cogito

cinsiyetli olmak

sosyal bilimlere feminist bakışlar

Derleyen: Zeynep Direk

4. baskı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

CİNSİYETLİ OLMAK

Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar

Zeynep Direk 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve ardından Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Dünyanın Teni, Sonsuza Tanıklık, Irk Kavramını Kim İcat Etti, Başkalık Deneyimi vd.*) yanı sıra, özellikle *Defter ve Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı, Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi ve Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, çağdaş kıta Avrupası felsefesi çalışmaktadır.

Cinsiyetli Olmak

Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar

Derleyen:
Zeynep Direk

Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 2524
Cogito - 156

Cinsiyetli Olmak - Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar
Derleyen: Zeynep Direk

Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Düzelti: Korkut Tankuter

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Bilnet Matbaacılık Biltur Basım Yayın ve Hizmet A.Ş.
Yukarı Dudullu Organize Sanayi Bölgesi 1 Cadde
No: 16 Ümraniye / İstanbul
Sertifika No: 15690

1. baskı: İstanbul, Haziran 2007
4. baskı: İstanbul, Şubat 2014
ISBN 978-975-08-1263-7

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2007
Sertifika No: 12334

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 142 Odakule İş Merkezi Kat: 3 Beyoğlu 34430 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

Zeynep Direk / Giriş • 7

Aliye Kovanlıkaya / Kant'ta Cinsiyet Farklılığı • 9

Bella Habip / Freud ve Kadınlık • 25

Berna Kılınç / Aklm Cinsiyeti Var mı? • 35

Hülya Durudoğan / *Unes Femmes*: Kristeva,
Psikanaliz ve Kadın • 51

Zeynep Direk / Judith Butler:
Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi • 67

Işıl Vahip / Psikanalitik Bakış Açısıyla Aile İçi Şiddet • 85

Nilüfer Güngörmüş Erdem / Sanatçının
"Annesinin Kızı Olarak" Portresi • 96

İpek Merçil / İslam ve Feminizm • 106

Pınar Selek / Türkiye'de Özgürlüğü Ararken... • 118

Buket Türkmen / Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi:
İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem • 130

Giriş

Elinizdeki kitabın içerdiği yazılar 2005 baharında Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık'ta yaptığımız feminist etkinliklerden doğan makalelerdir. Felsefe, sosyoloji, psikanaliz ve edebiyat oturumlarına katılan akademisyen ve araştırmacıların bazıları, feminist sorularla yönlenerek kendi alanlarını yeniden keşfetmeyi tercih ettiler; bazıları da feminist düşüncenin kavramlarını ve sorunlarını aydınlatarak ülkemizde kuramsal açıdan pek de zengin olmayan feminist literatüre bir katkıda bulunmayı yeğlediler. Üçüncü bir tavır da aile içi şiddeti, militarizmi, feminizmin ülkemizde nasıl algılandığını çözümleme girişimiydi. Hepsi değerli ve ilham verici olan bu girişimler hem edebiyatın hem de sosyal bilimlerin feminizmin yaptığı açılımlardan ne kadar etkilendiğini gözler önüne seriyor ve bizi bu alanların nasıl dönüştürmekte olduğunu fark etmeye çağırıyor.

Feminist yaklaşımlara gösterdikleri misafirperverlik için, kalıpların ötesini arayan düşüncelere ve belleklere mekân oldukları için Yapı Kredi Yayınları'na teşekkür borçluyum. Bu seminerleri kendisiyle birlikte hazırladığım Koç Üniversitesi öğrencisi Banu Turnaoğlu'nun desteğini ve yardımlarını unutamam. Etkinliklere katılan bütün akademisyen ve araştırmacılara ve bu kitaba makale vermeyi kabul edenlere, etkinlikler süresince kolaylaştırıcı olarak şahsıma, Yapı Kredi'nin izleyicilerine ve şimdiki okuyucularımıza bu kadar çok şey düşündürdükleri için minnettarım. Birlikte olmanın, muhatap olmanın heyecanı içinde bize eleştirel bir alan olarak feminizmin "düşündüğünden hep daha fazlasını düşünmek" olduğunu hissettirdiler ve hissettirmekteler. Hiç olmazsa bazı yüksekliklerin izi kalsın diye bu kitabı mutlaka yayımlamak istedik.

Zeynep Direk

ALİYE KOVANLIKAYA*

Kant'ta Cinsiyet Farklılığı

Kant'ın eleştirel düşüncesi başka birçok alanda olduğu gibi feminizm ve cinsiyet farklılığı üzerine araştırmalarda da etkili olmuştur. Kimileri kadın özgürlüğü için zemini Kant'ın insan özgürlüğü anlayışında bulmuş, kimileri Kant'ın kadınlarla ilgili bazı aşağılayıcı görüşlerine ve tutumuna vurgu yapmış, kimileri 'rasyonalite'nin özellikle kadınlara yönelik olumsuz etkilerinin müsebbibi olarak Kant'ı görmüştür.[1]

Biz bu yazıda Kant'ın kadınlara yönelik tutumundan bazı örnekler vererek, kadınlarla ilgili bazı görüşlerini naklederek ve genel olarak eleştirel felsefenin ilkelerini gözeterek Kant düşüncesinin kadınların felsefeyle uğraşmasına ne ölçüde imkân verdiğini araştırmaya çalışacağız.

Kant'ın hiç evlenmediğini ve en azından iz bırakıcı ilişkileri olmadığını biliyoruz. Gençliğinde iki kere evlenmeye niyetlenip mali sebeplerle evlenmediği, mali açıdan bir sıkıntısı olmadığı, daha ileri yaşlarında da, muhtemelen arkadaşı Joseph Green'in etkisiyle, evlenmeyi istemediği nakledilir.[2] Çevresinde yer alan veya mektuplaştığı kadınlar genellikle ders verdiği ailelerdeki hanımlar, erkek arkadaşlarının eşleri, kardeşleri veya

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi.

1 Bu tür çalışmaların yakın dönemdeki örnekleri için bkz: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, (ed. Robin May Scott), The Pennsylvania State University Press, 1997.

2 Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, 2005, s. 6.

kızlarıdır. Mesela yakın arkadaşı gümrük görevlisi Johann Konrad Jacobi'nin eşi Maria Charlotta ile çok samimi olduğu, fakat Charlotta'nın gene Kant'ın başka bir arkadaşı olan darphane müdürü Johann Julius Göschel ile birlikte olması üzerine her ikisiyle de ahbaplığını kestiği söylenir. Kant'ın bu çiftle görüşmeme kararının arkasında zinaya karşı tavır almasından başka bir şey olup olmadığı tartışına konusudur.[3]

Kant'm mektuplaştığı kadınlar arasında en dikkat çekici olan, hiç tanışmadığı Maria von Herbert'tir.[4] Maria, bir Kant hayranı olan Baron Franz Paul von Herbert'in kardeşidir. Baron von Herbert, Kant'ın kritik düşüncesini öğrenebilmek için işini gücünü, ailesini bırakıp Weimar ve Jena'ya giden, döndükten sonra da evini Kant'ın kritik düşüncesinin tartışıldığı bir merkez haline getiren bir kişidir. Maria felsefeyle ciddi bir şekilde ilgilenen, Kant'ın özellikle ahlakla ilgili görüşlerini çok iyi bilen ve hayatını buna göre sorgulayarak yaşayan bir kadındır. Kant'm Maria'ya karşı tutumu, genel olarak alışılmış kadın rolünün dışına çıkmaya çalışan, özellikle de felsefeyi ciddiye alan kadınlara karşı tavrına örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Maria'nın Kant'a ilk mektubu, Kant'tan 'inançlı bir kişinin Tanrı'dan yardım istemesi gibi yardım istediği' mektuptur.[5] Maria, önceden bir sevgilisi olduğunu yeni sevgilisinden bir süre gizlemiş, sonra Kant ahlakına bağlı olarak, dürüstlük gereği eski sevgilisini yeni sevgilisine açıklamıştır. Yeni sevgilisi ona hâlâ arkadaşça davranmakla birlikte artık aşk bitmiştir. Maria Kant ahlakına uygun davranmakla sadece sevgilisini kaybetmekle kalmamış, aklı da karışmıştır. Kategorik emir artık işe yaramamakta, hayatına son vermek istemekte, fakat Kant'tan öğrendiği ahlak yasasına bağlı olarak henüz son vermemekte, Kant'tan hayatını anlamlı kılmak için yardım istemektedir.

3 Wood, *Kant*. s. 11.

4 Kant'ın Maria ile yazışmalarının ve ona karşı tutumunun Kant ahlakına göre ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz: Rae Langton, "Maria von Herbert's Challenge to Kant", *Oxford Reader: Ethics*, (ed. Singer), Oxford University Press, 1994.

5 Ağustos 1791 tarihli mektup, *Kant: Philosophical Correspondence 1759-99*, (ed. ve Çev. Arnulf Zweig), The University of Chicago Press, Chicago&Londra, 1967.

"Şimdi kendinizi benim yerime koyun, beni ya lanetleyin ya da teselli edin. Ahlak metafiziğini ve kategorik emri okudum, hiçbir yardımı olmadı. Aklım tam ona ihtiyaç duyduğum zaman beni terk etti. Size yalvarıyorum, bana cevap verin. Böyle yapmazsanız, kendi emrinize aykırı davranıyor olacaksınız."[6]

Kant mektubu cevaplamadan önce arkadaşı Ludwig Ernst Borowski'ye danışır. Borowski kadının "kendini kaptırdığı şeyden kurtarması" için elinden geleni yapmasını söyler. Kant 1792 baharında Maria'ya yazdığı mektupta[7] elinden geldiğince teselli edici şeyler söyler.[8] Ayrıca, söz konusu açıklamayı ahlaklı olmak için yaptıysa üzülecek bir şey olmadığını, insanların bu dünyada mutluluğu değil, ahlaklı olmayı hedeflemeleri gerektiğini didaktik bir şekilde belirtir. Kant Maria'dan bir süre cevap alamaz. Ortak bir tanıdıklarına, mektubunun Maria üzerindeki etkisini sorar. Maria Ocak 1793'te Kant'a ikinci kez yazar.[9] Maria aşk bunalımından çıkmış, eski sevgilisiyle arkadaşlıkları düzelmiş, ama geriye bir boşluk kalmıştır. Bu mektupta Maria kategorik emri doğrudan sorgular. Kategorik emir hayatına anlam vermemektedir. "Hiçbir şey beni cezbetmiyor. Kendini beğenmişlik olarak görmeyin, ahlaki emirlere itaat etmek benim için o kadar kolay ki."[10] Hayata karşı bir istek, bir tutku duymayınca kategorik emrin yerine getirilmesi o kadar kolaylaşmıştır ki, emrin bir manası kalmamıştır. Buna tek bir istisna, Maria'nın da arzu ettiği tek şey kalmıştır: Ölmek. İntiharın kategorik emre aykırı olmasını sorgular. Kategorik emrin ancak denetim altına almması gereken eğilimler olması durumunda anlamlı olacağını düşünür. Maria'nın bir isteği daha vardır. Kant'ı Könisberg'de ziyaret etmek; kategorik emre uygun yaşadığını farzettiği Kant'ın hayatını yakından görmek.[11]

Kant, Maria'nın bu mektubuna cevap yazmaz. Bununla da kalmayıp Maria'nın mektuplarını başka bir kadına (Elisabeth

6 Zweig, *Kant*, s. 174-175.
7 Zweig, *Kant*, s. 188-189.
8 Bu mektup Kant'ın aşk ve arkadaşlık üzerine samimi görüşlerini yansıtır ve başka açılardan da ilginçtir. "Sevgili dostlarım, dostluk diye birşey yoktur."
9 Zweig, *Kant*, s. 200-203.
10 Zweig, *Kant*, s. 201.
11 Zweig, *Kant*, s. 202.

Motherby), Maria'dan *"die kleine Schwärmerin"* (küçük hayalperest) diye bahsederek kadınların fantezilerinin ne tür olumsuz sonuçlara yol açtığını göstermek amacıyla gönderir.[12] Maria'nm okuyarak etkilendiği yazıların bir yorumcu olmadan anlaşılmasının zor olduğunu eklemeyi de ihmal etmez.[13] Maria 1803'te intihar eder. Ya kategorik emre uygun yaşamaktan ya da intiharın kategorik emre aykırı olduğu fikrinden vazgeçmiştir.

Kant Maria'nın ilk mektubunu bunalımdaki bir kişiye yardım etmenin ahlaki bir görev olduğuna inanarak cevaplamış; daha serinkanlı yazılmış, doğrudan ahlak ilkesini sorgulayan ikinci mektubu ise zihinsel olarak hasta bir kadının saçmalıkları olarak görüp hiç kaale almamıştır. Bir kadının felsefeyle ilgilenmesini, hele (muhtemelen erkek) bir yorumcu-rehber olmadan bunu yapmasını, sonu hiç de hayırlı olmayacak bir iş olarak görmüştür.

Şimdi, hem bu tutumun sadece Maria'ya yönelik olup olmadığını hem de Kant'ın kadın-erkek farklılığını hangi zemine dayandırdığını anlayabilmek için *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)[14] adlı eserine bakacağız. Kant'm bu kitabı, meslek hayatında en geniş katılımın olduğu ve en uzun süre verdiği (yaklaşık 25 yıl) derslerden biri olan antropoloji dersinin (diğeri mantık) notlarından oluşturulmuştur. Bütün ömrünü Könisberg'den en fazla 30 mil uzaklaşarak tamamlayan Kant, seyyahların yazılarını okuyarak, Könisberg'e uğrayan yabancılarla konuşarak 'dış dünya' ile ilgili şeyler öğrenmeye çok meraklıdır. Kant'm antropoloji dersi vermeye başlamasının nedenlerinden biri Ernst Platner'in *Anthropology for Physicians and Philosophers* (1772) adlı eserinin yayımlanmasıdır. Platner'in antropolojiyi fizyolojiye indirgeme girişimini reddeder. Pratik tecrübeye ve tarihselliğe vurgu yapan bir antropolojinin yolunu tutar. Bununla birlikte hiçbir zaman sistematik bir kuram geliştirmeye fırsat bulamaz. Ders notları, Kant ders vermeyi bıraktıktan sonra 1798'de yayım-

12 Elisabeth Motherby'a 11 Şubat 1793 tarihli mektup, Zweig, *Kant*, s. 204.

13 Zweig, *Kant*, s. 204.

14 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (Çev. Victor Lyle Dowdell), Southern University Press, 1996. Bu kitaba atıflarımızı, kitabın adını *'Antropoloji'* şeklinde kısaltarak yapacağız.

lanır.[15] Bu hususlar Kant'ın cinsiyet farklılığına dair görüşlerini değerlendirirken gözardı edilmemelidir.

Cinsiyet farklılıklarını ele alan "Cinsiyetlerin Karakteri" bölümü[16] kitabın ikinci kısmını oluşturan "Antropolojik Karakterizasyon" başlığı altında yer alır. Bu kısmın altbaşlığının da ifade ettiği gibi *karakterizasyon*'dan kasıt, insanın (*Mann*) dışı temel alınarak içinin bilinebilmesidir. İnsanların dışsal özelliklerinin tasnifinden hareketle, bu dışsal özelliklere tekabül ettiği varsayılan içsel özelliklerin tasnif edilebilmesidir dolayısıyla amaç. Cinsiyet farklılıklarını açıklamaya iki temel tespitle başlar. İlki kadının daha zayıf olması, ikincisi kadının *da* erkek gibi akıllı varlık, akıllı hayvan olmasıdır. Kadın ile erkek arasındaki güç farklılığının zemini Kant'a göre fiziksel birleşmenin de en temel amacı olan türün korunmasıdır. Her ikisinin de akıllı varlık olması ise türün korunmasının vasıtası olan fiziksel birleşmeyi sosyal bir düzeyde gerçekleştirmelerini sağlar.[17]

Doğa türün korunmasını gözeterek kadını erkekten daha zayıf yaratmıştır. Fakat daha az kuvvetle iş yapacak makinenin daha iyi tasarlanması gibi doğa da kadını tasarlarken hünerini göstermiştir. Kant'a göre ahenkli ve çözülmez bir birlik her bakımdan eşit olanlar arasında mümkün olamayacağından, kadın ile erkeğin farklı bakımlardan üstün olması gerekir ki, biri diğerine o bakımdan tahakküm etsin, o bakımdan yönetsin.[18] Şunu açıkça görebiliriz bu ifadelerden: Kadın bazı bakımlardan erkekten üstün olmalıdır. Bununla birlikte, kadının erkeğe karşı sahip olabileceği her üstünlüğün zemini hep zayıflığı olacaktır. Yani kadının üstünlüğü zayıflığındadır. Burada sadece fiziki kuvvet açısından zayıflık kastedilmemektedir. Fiziki kuvvet zayıflığı, başka zayıflıklara yol açacak, fakat bu zayıflıklar türün bekası ve medeniyete katkısı bakımından üstünlük olarak tezahür edecektir. Mesela erkek fiziki kuvvet açısından üstün olduğu için cesaret bakımından da üstündür. Kadın zayıf ve korkaktır. Erkeğin ona yönelik arzularına karşı koymaya ne kuvveti yeter

15 Wood, *Kant*, s. 9.
16 *Antropoloji*, s. 216-225.
17 *Antropoloji*, s. 216.
18 *Antropoloji*, s. 216.

ne de buna cesaret edebilir. Fakat doğa, bu güçsüz ve korkak kadına erkeğin kadına yönelik arzularını 'idare etme' becerisini bir 'doğa vergisi' olarak vermiştir.[19]

Kant, kadının zayıflığından kaynaklanan üstünlüklerinin ortaya çıkabilmesinin medeniyetin gelişmesine bağlı olduğunu belirtir. Medeniyet dişil karakteristikleri tesis etmez, sadece ortaya çıkmalarına izin verir. Antropolojik çalışmalar yapmak isteyen düşünürlere, eril özelliklerden çok dişil özelliklerin doğasını araştırmayı tavsiye eder. Dolayısıyla medeniyet kadınsı özelliklerin üstün tutulup yaygınlaşmasıyla ölçülebilir. Fakat burada Kant'ın medeniyetin gelişmesinde kadınsılığa verdiği olumlu rolü, kadınların medeniyete doğrudan katkısı olarak anlamamak gerekir. Kadın kendi doğasına uygun şekilde erkeği ehlileştirecek, medeniyet de ehlileşmiş erkeklerin ürünü olacaktır.[20]

Kant kadının erkeğe üstünlüklerinin kaynağının medeniyet değil, doğası olduğuna dair örnekler verir. Kadının evcil hayvan konumunda olduğu ilkel toplumlarda, poligaminin meşru olduğu barbar toplumlarda bile erkeğin gözdesi olan kadının onu denetim altına almayı bilen, yani kadınsı üstünlüklerini kullanabilen kadın olduğunu söyler.[21] Benzer şekilde, medeni toplumlarda erkeklerin kıskançlığıyla alay edilip kadınların çapkınlığının moda haline gelmesinin nedeni, çapkınlığın kadının doğasında olmaması değil, gelişmemiş toplumlarda eşini başka bir rakiple tehdit edecek kadının eşinden korkmasıdır. Çok erkeği beğenme, 'erkek cinsinin tümünü fethetme' isteği kadının doğasında vardır. Belirli bir refah derecesine erişildiğinde bu kadınsı özellik kendini gösterir. Bu özelliğin kaynağı yine türün bekasıdır Kant'a göre: Genç evli kadın her zaman dul kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dul kalırsa sevgilisiz de kalmasın diye başka erkekleri de cezbetmeye çalışır.[22]

Dolayısıyla, kadın cinsiyetini karakterize ederken gözetilecek iki ilke vardır. Bunlar, doğanın kadını tasarlamadaki amaçlarıdır aynı zamanda:

19 *Antropoloji*, s. 216.
20 *Antropoloji*, s. 217-218.
21 *Antropoloji*, s. 217.
22 *Antropoloji*, s. 217-218.

1) Türün bekası: Doğa kadının rahmine en değerli şey olan türü embriyo şeklinde emanet etmiştir. Doğanın burada gözettiği, türün muhafazası ve sürekliliğidir. Kadına zayıflığın ve korkaklığın verilmesinin nedeni de tehlikelerden uzak kalarak embriyoyu koruyabilmesini sağlamaktır. Tabiatı gereği korkak olan kadın güçlü ve cesur erkeğin korumasını talep eder.

2) Toplumun gelişmesi ve kadınlarca inceltilmesi, zarifleştirilmesi: Doğa, sosyallik ve edep gibi kültüre bağlı daha ince duyguların da zerk edilmesini uygun gördüğünden, kendini yumuşak ve belagatli bir şekilde ifade edebilme yeteneğini vermiştir kadına. Kadın erkeği bunlar sayesinde idare edebilir. Doğa kadının erken olgunlaşmasını, erkekten nezaket beklemesini öngörmüştür. Böylece erkeğin ahlak aşamasına olmasa dahi, ona hazırlık teşkil eden ahlaki davranış aşamasına ulaşmasını istemiştir.[23]

Kant'ın iki cinsiyet arasında tespit ettiği farklılıklardan aşağıda aktardıklarımız, doğanın kadında gözettiği iki ilkeyle kolayca ilişkilendirebilecek şeylerdir:

Doğa kadının peşinden koşulan olmasını istediğinden, kadının isteksiz ve soğuk, erkeğin ısrarlı (imiş gibi) davranması gerekir. Kadının erkeği beğenmesi için, onun fiziksel açıdan kuvvetli ve kendisini koruyabilecek kapasitede olduğunu görmesi yeterlidir.[24]

Evli erkek sadece karısının teveccühünü kazanmaya çalışır; kadın ise bütün erkeklerin. Bu nedenle kadın hemcinslerinin gözünde güzel ve şık olmaya çalışır; erkek ise, eğer buna giyinmek denilirse, sadece karısını utandırmayacak şekilde giyinmeye çalışır.[25]

Evli kadınlar kocalarının kıskançlığından şikâyet ederler, fakat bu ciddi bir şikâyet değildir. Bekâr kadınların kıskanılmıyor olmaktan duydukları sıkıntı ise ciddi bir şikâyet konusudur.[26]

Okullu, eğitimli kadınlar kitaplarını, saatlerini kullandıkları gibi kullanırlar. Saatlerini de sadece saatleri olduğu bilinsin diye takarlar ki, saatleri genellikle ya çalışmaz ya da doğru zamanı göstermez.[27]

23 *Antropoloji*, s. 219-220.
24 *Antropoloji*, s. 220.
25 *Antropoloji*, s. 221.
26 *Antropoloji*, s. 221.
27 *Antropoloji*, s. 221.

Erkeğin işi kazanmak, kadının işi biriktirmektir.[28]

Erkek âşıksa kıskançtır, kadın âşık olmasa da kıskançtır. Çünkü diğer kadınların kazandığı her âşık, onun muhtemel hayranlarından birinin eksilmesi demektir. Erkek kendi beğenisini geliştirir, kadın kendini herkesin beğenisi için bir nesne yapmaya çalışır. Fakat kendi aile hayatında öylesine özel ve özgün bir karakter geliştiren kadınlar da vardır. Başarılı erkeklerin arkasında olanlar işte bu kadınlardır.[29]

Kant'ın bütün bu tespitlerden hareketle vardığı 'pragmatik' sonuç, kadının kendini, erkeğin yatkın olmadığı pratik meseleler alanında geliştirmesi ve disipline etmesidir.[30] Kadının pratik meselelere yatkın olduğu tespitinden teorik meselelere yatkın olmadığı çıkarımını yapmak mantık açısından geçersiz olmakla birlikte, bu ifade erkek-kadm farklılığı bakımından değerlendirildiğinde kadının teorik meselelere yatkın olmadığının zımnen ifade edilmiş olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Kısacası, kadının kendi doğasına uygun olarak yapması gereken, erkeğin açığını kapatmak, arkasını toplamaktır.

Görüldüğü gibi Kant'ın kadın ile erkek arasındaki farklılıkları ve uyumu açıklarken dayandığı zemin doğaya atfedilen amaçlılık, kısaca doğal amaçlılıktır. Doğal amaçlılığın ne olduğunun anlaşılması sadece bu mesele için değil, Kant'ın toplum ve tarihle ilgili görüşlerinin değerlendirilebilmesi için de esastır. Doğa, Kant'a göre, tamamen bizim farkındalık birliğimize tabi olarak mevcut olan bir şeydir. İnsanın bilme yetileri doğanın sadece kurallarını belirlemekle kalmaz; bu kural ve şartlardan bağımsız olarak doğa en azından bizim (insan) için bir hiçtir.[31] Kant amaçlılık konusunu en sistematik biçimde üçüncü ve sonuncu kritiği

28 *Antropoloji*, s. 221-222.

29 *Antropoloji*, s. 222.

30 *Antropoloji*, s. 222-223.

31 *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990; *Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*, (Çev. Norman Kemp Smith), St Martin's Press, New York, 1965; *Critique of Pure Reason*, (ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1998. 'KRV' kısaltmasını esere, 'A' ve 'B' harflerini, sırasıyla eserin birinci (1781) ve ikinci (1787) baskılarına atıfta bulunmak için kullanacağız ve ilgili orijinal baskıdaki sayfa numaralarını vereceğiz. A126/127

olan *Kritik der Urteilskraft* (1790)[32] başlıklı eserinin teleolojik hükümleri konu alan ikinci kısmında ele alır. Bununla birlikte bu konuya ilişkin bazı saptamaları *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)[33] başlıklı yazısı başta olmak üzere daha erken yazılarında da bulmak mümkündür.

Fiziksel bir sistem olarak doğa, zeminini müdrikenin transandantal saf kavramlarında bulan doğa yasalarına tabidir. Doğanın bilimin konusunu teşkil etmesi de ancak bu sayede mümkündür. Tek tek ele alındıklarında aralarında herhangi bir zorunlu bağıntı kurulması mümkün olmayan ampirik fiziksel olgular, sadece insanın bilme yetilerinin şartlarına bağlı olarak ortaya çıkabilecek tecrübî temsiller olmaları bakımından doğa yasalarına tabidirler. Dolayısıyla fenomenal dünyadaki düzenliliklerin bazılarının fizik bilimince araştırılması imkânı da burada ortaya çıkar. Mesela her ampirik olgu, bir müdrike kategorisi olan sebep-etki yasasına tabi olduğu için bir sebebin etkisi, bu sebep de başka bir sebebin etkisi olmak zorundadır. İnsanın fenomenal dünyadaki davranışları bu türden yasaların hükmü altındadır.

Diğer yandan insanın doğa bilimindeki zorunluluğa tabi olmayan kararlar alabilmesi özgür iradesinin göstergesidir. İnsan, Kant'a göre bu bakımdan, yani pratik akıl bakımından numenal dünyaya dahildir. Numenal dünyaya hâkim yasaların bizce bilinmesi imkânsızdır. Özgür iradenin ve buna bağlı olarak ahlakın bir bilime konu olma imkânı ancak özgürlük ideası ve ona bağlı olarak Tanrı ve ölümsüzlük ideaları sayesinde vardır.[34] Ancak bu sayede insan numenal dünyaya dahil ve kendisi dışında başka bir sebebi olmayan bir sebep olabilir.

İnsan uzay-zamanı dolduran ve harekete tabi bedeni bakımından fizik yasalarının, özgür iradesi bakımından ahlak

32 *Immanuel Kant: The Critique of Judgement*, (Çev. James Creed Meredith), Clarendon Press, Oxford, 1952. Esere atıflarda KU kısaltması kullanılacaktır.

33 'Idea for a Universal History From a Cosmopolitan Point of View', *Kant: Selections*, (ed. Lewis White Beck), MacMillan Publishing Company, New York, s. 415-425. Bu metne atıflarımızda *Evrensel Tarih İdeası* kısaltmasını kullanacağız ve ilgili tezin numarasını belirteceğiz.

34 *Pratik Aklın Eleştirisi/Kritik der Praktischen Vernunft*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 4. Esere atıflarda KPV kısaltması kullanılacaktır.

yasasının hükmü altındadır. Peki bir canlı olarak insanın veya genel olarak canlıların bir bilimin konusu olabilmesi nasıl mümkün olabilir? Bir canlının davranışlarında görülen düzenlilikler genel olarak sadece fiziksel yasalarla açıklanamayacak olgulardır. Bu düzenliliklerin bilime konu olabilmesi ancak bir 'organizma varlık' kavramı altında birleştirilmeleri ve bu organizmalara bir 'doğal teleoloji' atfetmekle mümkündür. Dikkat edilmesi gereken nokta 'doğal teleoloji' kavramının herhangi bir içeriği olmadığı için nesnesinin de olmadığı, dolayısıyla tesis edici değil düzenleyici bir kullanımı olabileceğidir. Böyle bir ideanın yokluğunda, organizmalarda gözlemlenen düzenlilikler fiziksel yasalara tabi tek tek olgular olmanın ötesine geçemeyecektir. 'Doğal amaçlılık' ideası söz konusu düzenlilikleri aklın konusu yapmaya, akli kılmaya yönelik bir düşünce ürünüdür sadece. Doğal amaçlılık taşıdıkları *düşünülen* organizmalar böylece kendilerinin hem sebebi hem de etkisi haline gelir. Böyle bir varlıkta "her şey bir amaç olduğu gibi, aynı zamanda bir araçtır da."[35]

Kant'm yukarıda yer verdiğimiz kadın-erkek farklılıklarına yönelik tespitleri büyük ölçüde işte bu doğal amaçlılık ideası gözetilerek değerlendirilmelidir. Kadın ve erkek arasındaki tek tek ele alındıklarında ampirik fiziksel belirlenimler olmaktan öteye gidemeyecek farklılıklar, doğanın türün bekasını gözettiği *düşünülerek* değerlendirildiğinde anlam kazanacaktır. Mesela doğanın kadında amaçladığı zayıflık, bir organizma türü olarak insanın devamının aracı olarak görülecek, kadın ve erkek arasındaki kendi başına anlamsız olan kuvvet farkı bu şekilde akli bir zemine dayandırılmış olacaktır. Doğanın bir organizma olarak kadında amaçladığı her şey onun yaşam sürecini belirleyecek, böylece aynı zamanda amacın gerçekleşmesine hizmet eden araçlar olacaklardır.

Bununla birlikte insan sadece bir organizma olmadığı için, tür olarak insanların, mesela arılar ve kunduzlar gibi içgüdüye dayanan ortak bir plana göre hareket ettiğini iddia etmek mümkün olmayacaktır. Benzer şekilde, akıllı olmasına rağmen tür olarak insanın 'akıllı dünya vatandaşları' gibi her zaman akli

35 KU, s. 370-371.

bir plana uygun davranmadığı da açıktır.[36] Peki bu durumda ne 'arılar ve kunduzlar gibi' ortak bir plana göre ne de 'akıllı dünya vatandaşları gibi' akli bir plana göre hareket eden insanın ve insan topluluklarının doğayla ve birbirleriyle ilişkilerinde gözlenen düzenlilikler hangi zeminde açıklanabilir?

Bu noktada da insan aklının toplumsal olguları anlamlı kılmak ve bilimin konusu yapabilmek için bir evrensel tarih ideasma ihtiyacı vardır. Söz konusu ideanm yokluğunda, insan topluluklarına ilişkin aralarında düzenlilikler olduğu gözlenen olguların herhangi bir zorunluluk içerecek şekilde ilişkilendirilmesi mümkün olmayacaktır. Burada doğal amaçlılık ideası, söz konusu türün özgür ve akıllı bir tür olması dikkate alınarak insana uygulanır. Söz konusu amaçlılık yine de doğaldır, çünkü tek tek türün bireylerinin niyetlerinden bağımsızdır. Doğanın herhangi bir türde amaçladıkları türün bireylerinde önyönelim (*Anlage*) olarak bulunacak, bireylerin bu önyönelimlere göre olgunlaşmasıyla gelişme imkânını bulacaktır. Diğer organizmalarda önyönelimler içgüdüselken, insanın önyönelimleri aklidir. Diğer türler engellenmedikleri müddetçe doğanın onlarda amaçladıklarını içgüdüsel olarak geliştirme yolunu tutarken, akıl insana kendi doğasını ve kendi rolünü oluşturma imkânını da bir önyönelim olarak verir.[37] "Doğa insanın, mekanik düzenlemeyi aşan her şeyi kendi içinden üretmesini ve kendi aklı sayesinde içgüdüden bağımsız olarak kendisi için ürettiğinden başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir."[38]

Doğal amaçlılığa dayanan böyle bir tarih ideasmn bir yandan pratik akıl idealarmdan diğer yandan saf müdrikenin kavramlarından farkına dikkat çekmek istiyoruz. Müdrikenin saf kavramları ampirik dünyada herhangi bir mütekabilin (*Gegenstande*) ortaya çıkmasının, yani mümkün tecrübenin şartıdırlar. Ampirik fiziksel olgular bu şartlara tabi oldukları için, bu şartlardan türetilen doğa yasalarına tabi olarak bilinebilirler. Pratik aklm insan özgürlüğüne imkân veren ideaları ise mümkün tecrübenin ötesinde oldukları için teorik aklın konusu haline getirilemezler;

36 *Evrensel Tarih İdeası*: 8.
37 Wood, *Kant*, s. 116.
38 *Evrensel Tarih İdeası*: 3.

yani bir nesneleri olup olmadığını bilmemiz mümkün değildir. Onları ahlaki inancın konusu haline getiren ve bu konuda karar verme, onlara nesne tesis etme işlevinin pratik akla atfedilmesini zorunlu kılan da teorik aklın önündeki bu imkânsızlıktır.[39] Tarihin konusu ise tek tek insanların herhangi bir zorunluluğa bağlı olmaksızın müdahil olduğu ampirik-fiziki olgulardır. Bunlar arasında tarihsel açıdan zorunlu bağıntılar kurmamızı sağlayacak herhangi bir saf kavram yoktur, çünkü müdrikenin saf kavramları söz konusu olgunun fizik açısından zorunlu şartlarıdır, tarih bakımından değil. İşte bu nedenle evrensel bir tarih *ideasından* bahsedilir, tarih *kavramından* değil. Bu idea teorik bir yaklaşımı mümkün, tarihin konusunu teşkil ettikleri düşünülen şeyleri akli kılmak için koyutlanan bir spekülatif akıl ideasıdır. Fakat, pratik akıl idealarının aksine mesele bu idea ile araştırılacak konunun mümkün tecrübeyi tamamen aşması değil, mümkün tecrübenin içinde kalan olguların ancak bu idea sayesinde akli bir tarih araştırmasına konu edilebilmesidir. Bununla birlikte insanın tarihten beklentisi bir ampirik olgular yığınını anlaşılır kılmaktan ibaret değildir. Bunun nedeni öncelikle tarihsel olguların insan iradesinden bağımsız olmaması, insanın tarihin bizzat konusunu teşkil etmesidir. Ayrıca ahlaki özneler olarak insanın tarihten beklentisi, akışının yasalarını kavrayarak bu akışı kendi ahlaki umutlarıyla birleştirebilmektir. Pratik aklın tarih üzerindeki belirleyici rolü, akıllı bir varlık olarak insanı aynı zamanda tarihsel bir varlık haline getirecektir. Bu da aklın imkânları bakımından iki farklı faaliyetinin, aklm teorik ve pratik faaliyetlerinin tarihsel varlık olarak insanda birleştirilmesine yönelik bir çabadır.

Tekrar konumuza dönersek, kadın ve erkek arasındaki farklılıkları ve aralarındaki ilişkileri sadece bir organizma olarak insan türünün bekasını temel alan doğal amaçlılık ideası gözetilerek açıklamak mümkün olmayacaktır. Kant kadının *da* erkek gibi *akıllı* bir varlık olduğunu teslim ettiğine göre kadın *da* tarihsel bir varlık haline gelecek, diğer organizmalardan farkını teşkil edecek şekilde genel olarak insana atfedilen tarihsellikten ve Kant'm insana ilişkin Aydınlanmada ifadesini bulan bütün umutlarından payına düşeni alabilecektir.

39 Wood, *Kant*, s. 112

Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)[40] başlıklı metninde aydınlanmayı insanın kendi kendini maruz bıraktığı vesayetten kurtulması olarak tanımladıktan sonra insanların korkaklık ve tembellik yüzünden söz konusu vesayetin rehavetine kapıldıklarını, neredeyse ikinci bir doğalarıymış gibi buna bağlandıklarını ifade eder.[41] Hem vesayet altında olmanın verdiği rahatlık hem de insanları denetleme ve yönetme görevlerini lütfen üzerlerine alan vasilerin, vesayetten kurtulmaya çalışmayı ademoğullarmm çoğuna ve bu arada "bütün latif cinse" (*das ganze Schöne Geschlecht*)[42] tehlikeli bir şeymiş gibi göstermeleri vesayet halini tekrar tekrar üreten sebeplerdir. Kant 'latif cins' olarak gördüğü kadınları, vesayetin rehaveti bakımından erkeklerin çoğunluğuyla aynı kefeye koyduğuna göre, bu durumdan kurtulmak için önerdikleri, kadınlar için de geçerli olmalıdır. "... aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez."[43] En gerekli olan özgürlük ise düşünme, aklını her bakımdan kullanma özgürlüğüdür.

Fakat bir insanın tek başma vesayetten kurtulması çok zordur. 'Latif cinsin' tamamı boyunduruk altında olduğundan, bir kadının tek başına aydınlanması ise daha da zor, belki de neredeyse fiilen imkânsızdır. Dolayısıyla aydınlanma ve özgürleşme genel olarak insanlar için olduğu gibi özel olarak kadınlar için de imkânını birey olarak değil, toplum olarak insanda bulacaktır. Bu görüş Kant'm insanın aklını kullanabilmesine yönelik doğal yeteneklerinin bireyde değil de türde gelişebileceği[44] ve tür olarak insanın tüm yeteneklerinin ancak toplumda, özellikle de en çok özgürlüğün olduğu toplumlarda gelişebileceği[45] iddialarıyla uyum içindedir.

Bunlar dikkate alındığında, bir kez kadının da erkek gibi akıllı bir varlık olduğu teslim edildikten sonra aydınlanma ve

40 "What is Enlightenment?", *Kant Selections*, (ed. Lewis White Beck), s. 462-467; "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt," *Kant*, Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 263-273. Metne atıflarda kısaca *Aydınlanma* kısaltması kullanılacak ve Türkçe çevirideki sayfa numaraları verilecektir.

41 *Aydınlanma* s. 263.

42 *Aydınlanma*, s. 263.

43 *Aydınlama*, s. 264.

44 *Evrensel Tarih İdeası*: 2.

45 *Evrensel Tarih İdeası*: 5.

özgürleşme bakımından cinsiyetler arasındaki fark, Kant'm kadınlara yönelik bütün aşağılayıcı ifadelerine rağmen zorluk açısından derece farkına indirgenebilecektir.

Vesayetten kurtulma çabası aydınlanma, aydınlanmanın gerekli şartı özgürlük, en gerekli özgürlük de düşünme ve aklını her bakımdan kamu önünde kullanabilme özgürlüğüdür. Peki özgürlük nedir? Kant'a göre insanın özgür olabilmesi, yani bir etki olmaksızın bir sebep olabilmesi ancak aklın pratik faaliyeti bakımından mümkündür. Özgürlük, yokluğunda herhangi bir ahlak yasasının mümkün olmaması nedeniyle pratik akıl bakımından zorunlu bir ideadır. Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'si, ahlak yasası özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir.[46] Ahlak yasasının mümkün olabilmesi için, insanın davranışlarının sebebi olması, fakat bu sebebin kendi dışında herhangi bir şeyin etkisi olmaması gerekir. Onun numenal dünyaya dahil olmasının imkânı da buradadır. Dolayısıyla özgürlük insanın kendi içinden akıl tarafından belirlenmesiyle mümkündür. Özgürleşme, aynı manada aydınlanma da, insanın dışsal belirlenimlerden kurtularak aklını sadece kendi içsel belirlenimi zemininde serbestçe kullanabilmesi olarak anlaşılacaktır.

Kısaca ifade etmeye çalışırsak, insan aklı, Kant'a göre pratik faaliyeti bakımından sadece ahlak yasasından başka bir şeyi gözetmediği sürece, düşünme faaliyeti bakımından da çelişmezlik yasasıyla çelişmediği sürece özgürdür. Fakat aklm bilme faaliyetine Kant'm getirdiği sınırlamalar aklın hem pratik hem de düşünme özgürlüğünü biçimsel, biçimsel olduğu için de boş olmaktan kurtulamayan kalıplar haline getirmektedir.

Kant'a göre insan için bilme, birbirlerinden şartları ve imkânları bakımından tamamen ayrı iki yetinin, hissetme ve düşünme faaliyetlerin ürünüdür.[47] İnsan hissetme yetisiyle bilginin malzemesini, bu yetinin şartları olan uzay ve zaman formlarına göre alır. Bu malzeme muhayyile yetisi tarafından terkip edilerek düşünceye alınmaya uygun hale getirilir.[48] Kendiliğinden düşünme yetisi olan müdrike muhayyilenin terkibine göre ken-

46 KPV, s. 4.
47 KRV, A50/B74.
48 KRV, A99-102.

di saf kavramlarını üretir ve malzemeyi tutar. Bu şekilde hissetmeyle edinilen malzeme bilinçle ilişkilendirilmiş, bilinmiş olur.

Bilmeye getirilen tahdidin kaynağı düşünme yetisi değildir; akıl çelişki içermemek kaydıyla her şeyi düşünebilir. Tahdidin nedeni aklın düşünme faaliyetinin sınırlı olması değil, düşünerek bilinecek malzemenin hissetme dışında başka bir yoldan tedarik edilememesidir. İnsan aklı sadece düşünerek bilemez, çünkü bu şekilde bilinebilecek malzemeye ne sahiptir, ne de sonradan edinebilir. Aklm teorik faaliyeti tecrübe edilebilirlikle sınırlıdır. Aklm düşündüğünün tecrübede mümkün bir karşılığı yoksa ya da tecrübede bir karşılığının olması mümkün değilse, düşünülen şey bir transandantal yanılgıdan (*Schein*) ibarettir.[49] İnsan bilgisinin menzili bir kez bu şekilde tayin edildiğinde, bilinebilecek olanlar tecrübede ortaya çıkanlarla ve tecrübeyi mümkün kılan şartlarla sınırlanır. Buna bağlı olarak, insan ne bir şeyi tecrübenin şartlarına tabi olmadığı haliyle ne de tecrübenin şartlarına hiçbir şekilde tabi olamayacak bir şeyi bilme imkânına sahiptir. Benzer şekilde, özgür olup olmadığını da bilemez. Kant'ın dogmatik metafiziğin spekülasyonlarının önünü kesmek amacıyla bilme faaliyeti bakımından insana getirdiği bu sınırlamanın en önemli neticesi, insanı ne *kendi esasını* ne de *şeyin kendisini* bilemeyen bir *şey* haline getirmesidir. Özgür olduğumuzu düşünmek başta olmak üzere her şeyi düşünme özgürlüğüne sahibiz. Bilme faaliyetinin sınırı olan tecrübeyle çelişmediği müddetçe ve çelişmemesi itibarıyla özgür olma imkânına veya bir imkân olarak özgürlüğe sahip olabiliriz.

Kant'ın tespit ettiği sınırlar dahilinde kendimize dair bilgimiz tecrübenin şartlarıyla sınırlanmış olan ampirik özneler olduğumuzdan öte gidemez. Herhangi bir şeyin bizim bilincimizin unsuru olması için 'Düşünüyorum' temsilinin ona eşlik etmesi zorunludur. Bu temsile sahip olmamızdan hareketle hepimizde özne olduğumuz kanaati vardır. Fakat bu sadece ampiriktir. Bizler sadece ampirik olarak özneyizdir. Ampirik öznenin zemininde transandantal öznenin yer alması aklın dayattığı bir zorunluluktur. Fakat buna dayanarak ne her bir ampirik özneye apayrı bir transandantal özne tekabül ettiğini, ne de ampirik

49 KRV, A295/B352.

öznelerin zemininde tek bir transandantal özne olduğunu bilerek söyleme imkânına Kant'm çizdiği sınırlar dahilinde sahip değiliz. Çünkü bunlar tecrübeyi, tecrübenin imkân ve şartlarını aşan meselelerdir. Bunlara dair her iddia sadece spekülasyondan ibaret olmak zorundadır.

Kant'ın kadınların felsefeyle ilgilenmelerine yönelik tutumu Maria von Herbert örneğinde gördüğümüz gibi pek olumlu değildir. Ayrıca genel olarak kadınlara yönelik görüşleri de, aktarmaya çalıştığımız gibi kadınları ikincil konuma iten, kadına erkeğin arkasını toparlama vazifesini uygun gören görüşlerdir. Bunları bir yana bırakıp kadının da erkek gibi akıllı olduğunu dile getirmesini zemin aldığımızda, kadın Kant'm genel olarak insana (veya erkeğe) atfettiği imkânlara sahip hale gelir. Bu noktada sorgulanması gereken de bu imkânlar olacaktır.

Eğer felsefeyi Kant'm insan aklma uygun gördüğü tahditlere bağlı kalarak düşünce üretme, düşünceleri ifade etme, ifade edilmiş düşünceleri karşılaştırma ve bunlardan sonuçlar çıkarma olarak anlayacak olursak, giderek artan sayıda kadının bu işi en az başka cinsiyetten olanlar kadar iyi yapabildiğini gösteren çok sayıda örneğin var olduğundan kimsenin bir şüphesi olmamalıdır. Fakat eğer felsefe tutarlı kurgular oluşturmak, hatta öncekilerin oluşturmuş olduğu kurguları okumak, anlamaya çalışmak, onlara benzer metinler yazmak, konuşmalar yapmak değil de, kendimizin ve eşyanın hakikatini arama, bu yolu izleyerek özgürleşme çabası ise, filozof olmak hangi cinsiyetten olursa olsun her insan için Kant'ın belirlediği çerçeve dahilinde bir imkânsızlıktır.

BELLA HABİP*

Freud ve Kadınlık

Psikanaliz ve feminizme ayrılmış bu panelde "Freud ve Kadınlık" başlığını taşıyan bir bildiri biraz şaşırtıcı gözükebilir. Feminist söylemde, haklı olarak, Freud'un kadın psikolojisine erkek bakış açısından, erkeksi bir cinsellikten hareket ederek yaklaştığı vurgulanmaktadır. Örneğin Freud'un ünlü fallik kuramı erkeği merkeze koyduğu için eleştirilir. Kız çocuğunun kendi cinsiyetine has dürtüsel hareketleri, hep erkekteki penise göre, bir penisin yokluğu dolayımıyla anlamlandırması, yani olumsuz bir yerden hareket edişi kadını yok sayan bir bakış açısı olarak değerlendirilir. Çocuğu sosyalize eden, psikanaliz jargonuyla ifade edecek olursam, çocuğu kastre eden, yani iğdiş eden babadır; anneye sanki söz düşmez gibidir. İğdiş olma korkusunu yaşayan erkek çocuktur, oysa kız çocuğunun sanki korkacağı bir şey kalmamıştır, çünkü o zaten doğuştan iğdiş olmuştur... Freud'un kuramı bu kadar erkek merkezli ise, o zaman neden "Freud ve Kadınlık" gibi bir konu burada ele alınmaktadır diye sorulabilir? Freud kuramında kadına ve kadının bedenine bu kadar az ilgi göstermişse bu başlık biraz eğreti düşmüyor mu?

Amacım tüm bu kuramları yeniden ele alıp Freud'un erkeksi bakış açısını değerlendirmek değil, tam aksine, çok ender olarak vurgulanan, Freud'un kadınlarla, özellikle ilk kadın hastala-

* Psikanalist.

rıyla kurduğu özdeşleşme ve idealizasyon nitelikli ilişkisinden hareketle psikanalizi keşfederken onun yaratıcı hareketinin temelindeki kadınsı öğeleri ele almak olacak.

Tabii kadınsı öğeleri ele almadan önce bu kadınsılığın nasıl bir şey olduğunu tarif etmek lazım. Kadınlık anatomik bir gerçeklik, ama aynı zamanda bu anatomik gerçekliğin ve bu gerçekliğe eşlik eden dürtülerin bileşimiyle ortaya çıkan bir ruhsallık var. Bir de tabii tüm bu psiko-cinselliğe eşlik eden, onu biçimlendiren toplumsallık var. Küçük kızın, genç kızın ve daha sonra kadının toplumların, toplulukların imgeleminde belirli ve belirlenmiş bir yeri var. Örneğin bir imge vereyim size "ayılan bayılan kadın" imgesi. Bu imge zamanımızın genç hekimlerinin gece yarısı acillerde bir yerleri tutmayarak, yarı felçli ve anlaşılmaz şeyler söyleyerek kıvranan kadına yakıştırdıkları bir imgedir. Bu "ayılan bayılan kadın" tiplemesi, ki biz buna histeri diyoruz, bariz bir biçimde bir horgörüyü yansıtır. Nedir bu horgörü? Bu kadının esasında birşeyi yok, yani herhangi bedensel bir arazı yok, o zaman niye bu alanı işgal ediyor ve boşuna değerli zamanımızı çalıyor der bu genç hekimler haklı olarak! Bazıları simülasyon yakıştırmasına kadar vardırırlar işi ve histerik kadının teatralitesini, sahtekârlığını, yalancılığını ileri sürerler. Başka bir örnek vereyim: "hanımefendi kadın" imgesi. Bu kadın genellikle mesafeli, ölçülü, yerini yordamını iyi bilen, öyle aklına geleni söylemek yerine kelimeleri ve tümceleri seçen, dilini kırk kere döndüren kadındır. Bu görünüşte saygılı kadın tipi aynı zamanda kadının sahip olması gereken niteliklerin de altını çizer. Kadına gülmek, koşmak, serbestçe konuşmak yaraşmaz. Bu hanımefendi kadın, içinden geldiği gibi kahkaha atamayan, cinselliğe iğrenerek bakan ya da yine psikanaliz jargonuyla söyleyeyim, dürtülerini bastıran nevrozlu bir kadındır.

Neden bu iki imgeyi seçtim? Kadınları betimleyen, toplumdan topluma değişen bir sürü daha başka imgeler de mevcuttur. Bu iki kadın imgesi Freud'un özdeşleştiği ve aynı zamanda yücelttiği ilk kadın hastaları betimleyen imgelerdir. Bu kadınların anlattıkları hayat öyküleri psikanalizin doğuşuna imza atmıştır.

Bu kadınları daha yakından tanımak isteyenler Freud'un Breuer'le birlikte yayımladığı *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ı[1] okuyabilirler. 1895'te Viyana'da yayımlanan bu kitap psikanaliz öncesi diye tanımlanan devri betimler ve beş histerik kadın vakanın hipnoz ve telkinle tedavisini ele alır. Fakat kitap, o zamanın, belirli bir sosyo-kültürel seviyeye sahip olan kentli nevrozlu kadınlarını anlatan tarihi bir roman ve hatta sosyolojik bir metindir aynı zamanda. Bu kadınların hepsinin bedensel arazları vardı. Kimi kısmi felçten muzdarip, kimi şimdiki terminolojimizle depresif, kimisi yorgun, bitkin ve hayattan elini eteğini çekmiş durumdaydı. Bu kadınların ortak özelliği şuydu: hayal dünyalarını ve özel hayatlarını cömertçe Freud ve Breuer'e sergiliyorlardı. Peki bu nasıl bir şeydir?

Bir kadın bir erkek hekime yaşamının en mahrem noktalarını, kimseye anlatamadığı aile sırlarını, yüksek sesle konuşamadığı bir dizi hayat öyküsünü dile getirirken, o erkek hekim bunlarla ne yapar? Breuer büyük bir özveriyle ve sabırla bu öyküleri dinledi ve efsanevi hastası Anna O'ya tutkuyla bağlandı. Ama bu bağın erotik kökenini görmezden geldi ve hastasındaki erotik nitelikli bağdan korktu. Bir başka deyişle hastası ona âşık olunca korkup kaçtı. Gelelim Freud'a. Freud bu öyküleri dinlerken değişik bir tutum takındı ve bu kadınlara, bu "birisine konuşan ve anlatan" kadınlara neredeyse imrendi ve onlar gibi olmak istedi. Yani onlar gibi birisine en gizli köşelerini, çocukluğunu anlatmak istedi. Ve doğal bir hareketle rüyalarını anlatan kadınlar gibi, Freud, rüyalarını not etmeye ve yazıyla kendi kendini analiz etmeye başladı. Kimi Freud biografları Freud'un kendi kendine analizinin yazmaktan geçtiğini söylerler.[2] Yazmak Freud için tıpkı hekimliği ve bilimsel araştırmacılığı gibi kendisini ifade etmenin bir yoluydu. Unutmayalım ki Freud'un yapıtları hatırı sayılır bir hacime sahiptir. Sadece 1897-1900 yılları arasında –ki bu yıllar arasında Freud'un kendi kendisini sistematik bir analize tabi tuttuğu söylenir– afaziler üzerine bir kitabı, Oscar Rie ile birlikte yayımladığı 220 sayfalık bir monografisi, 168 sayfalık mer-

1 *Histeri Üzerine Çalışmalar*, (Çev. Emre Kapkın), Payel Yayınevi, 2001.

2 Patrick Mahony, "La cure par écrit," in *La Psychanalyse 100 ans déja*, yayınlayanlar, André Haynal, Georg Editeur, Cenevre, 1996.

kezi felçleri ele alan bir ders kitabı ve yine nöroloji üzerine 168 sayfalık ve 14 sayfa bibliografya içeren bir ders kitabı ve Charcot ve Bernheim'm Fransızcadan Almancaya çevirdiği 3 kitabı ve nöroloji literatürünü tarayan 83 özet metini de hesaba katarsak, bu nefes kesici hacimle ilgili aşağı yukarı bir fikrimiz olur. Tabii bu kendi kendisini analiz ettiği yıllarda, yani özellikle rüyalarını mercek altına aldığı yıllarda, Freud, bir de daha sonra başyapıtı diye sayılacak *Düşlerin Yorumu*'nu (1900) da hazırlıyordu. Burada bir parantez açıp Freud'un 1930 yılında edebiyatçılara tahsis edilen Goethe ödülüne de sahip olduğunu unutmayalım.

Yeniden Freud'un bu konuşan ve rüyalarını anlatan kadınlara imrenmesine geri dönecek olursak, ya da psikanaliz jargonuyla konuşacak olursak Freud'un bu kadınlarla özdeşleşmesinin yaratıcı hareketinin ilk adımı sayılabileceğini ileri sürebiliriz. Freud rüyalarını yazmakla kalmaz, onları arkadaşı Fliess'e düzenli olarak göndermeye başlar ve kendisi üzerinde keşfettiği bulguları ona tutkuyla anlatmaya koyulur.[3]

Fliess 1887 yılında Viyana'ya staja gelmiş genç bir hekimdir; onunla bir kongrede tanışan Freud ondan çok etkilenir ve 24 Kasım 1887 tarihli mektubunda "Benim üzerimde derin bir etki bıraktınız" der; ve neredeyse 15 yıl sürecek yoğun bir yazışma silsilesi başlar. Bu yazışmalar öncelikle Freud'un hastalarını anlattığı bir platformdan gittikçe özel hayatların da işin içine girdiği dostça muhabbetlere dönüşür. Bayramlarda birbirlerine ve aile mensuplarına hediye yollarlar ve "kongre" adını verdikleri ikili buluşmalar düzenlemeye başlarlar. Bu yazışmaların başında Freud Fliess'e "nasıl oldu da sizin dikkatinizi çekmeyi başardım" der ve yayımladığı bir makaleye, Bernheim'm kitabını Almanca'ya çevirmesini kastederek, şöyle bir not ekler: "eğer zamanınız ve fırsatınız varsa sadık dostunuzu düşünmeyi ihmal etmeyin". Bu şefkat talebi kadınsı bir ton içermektedir. 1890 yılında Freud Fliess'in Berlin'e davetini kabul eder, ama tıpkı bir sevgili gibi Fliess'in tüm hasta randevularını iptal etmesini ve

3 Bu konuda daha kapsamlı bilgi edinmek isteyenler 1887-1902 yılları arasındaki dönemi kapsayan Freud-Fliess yazışmalarına başvurabilirler: Bkz. *Aus Den Anfangen der Psychoanalyse*, yayınlayanlar Marie Bonaparte, Ernst Kris ve Anna Freud, İmago Publishing, 1950.

tüm zamanını ona ayırmasını talep eder. 1887-1891 yılları arasındaki yazışmaların ana temaları cinsellik ve doğum kontrolü, organik ya da ruhsal etiyolojiyi birbirinden ayırma güçlüğü, ölüm ve suçluluktur. Bir yandan Freud o sıralarda sahip olduğu ikinci çocuğuna babalık yapmayı sürdürdüğü halde, Fliess'e karşı pasif ve kadınsı bir tutum takınmaktadır: örneğin Fliess'in yanıtları gecikince sabırsızlanıp serzenişte bulunmakta, en ufak bir ödüllendirmede onu sık sık iltifatlara boğmakta ve taleplerini ısrarla yinelemektedir. Taleplerinin çoğu tabii yazılarının okunup tartışılması talebiydi ve Freud'un o yıllarda çalışmalarını paylaştığı tek kişi Fliess idi. Freud'un neredeyse bir sevgiliye yazar gibi talepkâr dili, bazen geri çevrilmekten korkan bir âşık gibi çaresizliğini ifade edişi, bize, Fliess'e karşı takındığı kadınsı ton hakkında bilgi verir. Freud Berlin'de yaşayan kulak burun boğaz uzmanı bu hekimi bir bilge yerine koyup, yazdıklarıyla ilgili bu yoğun yazışmalarda sürekli bekleyen, yanıtların geçgeldiğinden yakınan sabırsız bir âşık gibidir.

Freud tıpkı bir psikanaliste konuşur gibi Fliess'le yazışır ve konuşur. 1893-1894 yılları arasındaki yazışmalarda cinsel hayat aralarındaki favori konudur, zira Freud'un hastalarının anlattıkları da cinsellik etrafındadır. Freud bu yazışmalarda Fliess tarafından sanki zihinsel anlamda bir döllenme talep etmektedir. Mektuplar gecikince "daemon" neredesin der; ve Sokrates'in bedeninin içinde yaşadığını varsaydığı ve ona hakikati söyleyen şeytana gönderme yapar. Fliess Freud'u doğurtacak bir tür ebe gibidir; Freud da sanki gebedir. Örneğin 30 Haziran 1896 tarihli bir mektubunda şöyle der Freud: "önümüzdeki kongreyi düşünürken, susuzluğumu ve açlığımı nihayet giderecek biri gibi seviniyorum". Bir başka sefer tıpkı bir kadın gibi Freud "dönem"lerinden söz eder. Fliess'in kuramı erkeğin de tıpkı kadında olduğu gibi periyodik dönemleri olduğunu ileri sürmekteydi. Freud sık sık ortaya çıkan migrenlerinden, ölüm korkularından ve sürekli burun akıntısından söz eder. Ağrılarından bahsederken kadınların adet ağrıları için de kullanılan sözcüğü kullanır ve kadın cinselliğiyle özdeşleşmesi barizdir.

Freud o yıllarda arka arkaya iki çocuk sahibi olmuştu; Fliess'in eşi de artık hamiledir. Hamile ve doğurgan yani verimli

bir kadın imgesi o yılların yazışmalarında önemli bir yer tutar. Freud biyografı ünlü Anzieu,[4] Freud'un yaratıcı hamlesinin temelinde doğurgan yaratıcı kadınlara karşı duyduğu hasetin önemli bir yeri olduğunu ileri sürer.[5] Anzieu'ye göre Freud bu hasetin altından, bu kadınlarla ruhsal düzeyde özdeşleşerek kalkabilmiştir. Bu arada Freud ısrarla, sanki bu haset duygusunu yatıştırmak için, 1895 yılında, ki artık karısı Martha altıncı ve son çocuklarına hamiledir, Fliess'in cinsellik üzerine ileri sürdüğü kuramından doğum kontrolünü sağlayacak bir yöntem geliştirmesi olasılığından hayranlıkla bahseder. Fliess, Freud'un gözünde cinsel hayatın sırlarını ona bahşedecek bir üstattır. 1895 yılının temmuz ayındaki bir mektubunda Freud Fliess'in tüm yeniliklerine aç olduğunu ama bu arada kendisinin de bazı kuramsal girişimlerin ilk taslaklarını ve *tohumlarını* taşıdığını söyler. Doğurganlık teması yine barizdir. Burada bir parantez açıp şunu söyleyelim: Çocuk, anne bedenine ve tüm muhteviyatına, özellikle de onun gelecekteki bebeklerine karşı haset duygusu besler. Çocukların psikanalizinden biliyoruz ki, çocuğun bir anlamda annenin yaratıcılığına duyduğu haset ve bu duyguyla beraber gelen yıkıcı eğilimler yaratıcılığın veya yaratamamanın temelinde bulunur.[6] Çocuklar bu haset[7] duygusuyla yıkıcı olurlarken bir yandan da yıktıkları ya da hayallerinde parça parça ettikleri nesneleri onarmaya, düzeltmeye girişirler. Bu onarma girişimi birçok yaratıcı edimin ardında mevcuttur. Tekrar Freud'a dönersek, bir yandan çalışarak, yazarak ve en önemlisi tedavi ederek bu yıkıcı ruhsal hareketi onaran Freud'u; diğer yandan da, aktarım nesnesi Fliess'ten yeni çocukların gelmesini engelleyecek biyolojik bir keşifte bulunmasını isteyen, endişeli ve suçlu Freud'u görüyoruz. Sanki Fliess böyle bir buluşla Freud'un anne

4 Didier Anzieu, *L'Auto-Analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, Tome I ve II, P.U.F, Paris, 1959; *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi*, (Çev. Nesrin Tura), Metis Yayınevi, 2003.

5 Didier Anzieu, "Vues nouvelles sur l'auto-analyse de Freud", *Revue Française de Psychanalyse*, 2000, LXIV, s. 1201

6 Bu konuda daha kapsamlı bilgi edinmek isteyenler ünlü çocuk psikanalisti M. Klein'ın *The Psychoanalysis of Children* adlı kitabına başvurabilirler. (Londra, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1932.)

7 M. Klein, *Envy and Gratitude*, Hogarth Press, Londra, 1957; *Haset ve Şükran*, Çev. Yavuz Erten ve Orhan Koçak, Metis, 1999.

karnına yönelttiği saldırılarını geçersiz kılacaktı. Freud'daki bu çifte cinsiyetli hareketin kadınlarla özdeşleşmesini kolaylaştıran bir diğer etken olduğu da söylenebilir. Tabii bir de Freud'un Fliess'le olan ilişkisinin Freud'un içindeki kadını özgürleştirdiği ve onun yaratıcılığına daha çok ivme kazandırdığı da ileri sürülebilir.

Yeniden konumuz "Freud ve Kadmlık"'a dönelim. Freud'un psikanalizin başlangıcındaki kadınlarla özdeşleşme hareketinin temelinde bulunan bir diğer olguya bakacak olursak, sosyolojik bir tespit kaçınılmaz gibidir. Freud Yahudi düşmanlığının alıp başını gittiği, 19. yüzyıl sonu Viyanası'nda akademik kariyerin kapılarının kendisine kapalı olduğunu görür ve üniversiteden ayrılır. Fliess'le yazışmaları onun bilimsel etkinliğini tartışabileceği neredeyse tek meşru alanını oluşturmaktadır ve Freud sık sık yalnızlığından söz etmektedir. Bu kamusal alanın dışında olma ve dönemin bilimsel otoritesi tarafından ciddiye alınmama tıpkı kamusal alana dışarıdan bakan ve kamusal alan yerine özel alanı yaşam alanı olarak kullanan zamanın kadınlarının durumunu bize çağrıştırmıyor mu? Bu kadınların salt özel alanda varlıklarını gösterebilmelerinin onlara kazandırdığı iki temel şeyi vurgulamakta fayda var. Bu kadınlar, yani Freud'a konuşan kadınlar dönemin diğer kadınları gibi dünyayı anlama, anlatma ve yorumlamada kişi ilişkilerini üstün tutuyorlardı; bir kişinin bir diğer kişiyle kurduğu bağı ön plana alıp bu bağların da yeniden yorumlandığı, denetlendiği bazen de kurgulandığı bir meta alana uzaktan, yabancılıkla bakıyorlardı. Bu kamusal alana uzak ama özele yakın, mahrem alana ve iç dünyaya yönelik bakış, iki avantajı beraberinde getiriyordu. Bu kadınlar meselelere kişisel boyutta baktıkları zaman duyguları da hesaba katıyorlardı. Dolayısıyla, psikoterapi onların zaten alışkın oldukları bir faaliyetti. Oysa erkekler bu özel alana biraz daha uzaktan ve temkinli bir şekilde bakıyorlardı. Sosyal alana uzak olmak demek aynı zamanda sosyal ikiyüzlülüğün mekanizmalarından da bihaber olmak demektir. Kadınların sosyal maskeye yeterince vakıf olmamaları, sosyal beceriksizlikleri, yeterince ciddiye alınmamalarını sağlıyordu. Bu ciddiye alınmama sayesinde kadınlar ait olmadıkları alanlarda rahatça geziniyorlardı, tıpkı önemli bir

iş toplantısında içeri girip çıkmasında mahsur görülmeyen hizmetliler gibi. Şimdi sorulabilir: bu kadınlar dışlandıkları alanlarda nasıl geziniyorlardı? Yanıtım özdeşleşme mekanizmasıyla olacak. Bu hasta kadınlar, sık sık, nefret ettikleri ya da tutkuyla bağlandıkları kişi veya kişilerin bir özelliğini sahiplenerek o kişiymiş gibi davranarak hayali bir kimlik yarattılar ve histeri nöbetleri bu hayali kimlikleri konuşturmaya, sahneye koymaya yaradı. Dora'nın[8] öksürükleri babasının rahatsızlığını simgelerken, Anna O.'nun[9] kasılmaları yine babasının hasta yatağındaki felçli durumunu sahneliyordu. Kendilerine biçilmiş iyiliksever hemşire rollerinden sıkılan bu kadınların öfkelendikleri otorite figürleriyle özdeşleşerek en azından hayallerinde ait olmadıkları yerlerde gezindikleri söylenebilir mi? Mutluluğu hayallerinde arayan bu histerik kadınların, başkaldıran ama bu başkaldırıyı örtük bir biçimde yaparak neredeyse Freud'u bir tür muammaya, hatta savaşa davet eden bu kadınların, Freud'a meydan okudukları düşünülebilir mi? Bence düşünülebilir.

Neden diye sorulacak olursa Freud'un metapsikolojisindeki temel kavramlara dikkatinizi çekmek isterim. Freud, savunmadan, bastırmadan, dürtülerin serbestleşmesinden, ruhsal çatışmadan söz ederken psikanaliz tedavisini analistle analizanın karşı karşıya geldikleri bir savaş alanına da benzetmektedir. Örneğin direnç kavramından söz ederken ve serbest çağrışım kuralını ihlal eden analizanı için şöyle bir metafor ileri sürer Freud. Tabii psikanalizdeki serbest çağrışım kuralını bir kez daha hatırlatmakta fayda var. "Aklınıza ne gelirse serbestçe söyleyin" önermesi her ne kadar serbestçe konuşmayı vurguluyorsa da, bu kuralda analizandan beklenen, düşüncelerini herhangi bir seçime tabi tutmadan, öncelik sırası tanımadan ve özellikle nasıl geliyorsa öyle konuşmasıdır. Bu kural hiçbir zaman yüzde yüz hedefine ulaşmaz, zira araya dirençler girer. Kısaca ifade etmek gerekirse, ki bu yazının kapsamı bunu gerektiriyor, bir analiz deneyimi dirençlerin analiziyle amacına ulaşabilir. Tekrar Fre-

8 S. Freud, *Bir Histeri Çözümlemesinden Parçalar (Dora)*, 1905, (Çev. Ayhan Eğrilmez), Payel Yayınevi, 1998.

9 S. Freud, *Histeri Üzerine Çalışmalar*, (Çev. Emre Kapkın), Payel Yayınevi, 2001.

ud'un metaforuna geri dönüyorum. Şöyle der Freud:[10] "Viyana şehrinde bir yasa çıksa ve bu yasada dense ki şehrin Büyük Pazar ve Saint Etienne katedralinin dışındaki tüm mekânlarında tutuklama yapılabilir; o zaman tüm suçluların o mekânlarda gizleneceğinden emin olabiliriz." Aynı şekilde, bazı çağrışımlarını analistine anlatan, bazılarını da şu veya bu sebeple kendisine saklayan analizan tiplemesine karşı Freud savaş açar ve bazı çağrışımların ruhsallığın kimi muaf kalmış bölgelerinde serbestçe gezindiğinden dem vurur. Dolayısıyla bu kural istisna tanımamalıdır: Akla ne geliyorsa söylenmelidir. Freud burada sadece analist değil, aynı zamanda bir dedektiftir de, hatta savaş stratejisini kuramlaştıran bir genelkurmay da denilebilir...

Bu dedektif ve savaşçı Freud biraz önceki kadınsı Freud'dan epeyce farklı gibi gözükse de temeldeki hareket yine kadınların iç dünyasına nüfuz edip orada hapsolmuş bilgiyi tutup çıkarmaktır. Yaratıcılık, yani ruhsal doğurganlık, içinde şiddeti de barındıran bir harekettir. Burada Freud, sanki "düşmanını tanı" dercesine, bu kadınları güçlü bir rakip mertebesine çıkararak onları ne kadar ciddiye aldığını bize gösterir. Bu kadınlar Freud'un sadece imrenerek özdeşleştiği kadınlar değil, aynı zamanda da, idealize ettiği kadınlardır. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'daki tüm kadınlar zeki, metanetli, ahlaki değerleri yüksek, kültürlü kadınlar diye tanımlanır. Freud onları bu kadar ciddiye almasa onları bu kadar idealize edebilir miydi? Bu idealizasyon sayesinde Freud kadınların bu tekil söylemini, bu aile içi sırlarını, alçak sesle konuşulan ama konuşulmuyormuş gibi yapılan bu mahremiyet alanını terapötik bir alana dönüştürdü...

Freud'un kadınlarla özdeşleşmesinden ve onları kayda değer ciddi birer rakip olarak algılamasından hareketle dolaylı olarak cinsiyetlerin karşılaşmasından da söz ettim. Bu karşılaşmadaki ana faktör özdeşleşme mekanizmasıydı. Bu mekanizma sayesinde bir ötekinin ruhuna girip onunla empati kurabildiğimiz gibi, aynı zamanda ötekilik kavramına da bu mekanizmayla sahip olabiliriz. Ruhsal hayatımızın başlangıcındaki "benimgibi-bir-anne" algılaması bebeğin zihninde belirgindir. Bebekte

10 S. Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri, Direnme ve Bastırma*, 1916, (Çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, 1994.

bir ötekilik kavramı olmadığı gibi kendisini ve ötekini ayrılmaz bir bütün olarak algılar. Freud buna çocukluk narsisizmi adını vermişti. Örneğin memeyi kendisinin bir uzantısı gibi hisseden bebek, meme geri çekildiğinde korkunç bir parçalanmışlık duygusu yaşar; memenin geri çekilmesi neredeyse bebeğe yapılmış bir hakarettir. Daha ileri bir dönemde aynı şok cinsiyet farklılığını fark eden çocuk tarafından yaşanır. Erkek çocuk kız çocuğun cinsel organı karşısında kızın iğdiş edilmiş olduğunu, kız çocuğu da erkek çocuğun cinsel organı karşısında kendisinde bir eksiklik olduğunu hisseder. Farklılık ve ötekilik zihinsel yaşamımızda üzerinde çalışılması en zor meselelerden biridir, zira temelinde cinsiyetlerin karşılaşmasındaki travmatik anları yeniden canlandırır. Farklı bir bakış açısı bazen bir skandala, bazen örtülü bir itiraza dönüşür; bazen de cinayete bile yol açabilir. Burada söz konusu olan farklılığın ruhsallık üzerindeki şok etkisidir ve ruhsallık bunun üzerinde büyük enerjiler sarf ederek çalışır.

Freud'un kadınları tedavi etmekle başlayan kurucu hareketi bu cinsiyetlerin karşılaşmasını da betimleyen bir harekettir. Farklılığın yarattığı şok bazen yaratıcı bir hamleye bazen de yıkıcı, yok edici bir tutuma dönüşür. Freud'daki yaratıcı gücün temelinde işte bu ötekiliği ayırt eden ve kuran bilinçdışı işleyişi keşfetmesi yatmaktadır. Ötekiliği ayırt etmek de cinsiyet farklılığını ayırt etmekten geçer. Kadını ve erkeği sadece eşitlik anlamında değil, aynı zamanda ve özellikle farklılık anlamında ele aldığımız zaman –ki bence Freud'un keşfi bu her iki hareketi de içerir– her iki cinsiyete kendine ait olduğu alanda varolabilme şansını vermiş oluruz.

Berna Kılınç*

Aklın Cinsiyeti Var mı?

İnsankızmın aklı insanoğlununkinden farklı mı? Yüzyıllardır şarlatanından saygıdeğerine pek çok düşünür ve biliminsanı, kadın ve erkek aklı arasında ayrımlar olduğunu iddia etti. Paris Antropoloji Derneği'nin kurucusu, kafatası ve beyin ölçümleriyle meşhur cerrah Paul Broca'nın 1861 yıllarında sarf ettiği şu sözler çarpıcı:

> Unutmamalıyız ki, kadınlar ortalamada erkeklerden biraz daha az zekidir, bu abartılmaması gereken fakat yine de yadsınmayacak bir gerçek. Bu yüzden kadınların nispeten küçük beyin hacminin, onların bir yandan fiziksel, diğer yandan entelektüel düzeyde aşağı olmalarından kaynaklandığını farz edebiliriz.

Öğrencisi Paul Topinard bu fikri daha da açımlamış:

Var olma mücadelesinde iki veya daha fazla insan için dövüşen, yarınlar için tüm sorumluluğu omuzlarında taşıyan, devamlı çevresiyle ve insan rakipleriyle savaşta aktif olan erkek, beyine, koruyup beslediği kadından daha çok ihtiyaç duyar, kadının oturup çocuk yetiştirme, sevgili ve edilgen olma dışında rolü yoktur.[1]

Artık bu dobralıkta beyanlara rastlamak mümkün değil. En azından demokratik toplumlarda benzer demeçler verenle-

* Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

1 Her iki alıntı için bkz. Gould (1996), s. 136.

rin akıbeti parlak olmuyor. Harvard Üniversitesi rektörü Larry Summers'ın kadınlar ile erkekler arasında düşünme yetenekleri açısından doğal farklar olduğunu ima etmesi rektörlüğüne mal oldu.[2]

Düşünce polisliği yapmadan konuya yaklaşabilir miyiz? Belki de gerçekten kadın ve erkek aklı arasında ayrımlar mevcut. Zihin ile vücudun birbirinden tümüyle bağımsız iki ayrı töz olduğuna inanan dualistler bu tip ayrımlara kategorik olarak karşı çıkabilirler. Örneğin on yedinci yüzyılda yaşamış, kartezyen felsefenin savunucusu François Poullain, zihnin cinsiyeti olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir: "L'esprit n'a point de sexe."[3] Fakat artık dualizmi savunmak güç. Zihin vücudun, özellikle de beynin bir yetisi olarak görüldüğünde kadınları erkeklerden ayıran morfolojik, anatomik, fizyolojik bilimum farkın, zihinde ve bundan dolayı da akılda kendini göstermesi muhtemel. Kadın ve erkek beyinleri arasında ortalama büyüklük, yoğunluk ve asimetriler açısından farklılıklar olduğu saptanmış. Zihinsel özelliklerde de farklılıkların olduğunu iddia eden çevreler var. Kadınlar binlerce yıl aklın kamusal alanlarında, bilim camiasında boy gösteremediler. Kadınların kurumsal geleneklerle, açık veya kapalı biçimlerde yürürlükte olan kurallarla dışlandıkları bol bol belgelenebilir. Fakat kadın aklının erkeklerinkinden farklı birtakım özellikleri olduğu ve bu yüzden böyle kurumlara giremedikleri veya girmek istemedikleri yine de iddia edilebilir. Aklın cinsiyeti olup olmadığı sorusu bu bağlamda daha da önem kazanıyor. Bu yazıda aklın cinsiyeti olduğunu iddia eden iki temel görüşe değinmek istiyorum. Bunlardan biri bilişsel ve düşünsel süreçleri inceleyen birtakım psikologlar tarafından kabul görüyor. İkincisi de bazı feminist bilgi kuramlarında savunuluyor.

Gerçekten de pek çok feminist düşünür kadın ve erkek düşünme tarzlarının farklı olduğu kanısındadır: Halk arasında

2 14 Ocak 2005'te Ulusal Ekonomik Araştırma Bürosu'nun düzenlediği bir konferansta konuşan rektör Larry Summers kadınların artan oranlarda yüksek eğitim görmelerine rağmen matematik, mühendislik ve fizik bilimlerinde niye bu oranlarda temsil edilmediği sorusuna değindi. Summers'ın neden olarak gösterdiği faktörler önem sırasına göre şöyle: 1. Kadınların seçimleri, 2. Bilişsel yeteneklerin cinsiyetler arasında eşit dağılmamış olması ve 3. Cinsiyet ayrımcılığı.

3 Alıntı için bkz. Schiebinger (1989).

da yaygın kabul gören psikolojik tiplemeler uyarınca analitik, çıkarım temelli, sayısal, bağlam-dışı düşünme tarzları erkeksi; sentetik, sezgisel, bütünlüksel, niteliksel ve bağlama duyarlı düşünme tarzları kadınsıdır. Argüman ve muhakeme tipik olarak erkeklere özgü bulunurken, hikâye etme kadınlara has bir ikna etme yolu olarak belirtiliyor. Bu genellemelerde doğruluk payı var mı? Yoksa bunlar pembenin kızlara, mavinin de erkeklere yakıştırılması gibi sembolik tiplemeler, cinsiyetlendirmeler midir? Eğer bu genellemelerde doğruluk payı varsa, sorulması gereken temel soru, farklılıkların doğuştan yani doğal olup olmadıklarıdır. Çünkü gözlemlenen farklar sadece sosyal çevrenin yarattığı farklılaşmaların göstergeleri de olabilir. Bu sorulara yanıt için ilk önce bilişsel bilimcilerin ve psikologların çalışmalarını inceleyeceğim.

Bilişsel bilim verileri

Pek çok bilişsel bilimci ve psikoloğa göre kadın ve erkeklerin düşünme yetenekleri ve stilleri arasında farklılıklar var. Kadınların sözel, erkeklerin sayısal alanlarda ve özellikle de uzaysal/mekânsal düşünmede daha üstün oldukları iddia ediliyor. Gramer, telaffuz, kelime hafızası, akıcı konuşma gibi kabiliyetlerin kız çocuklarda daha gelişmiş olduğu ve bu tip kabiliyet eksikliğinden doğan kekemelik gibi durumlara erkeklerde kadınlardan birkaç kat daha fazla rastlandığı; sözel veya sözsüz iletişim kabiliyetlerinin kadınlarda daha çok geliştiği ve bu becerinin eksikliğinden doğan otizm gibi sorunların erkeklerde kadınlardan kat kat daha fazla olduğu tespitleri vardır. Kız çocukların planlama gerektiren düşünme biçimlerinde erkek çocuklardan daha üstün olduğu gözlenmiştir. Öte yandan, mekânsal olguları kavrama yetisinde, özellikle de hedef bulma ve uzaysal rotasyon testlerinde erkekler, mekânı birtakım somut noktalar aracılığıyla hatırlama ve tanıma yetisinde kadınlar daha iyi bulunmuştur. Erkeklerin yön, açı, mesafe gibi daha geometrik özellikler yoluyla yer saptadıkları, kadınlarınsa somut nesnelerin dizimlerini akıllarında tutarak yer buldukları gözlemlenmiştir. Kızlar

ile erkeklerin matematiksel becerileri ilk ve ortaokul çağlarında az çok eşit düzeylerdeyken, lise yıllarından itibaren erkeklerin kızlardan daha iyi olduğu saptanmıştır. Burada da ilginç ayrışmalar söz konusudur: Kızlar matematik derslerinde erkeklerden daha başarılı olduğu halde, erkekler genel matematik kabiliyetini ölçtüğü düşünülen SAT-M gibi ABD'de verilen üniversite giriş sınavlarında kızlardan bariz bir farkla daha başarılıdırlar. Matematik kabiliyetini de çeşitlerine ayırmak mümkün: Kızlar hesaplama gerektiren sorularda daha başarılıyken, erkekler sözel sunulmuş problem çözme sorularında daha iyi.

Kadın ve erkeklerin meslek seçimleri, özellikle üniversitede bölüm seçimleri söz konusu olduğunda ortaya çıkan tablo erkeklerin daha soyut düşünce gerektiren alanlara daha çok rağbet ettiğini gösteriyor. Hemen her ülkede matematik, fizik ve mühendislikte daha çok erkek varken, örneğin muhasebede daha çok kadın olabiliyor. Bir diğer veri de akademik kariyer seçiminde veya akademisyenlerin cinsiyet dağlımında gözlenen farklılıklardır. Matematik, fizik ve mühendislik profesörleri arasında Türkiye, kadın oranının en yüksek olduğu ülkeler arasında yer aldığı halde ülkemizde bile bu oranlar hep yarıdan azdır.

Bu saptamalar aklın cinsiyeti olduğunu kanıtlıyor mu? Burada birkaç noktayı göz önünde bulundurmak gerekiyor: Birincisi, bahsettiğim ampirik çalışmaların tabiatı itibarıyla yalnızca istatistiksel sonuçlar vermesi. Yani ortalamalarda, kadın ve erkek grupları arasında genelde büyük olmayan ufak tefek ayrımlar olduğu görülüyor. İstatistiksel kanunlarda istisnalar kaideyi bozmaz. Yani genel ortalamalara zıt düşen çok sayıda istisna olabilir. Kadınlar ile erkekler arasında bilişsel süreçlerde olduğu düşünülen farklılıklar, örneğin insan ile hayvan zihinleri arasındaki kategorik ayrımlar gibi değildir. Ve bu tip çalışmalar farklılıkların dağılımı konusunda yeterince fikir vermiyor. Genelde biyolojik özelliklerin dağılımında erkeklerde kadınlara göre daha büyük değişkenlik olduğu düşünülüyor ve buradan çıkarak erkekler arasında daha fazla sayıda zekâ özürlü olduğu gibi, daha çok sayıda da dâhi olduğu iddia ediliyor. Fakat böyle bir değişkenlik farkı zihinsel özelliklerin dağılımı bakımından yeterince araştırılmadı. Zekâ veya onun değişik katmanları, nü-

fusta kendisini boy veya ağırlık gibi çan eğrisi dağılımına göre mi gösteriyor gerçekten de? Bu konuda tatmin edici ampirik çalışma yapıldığını görmedim.

Göz önünde bulundurulması gereken ikinci nokta, bu çalışmaların çoğunun Amerika Birleşik Devletleri'nden gelmesi, yani o toplumun gerçekleri olması. Bu tip farklılıkların ABD kültürüne özgü olmadığını göstermek için çok daha yaygın karşılaştırmalara ihtiyaç var. Son yıllarda matematik alanında karşılaştırmalar Çin, Tayvan, Japonya gibi birkaç ülkede yapıldı ve benzer cinsiyet farklılıkları gözlemlendi. Fakat kültürlerüstü bir genelleme için ülke sayısının artması ve her ülke için uygun test metotlarının bulunması gerekir. Mekân yetisi testlerinde birkaç Afrika ülkesinde Batıdaki sonuçlar gözükse de, örneğin Eskimolar arasında cinsiyetler arasında farklılık gözlemlenmedi.[4] Türkiye'deki görünüm nasıl? Bu konuda Batıdaki bulgularla çelişkili saptamalara rastlamadım, fakat tahminim yeterince kapsamlı çalışmaların yapılmadığıdır.[5] Ancak pek çok kültür bağlamında böyle farklılıklar olduğu gösterilirse, bundan, aklın kültürlerüstü, *biyolojik* cinsiyet farklılıkları olabileceği muhtemel bir açıklama olarak çıkartılabilir. Muhtemel bir açıklama diyorum, çünkü alternatif bir açıklama da hemen her kültürde, bebeklikten itibaren kadınların zihin yeteneklerinin belli biçimlerde şekillendirilip, farklılaştığı. Sosyal verilerden doğal yapıları çıkarsamak imkânsızdır, çünkü doğal olana ampirik erişimimiz yoktur demek istemiyorum. Fakat şu andaki veriler sadece birtakım toplumlarda kadınlar ile erkekler arasında zihinsel beceri veya başarı açısından *toplumsal* cinsiyet farklılıkları olduğunu göstermekten ileri gitmiyor.

Aklın doğuştan mı yoksa insanın büyüdüğü çevreden dolayı mı ayrıştığı sorusuna cevap verebilmek için çok dikkatle kontrol edilmiş deneyler ve gözlemler yapmak gerekir. Aynı çev-

4 Bkz. Kimura (1999).

5 Türkiye'de yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Halpern ve Tan (2001), Altınok (2004), Köse (2000-1), Yontar-Toğrol (1996-9), Albayrak-Kaymak (1994-5). İstatistiksel birtakım verilerin belirtildiği ÖSS sitesindeki sayılara göre üniversiteye girebilen kızların oranı erkeklerden daha fazla. Fakat sözel ve sayısal puanların dağılımları belirtilmemiş: http://www.osym.gov.tr/BelgeGoster.aspx?DIL=1&BELGEBAGLANTIANAH=153.

renin kızlara ve erkeklere farklı davrandığı, eşitlikçi bilinen ve kendini öyle gören gruplarda bile gözlemlenmiş bir durumdur. Kız çocuklara erkeklerden farklı geri-beslem vermek, onların özgüvenini baltalamak ve dolayısıyla, zekâ oyunlarında kızlara farklı konumları uygun görmek, Türkiye gibi toplumlarda açık olarak (örneğin "kadın aklı" ifadesinin küçümseyici kullanımlarını hatırlayalım), gelişmiş endüstri toplumlarında ise daha üstü kapalı olarak yapılagelen şeylerdir. Bu gibi kişilik ve güven aşılayan cinsiyet ayırıcı algılama biçimleri ampirik olarak da tespit edilmiştir. Aynı özelliklere sahip kız ve erkek bebeklerin anne ve babalarından bebeklerinin ağırlığı, gücü, koordinasyonu vb özelliklerini kıyaslamaları istendiğinde, erkek bebek velileri, çocuklarının bu açılardan daha üstün olduğunu belirtmişlerdir. Bu tip kıyaslamalar değişik yaş grupları ve değişik yetenekler için de yapıldığında, aynı özelliklere sahip kız ve erkekler için anne ve babaların erkek çocukları daha yetenekli algıladığı ortaya çıkmıştır.[6] Buna benzer çok çarpıcı bir bulgu daha var: ABD'de yapılan bir psikolojik çalışmada, öğretim üyelerine benzer özellikleri olan kadın ve erkek isimleriyle hazırlanmış sahte akademisyen özgeçmişleri (CV'ler) gösterilip, hangisini işe alacakları sorulmuştur. Özgeçmişler aynı bile olsa öğretim üyeleri % 70'e % 45 çoğunlukla erkek isimli CV'leri tercih etmişlerdir.[7]

Keşke psikologlar zekâ testlerini yeni doğmuş bebeklere uygulayabilselerdi. Bu konuda çalışmalar yapan Elizabeth Spelke ve grubu erken yaşlarda böyle farklılıklar olmadığı görüşünü savunuyorlar.[8] Genelde çocuklar ve yetişkinler arasındaki cinsiyet ayrışmalarının yaşla oranlı artarak ortaya çıkması, cinsiyet farklılıklarını biyolojiden ziyade toplumsal nedenlere bağlamamız gerektiğini gösteriyor. Örneğin saptanan matematiksel yetenek farkları ergenlik çağında veya daha sonra ortaya çıkıyor ve bu durumun en iyi açıklaması sosyal çevre olarak görünüyor.

Düşünülmesi gereken bir diğer nokta, kadınların ve erkekle-

6 Bu tip çalışmalar için bkz. Halpern (1992), Pinker ve Spelke (2005), Rubin et al., (1974).

7 Bkz. Steinpreis ve diğerleri (1999).

8 Bkz. Spelke (2005).

rin zekâ göstergelerinin ve buna bağlı olduğu düşünülen meslek seçimlerinin yıllar boyunca değişen dağılımını doğru yorumlamakla ilgilidir. Örneğin son yirmi yıl içinde SAT-M ve benzeri sınavlarda kadınların aldığı puanlar ile erkeklerin aldığı puanlar arasındaki farkların zamanla azaldığı saptanmıştır. Buradan, cinsiyet ayrımcılığı azaldıkça kadınlar ile erkeklerin giderek eşit performanslar gösterdiği sonucu çıkarılabilir. Fakat böyle bir çıkarımın önemli bir varsayımı, bu süre zarfında sınavların aşağı yukarı aynı yetenekleri ölçtüğü, nitelik olarak değişmediğidir ki, bunun ciddi bir şekilde araştırılması gerekir. Yılların, hatta yüzyılların gösterdiği bir diğer temayül de, üniversite eğitimi ve kariyerlerinin kadınlara açılmasına rağmen kadınların her alana eşit rağbet göstermediği, örneğin fen bilimleri söz konusu olduğunda biyoloji dallarını fizik ve matematiğe tercih ettikleri veya tercih etmek zorunda bırakıldıklarıdır. Buradaki nedensel faktörleri de detaylı bir biçimde araştırmak gerekir. Kadınlar insani kaygıların ön plana çıktığı beşeri bilimler veya birtakım biyoloji ve ekoloji dallarına daha eğilimli olabilirler. Öte yandan, birtakım bilim dalları daha erkeksi olarak betimlenip kurumsal bazda da kadınlara kapalı olabilir. Her iki durumda da meslek seçimi sadece yeteneğe bağlı değildir ve bu yüzden zekâ dağılımının göstergesi olarak alınmamalıdır. Burada sosyal etkenler, örneğin cinsiyet ayrımcılığı doğal etkenlerden –ki yeteneğin yanı sıra doğal mesleki eğilimleri de kapsayabilir– daha baskın çıkıyor olabilir. Kadınlar sözel kabiliyetlerine rağmen rapçi olarak müzik piyasasında veya el becerilerine rağmen cerrah olarak tıp dünyasında daha etkin olamıyorlarsa, benzer sosyal etkenler yüzünden fizik ve matematik profesörleri arasında da yeterince temsil edilemiyor olabilirler.

Bütün bu tereddütlere rağmen yine de teslim etmek gerekir ki, kadınlar ile erkekler arasında birtakım zihinsel süreçlerde, düşünme yetilerinde, çevre yerine doğadan kaynaklanan farklar olabilir. Bu farklar ampirik olarak araştırılmalıdır. Seks hormonlarının, beyin dokularının farklılıklarını incelemeksizin, araştırmaksızm yadsımak bizi dogmatikliğe iter. Toplumsal cinsiyet yaban otu gibi, mülkiyet gibi toplumsal yaşamın var ettiği kategorilerden biridir. Fakat bu demek değildir ki, toplumsal

cinsiyet biyolojik cinsiyetten tümüyle bağımsızdır. Biyoloji-cinsiyet-akıl üçgeni hem ampirik hem de felsefi olarak araştırılması gereken pek çok sorunsalı içeriyor.

Bunlardan temel bir tanesi, akıl kavramının kapsamasını istediğimiz gerçeklikle ilgili. Psikologlar düşünme süreçleri ve yetenekleri alanındaki farklılıkları çoğunlukla zekâ testlerine benzer yöntemler kullanarak bulmaya çalışıyor. Zekâ testleriyle ölçüldüğü düşünülen IQ ve benzeri büyüklükler kendi başlarına sorunlu kavramlardır. Zekâ eskiden tek boyutlu bir büyüklük olarak düşünülürken, şimdilerde çok boyutlu, çok modüllü bir olgu olarak görülüyor. Matematiksel kabiliyet bile bir bütün olarak değil, ayrı yeteneklerin bir bileşkesi olarak ortaya çıkıyor. Zekâyı niceliksel olarak belirlemek için ilk başta sorgulamamız gereken pek çok varsayım vardır. Bunlardan biri, ölçüldüğü düşünülen niteliklerin doğuştan gelen bir kabiliyet mi yoksa başarı belirtileri mi olduğu, yani ne derecede öğrenim süreçlerinde kazanılan beceriler olduğudur. Bu tip zihin süreçlerindeki farklılıklar aklm farklı biçimleri olduğunu göstermeye yetmez. Örneğin zaman kısıtlamasının ve buna bağlı sınav kaygısının sonuçları belirlemede oynadığı rol, doğal düşünme süreçleri söz konusu olduğunda yanıltıcı olabilir. Burada, kadınların sınav kaygısından daha farklı etkilenmeleri de söz konusudur. Akıl, özellikle de kuramsal akıl, daha çok bilim faaliyetlerinde ortaya çıkan, olguları tespit, tasvir ve anlama çabasında kendini gösteren bir kabiliyet olarak tanımlanır. Acaba bu aklm cinsiyeti var mıdır?

Feminist konum bilgi kuramı

Pek çok feminist bilim eleştirmeni bilimsel kurumların yüzyıllarca kadınlara kapalı olması, bilimin hâlâ çoğunlukla erkekler tarafından yapılıyor olması gibi gözlemlerden yola çıkıp, bilimin kadınların ezilmesinde rol oynamış toplum yapısı içinde oynadığı rolden rahatsız olarak, kadınlara veya feministlere özgü yeni bir bilim anlayışı geliştirilmesi gerektiği tezini ileri sürüyor. Bu görüşe göre, yaygın bilim anlayışı erkek-merkezli,

erkek-egemen öğelerden arındırılıp kadınlara has birtakım değerler ve pratiklerle dönüştürüldüğünde daha nesnel ve güvenilir veya en az halihazırdaki bilim kadar saygıdeğer bir bilimsellik ortaya çıkacaktır.[9]

Bu çizgideki en önemli görüşlerden birisi feminist konum epistemolojisidir (*feminist standpoint theory*). Bu görüşü savunan Sandra Harding gibi düşünürler, kadınların özellikle toplumsal cinsiyet içeren konularda erkeklerden ayrıcalıklı bir epistemik konuma sahip olduklarını veya olabileceklerini iddia ediyorlar. Bu iddia, Marksist kuramda işçi sınıfının toplumdaki yeri açısından ayrıcalıklı bir epistemik konumu olduğu iddiasına benzer.[10] Kadınların sahip olabilecekleri bu imtiyazlı epistemik konumun, değişik sebepleri ve belirme süreçleri olabilir. Değişik yazarlar, kadınların epistemik ayrıcalığının onların ezilmesinden, sömürülmesinden, marjinalleştirilmesinden, nesneleştirilmesinden, psikolojik gelişiminden veya doğum ve annelik işlevlerinden kaynaklandığını iddia ediyorlar. Feminist konum kuramını savunanlar toplumsal cinsiyet temalarının kendilerini gösterdiği alanlarda, temelde sosyal bilimler, fakat aynı zamanda biyoloji, zooloji gibi alanlarda, feminist kadınların erkeklerin farkına varamayacağı gerçeklere hassaslık gösterip onları görünür kılabileceklerini düşünmektedirler. Bilimsel kurumlardan yüzyıllardır dışlanmış olmanın kadınlara bilimsel faaliyete biraz da dışardan bakmak suretiyle bilimin çürük noktalarını ortaya çıkarma konusunda bir avantaj sağladığı iddia ediliyor. Genel olarak iktidar konumlarını paylaşamayıp toplumsal alanda güçsüz olmanın, kadınları güç ve iktidar ilişkilerini kavramsallaştırmada ve görünür kılmada daha yetkin kıldığı tezi de ileri sürülüyor. Örneğin ev işi ve çocuk büyütme gibi faaliyetlerde kadın emeğinin sistematik olarak göz ardı edilmesi veya küçümsenmesi, kadınların ekonomiye bakışlarını etkileyip "işgücü" kavramını sorgulamalarını sağlayabilir.

Hatta birtakım daha radikal feminist kuramlara göre, feminist veya kadın olmak, sadece belli gerçeklere ulaşmada özel bir beceri ve hassasiyete sahip olmak anlamına gelmekle kalmıyor,

9 Konuya giriş için bkz. Anderson (2004).

10 Bkz. Harding (1987), Harding ve O'Barr (1987).

aynı zamanda kadınlara has bir yöntem kullanarak bilimleri dönüştürmek ve hatta aşmak ayrıcalığını da sağlıyor. Bu kuramcılar, neden-sonuç ilişkisine dayalı kontrol mekanizması ağları kurarak düşünmenin erkek aklına, bağlama dayalı, ilişkisel ve etkileşimli modeller kurarak düşünme biçimlerinin de kadın aklına özgü olduğunu öne sürüyorlar. Yani bu görüş uyarınca bilim erkeklere özgü bir şekilde cinsiyetlendirilmiştir ve ancak bu ideolojik yapılanma yıkıldığında kadınlara açılabilecektir.

Bahsettiğim görüşler birtakım feminist çevrelerde eleştirilmiştir. Bunların başında postmodern feministleri sayabiliriz. Postmodern bilgi anlayışını savunan feministlere göre ayrıcalıklı bir bilgi perspektifi olamaz. Her bilgi iddiası belli bir perspektiften olduğu için mutlaka özneldir; perspektif bağlamına görecelidir. Bu yüzden nesnel bilgiden veya bilimden söz edilemez. Postmodernistlere göre zaten kadın veya feminist gibi blok bir öznellikten de bahsedilemez, çünkü öznellik her zaman parçalanmış, çoğul bir kimlik anlayışı gerektirir. Bu yüzden kadın, erkek veya feminist kadın öznelliği, örneğin Afrikalı lezbiyen işsiz bir kadının öznelliğini belirlemekte müthiş yetersiz kalır. Yani kadın-erkek aklı ayrımı çok kaba ve yetersizdir. Postmodern yaklaşımda aklın sadece cinsiyeti değil, ırkı, rengi, milleti, sınıfı, dini gibi türlü ayrışmaları olduğundan, yalnız kadınlara veya feministlere özgü bir epistemik ayrıcalıktan bahsedilemez.[11]

Benim feminist konum epistemolojisini eleştiri nedenim postmodernistlerinkiyle aynı değil, çünkü postmodern bilgi şüpheciliğini benimsemiyor, yanlış buluyorum. Akıl böylesine parçalanmış ve meşruluğunu yitirmiş bir kapasite değildir. İyi akıl yürütme kötüsünden ayırt edilebilir ve aklın eleştirisi ancak akıl sayesinde yapılabilir. Kartezyenler gibi, aklın vücudun mahalli, toplumsal, kültürel biçimlenmesinden bağımsız bir varlık olduğunu da iddia etmiyorum. Akıl vücuttan ayrıştırılmayıp onunla bir görüldüğünde, vücudun tabi olduğu pek çok şekillenmeye ortak olacaktır. Bu durumda aklın tarihi, kültürü vs olduğundan bahsedilebilir. Ama bu demek değidir ki, akıl somut varlığın her türlü vücut izdüşümünü taşır. Aklm vücudu

11 Bkz. Spelman (1988), Haraway (1991).

olsa bile aklın vücutta tezahür etmeyen vasıfları olabilir. Hafıza, muhakeme gücü, gözlem kabiliyeti vs insandan insana farklılıklar gösterse bile birtakım evrensel düşünme kapasiteleriyle donanmış akıl cinsiyetler arasında farklılık göstermeyebilir. Benim feminist konumcularla paylaşmadığım iki temel nokta var: Bunlardan birincisi, feminist konumun sadece kadınlara özgü olduğu tezidir. İkincisi ise böyle bir konumdan çıkarak genel bir epitemolojik görüş oluşturma iddiasıdır.

Feminist konum kuramını savunanlar, kadınların birtakım bilimsel alanlarda erkeklerden avantajlı olduklarını iddia ederlerken kadınlığın özüne dair iddialarda bulunmazlar. Kadınlığın özüne dair değişmez birtakım vasıfları olduğunu iddia etmek, toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş, toplum tarafından biyolojik cinsiyete giydirilmiş tarihsel ve tesadüfi, fakat bu yüzden de değiştirilebilir bir kimlik olduğunu inkâr etmek demektir ki, bu bizi feminist politik hareketle taban tabana zıt düşen bir konuma hapseder. Feminist politikalar kadınlığı, oluşturulmuş ama yeniden oluşturulabilecek bir zihniyet ve vücutla varolma biçimi olarak görürler. Bu yüzden feminist konum kuramında, kadın olduğu için değil, feminist bilince sahip olduğu için, yani toplumsal cinsiyetinden kaynaklanan bazı özelliklerinden dolayı bilim kadınları imtiyazlıdır. Fakat feminist bilinç böyle toplumsal bir yapılanmayla ortaya çıkıyorsa, niye erkeklerin de benzer bir feminist bilince sahip olamayacağını sorgulamak gerekir. Özcü saplantılara düşmeden ve bilinci tek tip bir yaşam çizgisine indirgemeden, sadece kadınların feminist bilince ulaşabileceği tezini savunmak temelsiz görünüyor. Hatırlanmalı ki, işçi sınıfı bilinciyle bilim yapan Marx işçi değildi. Bu yüzden de eğer cidden feminizmin sunduğu orijinal ve önemli bilimsellik tezleri varsa, bu tezlerin bütün düşünürler tarafından değerlendirilip üstünlükleri saptandığı ölçüde de bütün felsefeciler tarafından benimsenmesi gerekir. Yani feminist sıfatı burada fuzulidir, kadınların ürettiği bilimsel ve felsefi düşünceler, cinsiyet sıfatlarıyla ayrıştırılmadan evrensel kabul görme hakkına sahip olmalıdır.[12]

12 Benzer eleştiriler için Pinnick, Koertga, Andersen (2003) derlemesi çok önemli bir kaynaktır.

İkinci temel eleştirim, kadın veya feminist olmaktan dolayı bilişsel bir üstünlük veya farklılık ortaya çıktığını savunanların buna bağlı bir epistemoloji geliştirdikleri iddiasıyla ilişkilidir. Epistemoloji, yani bilgi kuramı, bilgi kavramının açımlanması, bilgiyi diğer inançlardan ayırt eden özelliklerin bulunması çabalarını içerir. Bir önermeyi bildiğimizi iddia etmek, o önermeye inancımızı gerekçelerle haklı çıkarmayı gerektirir; yani rasyonel olarak gerekçelendirme çabasını içerir. Gerekçelendirme normatif bir kavramdır – birtakım önermelerin veya süreçlerin kanıt olarak değerlendirilmesine ve kanıt fikrinin açıklanmasına dayanır. Epistemoloji bu tip genel kaygıları içerir. Genelde bilginin konusuna göre farklı epistemolojik kuramlar geliştirilmez. Daha doğrusu bilgi kuramlarında bilginin konusu çok genel hatlarıyla ayırt edilebilir: matematik, etik, sosyal bilimler, doğal bilimler epistemolojisi olabileceği gibi. Bu tip bir ayrım yapıldığında inancın nesnesine, bu nesnenin genel ve değişmez görülen vasıflarına göre yapılır. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal cinsiyet konularını içeren alanların böyle bir özü olduğu ve bu yüzden de değişik bir epistemolojisi olabileceği iddiası makul görünmüyor.

Epistemolojide bilme eyleminin öznesi de çok ince ayrımlarıyla ele alınmaz. Bilme eyleminin failinin örneğin yaşı, ırkı, ülkesi vs gibi özellikleri bilme olgusuyla alakalı değildir. Belki beşeri bilimlerde gözlemlenenin insan olmasından dolayı bilginin nesnesi gözleyenin cinsiyetine göre farklı yönlerini gösterebilir veya saklayabilir, fakat bundan feministlere özgü bir bilgi kuramı olduğu sonucu çıkmaz. Her düşün ürünü gibi bilimsel kuramlar da üretildikleri kültürlerin izlerini –çoğunluk varsayımlarında ve bazen de tepkilerinde– taşırlar. İz bırakan kültür bazen kapsamlı dünya görüşlerini veya gelenekleri, bazen de daha dar bilimsel toplulukların oluşturduğu âdetleri içerir. Fakat bir bilimsel kuramın hayatı sadece doğduğu kültürle belirlenmez. Bilimsel kuramlar boşlukta yaratılmadıkları gibi, bilimsellik iddialarını boşlukta kabul ettiremezler. Bir kuramın değeri öne sürülmesinden sonra tabi olduğu değerlendirme süreciyle belirlenir ve bu süreç önü açık belirsiz bir geleceğe yayılmıştır. Kuram bu süreçte ne kadar çok yönlü –ki bazen bu çok

kültürlü, çok cinsiyetli olmayı gerektirir– eleştirel değerlendirmeden geçmişse, güvenilirliği de o kadar artar. Bu yüzden bir kuramın kimin veya kimlerin imzasını taşıdığı, değerlendirme sürecinde eninde sonunda silinecek bir özelliğidir. Frege mantığının değerlendirilmesi, Gottlob Frege'nin Avrupalı, beyaz, erkek, anti-semitik vs olması gibi özelliklerinden bağımsız olarak yapıldı, yapılmalıdır. Yukarıda bahsettiğim feministlerin iddiası, kadın veya feminist kimliğin bilginin öznesi olmasının yarattığı farka dayanıyordu. Cinsiyet, yaratma sürecinde de değerlendirme sürecinde de epistemolojik bir fark oluşturamaz. İnanmak, gerekçelendirmek, kanıt olarak kabul etmek, doğru olmak gibi bilginin tanımında rol oynayan temel faktörler cinsiyet açısından farklılıklar gösterebilir mi? Bilişsel bilimciler ve psikologlar birtakım düşünme süreçlerinde farklılıklar bulsa bile bunlar kategorik farklılıklar değildir. İnanmak, gerekçelendirmek, çıkarım yapmak temelde ve kategorik olarak aynı zihin faaliyetleridir. Tarihsel olarak katılım ve temsilde cinsiyetler arasında farklılıklar olsa bile, epistemoloji olanla değil, olması gerekenle ilgilenir. Mesela tarihte pek çok önemli matematikçinin erkek olmasından yola çıkarak matematiksel sezgi ve biliş en iyi erkekler tarafından gerçekleştirilir gibi bir genelleme ve reçete epistemolojik bakımdan ciddiyetten uzaktır. Benzer sebepler yüzünden, ampirik desteği olsa bile, birtakım konuları en iyi kadınlar bilebilir gibi bir tez de hatalıdır. Epistemoloji cinsiyet üstü bir değerlendirme gerektirir.

Bu eleştiriyi yaparken umarım yanlış anlaşılmam. Pek çok feminist bilim felsefecisinin kadın ve bilim ilişkileri üzerine çok isabetli tespitleri ve haklı şikâyetleri vardır. Biliyoruz ki, bilim kurumları yüzyıllar boyunca kadınlara kapalı alanlardı. Kadınların entelektüel otorite olabilmesi ancak yirminci yüzyılda ve büyük zorluklarla kazanılan bir haktır. Marie Curie, ki dünyada farklı iki bilim dalında Nobel ödülünü alan ilk bilim insanıydı, 1911 yılında Fransız Bilimler Akademisi'ne sırf kadın olduğundan dolayı kabul edilmedi. Aynı Bilimler Akademisi çok değil, 1979 yılına kadar kadınlara tam üyelik hakkı tanımıyordu. Kurumsal dışlanmışlıkların yanı sıra kadınlar bilimsel kavramlar ve kuramlar aracılığıyla da saçma sapan şekillerde

cinsiyetlendirildiler. Çoğunluk erkek-egemen, erkek-merkezli ideolojilerle yoğrulmuş bilimsel tespitlerde kadınsı olan edilgin, erkeksi olansa etken öğelerle, edebi tasvirlerle anlatıldı. Burada verilebilecek çok sayıda örnek var. Örneğin döllenme sürecinin bilimsel tasvirleri: Yumurta edilgin, durağan bir hücre, etkin ve hareketli spermlerin istilasına uğruyor vs. Bu uyuyan prenses masalı artık cinsiyet ayrımcı ve önyargılı bakış açılarının ifadesi olarak görülüyor.[13] Yumurtanın döllenmesinden onu edilgin olarak temsil eden bir dille bahsetmenin gerçeklerle uyuşmadığı gösteriliyor. Yeni bulgulara göre yumurta hücresi protein ve moleküller üretip sperm hücrelerinin kendine yapışması ve içine nüfus etmesi için, deyim yerindeyse, emir veriyor. Yeni ders kitaplarında döllenme, yumurta ve sperm hücrelerinin birbirlerini bulup, kenetlenmesi süreci olarak tasvir ediliyor. Benzer dil sorunları özellikle primatoloji, yani maymun türlerinin incelenmesi alanında büyük sorunlara yol açtı. Erkek maymunların haremi olması, dişilerinin sahibi olması gibi betimlemelerle ataerkil bir sosyal düzenin hayvanlara yansıtılması, yıllarca hayvan davranışlarını anlamaya büyük engel teşkil etti. Cinsiyetçi bakış açısı sadece erkek-egemen betimlemelerin doğaya projeksiyonunda değil, bu şekilde betimlenen doğanın yeniden insan hayatına aktarılıp kadm-erkek stereotip rollerinin doğallaştırılmasına ve mazur gösterilmesine de katkıda bulunuyor.[14] İki yüz kadar maymun türü olduğu ve bu türler dişi-erkek ilişkilerinde büyük farklılıklar gösterdikleri halde, erkek-egemen bir toplum yapısı olan savanah baboon türü ilk insan topluluklarının evrimi konusunda antropologlara uzunca yıllar model teşkil etmiştir. Jeane Altman gibi feminist primatologlar bu gibi cinsiyet ayrımcı tavırları deşifre etmeseydi, belki bu kötü bilim örnekleri devam edip kadınlara doğal olanı öğretmekte yeniden ve yeniden kullanılacaktı. Artık daha yaygın olarak bilindiği gibi, eşleşme ve çocuk büyütme biçimleri türden türe büyük farklılıklar gösteriyor. Stereotipleri yıkmak için, kırmızı boyunlu phâlârope kuş türü örnek gösterilebilir – bu kuş türünde yuva yapmak ve kuluçkaya yatmak tümüyle erkekler tarafından üstlenilirken,

13 Bkz. Martin (1991).
14 Bkz. Kourany (2002).

dişiler yumurtladıktan hemen sonra çok eşli cinsel hayatlarına devam ediyorlar.

Sonuç olarak bilim tarihinde, ki bunun için çok eskilere gitmeye gerek yok, bol miktarda cinsiyet ayrımcı ve önyargılı kurama, tasvire ve tespite rastlamak mümkün. Bu önyargılar cinsiyet tasviri ve öngörüsü gerektiren alanlarda, bazen çarpıtmalarla, bazen de kadınların değişik kimliklerini ve rollerini tümden görmezden gelen bir toplumsal cinsiyet körlüğüyle kendini gösteriyor, bilimsel tüketimi besliyor. Bu yüzden pek çok feminist düşünürün bilimlere karşı geliştirdiği rahatsızlığı ve reform çabalarını anlamak ve desteklemek gerekir. Amerika Birleşik Devletleri'nde meme kanseri çalışmalarının kadın örgütlerinin protestoları ve politik çabalarıyla tıp araştırmalarına dahil edilmesi, bilimsel çalışma alanlarının belirlenmesi ve maddi olarak desteklenmesi feminist örgütlerin yapabileceklerine iyi bir örnektir.[15] Benim karşı çıktığım, bu tip sosyal politika veya kültürel reform çabalarını bilimin temellerine, yani epistemolojisine ve mantığına taşımak. Feminist bilim eleştirileri, bilimsel inançlardaki eksik, önyargılı, çarpıtılmış kavram ve açıklamaları eleştirdikleri ölçüde kötü bilimin iyi eleştirmenleridir. Kötü bilimi eleştirmek ile bilimi toptan kötülemek arasında dağlar kadar fark var. Birtakım feministlerin burada hedefi şaşırıp aklı yanlış biçimlerde cinsiyetlendirdiklerini düşünüyorum.

Kaynakça

Albayrak-Kaymak, Deniz, 1994-5, "Test Anxiety, School Achievement and Intelligence Relationships", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 16: 1-11.

Altınok, Hülya, 2004, "Motivation of fifth graders at elementary schools and relationship between science achievement and gender", *Çağdaş Eğitim*, 313:17-22.

Anderson, Elizabeth, "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2004), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/feminism-epistemology/>.

15 Bu konuda bkz. Kourany (2003).

Gould, Stephen Jay, 1996, *The Mismeasure of Man.*

Halpern, Diane, 1992, *Sex Differences in Cognitive Abilities.*

Halpern, D. F. ve U. Tan. 2001. "Stereotypes and steroids: Using a psychobiosocial model to understand cognitive sex differences", *Brain and Cognition,* 45:392-414.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women.*

Harding, Sandra (editör), 1987, *Feminism and Methodology: Social Science Issues.*

Harding, Sandra, and Jean O'Barr (editör), 1987, *Sex and Scientific Inquiry.*

Kimura, Doreen, 2000, *Sex and Cognition.*

Kourany, Janet A., 2003, "A Philosophy of Science for the Twenty-First Century", *Philosophy of Science,* 70: 1-14.

Köse, Ruhi, 2000-1. "Gender, Branch and Father's Occupational-status-based Variations in School Performance, Verbal and Numerical Abilities of High School Seniors in Ankara", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi,* 18: 49-67.

Longino, Helen, 1990, *Science as social knowledge.*

Martin, Emily, 1991, "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles", *Signs* 16: 485-501.

Pinker, Steven ve Elizabeth Spelke, 2005, "The Science of Gender and Science", Harvard Üniversitesi Mind/Brain/Behavior Initiative tarafından düzenlenen tartışma oturumu, 16 Nisan 2005. http://www.edge.org/3rd_culture/debate05/debat05_index.html.

Pinnick, Cassandra L., Noretta Koertge, Robert F. Almeder (editör), 2003, *Scrutinizing feminist epistemology : an examination of gender in science.*

Rubin, J., Provenzano, F. ve Luria, Z., 1974, "The eye of the beholder: Parents' views on sex of newborns." *American Journal of Orthopsyhciatry* 44: 512-9.

Schiebinger, Londa, 1989, *The mind has no sex?: women in the origins of modern science.*

Spelman, Elizabeth, 1988, *Inessential Woman.*

Spelke, Elizabeth S., "Sex Differences in Intrinsic Aptitude for Mathematics", *American Psychologist,* 60: 950-958.

Steinpreis, Rhea E. Katie, A. Anders ve Dawn Ritzke, 1999, "The Impact of Gender on the Review of the Curricula Vitae of Job Applicants and Tenure Candidates: A National Empirical Study", *Sex Roles,* 41(7-8): 509-528.

Yontar-Toğrol, Ayşegül, 1996-9, "Fen ve Sosyal Alanlarda Öğrenim Gören Farklı Cinsiyetteki Üniversite Öğrencilerinin Fen Kaygısı Düzeyleri", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi,* 17: 71-9.

HÜLYA DURUDOĞAN*

Unes Femmes: *Kristeva, Psikanaliz ve Kadın*

1941 yılında Bulgaristan'da doğan Julia Kristeva, Fransız Hükümetinin yabancılara verdiği bir burstan yararlanarak 1965 yılında Paris'e gider. Paris'te tezini yazarken tanıştığı ve etkisinde kaldığı kişiler arasında Roland Barthes, Claude Lévi Strauss, Jacques Lacan ve Michel Foucault vardır. 1960'lardaki entelektüel ve politik atmosferin ve üyesi olduğu *Tel Quel* grubundaki felsefi ve politik tartışmaların Kristeva'nm özgün düşüncesi üzerindeki etkileri yadsınamaz. Bu atmosfer Kristeva'nın feminist kurama dair fikirlerinin odağını oluşturan *parlétre*, yani Türkçeye "konuşan varlık" olarak çevirebileceğimiz kavramını geliştirmesinde de çok büyük bir rol oynamıştır. Kristeva, "konuşan varlık" olarak insanı anlamak için tarih, dil ve diğer şekillendirici güçlerin etkisini incelememiz gerektiğini vurgular. Günümüzde de Kristeva hem psikanalist olarak çalışmakta hem de Paris Üniversitesi'nde ders vermeyi sürdürmektedir.

Kristeva kendini feminist olarak tanımlamaktan kaçınsa da düşüncesinin belkemiğini oluşturan bazı fikirleri feminist kuramda çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu fikirleri şöyle özetleyebiliriz. Kristeva,

1. *Beden* fikrinin insani bilimler söylemlerine taşınması gerekliliğini belirtmiş;
2. Öznelliğin oluşumunda anneliğe ilişkin olan ile pre-oidipal olanın anlam ve önemini vurgulamış;

* Koç Üniversitesi öğretim üyesi.

3. *Abjection* (dışlama) kavramını baskı ve ayrımcılığı açıklamak için kullanmıştır.

"Konuşan varlık" olarak insan hem anlam veren hem de anlamlandırma sürecinde varolan bir varlıktır. Bu kadın için de erkek için de böyledir. Fakat bu varolma sürecindeki bazı etkenler kadm ve erkeğin varlığının bir anlamda farklı oluşmasına neden olmaktadır. Kristeva'nm kadının varlığı hakkındaki düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için Freud, Lacan ve psikanalitik kuramın Kristeva üzerindeki etkilerinden bahsetmemiz yerinde olur. Kristeva psikanalizle uğraşmasının nedenini şöyle açıklıyor: "Psikanaliz bizi, terk etmediğimiz tek kıta, yani içsel deneyimimiz konusunda eğitir."[1]

Psikanalitik kuramın önde gelen ismi Freud bilinçdışmm yapısını, süreçlerini ve mekanizmasını keşfederek, en azından bilinçdışı diye bir şeyi fark etmek suretiyle kültür üstünde çığır açıcı bir etki meydana getirmiştir. Sayısız eleştirilere maruz kalan bu kurama göre ego çok büyük ölçüde bilinçdışı süreçlerin eseridir. Öznenin ruhsal olarak normal ya da anormal (hasta) olup olmadığının olduğu kadar, ruhsal olarak sağlıklı bir erkeğe ya da kadına dönüşüp dönüşmeyeceğinin cevabı da, psikoseksüel gelişim süreci ile bilinçdışının ilişkisinde gizlidir; zira birazdan daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, psikoseksüel gelişimin belli bir evresine kadar cinsler arasında bir ayrım yoktur. Freud'a göre cinsel gelişimin nörolojik, başka bir deyişle biyolojik nedenleri vardır. Freud kadm cinsiyetinin gelişimini betimlemek için öidipal evre öncesine, yani pre-öidipal evreye başvurur. 1931 yılında kaleme aldığı "Die Sexuelle Frage"[2] adlı eserinde geliştirdiği kurama göre, kadm cinselliğinin erkek cinselliğinden ayrılmasının iki nedeni vardır. Birincisi, küçük kızın normal bir kadm olması için ve doğru cinsel objeye (yani ilerde kocası olacak bir erkeğe) yönelmesi için, penise benzetilen ve gelişmemiş bir penis olarak ele alman klitorisinin esas jenital bölge olmaktan çıkıp onun yerini vajinanın alması zorunluluğu-

1 Julia Kristeva, "Mémoires", *L'infini*, 1 (Winter 1983), ss. 39-54.

2 Sigmund Freud, "Die Sexuelle Frage", *Internationaler Pschanalytischer Vertag* (1931).

dur. İkincisi ise ilgi, sevgi ve beklentilerinin ilk odağı olan annesinden uzaklaşıp, Oidipus kompleksinin etkisiyle, bu ilgi, sevgi ve beklentiyi babasına yöneltmesidir. Freud'daki kastrasyon ve Oidipus kompleksleri kadın ve erkek arasındaki farkı belirlemeleri açısından çok temel kavramlardır. Oidipus kompleksinin oluşmasından önceki evrede kız ve erkek çocuğun ikisi için de bir tek sevgi objesi vardır: anne. Freud'a göre anne, çocuğun sevgisini yönelttiği ilk objedir. Bakım ve beslenme ihtiyaçları anne tarafından karşılanan çocuk annesine bağımlıdır ve bu da sevgisinin odağının annesi olmasının sebebidir. Pre-oidipal evre kız çocuk için erkek çocuğa nazaran daha belirleyici bir rol oynar, zira oidipal evrede erkek çocuğun sevgi objesi anne olarak kalırken, kız çocuğu sevgi objesini değiştirmek zorundadır.

Freud'a göre Oidipus kompleksi oral ve anal evreleri takip eden fallik evrede ortaya çıkar. Bu evredeki kız çocuğu penisi olmadığını fark eder ve bu onda büyük bir hayal kırıklığına ve tatminsizliğe yol açar. Kız çocuğun annesine olan sevgisi, onun kendisine penis vermediği inancıyla nefrete dönüşür ve bir çeşit haksızlığa uğramışlık hissiyle sevgisini babasına yöneltir. Başka bir deyişle, bu eksikliğini penisi olan babasının telafi edeceği, yani ona penis vereceği düşüncesi kız çocuğun babasma yönelmesine neden olur. Kız çocuğundaki "penis arzusu" kız çocuğu açısından Oidipus kompleksinin de nedenidir. Kız çocuğu için penis arzusu Oidipus kompleksine yol açarken, erkek çocuk için Oidipus kompleksi kastrasyon korkusunu yenmesi için bir çıkış sağlar.[3] Erkek çocuk, kız çocuğun penisi olmadığını fark edince penisinin ol-

3 Freud'a göre kastrasyon kompleksi sadece erkek çocuğa has bir durum değildir. Kız çocuğu için de geçerlidir. Fakat içeriği aynı değildir, zaten olamaz da. Erkek çocuk için kastrasyon kompleksi kız çocuktaki "eksikliğin" fark edilmesiyle başlar. Bunu fark eden erkek çocuk aynı zamanda penisin mutlaka mevcut bulunması gerekmediğini fark eder. Ayrıca annesinin esas sahibi babadır ve eğer annesini fazla severse babası onu cezalandırabilir. Kastrasyon korkusunun neticesinde erkek çocuk annesine olan aşırı sevgisini bastırma ve gemleme yoluna gider. Bu erkek çocuk için Oidipus kompleksinin sonuna işaret eder. Kız çocuk için ise durum tam ters yönde gelişir. Kastrasyon kompleksi kız çocuk için de karşı cinsin cinsel organlarının fark edilmesiyle başlar. Erkek çocukta bu kastrasyon korkusuna neden olup Oidipus kompleksini sonlandırırken; kız çocuk penis arzusuna kapılır ve bu suretle Oidipus kompleksinin etkisine girer. Yani kastrasyon kompleksi erkek çocukta Oidipus kompleksinin yok olmasına yol açarken; kız çocukta Oidipus kompleksine yol verir.

maması ya da elinden alınması korkusuna kapılır ve bu korkuyu annesine olan sevgisiyle birleştirerek, kastre edilmenin, annesine olan aşırı sevgisinin babası tarafından cezalandırılması sonucu meydana geleceğinden çekinir ve annesine olan düşkünlüğüne gem vurmaya çalışır. Daha sonra ilk olarak babası tarafından konulan yasak, enseste karşı evrensel yasanın fark edilmesiyle iyice oturur ve erkek çocuk annesine olan sevgisini başka bir kadma yönelterek ve Freud'a göre doğru cinsel objeyi seçerek "normal" bir erkek olur. Kız çocuk ise her ne kadar eksikliğini ilerde çocuk sahibi olarak tatmin etmeye çalışsa da kırgınlık, eksiklik hissi ve tatminsizliğin etkisinden kurtulmakta güçlük çeker. Esasında hiç kurtulamaz. Freud'a göre penis arzusu kadını kadın yapan şeydir. Başka bir deyişle, erkeğin karşıtı ya da tamamlayıcısı olarak kadın yoktur. Kadın esasında "eksik erkek"ten başka bir şey değildir. Esas olan penisi olandır, yani erkektir ve kadın "penis arzusu" yoluyla varolur. Bu esasında bir varolma sorunudur, zira kadın hiçbir zaman penise sahip olamayacağı için, hiçbir zaman tam manada var olamaz. Çocuk sahibi olmak bile bu durumu tam olarak değiştirmez. Ama esas olarak kadın (her anlamda) eksiktir ve bu eksikliğin etkisini ömür boyu taşır.

Freud'un en ünlü takipçisi Jacques Lacan kendi deyimiyle "tam bir Freudcu" olmakla birlikte birçok açıdan Freud'dan ayrılır. Yukarıdaki anlatımdan açık olduğu üzere Freud için cinsel gelişimin biyolojik, yani doğal nedenleri vardır. Lacan için ise davranışların ve öznelliğin nedenleri dilin yapısından kaynaklanır.[4] Psikoseksüel gelişim de öznenin dille olan ilişkisi dışında anlaşılamaz. Lacan'a göre dil düzenine, yani sembolik düzene geçiş maddesel gerçeklikten kopuşla mümkün olur. Lacan'a göre insanın psikolojik gelişimi üç temel evreden oluşur. Bu üç temel evreye denk düşen üç varolma hali gibi düşünebileceğimiz üç yapı söz konusudur. Bir anlamda, bu üç evreyi yaşarken insan bu hallerin etkisindedir. Lacan bu hallere *le réel*, *l'imaginaire* ve *le symbolique*[5] adlarını verir.

4 Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.

5 Bu terimler *gerçek*, *imgelemsel*, *simgesel* şeklinde dilimize kazandırılmıştır. Fakat *le réel* teriminin Türkçe karşılığı karışıklığa yol açabileceğinden orijinal şekliyle kullanmakta fayda vardır.

0-6 ay arasındaki bebek algı, duygu ve ihtiyaçların karmaşık bir biçimde var olduğu evrededir. Lacan'a göre bu evredeki insan varlığın en katışıksız maddesel haline, yani *réel*'e en yakın durumdadır. Şunu belirtmeliyiz ki, onun *réel* ve *réalité*[6] terimleriyle kastettiği şeyler aynı değildir. Lacan'ın *réel*'den kastettiği dilin ve ifadenin ötesindeki, dışındaki maddesel varoluştur. *Réalité* ise dil içinde yarattığımız ve varlığına inanma ihtiyacımızdan kaynaklanan hayal ya da fantezi dünyasıdır. *Le réel* üç hal içinde en ifade edilemez olanıdır. Ona ulaşmamız imkânsızdır. Ona dili kullanarak ulaşamayız, zira dilin ötesindedir. *Réel* dilsel düzene girmeden önce, hatta özne-nesne ayrımından habersiz olduğumuz dönemde yaşamış olduğumuz ve hâlâ varlığını hissettiğimiz, ama anlamamızın ya da bilmemizin imkânsız olduğu haldir. *Réel* kendini bize hissettirir, ama bu hissettirme bir anlıktır; ani ve çoğu zaman çok şaşırtıcıdır. İşleyişini kavradığımızı zannettiğimiz realitemizde her şey yolundaymış gibi yaşarken, aniden kafamıza bir kiremit düşmesi ya da bir dakika önce yanımızda gülen ve konuşan kişinin kalp krizi geçirip ölmesi gibi olaylar *réel*'in aniden karşımıza çıkmasına benzer. *Réel* kendini olasılıkların *olmasında* gösterir. *Réalité*'de bu olaylar sadece bir olasılıktır, fakat *olmaları* bizi, olasılıklarını bilsek de, şaşırtır ve sarsar. Lacan'ın kendi tabiriyle *réel*'in kendini hissettirmesi "rüyanın kapının çalınmasıyla bölünmesi" gibidir. Bizi *réalité* dediğimiz rüyadan uyandırır.

Bir sonraki evreye gelirsek, yaşamının 6-18 ayları arasındaki çocuk Lacan'm *le stade du miroir* (ayna evresi) diye tanımladığı evreden geçer. Bebek aynada kendisini görür. Ayna evresi egonun oluşmasının ilk adımıdır. Lacan aynadaki bu görüntü için *idéal du moi*[7] terimini kullanır. Bir taraftan çocuk aynadaki görüntüyle özdeşleşmeyi arzular, zira bu yansıma kendi vücudunu algıladığı bölük pörçük görüntülerin aksine tam bir yansımadır. Ama bir taraftan da bu yansımanın kendisinden üstün olduğunu düşünerek ondan nefret eder. Lacan'a göre, bu narsistik hal, ömür boyu sürecek bir agresyona ve tatmini mümkün olmayan

6 Bu terimleri de orijinal şekilleriyle kullanacağız.

7 İdeal Kendilik. (İngilizce terminolojide "Ideal-ego" veya "Ideal-I" olarak kullanılmaktadır. Türkçede "İdeal Kendilik" olarak karşılık bulmuştur.)

bir *idéal du moi*'ya ulaşma arzusuna yol açar. Bu arzunun henüz ifade edilemeyeceği bu hali Lacan *imgesel* olarak tanımlar. *İmgesel* dönemde sürekli bir eksiklik ve tatminsizlik hissi hâkimdir. Kendi ile diğeri arasındaki ayrımın yapılmadığı, ihtiyaç ile tatminin arasında boşluk olmadığı, her ihtiyacın hemen veya en kısa sürede tatmin edildiği, bir anlamda doğayla tam bir bütünlük içinde yaşanan *le réel*'in tersine, *imgesel*'de bedenin anneninkiyle ayrı olduğunun ve esasında her şeyin kendisine *diğer* olduğunun fark edilmesiyle duyulan endişe ve rahatsızlık, insanın hiçbir zaman tatmin edemeyeceği bir arzunun da oluşmasına neden olur. İnsan hep *le réel*'deki hali arzular, ama "ben ve diğeri" ayrımı oluşmaya başladıktan sonra artık geri dönüş yoktur. Bu arzu hiçbir zaman giderilmeyecek bir tatminsizlik hissine yol açar. Lacan bu hiçbir zaman tatmin edilemeyecek, ama ömür boyu aranacak olan arzu objesine esrarengiz bir ad verir: *le objet a*.[8] Arzunun objesi esasında bir fantezi ve hayaldir.

Üçüncü evreye gelirsek, 18 ay-4 yaş arasındaki dönemde çocuk konuşmayı öğrenir ve dilin edinilmesiyle birlikte, insan *simgesel* düzene girer. *İmgesel*de başlayan arzusunun objesini yakalama isteği *simgesel*de de devam eder. Kişi onu anlamların geçişkenliğinde yakalamaya çalışır, ama bu çaba da boşunadır. Lacan psikanalizi nöroloji ve biyolojinin bir alt alanı olarak görmeyi reddeder. Lacan'a göre cinsel kimlik bile biyolojik faktörler tarafından değil, öznenin gösteren *(signifiant)* ile olan ilişkisinde belirlenir. Yani doğuştan ve biyolojik bir önkoşul yoktur. Lacan da, Freud gibi, Oidipus ve kastrasyon komplekslerı üzerinde durmakla birlikte bunların biyolojik temelleri yerine neyi ifade ettiklerini esas alır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Freud'a göre erkek çocuk babasından korktuğu için annesinden uzaklaşır ve Oidipus kompleksini yener. Lacan'a göre çocuğun korktuğu gerçek, maddesel babası değildir; babanın temsil ettiği şey, yani ifade ettiği anlamdır. Lacan bu anlama *le nom du père/la loi du père*[9] der. "Babanın Yasası"nın ifade ettiği dil ve kurallardır. Bu kurallardan biri de ensesti yasaklayan evrensel tabudur. Freud'da çocuğun kız ya da erkek olmasına

8 a objesi.

9 Babanın adı/babanın yasası.

göre, organ olarak penise sahip olma arzusu ya da olmama ihtimalinin korkusu varken, Lacan'a göre esas konu olan, bu organın gerçek ya da olası eksikliğinin *ne ifade ettiğidir.* Biyolojik olarak penisin hepimizin bildiği iki işlevi vardır. Halbuki çok sayıda anlamı vardır. Mesela çocuk annesinin de penisi olması gerektiğini düşünür, annesinin penisi olmadığını fark edince kendisinin de bir gün penissiz kalabileceği korkusuna kapılır ve böylece penis vücuttan ayrılabilir bir organ statüsü kazanır. Lacan'a göre de penis kadınların istediği bir şeydir. Freud gibi Lacan da, kız çocuğunun bu eksikliğini çocuk sahibi olarak gidermeye çalıştığını düşünür. Fakat bu penis biyolojik penis değildir. Kızın arzusunun anlamını taşıyan hayali penistir. Lacan buna *phallus* adını verir. *Phallus* bir organ değildir. Bir gösterendir *(signifiant).* Ve esasında en önemli ve temel gösterendir. Lacan'a göre gösterileni *(signifié),* yani *phallus*'un mutlak anlamını hiçbir zaman yakalayamayız. Anlam hep bir arzu ve eksiklik olarak kalır. Esas istenen *phallus*'un temsil ettiği güçtür, sevilmek ve tam olmaktır. Fakat ayna evresinde anlatıldığı gibi bu tamlık hiçbir zaman sağlanamaz. *Le réel* ve *imgesel* etkilerini, *simgesel* adını verdiği düzende gösterseler de anlamın oluştuğu –ya da oluşamadığı– yer simgesel düzendir.

Bu bağlamda Lacan'ın birçok feministin tüylerini ürperten "La femme n'existe pas"[10] ifadesi ne anlama gelir? Lacan'a göre genel bir kategori olarak 'kadın'dan bahsedemeyiz. Böyle bir kategori yoktur. Kadın *simgesel* düzende ifade edilemeyen ve ayna evresinin sonucu olarak üretilen eksiklikten başka bir şey değildir. Kadın erkeğin annesiyle yeniden bütün olma, sevilme ve istenme duygularının yarattığı bir arzu; bir "a objesi"dir. Başka bir deyişle kadın bir fantezi, bir hayaldir: hiçbir zaman tatmin edilmesi mümkün olmayan bir arzuyu besleyen hayal.

Kristeva'nın Freud ve Lacan'ı okuma biçiminin birçok diğer feminist kuramcıya nazaran çok daha olumlu olduğu söylenebilir. Hatta bu nedenle de epey eleştiriye maruz kalmıştır. Kristeva'nın kendi fikirlerini geliştirirken hangi noktalarda Freud ve Lacan'dan etkilenip, hangi noktalarda ayrıldığı ve ne tip bir senteze ulaştığından bahsetmeden önce belki de Kristeva'nın

10 Kadın diye bir şey yoktur.

nasıl bir feminist kuramcı *olmadığı* konusunda bilgi vermek yerinde olur.

Kristeva "Le temps des femmes"[11] adlı yazısında Batı feminizminin üç kuşağından bahseder. Bu bağlamda "kuşak" ya da "nesil" kronolojik anlamda kullanılmaktan ziyade belli bir tavır ve yaklaşıma işaret eder. 1968 öncesi birinci kuşak feministlerin esas amacı erkeklerle aynı haklara sahip olma arzusuna dayanıyordu. İlkelerinin en belirleyici dayanağı erkeklerle aralarında bir fark olmadığı ve dolayısıyla aynı sosyal ve politik haklara sahip olmaları gerektiği iddiasıydı. Başka bir deyişle, ilk kuşak feministler erkeklerle aynı *zamanı* paylaşmak arzusundaydılar. Kadınların pozitif ve sosyal bilimler dahil her alandaki başarılarının erkeklerinkilerle beraber insan cinsinin tarihinin parçası olduğunun anlaşılmasını istiyorlardı. Bu tavır ortaya konmadan önce ve bu tavrın işaretlediği dönemde –ve hatta belli bir ölçüde günümüzde de– lineer (çizgisel) zaman erkeklerin tekelindeydi. Hâkim görüşe göre kadının yeri evidir ve "kadının zamanı" yemek pişirme, eviyle ilgilenme, çocuk doğurup büyütmeyle sınırlı bir kısır döngüdür. Bu kısır döngü durumunda yeni hiçbir şey yaratılmaz ve *eski* defalarca tekrarlanır. Bu kısır döngüden kurtulmak, erkeğin tekelinde olan yaratıcı ve ilerlemeci lineer zamanda yerlerini almak birinci kuşak feministlerin önde gelen amaçlarındandı. Birinci kuşak feministlerin başkaldırışınm ve mevcut düzene getirdikleri eleştirilerin çıkış noktasının, karşı geldikleri düzenle özdeşleşme arzusu olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Zira başkaldırı topyekün bir değişiklik yerine *tanınma* ve *dahil edilme* söylemleri üzerinden yürütülüyordu. Bir söyleşisinde Kristeva artık hakların tanınması amacının aşılmasının gerekliliğine işaret ederek şöyle demiştir: "Kadınların başkaldırışının pek tabii ki kişinin sosyal düzen içindeki öznel varlığına yöneltilecek dikkati kapsaması gerekir. Lakin bundan da önemlisi bu dikkatin, kişiyi farklılaştıran öğe –yani cinse dair farklılık– açısından ele alınması şarttır. Cinse dair farklılık nasıl tanımlanmalıdır? Bu farklılığın ortaya çıkmasındaki

11 Julia Kristeva, "Le temps des femmes", *Cahiers de Recherche de Sciences de textes et documents*, 5 (Winter 1979), ss. 33-44. İskender Savaşır çevirisiyle "Kadınların Zamanı", *Defter*, Sayı 21, Yıl 7.

esas unsur bu farklılığın ne şekilde temsil edildiğidir. Bu temsilin yapılanmasının tek yolu dil ve dilsel temsil araçlarıdır. Bu araçlar iki cins için de aynıdır. İngiliz İngilizce konuşur, Fransız da Fransızca. Bu kadın ya da erkek olmalarına göre değişkenlik göstermez. Öyleyse sorun şudur: farklılığımızı belirlemekte esas unsuru teşkil eden bu evrensel araçlarla aramızdaki ilişkinin doğası nedir?"[12]

Bu ve benzeri sözlerinden anlaşıldığı gibi, Kristeva'ya göre kadını erkekten ayrı kılan sadece biyolojik farklılık değildir. Bu farklılığın anlam kazanması için mutlaka dil yoluyla telaffuz edilmesi gerekir. Başka bir deyişle cinse bağlı farklılık dil içinde yaratılır. Demek ki, Kristeva'ya göre kadınların sorunları var olan sosyal düzenle özdeşleşmek veya bu düzenin kendileriyle özdeşleşmesini talep etmekle çözüme kavuşturulmaz. Birinci kuşak feministlerin başarısının sınırlı kalmasının nedeni budur. Kadınların sorunlarının çözümü için sosyal ve dilsel temsil düzenlerinin ikisini de kapsayan psikosembolik yapının irdelenmesi gerekmektedir.

1970'ler boyunca "ikinci kuşak" adıyla anılan feminist kuramcılar bu yapıyı fark edip, özdeşleşme yerine farklılığı esas almak suretiyle feminist söylemi başka bir boyuta taşımışlardır. Kristeva açısından sözkonusu psikosembolik yapıyı anlamak, kadın-erkek arasındaki farkı güç, dil ve anlam bağlamlarında incelemenin yolunu açmıştır. Psikosembolik yapıdan kasıt, bedensel dürtülerin yarattığı enerjinin dışa vurulduğu semiyotik unsur ile dil kullanımıyla başlayan sembolik unsurun oluşturduğu ve anlamlandırmaya temel oluşturan yapıdır. Bu konuya birazdan döneceğiz. Bu yeni kuşağa mensup bazı kuramcılar, psikanalitik kuram ve kastrasyon korkusu ile dilsel temsilin ilişkisi üzerine düşünmeye başlamışlardır. Birçok ikinci kuşak feminist kuramcı, cinsiyet ayrımcı ve erkekmerkezci toplum düzeninin özünde kelimeleri anlamlarından ve cinsleri birbirinden ayıran bir yapı olduğu fikrinde birleşip, bu konuya kafa yormuşlardır.

Farklılığı eşitleme çabası içinde emek veren birinci kuşak feministlerin aksine, ikinci kuşak feministler "farklılık" fikrini

12 Mitchell Guberman, "İnterviews with Kristeva", New York: Columbia University Press, 1996, s. 116.

esas alıp bir önceki kuşağın amaçları doğrultusunda göz ardı ettiği "kadın olma" halinin değerini ön plana çıkarmak için uğraşmışlardır. Birinci kuşak feministlerin *döngüsel* zaman çıkmazında başrolde olduğunu düşündükleri ve bir anlamda dışladıkları "annelik" ikinci kuşak feministlerce farklılığın en önemli öğesi olarak baştacı edilmiştir. Kristeva ikinci kuşak feministleri kastederek şöyle diyor: "Bugün kadınların çoğu çocuk doğurmayı bir görev olarak görüyor. Bu yaklaşım bir önceki kuşağın dışladığı bir soruyu da beraberinde getiriyor: Anne olma arzusunun altında yatan nedir? Bu soruyu yanıtlamakta yetersiz kalan feminist kuram, endişeyi, acı çekmeyi ve anneliğe dair beklentileri kapsama potansiyelini taşıyan yepyeni bir *dine* açık kapı bırakıyor."[13] Başka bir deyişle, farklılığı esas alan ikinci kuşak feministler "annelik" söylemi üzerinden "kadın" ve "kadının gücü" fikirlerini ön plana çıkararak neredeyse yeni bir din yaratıyorlar. Kristeva'nın düşüncesine göre bu tutumun yol açtığı bir tehlike, "kadın" genel adı altında tek tek her kadının özerkliği, öznelliği ve farklılığının kaybolmasıdır. Fakat, bundan daha büyük bir tehlike de "anne" mitinin psikosembolik düzende varolan sorunların çözümü olarak ortaya atılmasıdır. Kristeva'ya göre her şeye muktedir, tam ve kastrasyon korkusu taşımayan "arkaik" anne önermesi, sembolik düzene geçişin kuramsallaştırılmasında aşılması zor bir engel teşkil eder. İkinci kuşağın sorunsalını çok iyi anlamakla birlikte, Kristeva bu başkaldırma biçimini son derece tehlikeli buluyor. İstenmeyen, problematik bulunan ve hatta "kötü" olarak nitelendirilenle savaşılırken aynı zamanda başka bir olumsuzluğa ve kötülüğe yol açılıyor. Bu yeni "kötü" bu sefer de çok temel bir sosyal ilişkinin –yani kadın erkek ilişkisinin– canevinde yaratılıyor. Erkek-merkezci toplum düzenine karşı çıkan bu yeni toplum düzeni "kötü"nün sorumlusu olduğuna kanaat getirdiği şeyi dışlama yoluna giderek varlık kazanıyor. Kristeva bu noktada şu soruyu soruyor: Bu mantık bir çeşit cinsel ayrımcılığa yol açmıyor mu?

Bu sorunsalın çözümünün "üçüncü kuşak" feminist kuramcıların yeni bakış açısında vücut bulacağı düşüncesi, Kristeva'nm özgün felsefesinin de kapılarını açıyor bize.

13 Julia Kristeva, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, 1994.

Kristeva'ya göre, üçüncü kuşak feministlerin en başta gelen görevi her kadının tekliğini, öznelliğini ve özgünlüğünü vurgulamak olmalıdır. Başka bir deyişle, cinsiyete dair olan ile sembolik olanın ilişkisinin odağını ilk başta kadın cinsine özel olan ve sonra da tek tek her kadına özel olan açısından keşfetmek gereklidir. Kristeva'ya göre ne birinci kuşak feministlerin dahil olmak istedikleri dilsel temsil boyutu ne de ikinci kuşak feministlerin takılı kaldıkları "vücut ve hislere" dayalı boyut göz ardı edilebilir. Yapılması gereken, bu iki boyutun her tekil kadına ve her tekil kadının içinde bulunduğu tekil duruma özel ifadelerini bulmaktır. Daha önce de bahsettiğimiz söyleşisinde Kristeva şöyle der: "Kanımca, artık *bütün kadınlar* şeklinde konuşmamızın imkânsız olduğu bir döneme geldik. Artık tek tek kadınlardan bahsetmeliyiz (...) Belçika'da yayımlanan *les Cahiers du Grif* adlı kadın dergisinde basılan konuşmamın başlığı "Unes femmes" idi. Bundan kastettiğim şudur: Kadınların oluşturduğu bir topluluktan bahsedebiliriz, ama esas önemli olan bu topluluğun *kitle* şeklinde mütalaa edilmemesi. Bu topluluk tek tek özgün kadınlardan oluşmalı. Ve bu dönemde feminizmi tehdit eden en büyük tehlike *sürü* şeklinde feminizm yapma dürtüsüdür. Topyekûn feminizm yapma ilk başlarda gerekli bir durumdu. Zira kadınlar 'kürtaj hakkı istiyoruz', 'mahrum edildiğimiz sosyal hakları istiyoruz' diye bağırarak seslerini duyurmaya çalışıyorlardı. Fakat *biz* kelimesi gittikçe sorunlu bir hale geliyor. *Biz* değil *benler*'den bahsetmeliyiz. Bizi kendi dilimizi bulmaya yönelten bu bakış açısı olmalı." Kristeva'nın *unes femmes* fikrinin özü olan tek tek özgün kadınlardan oluşan bir topluluk olma halinin bazı amaçlar dahilinde birlikte hareket etmeyi mümkün kılmak gibi olumlu neticelere yol açtığı tartışılmaz. Fakat bunun yanı sıra, *unes femmes* fikri Kristeva'ya feminist hareketin yanlışlarından olarak nitelendirdiği bir düşünceyi –yani bir insanı niteleyebilmek için o insanı bazı kategoriler dahilinde düşünmek gerektiği düşüncesini– eleştirme fırsatını da veriyor. Kristeva'ya göre günümüzde ekonomik sınıflardan bahis yerine artık cinsel açıdan ayrıştırılan sınıflardan bahseder olduk. Halbuki düşünüre göre kadın erkek demeden hepimizin çok kendimize has bir cinselliği var.

Kristeva'nın bu yaklaşımının kaynağını psikanalitik kuramla olan ilişkisinde aramak doğru bir başlangıç olur. Yazının başında da dediğimiz gibi Kristeva'nın çağdaş düşünceye en önemli katkılarından biri, anlam ve beden ilişkisini ya da başka bir deyişle "konuşan beden" fikrini insani bilimlerin konularından biri haline getirme çabasıdır. Kristeva'ya göre öznelliğin kökeninde dilin edinimi ve kullanımı yatar. Onun bütün yapıtlarının ana teması dil ve öznelliğin ilişkisidir. Kristeva "konuşan beden"in önemini vurgulamak için şu iki nedeni ileri sürer: Birincisi, Lacan'ın "ayna evresi" teorisinin aksine, dilin mantığının dilsel temsil düzenine, yani sembolik düzene geçişten çok önce, bedensel işleyişlerde, yani *sémiotique* (semiyotik) düzende mevcut olmasıdır. İkincisi ise bedensel dürtülerin dildeki etkilerinin göz ardı edilemeyeceğidir. Başka bir deyişle anlam semiyotik ve sembolik düzenlerin beraber çalışmaları neticesi oluşur ve semiyotik ile sembolik arasındaki diyalektikten ortaya çıkar. Batı düşüncesi tarihine bakıldığında, en azından 19. yüzyıla kadar, beden ve aklın birbirlerinden ayrı tutulduğu bir yaklaşım fark ederiz. Bu ayrım kaçınılmaz olarak beraberinde kültür ve doğa ayrımını da getirmiştir. Kültür insanların akıllarıyla doğayı dize getirmişliklerine işaret eder. Doğa ise dünyanın kültürden önceki halidir. Yani insanların bir anlamda hayvansal (bedensel) hallerini çağrıştırır. Akıl/kültür ve beden/doğa genelde zıt terimler olarak düşünülürler ve daha başka zıtlıklara da yol açarlar: etken/edilgen, mantık/duygu, eril/dişil ve bunun gibi. Kristeva'mn düşünce tarihine en büyük katkılarından biri bu zıtlıkların nedenini sorgulayıp, anlamlandırma konusunda beden ve aklm beraber çalıştıklarını göstermek olmuştur.

Kristeva'nın anlam verme (*signification*) sürecinde semiyotik ve semboliğin beraber çalıştıkları önermesini, Kristeva'nın Freud ve Lacan'dan ayrıldığı noktaları belirtmeden anlayabilmemiz oldukça zor, hatta imkânsızdır. Onun Freud ve Lacan'dan ayrıldığı noktalardan birisi, bebeğin kendisini annesinden ne zaman ayırmaya başladığı konusuyla ilgilidir. Kristeva'ya göre bebeğin kendisini annesinden ayırması, Öidipus kompleksinin oluşmasından ve ayna evresinden çok daha öncelere dayanır.

Başka bir deyişle, bebeğin egosunun oluşmaya başlaması, "ben ve diğeri" ayrımı bu evrelerden önce cereyan eder. Daha sonraları sembolik düzende "gösteren ve gösterilen" ayrımı olarak karşımıza çıkan işleyiş, sembolik düzenden çok daha önce çocuğun hoşuna gitmeyeni reddetmesi ve tepki vermesinde mevcuttur. Yani anlam, henüz dildeki bir kelimeyle gösterilmesinden çok önce, bebeğin isteklerinde ve istemediğini dışlamasında (*abjection*) kendini gösterir. Kristeva'ya göre, bedensel enerjilerin açığa vurulduğu *la khôra sémiotique*,[14] anlamın olmadığı bir yer değildir. İlk anlamlar orada mevcuttur. *La khôra sémiotique* bir anlamda Lacan'ın *le réel*'ine benzer. Çeşitliliğin ve bolluğun hüküm sürdüğü, bebeğin ben ve diğeri diye bir ayrımı bilmediği, enerji ve dürtülerin açığa vurulduğu yerdir. Bu anlamda imgeseli de kapsadığını söylemek yanlış olmaz. Kristeva'ya göre *la khôra sémiotique*, Lacan'da *le réel* ve imgesel şeklinde adlandırılan iki hali de kapsar ve Lacan'dakinin tersine çocuğun sembolik düzene geçişiyle kaybolmaz. Etkisini sembolik düzende, yani iletişimi sağlayan "normal" dilsel düzende de gösterir. Bazı iletişimler diğerlerine göre daha semboliktir, mesela bilimin ya da mantığın dili ya da bir kullanım kılavuzunda kullanılan dil böyledir. Burada sembolikten kastedilen "düzenli bir iletişim" yani gösteren ile gösterilenin ilişkisinin mecazi olmamasıdır. Halbuki her iletişim böyle değildir. Bilimin dilinde semiotik unsurun etkisi olabildiğince az iken, edebiyat ve özellikle şiirde neredeyse tek etkidir. Çocuğun ilk anlaşılmaz seslerinde, duyduğu sesleri taklit edişinde, özellikle bazı yiyecekleri kabul edip bazılarını reddedişinde, annesinin memesini bir isteyip, bir itmesinde anlam oluşmaya başlamıştır. Kristeva bu fikirlerini *Pouvoirs de*

14 Kristeva *khôra* terimini Platon'un *Timaeus* diyalogundan ödünç almış olsa da tam olarak aynı anlamda kullanmamaktadır. Kısaca belirtilmek istenirse, Platon *khôra* terimini "evrenin içinde yer aldığı hazne ve boşluk" anlamında kullanmıştır. Kristeva için *khôra* sadece bir yer, bir mekân değildir. Bu terimle daha ziyade dil ediniminden ve öznenin oluşumundan önce var olan çok kişisel bir psişik alan kastedilmektedir. Kristeva'ya göre dürtülerle ve yoğun olduğu kadar karmaşık duygularla kaplı bu psişik alanda düzeni sağlayan bebeğin annesinin bedeniyle olan ilişkisidir. Bebek annesiyle tensel temas sayesinde huzur bulur ve bu dürtülerinin karmaşasından arınır. Kristeva'ya göre, ilk anlamlar dilin ediniminden çok önce *la khôra sémiotique*'te oluşmaya başlar.

l'horreur[15] ve *La révolution du langage poétique*[16] adlı kitaplarında geliştirmiştir. *La khôra sémiotique*'i anne düzenler. Kristeva'ya göre hepimiz bir anneden doğduğumuza, yani anne karnında bir dönem geçirdiğimize göre annenin vücudu (*le corps de la mère*) ilk ritimler, sesler ve hareketlerin de kaynağıdır. Ve hem anne karnındayken, hem de henüz kendimizi anneyle tek varlık zannettiğimiz dönemde –ki bu iki hal de *la khôra sémiotique*'in kapsamındadır– bedensel dürtülerin açığa çıkışı, yani semiotik unsur annenin bedeniyle ilintilidir.

Bu bizi Kristeva'nın Freud ve Lacan'dan ayrıldığı ikinci noktaya getirir. Kristeva'ya göre çocuk sembolik ve sosyal düzenin işleyişini sadece babadan değil, aynı zamanda anneden öğrenir. Başka bir deyişle, annenin işlevi ve bu işlevin öznelliğin gelişiminde ve sosyal düzen ile dile geçişteki önemi en az babamnki kadar etkilidir. Kristeva *Histoires d'amour*[17] adlı kitabında Freud ve Lacan'ı bu konuda eleştirmiştir. Bildiğimiz gibi Freud ve Lacan'da çocuğun sosyal düzene girmesi babamn işlevi sonucu olur. Çocuk kastrasyon düşüncesinin yarattığı korkunun ya da penis arzusunun yarattığı eksiklik hissinin –ki ikisi de rahatsız edici duygulardır– sonucu sosyal düzenin kurallarını kabul etmeye ilk adımları atar. Bu iki hal de babanın gerçek bir kişi olarak ya da sadece anlamının yarattığı korkunun neticesidir. Kristeva bu noktada şunu soruyor: eğer sosyal düzene girmemizdeki tek motivasyon korku ise neden birçoğumuz ruh hastası değiliz? Demin de bahsettiğimiz gibi, Kristeva'ya göre *la khôra sémiotique* annenin yasasının işlediği bir yerdir ve ilk anlamlandırmaların kaynağı olduğu için bir anlamda sosyal düzene ve dile geçiş orada başlar. Kristeva, *Histoires d'amour* ve *Desire in Language*[18] adlı kitaplarında çok kısıtlı ve yetersiz annelik söylemleri içinde kalmış olduğumuzu vurgular. Batı kültürü olarak elimizde olan söylemler şunlardan ibarettir: Din, özellikle anneliğe kutsallık atfeden Katoliklik ve anneyi doğaya indirgeyen bilim. Kristeva'ya göre annelik işlevi anneye,

15 Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Gallimard, 1982.

16 Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Éditions Seuil, 1985.

17 Julia Kristeva, *Histoires d'Amour*, Editions Denoël, 1983; Editions Gallimard, 1985.

18 Julia Kristeva, *Desire in Language: A Symbolic Approach to Literature and Art*, Columbia, 1980.

dişiye ya da kadına indirgenebilecek bir kavram değildir. Kristeva annenin çocukla olan ilişkisini bir işlev olarak nitelendirmek suretiyle çocuğun ihtiyaçlarının giderilmesini hem sevgi hem de arzudan ayırır ve bu açıdan hem Freud'dan hem Lacan'dan farklı bir bakış açısı önerir. Bir kadın ve bir anne olarak kadın esas itibarıyla sosyal ilişkiler içinde yaşayan bir *konuşan beden*dir. Kadınlık anneliğe ve annelik kadınlığa indirgenemez. Annelik bir işlevdir. İnsanın gelişiminde çok önemli yer tutan bir işlev, ama sadece bir işlev. Ve belli bir ölçüde annelik işlevi bir erkek tarafından da yürütülebilir. Bu konuda Kristeva'nın Freud ve Lacan'dan ayrıldığı nokta şudur: Freud ve Lacan için her iki cinsteki çocuk için ilk sevgi nesnesi annedir. Anne bir kadındır, zira penisi yoktur. Esasında penisi olmadığı için de "eksik erkektir", Yani kadın adında erkekten bağımsız bir varlık yoktur. Bunun bütün kaynağı da kastrasyon ve Oidipus kompleksidir. Kız çocuğunun ruhsal olarak sağlıklı bir varlığa dönüşmesi için penis arzusunu tatmin etmeye en çok yaklaşacağı noktaya ulaşması, yani kendisinin anne olması gerekir. Yani Freud ve Lacan için kadın olmak ve annelik birden fazla noktada kesişirler. Kristeva'daki gibi, annelik bir işleve dönüştürülüp "kadın" ve "biyolojik anne" kategorilerinden ayrıldığı zaman erkek-merkezci görüşün temel yapı taşlarından birisi hasar görmüş oluyor

Son olarak, Kristeva'nın *abjection* (dışlama) kavramını baskı ve ayrımcılığın açıklaması olarak kullanmasına kısaca değinmek yerinde olur. *Abjection* Kristeva'nın kadınlar üzerindeki baskının işleyişini tespit etmek için geliştirdiği bir kavramdır. *Pouvoirs de l'horreur* adlı kitabında Kristeva *abjection*'u öznenin ya da bir grubun kendi sınırlarını tehdit eden her şeyi dışlamasına yol açan psikolojik bir tepki olarak tanımlar. Fakat dışlanan ve öznenin bütünlüğünü tehdit eden şey hiçbir zaman yok edilmez. Dışlanır, ama öznelliğin sınırlarında var olmaya devam eder. *Abjection* Freud'un bastırma fikrinden farklıdır. Freud'a göre bastırılıp bilinçdışına atılan şey unutulur ve bilinçten kaybolur. Halbuki Kristeva'nın *abject* nesnesi, ölümün bilincimizde yaşayıp varlığımızı sürekli tehdit altında tutması gibi hep oradadır. Hiçbir zaman kaybolmaz. Özne için kendi varlığına yönelik en büyük tehdit annenin bedenine olan bağımlılığıdır. Bu yüzden

Kristeva'ya göre *abjection* ve annenin işlevi birbirlerinden ayrılamazlar. *Soleil noir*[19] adlı kitabında iddia ettiği üzere, ataerkil toplumlarda özne olmamız için annenin bedenini reddetmek zorundayız. Fakat kadınlar aynı zamanda kadınla, yani kendileriyle özdeşleşen bu bedeni reddedemezler; zira bu kadını, yani kendilerini reddetmek olur. Kristeva'nm vardığı sonuç uyarınca yapmamız gereken şey sadece anneliğe yeni bir bakış açısından bakmak değil, aynı zamanda kız çocuk ile annenin ilişkisini de yeniden ele almaktır.

"Yanlış yönlendirilmiş" *abjection* kadınlara yönelik baskının esas nedenidir. Zira kadınlığı anneliğe –yani çocuk doğurmaya– indirgeyen ataerkil toplumlarda şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Özne olabilmek için annenin bedenini reddetmek gerekir, ama bu reddetmenin neticesi onunla birlikte kadını da reddetmektir. Ataerkil toplumlarda kadın da, annelik de, dişilik de reddedilmektedir. Sonuç olarak, Kristeva'ya göre *abjection* ataerkil toplumlarda maruz kalman baskının ve aşağılanmanın en önde gelen ve en önemli nedenlerinden biridir.

19 Julia Kristeva, *Soleil noir*, Gallimard, 1989.

ZEYNEP DİREK*

Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi

Giriş

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ilişkisini tartışan feminizm ve kadın çalışmaları, cinsiyetli bedenin, yani bedenin cinsiyetli bir varlık olarak düşünülmesi için olağanüstü verimli bir felsefi alan açmıştır. Burada feminist kuramın tarihine girmek istemiyorum. Farklılık feminizmi de, eşitlik feminizmi de bir "kadın" kimliği olduğunu varsayan bir söylem üretmişlerdir son çözümlemede. Farklılığa vurgu yapan ikinci dalga feminizmin –ki bence burada başlıca kuramcı Irigaray'dır– zorunlu olarak özcü bir konuma mahkûm edilebileceğine inanmıyorum. Irigaray'ın kadın bedeninden yola çıkarak kimliği ve özdeşliği sorunsallaştırdığını da gözden kaçırmamalıyız. Irigaray Bir'i Çok'tan yola çıkarak düşünmeyi önermiştir. Ne var ki kimliğin kadın bedenindeki çoğulluktan ve çakışmazlıktan yola çıkarak, "kendiyle çakışmazlık" modeli içinde düşünülmesi kültürel, ırksal, sınıfsal farklılıkları da hesaba katan bir çoğulculuğu öngörmekte yetersiz kalır. Feminist kuramın içinde bulunduğumuz paradigmasında bütünselleşmiş/bütünselleştirici kimlikler inşa etmenin dışlayıcı olduğu genel bir kabul statüsü kazanmıştır. Yaş, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, sınıf, eğitim gibi farklılıklar kadın

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

olma tecrübemizi boydan boya kateder ve farklılaştırır. Örneğin ırksal farklılığın toplumsal olarak düzenlenmesi, cinsiyet farklılığının toplumsal olarak düzenlenmesinden ya da cinsellikten bütünüyle ayrı bir iktidar alanı oluşturmaz. Irkçılığı, homofobiyi ve kadın düşmanlığını paralel ya da analojik olan iktidar ilişkileri gibi ortaya koyan modele direnmek gerekir. Bunların soyut düzlemde yapısal bir eşdeğerlilik arz ettiklerini öne sürmek, hem onların inşa edilmelerinin ve geliştirilmelerinin özgül tarihlerini gözden kaçırmaya sebep olur, hem de bu iktidar vektörlerinin kendilerini dile getirmek için birbirlerini nasıl varsaydıklarını ve kullandıklarını ortaya sermek gibi önemli bir çalışma ertelenmiş, geciktirilmiş olur. Çağdaş iktidarı kendi karmaşıklığı içinde ve cinsiyetçiliğin kendisini ırkçılıkla, ırkçılığın kendisini cinsiyetçilikle nasıl ifade ettiğini, eklemlediğini göz önünde bulundurarak düşünmek gerekir. Irk kısmen ırkçılık tarihinin bir etkisidir ve onun tarafından icat ve inşa edilmiştir. Fakat ırkın sınırları ve anlamları zaman içinde yalnızca ırkçılığa hizmet edecek şekilde inşa edilmekle kalmamış, ırkçılığa itiraz edilmesine de hizmet etmiştir. Irkın üretilmiş, inşa edilmiş, kurgusal bir statüsü olduğunu söylemek onun yapay, elden çıkarılabilir, vazgeçilebilir bir şey olduğunu öne sürmek değildir. Irk inşa edilmiş olsa bile *yaşanan* bir şeydir. Onun karmaşık mesajları varlığımızda içerilmiştir. Cinsiyet de böyledir. Örneğin siyah olmak hayatımdaki en önemli toplumsal yüklem olmuş olsa da, bu benim kendimi bu dünyada yeniden şekillendirmemi (maddeleştirmemi) ve yönlendirmemi sağlayan hâkim anlatılardan ya da önde gelen kurgulardan yalnızca birisidir. Kurucu bir kurgudan, harekete geçirici bir kurgudan söz ediyoruz sonuç olarak. İşte Judith Butler'ın *Maddeleşen/Dert Olan Bedenler*[1] adlı eserinin belki de en önemli yanı, cinsiyetin inşa edilmiş olmasını, onun varlığımıza işlemiş, yaşanan, harekete geçirici bir kurgu olduğunu hesaba katarak, ırksal farklılıkla kesişimi içinde göz önüne alarak düşünmeyi hedeflemesidir. Irkı kısmen ırkçılık, cinsiyeti cinsiyetçilik, eşcinselliği de homofobi inşa etmiştir. Tarih bir *abjection* (dışa atma) tarihidir. Tarih norm olan bedenleri inşa ettiği gibi, birtakım bedenleri de dışa atar; onları anlaşılırlığın sınırında konumlandırır.

1 Judith Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, 1993.

Anlaşılırlığın sınırlarındaki bedenler anlaşılamadıklarında sokaklara, kuytulara kavuşur, kavuştukları yerlerde çağrılır, haksızca yargılanır ve şiddete uğrarlar. Bedeni anlaşılır olanlara ait sokaklara çıktıklarında süfli, zelil bir muamma gibi beliren bu bedenler, çıktığı bela yolunda –ki bu toplumsal cinsiyet belasıdır– derhal redde ve aşağılamaya dönen bir hayretin hedefi olacaktır. Reddin itme, gülümsemenin alay, yabancının selamı hak etmez olduğu muamelenin felsefi bir biçimde çözümlenmesi gereğinin icat edilip kabul ettirilmesinde Judith Butler'ın düşüncesi önemli bir dönüm noktasıdır kuşkusuz. Ona göre, anlaşılırlığın sınırında inşa edilmiş bedenler, aynı zamanda bir yeniden anlamlandırma imkânının açıldığı, kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme imkânının mekânı olan bedenlerdir. Butler *Maddeleşen/Dert Olan Bedenler*'de "queer" terimini de tam bununla ilişkili bir biçimde kullanıyor. *Queer* kavramı da, tıpkı ırk kavramı gibi, *abject* olanın bir yeniden anlamlandırmanın alanı haline gelişi veçhesinden ilgi çekicidir. Böylelikle bütünselleştirici ve dışlayıcı kimliklere karşı çıkan bir düşüncenin ana kavramlarından birisi haline gelir.[2]

Bu terimi bugün Türkçeye nasıl çevireceğimizi bilmiyoruz. "Garip", "tuhaf", "acaip", "yamuk" gibi karşılıklar bu sözcüğü çevirmeye aday olabilirler. Bütün bu karşılıklar normatif bir alanın dışında kalana, norm olanın ihlâl edilmesine, evrensellik iddiasını taşıyamayacak bir varolana, bütün örnekleri düşünürken başvurmamızın uygunsuz olacağı kötü örneğe, bir özü bünyesinde taşıması bakımından örnek demenin bile şüpheli kaçacağı ya da gayrimeşru olacağı o tekil örneğe gönderme yaparlar. Buna karşın "queer"liğin düşüncesi buradaki örneksellik

2 *Queer* kuramı son birkaç yıldır hem dünyada hem de yavaş yavaş yurdumuzda entelektüel düşüncenin hesaplaşmak zorunda kaldığı bir kuramsal alanı işaret ediyor. Aslında feminizmi zenginleştiren ve radikal bir biçimde dönüştüren bu kuram, kuruluşu itibarıyla eklektik bir felsefi yaklaşımlar toplamıdır ve bugün hem heteroseksizmi sorgulamak açısından hem de cinsiyetli varoluşu kavramsal olarak incelikli bir biçimde düşünmek açısından vazgeçilmez bir önem taşır. *Queer* kuramını anlatmak için yalnızca Judith Butler üstünde duruyor olmam alana haksızlık etmek olarak görülebilir, ama onun çağımızın en önemli *queer* kuramcısı olması ve alanı felsefi yönden anlamak açısından en önemli kavramları onun düşüncesinde buluyor olmamız, burada yalnızca onun üstünde durmamızı gerekçelendirmeye yeter.

mantığını; normu maddeleştiren, zamana ve mekâna indirgeyen normal örneğin bütün başka tekil varoluşları düşünmeyi belirliyor olmasının dayandığı varsayımları sorgulayarak alt üst eder. İlkin normalliği kuran normların kuruluşları ve işleyişleri itibarıyla sorgulanmasına girişir; bunların insan doğasında temellenmediği, toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş ya da kurulmuş olumsal gereklilikler/hatta dayatmalar olduğu kuramsal tezini öne sürer. Bu tezi savunan Foucault cinsellik, akılsallık ve özneliğin inşasını tartışmasıyla *queer* kuramının yolunu açan düşünürdür. *Cinselliğin Tarihi, Disiplin ve Ceza, Kliniğin Doğuşu* gibi eserlere baktığımızda hemen çıkarabileceğimiz bir sonuç normalliğin iktidar tarafından inşa edildiği, ontolojik veya doğal bir zorunluluk taşımadığı, aksine olumsal olduğu, çeşitli tarihsel dünyalarda farklı görünümler içinde belirdiğidir.

Toplumsal cinsiyet belası

Judith Butler'ın *Toplumsal Cinsiyet Belası*[3] adlı eserinde izlekleştirdiği, artık oldukça iyi bilinen cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı meselesine dönmek suretiyle Butler'ın Foucault'nun düşüncesiyle kurduğu ilişkiyi kısaca betimlemeye çalışacağım. Bu ayrımın ilk kez Robert Stoller'ın 1968 tarihli *Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet* adlı eserinde kullanıldığım söyleyebiliriz bugün. Farklı kaynaklarda ayrımın ilk kullanımına ilişkin olarak başka eserlerin öne çıkarıldığını da görebiliriz. Elbette ki "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" kavramları arasındaki ayrım Freud'un "dişinin dişiliğini," "erkeğin erilliğini" kuramsal bir biçimde tanımlama girişiminin mirasıdır. Freud için asıl sorun kadının ve erkeğin biyolojik doğası değildir. Sorun, kadının ve erkeğin, onların biyolojilerinin bir aynası olan psikolojileridir. Çocuk dişi olarak doğmuşsa, içinde büyüdüğü kültür sayesinde dişiliği, erkek doğmuşsa erkekliği kazanacaktır. Heteronormativiteyi dayatan kültürün içinde biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında kadervari bir bağ olduğu sonucu çıkartılabilir Freud'dan. Bu kader varoluşumuzu kurucu olması itibarıyla bize bela olur.

3 Judith Butler, *Gender Trouble*, Routledge, 1990.

Feministler –özellikle de Simone de Beauvoir– biyolojik cinsiyet ile tarihsel, toplumsal ve kültürel olan toplumsal cinsiyet arasında zorunlu bir bağ olduğunu yadsımışlardır. Simone de Beauvoir'ın ünlü "kadın doğulmaz, kadın olunur" deyişi bu bağlamda paradigmatik bir önem taşır. Bu yadsıma biyolojik cinsiyetin dişi ve eril olarak *İki* ile sınırlanmasının doğal olarak verili olduğu, ancak toplumsal cinsiyetin iki ile sınırlandırılamayacağı tezine evrilecektir. Dişi ya da eril cinsiyetli olarak doğuyor olabiliriz, ama dişi ya da eril olduğumuz halde kültürel olanla çeşitli kişisel karşılaşmalar ve deneyimler içinden kurduğumuz ilişki, kadın ve erkek olmanın çeşitli tarzlarını üstlenmemize ve icat etmemize yol açacaktır. Öyleyse cinsiyet *İki*'yle sınırlı olduğu halde, toplumsal cinsiyetin sonlu bir sayıyla sınırlandırılabilir olmadığı söylenebilir. İşte Foucault ve Judith Butler çizgisinin bu tartışmayı dönüştüren çığır açıcı sayılabilecek yenilikleri, tartışmanın tam bu noktasından itibaren tasvir etmeye başlayabiliriz.

Toplumsal Cinisyet Belası adlı eserinde Judith Butler Foucault'nun on dokuzuncu yüzyıl hermafroditi Herculine Barbin'in güncelerini yorumlayışını tartışır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin ilk cildinin son bölümünde "cinsiyet kategorisinin bir birliğe sahip olmadığını" vurgular. Sanki "cinsiyet" arzunun anlamını ve yapısını açıklayabilirmiş gibi, onu nedensel bir ilke olarak kullanmaya karşı uyarır bizi. Foucault'nun gözünde "cinsiyet" mefhumu doğal olana dayanmaz, yapay ve kurgusal bir biçimde pek çok şeyi bir araya getirmeyi olanaklı kılan bir mefhumdur. Neler vardır bunun içinde? Anatomik öğeler, biyolojik işlevler, davranışlar, duyumlar, hazlar vs. Bu kategori kendisini her yerde mevcut olan bir anlam ve nedensel bir ilke olarak kullanıma sunar. Böylece tekil bir gösteren ve evrensel bir gösterilen olarak işler. Butler'ın Foucault'yu okurken altını çizdiği ve katıldığı şey, Foucault'ya göre bedenin ona doğal ve özsel bir cinsiyet fikri yükleyen bir söylem tarafından belirlenmesinden önce cinsiyetli bir varlık olmadığıdır. Beden, söylem içinde ve iktidar ilişkileri bağlamında cinsiyetli bir varlık olma anlamını kazanır. "Cinsellik" iktidarın, söylemin, bedenlerin ve duygulanırlığın (*affectivity*) tarihsel olarak özgül bir düzenlenişidir. Böyle olduğu için de Foucault'ya göre cinsellik, cinsiyeti yapay bir kategori olarak üretir. Bu kategorinin yaptığı iş temel olarak ken-

disinin oluşumunu sağlayan iktidar ilişkilerini etkili bir biçimde gizlemek ve yaygınlaştırmaktır.[4] *Toplumsal Cinsiyet Belası*'nda Butler Foucault'yu, marjinal cinsellik biçimlerini kültürel olarak kavranılamaz durumuna düşüren Lacancı ve neo-Lacancı kuramları eleştirmek için kullanır. Foucault cinselliğin iktidar tarafından bir boydan diğerine katedilen bir alan olduğunu göstererek yasadan önce veya sonra cinselliği açıklama iddiasmda olan kuramlara eleştirel bir biçimde bakmamıza olanak tanır.[5]

Butler'ın Foucault'nun yaklaşımıyla derdi, onun kendi söyleminin de yer yer özgür bir cinsellik ya da özgürleşebilecek bir cinsellik hayaline kapılıyor olmasıdır ki, iktidar ilişkilerinden bağımsız bir cinsellik olamayacağından burada Foucault kendi kendisiyle çelişir duruma düşmektedir. İşte Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildiyle, yayma hazırladığı on dokuzuncu yüzyıl Fransız hermafroditi Herculine Barbin'in jurnallerini sunumunun karşılaştırılması bu zorluğu ya da çelişkiyi açığa çıkarması bakımından önemlidir. Herculine doğduğu zaman ona dişi cinsiyeti tayin edilmiş, kız olarak vaftiz edilmiştir, ama yirmi yaşlarına geldiğinde papazlara ve doktorlara ettiği bir dizi itiraf sonucunda yasa tarafından cinsiyetini kadından erkeğe değiştirmek zorunda bırakılmıştır. Foucault'nun bulduğu günce, bu olaya ilişkin birtakım tıbbi ve hukuki belgelerle birlikte yayımlanmıştır. Herculine'in gerçek cinsiyetinin ne olduğuna bu belgeler zemininde karar verilmiştir. Aynı derlemeye Oscar Panizza'nın satirik bir hikâyesi de eklenmiştir. Derlemenin İngilizce çevirisine yazdığı önsözde Foucault "doğru ya da gerçek cinsiyet" diye bir şeyin gerekli veya zorunlu olup olmadığını sorgular. İlk bakışta bu, *Cinselliğin Tarihi*'nde öne sürülen cinselliğin iktidar ilişkileriyle aynı uzama sahip olduğu teziyle uyumlu gibi görünebilir. Gerçekten de Herculine'in cinselliğini bu iktidar ilişkileri inşa etmekte ve mahkûm etmektedir. Buna karşın, Foucault Herculine'in hazlar dünyasını "kimlik-olmayanın mutlu arafı" olarak romantikleştirmekten kendini alamaz. Yer yer sanki cinsiyet ve kimlik kategorilerine tabi olma durumunu aşan bir cinsellik olabilirmiş gibi bir söylem üretir böylece.

4 *A.g.e.*, s. 92.
5 *A.g.e.*, s. 94.

Butler Herculine'in güncelerini Foucault'ya karşı okumaya girişir. Foucault'dan daha Foucaultcu bir tavırdır bu. Bu okumanın inceliklerine göz atacak vaktimiz yok. Buradan çıkan birincil sonuca bakmakla yetineceğiz: Butler "cinsiyet" kategorisinin ve dişi ve eril olarak heteroseksüel bir biçimde ikiye bölünmüş cinsiyetin, toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarının ve süreçlerinin zemini ya da temel varsayımı olduğunu savunur. Bir anlamda cinsiyet kategorisi ile cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı –ilkinin biyolojik ikincisinin kültürel olduğu tezini– çökertir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirmenin bir varsayımı, işlemesinin temel koşulu haline gelir. Böylece inşa edilmemiş bir doğal alan olarak biyolojik olanı yitiririz. Biyolojide bir varolanı varolan olarak tecrübe edebilmemiz için onun varlığını önceden bir biçimde anlamış olmamız gerekir. Bu anlamaya, dişi ve eril biçiminde bölünmüş cinsiyet kategorisi de zaten çoktan belirli bir katkıda bulunmuş olduğundan biz bir varolanı dişi veya erkek olarak tecrübe ederiz ve dişiliği ve erilliği biyolojik olarak verili kabul ederiz. Verili olan zaten çoktan bizim ona verdiğimiz, dilimizin, kültürümüzün anlamlarıyla canlanmış olarak bize verilidir. Bunun tersi naif realizmdir, bizi mana araştırmasına veya muhasebeye hiçbir zaman götürmeyecek bir kabuller dünyasıdır.

Bunun için, cinsiyetlerin ikiliği kabulüne dayanan cinsiyet farklılığı sorusunun Butler'ın gözünde hiçbir önceliği olamaz. Böylece o, Irigaray'ı ve tüm farklılık feminizmini de karşısına alır. Foucault'nun da *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde özgürlükçü veya özgürleştirici cinsellik kuramlarının sunduğu modele karşı durmasının sebebi, bunların "cinsiyet" kategorisinin tarihsel olarak üretilmiş ve iktidar ilişkilerini mistifiye eden bir etkisi olduğunu görmezden gelmeleridir. Sanki temelde el değmeden kalmış, ontolojik olarak ayrıksı, kendi kendine yeterli, iktidar ve tarih dışı bir cinsellik olabilirmiş gibi konuşmak, fark etmeksizin, kendi kendini yeniden üretme mekanizmalarını gizleyen tahakkümün parçası haline gelmektedir. Foucault'nun, cinsiyet kategorisini ve *İki*'yle sınırlanmış toplumsal cinsiyet anlayışını kabul eden feminizmle derdi budur. Çünkü bu feminizm cinsiyeti ve cinsiyet farklılığını bedensel bir kimliğin zorunlu özelliği gibi ele alan bir söylemle çalışır. Cinsiyetli beden dekonstrüksi-

yonun nesnesi değilmiş gibi davranır. Oysa ki cinsiyetli olmak bir dizi toplumsal düzenlemeye tabi olmaktır. Bu düzenlemeleri yöneten yasa hem insanın cinsiyetini, toplumsal cinsiyetini ve hazlarım biçimlendiren bir ilke gibi hem de kişinin kendisini yorumlamasının ilkesi gibi işler. Cinsiyet kategorisi kaçınılmaz bir biçimde "regülatif"tir. Sonuç olarak bu kategoriyi bir varsayım olarak kabul eden her çözümleme, bir bilgi-iktidar rejimi olan bu regülatif stratejiyi sahiplenmekte ve yaygınlaştırmaktadır.

Öyleyse toplumsal cinsiyet belası, ikiye bölünmüş cinsiyetin temel bir varsayım olarak biyolojik ve toplumsal varlığın anlamına musallat olmasından yola çıkıldığında düşünülebilir hale gelir ve temeldeki bu tasallutun bizi nasıl cinsiyetli bedenler olarak inşa ettiğini çözümlemeyi dener.

Feminizmin özne kavramını sahiplenmesi bir zorunluluk mudur?

Peki *Toplumsal Cinsiyet Belası* adlı kitabın yayımlanmasının ardından Butler ne tür tepkiler aldı? Bu tepkiler üzerinde biraz durmak onun neden *Maddeleşen/Dert Olan Bedenler* adlı bir kitap yazdığını anlamamıza yardımcı olabilir. *Toplumsal Cinsiyet Belası* adlı kitapta savunulan, bizim de yukarda özetlemeyi denediğimiz konum, Butler'm "söylemden bağımsız bedenler yoktur" diyormuş, bedenin maddeselliğini göz ardı ediyormuş gibi okunmasına ve eleştirilmesine yol açtı. Gerçekten de bu eserin kendisinde bu okumayı engelleyecek hiçbir şey yoktur. Butler kendisini eleştiren feministler tarafından, "her şey metin, her şey dil" gibi çoğunlukla kaba bir biçimde "postmodernizm" olarak bütünselleştirilen ve politik mücadeleyi imkânsız kılan bir konumu sahipleniyormuş gibi yorumlandı. O bu konumun politikayı olanaksız kıldığı eleştirisine Türkçeye birkaç yıl evvel çevrilmiş olan "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu" başlıklı makalesinde yanıt vermiştir.[6] Söz konusu yazısında Butler, farklı düşünürlerin birbiriyle ilgisiz bir biçimde yaptıkları tartış-

6 Judith Butler, "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", (Çev. Zeynep Direk), *felsefelogos*, 2001/3, S. 15, ss. 19-34.

malardan alınan ve aslında tutarlı bir biçimde biraraya gelmediği açık olan sloganlarla kurulan ve "postmodernizm" başlığı altında bütünselleştirilen konumdan hiçbir şey anlamadığını söyler. Ve kendi derdinin "özne" ve "temsil" meselesi olduğunu belirterek feminist politikanın bu terimleri sahiplenmeksizin onları sorgulamaya devam ederek yapılabileceğini savunur. Belki de Judith Butler'ı feminist kuram açısından önemli kılan şey, toparlayıcı "kadın" kimliğinin yıkılmasıyla birlikte, kendisini ortaya çıkan farklılıkların yarattığı atomizasyonun karşısında bulan feminist politikanın, bir "özne" ya da "kollektif özne" varsaymadan ve "temsil"in kendisini sorgulayarak nasıl yapılabileceği kaygısına yanıt vermeyi denemiş olmasıdır. Butler bunu öznenin kuruluşunu performatif kuram yoluyla ele almak suretiyle yapar.

"Bedenin maddeleşmesi" konusunu açıklamaya girişmeden önce, Butler'm öznelikle ilgili tezlerine ve bununla bağıntılı olarak nasıl bir politika önerdiğine kısaca değineceğim, çünkü maddeleşme tartışmasını bunlardan bağımsız bir biçimde açıklamaya imkân yok. *Maddeleşen/Dert Olan Bedenler* feministlerin Butler'ı bedeni yok saymakla ya da unutmakla eleştirmelerine verilen bir yanıt olarak okunabilir demiştik. Bu kitap dert veya mesele olan bedenleri, yani örneğin gay, lezbiyen, travesti, transseksüel, kısacası heteroseksüel normativitenin dışlayarak kurduğu bedeni öne çıkarır ve bu queer örneğin "örneksel" olmayışını düşünmek suretiyle bedenin yasayla ilişkisinde nasıl maddeleştiğini açıklamayı vaat eder. Kitabın alt başlığının neden "Cinsiyetin Söylemsel Sınırları Üstüne" olduğunu da, ifadedeki bir muğlaklığa işaret etmek suretiyle düşünebiliriz. Eser hem anlaşılırlığm sınırlarındaki bedenleri düşünmeyi deneyecek, hem de söylemin ötesinde bir şey var mı sorusuna bir yanıt vermeye çalışacak. Öncelikle beden maddeselleşen bir varlık olarak ele alınmakta, ancak bu maddeselleşmeyi düzenleyen şey toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıdır. Bu kitapta bulunan "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları" ("Gender is Burning: Questions of Appropriation and Subversion") adlı bölüm[7] üstünde yoğunlaştığımızda gözümüze çarpa-

7 Judith Butler, "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları", *Defter*, Sayı 34, Yıl 11.

cak olan şeylerden ilki bedenin yasayla[8] ilişkisinde maddeleştiği tezidir.

Althusser'in "interpellation" (çağırma, sorgulama) kavramı uyarınca, özneyi toplumsal olarak inşa eden hitap polisinkidir. Polis "hey sen!" dediğinde, hitap ettiğine yasayı temsil ederek seslenmekle kalmaz, yasayı seslendiğiyle bağlar, onu yasaya sokar aynı zamanda. Yasa korku aşılar, cezalandırmakla tehdit eder ve eşzamanlı bir biçimde tehdit ettiğini bir özne olarak kurar, tanır, kabul eder. Çağrıdan veya azardan önce tam bir toplumsal özne yoktur ortada. Daha evvel yasayı çiğnemiyormuş gibi görünenin eylemi, çağrıyla birlikte kanunu çiğneyen bir eylem olarak saptanmış olur ve azarlayan hitap onu kendisine tabi olan bir özne haline getirir. Aslında polisin seslenişinin performatif boyutu Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"nde vurguladığı başka bir noktayla tamamlanabilirdi: Polis yasayı uygulamakla kalmaz; onun görevi sözde devletin önceden varolan hukuki amaçları koruma işiyle sınırlandığı halde, bu sınırları aşacak şekilde eyler, eylemiyle yeni hukuki amaçlar koymaya, yasayı yapmaya meyleder; yasa koyucu şiddet ile yasa koruyucu şiddet arasındaki ayrım onun hareket ediş biçiminde bulanmaya yüz tutar. Bununla ilişkili bir biçimde, polisin azarlayan hitabı özneyi baskı altına alıp denetlemekle kalmaz, öznenin toplumsal ve hukuki olarak oluşturulması işinin çok önemli bir parçasıdır. Yasayla rabıtamız içinde yalnızca denetlenip, onu ihlal ettiğimizde cezalandırılmakla kalmayız, bu ilişki bizi kendi öznesi olarak oluşturur, biçimlendirir, kurar. Burada oluşturucu (*formative*) niteliğiyle düşünülmesi gereken çağrı (polisin çağrısı) bir performatiftir. Performatiftir, çünkü bu çağrı bir şeyi saptıyormuş ya da önceden varolan bir gerçeği ifşa ediyormuş gibi görünür, fakat aslında ifşa ettiği gerçeğin imkânının koşulunu (faili, yasayı ihlal eden özneyi) kuran, oluşturan da odur aynı zamanda.

8 Butler'ın "yasa"dan ne anladığını açıklığa kavuşturmak için Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" adlı yazısına bir göz atmak faydalı olabilir. Bu metinde Benjamin bir araç olarak şiddetin yasanın problematik doğasına ilişkin olduğu tezini ileri sürer. Fakat Butler'ın metninin ele aldığımız bölümü, Benjamin'e göndermeyi açık bir biçimde ortaya koymuyor, Althusser'e gönderme yaparak başlıyor. Bkz. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi," (Çev. Emrah Efe Çakmak), *Benjamin*, Derleyen: Besim Dellâloğlu, Say Yayınları, 2006.

Butler'ın özne kuramına ilişkin önemli bir noktayı hemen buradan türetmek mümkündür. "Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu" adlı deneme de bunu oldukça açık bir biçimde ortaya koyar. Özne, yani İngilizce "subject" aynı zamanda "tabi olan" demektir. Öznelik verili bir şey değildir, yasayla karşılaşma, iktidarla ilişki kurma şartına dayanır. Özneyi özne yapan yasadır, iktidardır ve özne olabilmenin koşulu öncelikle iktidara tabi olmak, onun tarafından tanınmış olmaktır ki, bu da zaten ona boyun eğmiş olmak anlamına gelir. Öznenin konuşan olabilmesi, söz alabilmesi öncelikle tabi olmasına, egemenliğini yitirmiş olmasına dayanır. Öyleyse ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası öznenin egemenliği ve özerkliği değildir – özneliğe ilişkin bu yanılsamalar önceden/çoktan beri tabi olmuş olma gerçeğini gizleyen mekanizmalardır. Öte yandan tabi olan özne yasayı dışardan almıştır demek de doğru değildir, çünkü yasanın alındığı karşılaşmadan ya da seslenişten önce tam bir özne vücuda gelmemiştir. Öznelik konumunu işgal edemeyenler her zaman vardır. Yasanın ve iktidarın dışladıkları, konuşma hakkı vermedikleri, söz alamayanlar, işitilmeyenlerdir bunlar. Birileri özneyse ve iktidarsa mutlaka başka birilerini dışlamak suretiyle kurulmuştur bu kimlik, öznelik ve iktidar. Dolayısıyla "evrensel özne"den söz ederken evrenselin yerini –evrensele gelecekte olacak katılımların önünü tıkamamak için– hep ihtilaflı ve açık bırakarak politika yapmamız gerekir diyecektir Butler. Onun feminizmi rahatsız eden tezini şu ışık altmda düşünelim: Kadın kategorisi aracılığıyla düşünülecek, önceden beri varolan bir özdeşlik olduğu fikri hem metafizik bir varsayımdır hem de ait olduğu metafiziğin kendisi kadar fallosantriktir. Feminist kuram böyle bir özdeşliği kavrayan bir kategoriye dayanarak politik temsili politikanın olmazsa olmaz şartı olarak görme eğilimindedir. Halbuki "temsil"in kendisi sorunludur. Feminizmin "temsil"i sahiplenmesinin sebebi, kadınları da politikanın özneleri olarak ele almak suretiyle kamusal alandaki görünürlüğe ve meşruluğa kadınları da dahil etmek arzusudur. Ama acaba dil, feministlerin kadınlarla ilgili olarak doğru kabul ettikleri şeyleri çarpıtmadan yeterli bir biçimde temsil edebilir mi? Kadınların yaşantılarının ve tecrübelerinin ya hiç temsil edilmediği ya da

yanlış temsil edildiği bir kültürel koşulda yaşamıyor muyuz? Politik ve dilsel temsil alanları özneleri kuran, oluşturan, biçimlendiren kriterleri çoktan ortaya koymuşlardır, bu kriterler hep önceden koyulmuştur ve temsil, ancak özne olarak kabul edilenleri içine alacak kadar genişleyebilmektedir. Kısacası Butler feminizme Foucault'ya dayanarak şöyle yanıt verir: Yasaların dayandığı iktidar sistemleri daha sonra temsil ettikleri özneleri üretmektedir. İktidar bireyi sınırlandırmakla, denetlemekle, düzenlemekle, ona yasalar koymakla ve onu korumakla ve birtakım yasalara tabi kılmakla yetinmez; kendi yapılarına tabi olanı biçimlendirir, oluşturur, bu yapıların gerekliliklerine uygun bir biçimde üretir. Sonuç olarak feminist kuramın öznesi de temsil politikasının ürettiği bir şeydir. Kurtuluşunu sağlayacak olan politik sistem tarafından söylemsel bir biçimde kurulur. Bu sistemin kendisi de tüm toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıyla beraber heteroseksüel bir iktidar ya da tahakkümdür ki, ürettiği öznenin eril olduğunu varsayar. Yani bu sistemin kadınları özgürleştireceği iddiası son kertede ancak bir safsatadan ibaret olabilir.

Maddeleşen/Dert Olan Bedenler

Judith Butler tarihi bir *abjection* (dışa atma) tarihi olarak okur ve yeniden anlamlandırma (*resignification*) imkânlarını sorgular. Tarihi *abjection* tarihi olarak okumak, söylemin bedenleri incittiğini, bazı bedenleri eldeki varlık bilimlerin, anlaşılırlık şemalarının sınırlarına yerleştirdiğini öne sürmektir. Öyleyse *abjection* tarihi olarak tarih sorunu, toplumsal cinsiyetlendirme pratiğiyle doğrudan bir biçimde ilişkilidir. Toplumsal cinsiyetlendirme cinsiyetin maddeleşmesini üreten normatif ve zorlayıcı bir pratiktir. Toplumsal cinsiyet normları yalnızca düzenleyici (regülatif) değildir; onlar sayesinde işleyen toplumsal cinsiyetlendirmenin bedenin maddeleşmesini "üretici" nitelikte olduğu Butler tarafından sürekli bir biçimde vurgulanacaktır.

Neden Butler *Toplumsal Cinsiyet Belası*'ndan sonra bu tip bir stratejiyle düşünmeye yönelmiştir? Aslında her iki eserde

de Butler "inşa" (*construction*) kavramına dayanır. Fakat *Maddeleşen/Dert Olan Bedenler*'de inşa kavramının kendisinin yeniden düşünülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Feministlerin uzun bir süre kullandıkları inşa modeli toplumsal olanın, tek taraflı bir biçimde doğal olanı kendi parametreleri ve anlamlarıyla yüklediği görüşüne dayanıyordu. Bu görüşün zayıf yanı doğanın da bir tarihi olduğunu unutmasıdır. Doğanın bu atıl, sanki kültürün üstüne yazdığı ölü bir boş sayfaya benzeyen temsili modernliğe aittir ve belki de insanın teknolojik tahakküm araçlarını kullanarak doğayı belirlemesiyle eşzamanlıdır. *Toplumsal Cinsiyet Belası* "doğa" kavramını bütünüyle dışarda bırakmak suretiyle cinsiyete, toplumsal cinsiyetin kendisini yeniden üretmesini (inşa edişini) mümkün kılan bir koyut, bir kurgu olarak bakmıştı. "Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin atıl etki alanı değil, toplumsal cinsiyetin ürettiği bir kurgudur" dendiği zaman, yukarda anılan doğanın "kendi" tarihi de yine bir kurgunun tarihinden başka bir şey olmayacaktır. Fakat Butler bu kurgunun özgül statüsünü açıklamaya çabalar: cinsiyetin bir kurgu olduğunu söylemek, onun gereksiz bir fantezi, onsuz yapılabilir, elden çıkarılabilir bir varsayım, bir safsata, bir yalan olduğunu söylemek değildir. Cinsiyet bir fantezi olup, toplumsal cinsiyet de gerçekliğimizin ta kendisi değildir. Karşıtlığın böyle ele alınmasına Butler itiraz etmektedir. Cinsiyet bir kurgudan ibaret olsa bile biz onun zorunlulukları içinde yaşıyoruz, öyle ki yaşamı onsuz düşünemiyoruz. Fantasma alanı kültürel anlaşılırlığın alanını oluşturmaktadır. "İnşa" kavramının kullanımı "her şeyin dilden ibaret olduğunu öne süren ve dolayısıyla bedenin maddeselliğini yok sayan" bir tavrın işareti olarak görülüp eleştirilmişti, Butler'ın bu eleştiriye verdiği yanıt, cinsiyetin fantasmatik yaşantısının gerçekliğini tanımaktan ileri gitmeyecektir. Bu fantasmanın vazgeçilmez olduğunu, yaşantısal gerçekliğini kabul edersek ondan özgürleşmeyi umut edebilir miyiz? "İnşa"mn belirlenimciliğe götürdüğü ve özgürleşme imkânını ortadan kaldırdığı fikri de, "inşa" kavramının feministler tarafından yapılan başka bir eleştirisini oluşturmuştu.

Butler "inşa" kavramını yeniden temellendirme girişimi

içinde bu eleştiriyi de yanıtlamayı deneyecektir. Kültürün, söylemin, iktidarın inşa etme fiilinin faili olarak, gramer içinde insandan boşalan özne konumunu alması iktidarın yanlış anlaşılmasına delalet eder. İktidar özneyi yerinden edip kendisi özne konumuna yerleştiğinde öznenin metafizik yeri korunmuş olur, değişmiş olan şey yalnızca yeri işgal edendir. Söylem, dil, toplumsal olan vs kişileştirilmiştir ve bu kişileştirmede özne metafiziği yalnızca daha da sağlamlaştırılmıştır. Halbuki Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, Butler'a göre, "bu gramerin bozulması ve alt üst edilmesidir". Butler "inşa" kavramını Derrida'nın bir kavramını ödünç alarak yenilemeyi dener: *re-iteration*. İçinde "yineleme", "başkalaşma", "yenileme", "yazı", "alıntılama" fikirlerini barındıran bir kavramdır bu. Biz bunu "yineleme" olarak karşılayacağız. İnşanın yineleme olması ne demektir? Derrida'nın kullanımına göre yineleme bir süreçtir: Ne özneye ne de eyleme dayanan, öznelerin ve eylemlerin belirmesini önceleyen ve koşullayan bir süreç. Yinelemede eyleyen bir özne veya iktidarın faili ya da öznesi olduğu bir eylem yoktur. İktidar hem baki kalarak süren hem de dengesizlik içeren yinelemenin ta kendisidir. Butler'ın tartışmasında yinelenen düzenleyici toplumsal cinsiyet normlarıdır elbette. Bu yineleme toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmasının temelidir. Şimdi bedeni bu yinelemeyle ilişkisi içinde konumlandıralım. Butler maddeyi dinamik bir biçimde maddeselleşme süreci olarak ele almayı önerir ve bir yer veya bir yüzey olarak görmez. Bu süreç zamansaldır; maddeselleşme zamanla bir dengeye kavuşur. Bedenin maddeselleşme sürecinin dengeye kavuşması, onun, akışkanlığını, onu bir yer ya da yüzey olarak deneylememize olanak tanıyan sınır ya da sabitlik etkisini bizde uyandıracak şekilde üretilmiş olmasıdır. Kısacası maddeselleşme, toplumsal cinsiyet normalarını yinelemek suretiyle maddeleşmeyi düzenleyen iktidarın bir sonucudur. Düzenleyici iktidar bedeni maddeselleştirir, yani maddeselleşmeyi üretir. Peki o zaman bu yinelemeden özgürleşme imkânı nerede bulunacaktır?

Performativite ve olanakları

"Toplumsal Cinsiyet Yanıyor"a dönersek öznenin yasa ya da çağrı/sorgulama tarafından inşa edilmesi konusu ile toplumsal cinsiyet edinme ve toplumsal cinsiyet normlarını ihlal etme ya da yıkma sorunsalının ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz. Yasayla ilişki olduğu için toplumsal cinsiyet serbestçe gezinen, dolaşan, keyfi olarak seçilen, tercih edilen bir şey değildir. Toplumsal cinsiyetin inşasının mekanizmalarını düşüneceksek eğer, bu inşa etmeyi, inşadan önce bir inşa eden/edilen varsaymadan düşünmeyi başarmamız gerekiyor. İnşa eden iktidar ve yasa ise eğer, o tek bir yerde değil, her yerdedir ve en çok da hiç yokmuş gibi göründüğü, iktidarın dışında konumlandığını iddia eden yerdedir belki de. İnşa edilen bir beden inşa edilme öncesinde edilgin bir varlık olarak yoktur, zira bu inşa söylemi bedeni kültürel yasayı üstlenen edilgin bir alıcı olarak anlar ki, bu anlayışın sonucu olarak da "kültür kaderdir" demek zorunda kalırız. Yasa ile ona uymaya zorlanarak özne olarak kabul edilen arasındaki ilişkiyi itaatsizlik fenomeni içinden okuyor Butler. Yasa reddedilebilir, çiğnenebilir, tek yanlı işlemi sorgulanarak yeniden tanımlanmaya zorlanabilir. Yasanın özneye tekbiçimliliği, uyumlu davranışı dayattığı yerde, itaatsizlik yasayı gülünç duruma düşürerek sorgulanır hale getirebilir. Bunu yapmanın bir yolu da abartı haline getiren tekrardır. Örneğin kadın toplumsal cinsiyetini dayatan yasa, bedenin bu yasayı abartılı bir biçimde üstlenmesi ve tekrar etmesi sonucu komik duruma düşebilir. Böylelikle yasanın otoritesi yıkılır. Burada bedenin özne ya da kötü özne olmadan evvel performatif bir varlık olarak ele alınmasıyla karşı karşıyayız. Performans yalnızca normu ya da yasayı ihlal etmekle kalmaz, aynı zamanda bu ihlalle birlikte bir muktedir hale geliş de ortaya çıkar. " 'Ben'in karşı koyduğu iktidar ilişkilerine dahil olması, *bulaşması*, onu muktedir hale getirenin gerçekten de iktidar ilişkileri olduğunu gösterir, ancak 'ben'in bu iktidar ilişkilerinin mevcut biçimlerine indirgenebilir olduğu anlamına gelmez."[9] Yasayla ilişki içinde incitici bir seslenişle ("hey sen!" gibi)

9 Judith Butler, "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları", *Defter*, Sayı 34, Yıl 11, s. 125.

kurulmak demek, hem tacizkâr bir müdahaleye uğramak hem de muktedir kılınmaktır. Yasa bizi işgal eder, ama biz de onu işgal edebilirlik kazanmışızdır. Yasanın dayattığı normu sahiplenebilir veya sahiplenir gibi yaparak ihlal edebiliriz, farklı bir biçimde tekrar ederek, saptırabilir yıkabiliriz. Normla oyun oynayabiliriz. Peki "hey sen ibne!" gibi incitici bir seslenişle tacizkâr yasa tarafından işgal edilmiş olan biri, yasa tarafından nasıl muktedir kılınır ve onu nasıl işgal edebilir ki? Burada da tacizin koşullarından bir yıkma türeyebilir mi? Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk terimleri kaynaklarındaki amaçları saptıracak şekilde tekrar edilebilir ve saptırılabilir diyor Butler. İncitici sesleniş aynı zamanda incitilene incinmeyi farklı bir biçimde tekrar etme olanağını sunar ve böylelikle onu incinmenin yarattığı travmanın yörüngesinde kalmaya, mahkûmiyeti aşmaya muktedir kılar. Tekrar, tacizkâr amaçlara zıt yönde tacizin terimlerini yeniden anlamlandırma olanağını doğurur. İşte bu sayede *queer*, en başta bir dışarı atılma, dışkılama nesnesi muamelesi görme konumundan rüştünü ispat etme noktasına taşınmaktadır. "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor"da Butler *drag*'i "kişinin kendini de oluşturmuş olan güç rejimlerine bulaştığı yer" olarak tanımlar. *Drag*'de genel durumu yansıtan belli bir iki-yanlılığın açık bir biçimde göründüğünü söylemek anlamına gelir bu. Aslında her toplumsal cinsiyet *drag* gibidir, çünkü "taklit", heteroseksüel projenin ve onun toplumsal ikiciliğinin kalbinde yatar. *Drag* öncel ve asli bir cinsiyeti varsayan ikincil bir taklit değildir. Hegemonik heteroseksüellliğin idealleştirmeleri taklit etme çabasıdır. *Drag* heteroseksüel idealleri taklit eder, ama heteroseksüel norm tarafından dışlanan bir taklittir bu. Bu da heteroseksüelliğin hiçbir zaman tam olarak başa çıkamadığı bir endişeyle kuşatıldığını gösterir. Heteroseksüel cinselliğin kendisini üretmek için dışarda bırakmak zorunda kaldığı tüm cinsel olanak alanları onun için bir tehdit kaynağıdır. *Drag*, hegemonik toplumsal cinsiyetin üretildiği yapıda yansırken heteroseksüelliğin doğallık ve aslilik iddialarını tartışmaya açarak onun üstünde yıkıcı bir etki yapar. Heteroseksüel ayrıcalık pek çok yoldan işler. Bu yollardan ikisi onun kendisini doğallaştırması ve asli olan, norm olan gibi ortaya koymasıdır. Ancak heteroseksüelliğin doğal, asli ve norm

olan olmadığını kabul etmesi heteroseksüel ayrıcalığın ortadan kalkmasını zorunlu olarak sağlamaz. Örneğin heteroseksüel bir *drag* da vardır ki, bu sınırlarını sürekli bir biçimde "queer" olana karşı korumak zorunda olan heteroseksüel ekonomiye törensi bir gevşeme sağlar. Homofobinin bu saptırılmış üretimi heteroseksüel rejime kendi kendisini sürdürmesi için güç verir.

Şöyle diyor Butler: "Bir erkek olmak" veya "bir kadın olmak" içsel olarak dengesiz meselelerdir. Günümüzün iktidar rejimleri içinde bir toplumsal cinsiyetle özdeşleşmek (cinsel kimlik kazanmak) bir dizi normu üstlenmeyi ve onlarla özdeşleşmeyi gerektirir. Ama burada indirgenemez bir iki yanlılık vardır. Bir cinsel kimlik kazanmak için bir bedel ödenir. Örneğin başka birtakım özdeşleşme dizileri kaybedilir. Veya hiçbir zaman bizim seçmediğimiz, bizi seçmiş olan ve bizi belirlemekte bütünüyle başarısız kalacak ölçüde işgal ettiğimiz bir normla zoraki bir yakınlaşma içine girmek zorunda kalırız. Onu işgal ederken tersine çevirir, yeniden anlamlandırırız.[10] İşte bedenin maddeleşmesini bu iki yanlılıktan bağımsız olarak düşünemeyiz diyor Butler. *Queer,* normun meşrulaştırıcı ve gayri meşrulaştırıcı bir tekrarına dayanır – her özdeşleşme hareketinin fantasmatik doğasını açığa vurur bu.

Sonuç olarak Butler'm bedeni nasıl anladığına ilişkin birtakım saptamalarla bitirelim. Beden edilgen bir ortam, birtakım kültürel anlamların dışsal bir biçimde birbirine bağlandığı bir varlık ya da doğal bir töz değildir. Bedeni ruhun ya da maddi olmayan bir istemin aracı olarak düşünmeyi reddeder bu yaklaşım. Bedenin toplumsal cinsiyetlenme, ırksallaşma, bir sınıfa ait olma vs'den önce anlam ifade eden bir varoluşu olduğu söylenemez. Beden toplumsal cinsiyetin, ırkın, sınıfın işaretlerini performatif bir biçimde kazanarak beden olur. Aslında burada iki performatif birden vardır, zira yasayla ilişki çifte performans içerir. Polisin çağrısı ve çağrılanın tekrarı. İkinci performans içinde taciz edilen kendisine dayatılan normu iki yanlı tekrar etme olanağına kavuşarak yasayı ya da normu icra etmeye/yıkmaya muktedir hale gelir. Beden bu ikili performatif yapı içinde maddeleşir.

10 *A.g.e.,* s. 129.

Bu düşüncenin meselelerine ışık tutmaya çalıştığımız bu yazı, onun kapsamlı bir eleştirisini yapmayı hedeflemiyordu. Bedenin yasayla ilişkisinde maddeleştiği tezi kanaatimizce verimli bir tezdir, ancak cinsiyetli bedenin biyolojik bir veri olarak ele alınmasının reddi, bedenin fenomenolojik bir araştırmasının gerekliliğine de işaret etmektir. Butler'ın düşüncesi bu araştırmaya girişmiş olan düşüncelerle (örneğin Husserl ve Merleau-Ponty felsefeleri) tanışıklığı ve hesaplaşması bakımından zayıftır. Yaşayan bedenin dünyayla alışverişini ontolojik bir biçimde açıklığa kavuşturmadan maddeleşme kavramı yeterince temellendirilemez. Buna ek olarak, öznenin yasa tarafından kurulmuşluğundan çıkışı imkânını yalnızca taklitte arıyor olması bize göre bu düşüncenin sorgulanması gereken sınırlandırıcı başka bir yanıdır. Bu sınırı aşma gereği duysaydı, Butler'ın yaklaşımı Levinas'ın düşüncesinin kaynaklarından beslenebilirdi.

IŞIL VAHİP*

Psikanalitik Bakış Açısıyla Aile İçi Şiddet

Aile içi şiddet, ülkemizde ve dünyada beden ve ruh sağlığını ciddi biçimde tehdit eden bir sorundur. Kendisini aile olarak tanımlayan bir grup içerisinde zorlamak, aşağılamak, güç göstermek, cezalandırmak, öfke ve gerginlik boşaltmak amacıyla bir bireyden diğerine yöneltilen her türlü şiddet davranışı olarak tanımlanmaktadır. Müdahale edilmediğinde, büyük oranda yineleyen bir davranıştır ve ilişki sürdükçe tırmanış gösterir. Kuşaktan kuşağa geçer ve yalnızca şiddet gören kişiyi değil, aynı zamanda şiddete tanık olan kişilerin psikolojik durumlarını, özellikle çocukların psikososyal gelişimini etkiler. Eşler, çocuklar, kardeşler, yaşlılar, bakıma gereksinimi olan özürlüler aile içi şiddetin hedefi olabilmektedirler. Ancak şiddet en yaygın olarak, kocadan karıya ve anababadan çocuğa yönelmektedir (Dickstein, 1988).

Birleşmiş Milletler kadına karşı şiddeti diğer şiddet türlerinden ayırt etmek için şu şekilde tanımlamıştır: Kadınlara fiziksel, cinsel ve psikolojik zarar ve acı vermeyle sonuçlanan veya sonuçlanma olasılığı bulunan, cinsiyet temelli olarak oluşan herhangi bir eylemdir.

Kadına yönelen şiddete, genellikle toplumsal bir sorun olarak değil de, aile içinde çözümlenmesi uygun olan kişisel bir sorun olarak bakılmıştır. Feminist grupların kamuoyunu harekete geçirmeleri ve şiddet gören kadınları korumak amacıyla ör-

* E.Ü.T.F. Psikiyatri A.D. Psikoterapi Birimi.

gütlenmeleri, kitle iletişim araçlarının trajik aile öykülerine yer vermeleri, dikkatleri sonunda bu toplumsal soruna yöneltmiştir. 1960'lı yıllarda aile içi şiddete ilişkin çalışmalar sayılıydı. 1971 yılında *Journal of Marriage and the Family* isimli bilimsel dergi, aile içi şiddeti ele alan bir ek sayı hazırladı (Jaffe ve ark. 1986). Aile içinde kadının şiddete uğramasını konu alan toplumbilim araştırmaları o dönemden başlamak üzere giderek arttı.

Psikanaliz dergileri tarandığında ise, bugüne kadar bu soruna hemen hemen hiç yer verilmediği görülmektedir. Psikanalitik yazın saldırganlığı kapsamlı biçimde tartıştığı halde, şiddetle ilgili makalelerin sayısı son derece azdır. Hele aile içi şiddetle ilgili yazılar daha da kısıtlıdır. Bu yazıda yalnızca kadın ve çocuğa yönelik şiddete değinilecektir. Yazar, doğrudan aile içi şiddetle ilgili bazı psikanalitik görüşleri var olan sınırlı sayıdaki kaynaktan aktararak ve şiddetle ilgili bazı psikanalitik görüşleri aile içi şiddet konusuna uyarlayarak tartışacak ve sorunun gelişimsel boyutuyla ilgili bazı görüşlerini ekleyerek soruna farklı bir açıdan eğilmeye çalışacaktır.

Birey olma süreci ve cinsiyet

Kız olsun, erkek olsun her çocuk hem anneyle, hem babayla özdeşim yaparak büyür. Hepimiz içimizde kadına ve erkeğe atfedilen özelliklerin az çok dengeli bir karışımını barındırırız. Ancak ekonomik, politik ve toplumsal etmenlerin yanı sıra, bazı psikolojik etmenlerin kadınları şiddet karşısında daha savunmasız kıldığını ve sonuçta çok ciddi örselenmelerin meydana geldiğini düşünen yazarlar vardır (Nadelson 1996).

Yaşamın ilk üç yılında tamamlanması gereken psikolojik işler arasında çekirdek bir kimliğin oluşumu yer alır. Üç yaşlarındaki bir çocuk, belli özellikleri olan belli bir birey olma durumuna gelmiştir. Anneden psikolojik olarak ayrılma ve ayrı bir birey olma sürecini içeren bu ilk üç yılda, erkek çocuk maskülen kimliğini geliştirebilmek için psikolojik olarak anneden ayrılıp babayla özdeşim yapmak durumundadır. Kız çocuk ise feminen kimliğini geliştirebilmek için psikolojik olarak anneden ayrılıp

dönüp yine anneyle özdeşim yapmak durumundadır. Yani bir bakıma, kız çocuklar psikolojik olarak anneden ayrılmak için erkek çocukların duyduğu şiddette bir baskı hissetmezler. Çünkü feminen kimliklerini zaten var olan ve zaten yakın olan bağları nedeniyle geliştirebilirler.

Yaşamın en erken deneyimleri, annenin bebeğini algılayışıyla ve onunla kurduğu ilişki biçimiyle yakından ilişkilidir. Anne-bebek ilişkisini kuvvetle etkileyen psikolojik etmenler arasında annenin kendisine dair bilinçli ve bilinçdışı algıları, kendi annesiyle olan içselleştirilmiş ilişkisi ve bebeğiyle kurduğu özdeşim sayılabilir. Bu erken özdeşimler ve bağlanmalar, anne-kız ilişkisinde ve anne-oğul ilişkisinde bazı yönlerden farklı yaşanır. Her çocuk, birey olabilmek için önce anneden psikolojik olarak ayrılmak durumundadır. Fakat bu arada cinsiyet rolleriyle ilgili özdeşimler de yapacaktır. Erkek çocuğu bekleyen gelişimsel süreç, anneden ayrılıp babayla özdeşim kurmaktır. Kız çocuğun başarıyla geçmesi gereken gelişimsel süreç ise anneden ayrılıp yine anneyle özdeşim yapmaktır. Anne ve kız çocuk için, birbirleri "aynı" olandır. Oysa gerek anne gerekse oğul birbirlerini "aynı" değil, "farklı" olarak algılarlar. Bu durum, psikolojik olarak kendini anneden ayırırken, kız ve erkek çocukların farklı yollardan geçmelerini gerektirir. Erkek çocuğun önündeki örnek, baba, yani anne-çocuk ikilisinin dışında biridir. En azından içinde bulunduğumuz tarihsel kesitte, bunun anlamı hemen hemen her zaman şudur: Erkek çocuk annesinden ayrılacak ve maskülen özdeşim için zaten orada bulunan değil, çoğu kez bulunmayan birine, babaya yüzünü dönecektir. Kız çocuğun örnek alacağı kişi ise hem "aynı" hem de zaten oradadır. Bu nedenle, kadınlarda erkeklerin tersine kimlik ve kendini tanımlama "ayrı oluş"tan ziyade, "bağlı oluş" üzerindendir. Kadınların yakınlık ve samimiyet kapasitesi, kimlik oluşumu sürecine eşlik ediyor olabilir ve erkeklerden daha erken bir gelişimsel dönemde gerçekleşiyor olabilir. Kadınların ve erkeklerin gelişimsel yaşantılarındaki farklılıklar, her birinin yaşamlarında ilişkilerin yerini belirlemede rol oynar.

İlişkiler, kimlik ve cinsiyet

Kadınların erken kimliklerinin önemli bir yönünü başkalarıyla ilişkiler oluşturmaktadır. Erkekler ise kimliklerini büyük oranda kendilerini ayrı ve özerk görmek üzerinden oluştururlar. Bu bakış açısıyla, kadın kimliği ilişkileri koparmaktan ziyade tamir etmeye yatkındır. Kız ve erkek çocukların gelişim sürecindeki ortak noktalar, farklı noktalardan çok daha fazladır. Ancak konumuzu ilgilendiren yönleri nedeniyle, farklılıkları vurguluyorum. Aslında hepimiz, içimizde kadına ve erkeğe atfedilen özelliklerin dengeli bir karışımını barındırırız. Sağlıklı erkekler aynı zamanda, yapıcı ve onarıcıdırlar. Sağlıklı kadınlar da aynı zamanda, gereğinde "hayır" ya da "dur" derler, yürümeyen ilişkilerini bırakabilirler. Buradaki amaç, eğer normal gelişim basamaklarında bazı aksaklıklar olduysa, bu türden gelişimsel yatkınlıkların, örseleyici durumlarda nasıl çeşitli biçimlerde birer tuzağa dönüşebildiğini ve sağlıksız kısır döngülere katkıda bulunduğunu anlatmaktır.

Yatıştırıcı düşlemler ve şiddet

Küçük çocuklar normal olarak, karanlık korkusu gibi "sıradan" kaygılarını bile iyimser doyum düşlemleri kurarak yatıştırırlar. Eğer "iyi davranırlarsa", "iyi çocuk olurlarsa" gelecekte ödüllendirileceklerine inanırlar. Bu türden düşlemler, tehdit içeren durumlarda etkili bir biçimde iç rahatlatır. Şiddet gören çocuk da her çocuk gibi benzer düzenekleri kullanır. Sevgi dolu ilişkileri ve gelecek mutlulukları hayal eder. Bu arada bu hayallerine tutunabilmek üzere, psikolojik bir savunma olarak gerçeği parçalara ayırabilir, bazı gerçekleri bütünden ayırıp yalıtabilir ya da çarpıtabilir. Böylece bazı şeylerin hiç olmadığına, şiddetin güvendiği ebeveynden değil, başka birinden geldiğine ya da olan bitenin o kadar da acı verici olmadığına kendisini inandırabilir. Çocuğa şiddet uygulandığı zaman, hem şiddetin kendisi hem de anababa tarafından yüzüstü bırakılma, kandırılma, bir şekilde ihanete uğrama duyguları sebebiyle, olağan koruyucu düşlemler, gerçeği çarpıtacak biçimde kemikleşebilirler. Bazen de daha az kullanılabilir hale

gelirler. Hatta benliğin olgunlaşma sürecinin bazı yönleri ketlenebilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, çocuklukta benliğin normal olgunlaşma süreci düşlemler çevresinde gelişir. Şiddet ise bu sürecin bazı yönlerini ketler. Benliğin olgunlaşma sürecindeki bu türden kesintiler, kişinin kendisine dair imgenin bütünleşmesine engel olabilir ve gelecekteki gelişim üzerinde yıkıcı etkiler yaratabilir, kişiyi zedelenmeye yatkın hale getirebilir. Yaşamın erken yıllarındaki bu türden örseleyici yaşantılar, gelecekteki haksızlıklara ve çeşitli saldırılara verilecek yanıtı da şekillendirir.

Şiddetin hapsedici etkisi

Şiddet kurbanlarında, bir "kapsül içine hapsolma süreci"nden söz edilir. Ebeveyn çocuğun sessiz kalmasını ister ve çocuk da korkudan boyun eğer. Sonuç olarak, çocuğun psişik enerjisi burada tükenir ve olgunlaşma kesintiye uğrar. Bu süreç, üstbenlik gelişimi, çocuğun kendilik duygusu, uyanma ya da inhibisyon kapasitesi, beden durumu hakkında farkmdalık, kişisel güç duygusu, kendi kendini rahatlatma, kendini koruma üzerine yıkıcı etkiler yapar.

Yetişkinlikte şiddet görme

Diğer örseleyici yaşam olayları gibi şiddet görmek de bireyin ruhsal kaynaklarını zorlayan bir durumdur ve her yaşa, her bireye özgü uzun süreli yansımaları vardır. Yetişkinlikte yaşanan şiddete verilen yanıtın psikolojik belirleyicilerinden bazıları suçluluk, kendisinden öç alınacağı korkusu, ayrılma kaygısının alevlenmesi ve narsisistik bütünlüğe tehdittir. Bunlar daha sonraki örselenmelere verilen yanıtlara da katkıda bulunur.

Şiddet kişide beklenmedik bilinçdışı saldırgan dürtüleri ortaya çıkarır. Şiddet gören kadında sıklıkla görülen suçluluk duygusunun bir bölümü bununla bağlantılıdır. Saldırgan dürtülerin harekete geçmesi ile özgüvende azalma arasında genellikle bir bağlantı vardır. Çünkü bu dürtüler, üstbenlik beklentilerinin çiğ-

nenmesine yol açmaktadır. Yani kadının kendine olan sevgisi ve saygısı iki yönlü zedelenir. Bir yandan, yaşamındaki temel ilişkiyi düzenlemeyi başaramadığı duygusu onu örselerken, öte yandan sevdiği ya da sevmeye çalıştığı kocasına karşı iç dünyasında ortaya çıkan saldırganca dürtüleri, deyim yerindeyse, "kendisine yakıştıramaz" ve hem özgüveni hem de özsaygısı zedelenir. Öte yandan, özgüvenin korunması ya da kaybı, kişinin örselenmeye vereceği yanıtta önemli bir diğer bileşendir.

Özgüven

Özgüven; ruhsal, gelişimsel süreçler ile başarı ya da başarısızlık olarak algılanan yaşam olayları arasındaki karmaşık ilişki tarafından belirlenir. Her bireyin içselleştirilmiş ego ideali, hedefleri ve standartları vardır. Başarı ya da başarısızlık yargısı bunlarla ilgilidir.

Kişinin, bir örselenmeyle baş etme ya da edememe algısı, özgüvenini ve gelecekte örselenmelere yanıt verme kapasitesini etkileyebilir; örselenmenin çözümünün gidişini değiştirebilir. Başarılı bir yanıt özgüveni artırırken, etkisiz bir yanıt özgüveni zedeler.

Bazı yetişkinlerin kendilerini suçlamaları ve özgüven eksiklikleri, güncel olarak maruz kaldıkları şiddetin yanı sıra geçmişte maruz kalmış oldukları örseleyici davranışların etkisinden kaynaklanıyor olabilir. Bireyin nasıl davrandığından bağımsız olarak ortaya çıkan bazı tehditler, bilinçdışı olarak bazı çocukluk yaşantıları gibi algılanabilir. Yani "kötü" davranışlar yüzünden, anababa tarafından cezalandırılma tehditi gibi. Maruz kaldığı bu tehditler sonucunda, çocuk cezaya gerekçe hazırlayacak şekilde daha fazla kışkırtıcı davranışlarda bulunmamak üzere, kızgınlığını ve saldırganlığını kontrol etmeye çalışmaktadır.

Şiddet gören kadının çevre tarafından suçlanması

Şiddete uğrayan kadınlar sıklıkla kocalarını kışkırttıkları şeklinde ya da "uygun" veya "gerekli" tepkileri göstermedik-

leri şeklinde suçlanırlar. Bu türden suçlamalar, özgüveni daha da zedeler ve gelecekte tepki verme kapasitesini daha da bozar. Böylece gelecekte örselenmeye yatkınlığı daha da artırır.

Kuşaktan kuşağa aktarılan şiddet

Sorunun can alıcı noktalarından bir diğeri, kuşaktan kuşağa aktarılma özelliğidir. Aile içinde şiddete maruz kalan çocukların çoğu, büyüdüklerinde şiddet uygulayan eşlere ya da ebeveynlere dönüşmeseler de, şiddet uygulayan yetişkinlerin büyük bölümünde çocuklukta aile içi şiddete maruz kalma öyküsü saptanmıştır (Kaufman ve Zigler, 1987).

Kuşaktan kuşağa aktarılan her zaman basitçe şiddetin kendisi değil, bu durumu çevreleyen duygusal atmosferdir (Vondra ve Toth 1989). Çocuklukta içselleştirilen öfke, korku ve çökkün duygular, kişinin tutum ve davranışlarını yaşam boyu etkileyebilmektedir. Şiddet ve ihmal sonucu oluşan ruhsal yapı, çoğu kez gene çeşitli biçimleriyle şiddeti doğuran bir saldırganlık kaynağı yaratmaktadır.

Saldırganla özdeşim

Saldırganla özdeşim ve çeşitli durumlarda bu savunma düzeneğinin kullanılması, psikanalitik literatürde ayrıntılı olarak ve kapsamlı biçimde açıklanmıştır. Aile içi şiddetin kuşaktan kuşağa aktarılmasında yine aynı düzeneğin işlediği görülse de, bu fenomen o kadar basit değildir. Son yıllarda, aile içi şiddet uygulayanların büyük bölümünün, kendisi doğrudan şiddete maruz kalan çocuklar arasından değil, ebeveynleri arasındaki şiddete tanık olanlardan çıktığı düşünülmektedir (Hamilton 1989). Çocuk için özdeşim nesnesi olan biri, örneğin baba, aile içinden bir başkasına yineleyici biçimde şiddet uyguluyorsa, çocuğun saldırganla özdeşimi, doğrudan şiddete maruz kalan çocuğun özdeşiminden daha kolay olabilmektedir.

Aile içi şiddete tanık olan çocuklar

Aile içindeki şiddete görsel ya da işitsel olarak tanık olan çocuklara "sessiz", "unutulmuş" ya da "görünmez" kurbanlar adı verilmektedir (Edleson 1999). Bu çocuklar son yıllarda duygusal olarak istismara uğrayan çocuklar kategorisi içinde düşünülmektedir. Doğrudan şiddete maruz kalmasalar da, diğer istismara uğramış ya da ihmal edilmiş çocuklarla aynı türden belirtileri sergilerler.

Annenin şiddet gördüğü durumlarda, çocuğun örselenmesi, annenin dayak yediği dakikalar ya da saatlerle sınırlı değildir. O zaman diliminden sonra da devam etmektedir. Bu çocuklar yardıma ihtiyacı olan, yaralanmış, berelenmiş bir annenin bakımını üstlenmek zorunda kalmaktadırlar. Bu yalnızca bir fiziksel bakım üstlenme durumu ya da şiddet gören annenin yeterli annelik işlevlerini kaybetmesinden dolayı ihmale uğramayla sınırlı değildir.

Çalışmalar göstermektedir ki, ailede şiddet varsa bu tekrarlayıcıdır. Yine çalışmalar göstermektedir ki, dayak yiyen kadınlarda psikiyatrik bozukluklar, en basitinden depresyon oranı yüksektir. Çocuk, atmosferdeki bu depresif duyguları içselleştirecektir. Ayrıca şiddet gören kişinin fiziksel işlevleri bazen, ama psikolojik işlevleri her zaman bozulur. Bu durumda aile içinde şiddet gören kadının annelik işlevleri de az ya da çok, görünür ya da görünmez boyutlarda bozulur. Çocuk için bu durumdaki bir anneden psikolojik olarak ayrılmak ve bireyleşmek, iki ayrı zorluk taşır. Birincisi, yeterli doyuma ulaşamayan çocuk, tam olarak ne beklediğini bilemeden anneye yapışır. İkincisi, çökkün ve güçsüz olarak algıladığı anneyi öylece bırakıp da kendi yoluna gidemez, suçluluk duyar. Suçluluk duygusunun kaynaklarından bir diğeri, yeterli doyumu bulamayan çocuğun anneye yönelik agresyonudur. Fakat çocuk agresyonunu sahiplenemez. Çünkü örselenmiş durumdaki anneye agresyon, çocuk tarafından kabul edilebilir birşey değildir. Bu nedenle çocuk yaşma ve gelişimine göre, çeşitli psikolojik savunma düzenekleri aracılığıyla agresyonundan kurtulmaya çalışacaktır. Oysa bunun ruhsal maliyeti büyüktür. Çünkü yaşam içinde haklarımızı koruyabilmek, kendimizi ifade edebilmek, girişken olabilmek,

bizim için önemli olan kişilerle eşit ilişki kurabilmek için hepimizin bir miktar sağlıklı agresyona gereksinimimiz vardır. Öte yandan, annesi şiddet gören çocuk, annesine annelik etmek gereksinimi içindedir. Rollerin değiştiği bu çarpık ilişki, özerkliği sınırlandıran sağlıksız bir ilişkidir. Bir tür bağımlılık ilişkisidir. İçselleştirilen bu ilişki biçimi, gelecekteki istismar ilişkilerindeki bağımlılığın temellerinden birini oluşturacaktır.

Babayla ilişki

Her çocuk gerek annesini, gerekse babasını olumlu anlamda güçlü insanlar olarak görmek ve onların bu yönleriyle özdeşim yapmak gereksinimi içindedir. Oysa şiddet uygulayan baba, çocuğun dünyasında güven kaynağı, sevgi kaynağı değil, korku kaynağı, öfke kaynağı, tutarsız, güvenilmez biri haline gelir. Anneye destek olan değil, onu aşağılayan, hor gören biridir. Çocuk için bir diğer güçlük, şiddet uygulayan baba ile ailenin bakımını üstlenen, çocuğa sevgi duyan baba arasındaki gidiş gelişlere, değişimlere uyum sağlama güçlüğüdür. Zihni karışan çocuk, bu iki imgeyi birleştirmekte zorlanabilir ya da "kötü" baba imgesinin "iyi" baba imgesini yok edeceğinden korktuğu için bu imgeleri ayrı tutabilir. Bu savunma düzeneğinin yerleşmesi ve otomatik olarak çalışır hale gelmesi, yaşamın ileriki yılları için ciddi bir dezavantajdır. Çünkü yakın ilişkilerde, karşı tarafın özelliklerini bir bütün olarak algılamayı engelleyebilir. Bu durumdaki kişi, bazen yaklaşmakta olan tehlikeyi görmezden gelecek ve kendisini yıkıcı ilişkilerden koruyamayacak, bazen de gereksiz kuşkular nedeniyle aşırı önlemlerin arkasına saklanıp sıcak ve yakın ilişkilerden mahrum kalacaktır.

Özdeşimin karmaşık doğası

Çocuğun en önemli özdeşim nesneleri anne ve babadır. Özdeşim nesneleri arasındaki ilişki biçimi kurban-saldırgan ilişkisi olduğunda çocuğun özdeşim süreçleri çok zorlaşır. Kızlar an-

neyle özdeşim yaparak ileride kurbana, erkek çocuklar ise babayla özdeşim yaparak saldırgana dönüşür şeklindeki basmakalıp açıklama yüzeyel ve yetersizdir. Çünkü kız çocuk içselleştirilen saldırganlıktan payını alır. Aynı şekilde, oğlan çocuk karşı çıkamamanın, çaresizliğin, kurban haline gelmenin içselleştirilmesinden payını alır. Saldırganlığın ve kurban olmanın, şamar oğlanına dönmenin çok çeşitli görünümleri vardır. Örneğin, babasının saldırganlığıyla özdeşim yapan bir çocuk düşünelim. Okulda yıkıcı davranışlarda bulunabilir, şiddete başvurabilir. Çünkü öfkenin kontrolsuzca boşalımıyla iç içe yaşamaktadır. Bu çocuklar genellikle aynı zamanda çevrenin öfkesini çeken ve kötü muameleye maruz kalan çocuklardır. Kendileri de bir bakıma şamar oğlanına dönerler. İşlemedikleri suçlar da onların üzerine kalır, daha büyük çocuklardan dayak yerler vb. Bu kısır döngüden kendilerini bir türlü kurtaramazlar. Evde eşini döven erkeklerin çoğu, sanılanın aksine dışarıda çok efendidir. Bu efendi görünüme biraz daha yakından bakıldığında, bu kişilerin öfkelerini, hatta istek ve gereksinimlerini uygun şekilde dile getiremedikleri, çoğu kez dışarıda haklarını savunamadıkları görülür. Tekrarlayıcı biçimde, kendi yaşamını istediği gibi yönetemeyen edilgin kurbanlar durumuna düşerler.

Görüldüğü gibi, aile içi şiddet sorununun boyutları pek çoktur. Bu sorunu ele alabilmek için her şeyden önce kurban-saldırgan ilişkisini derinlemesine incelemek, kurbanın ve saldırganın özelliklerini iyice tanımak gerekir. Aynı aile içinde, farklı tiplerde şiddetin birarada yaşandığına dair veriler giderek birikmektedir. Buna karşılık araştırmalar, politikalar ve sağaltım programları son yıllara kadar örneğin eşe yönelik şiddeti ayrı, çocuk kötüye kullanımını ayrı, cinsel kötüye kullanımı ayrı olarak ele alıyordu. Oysa bir ailede bir tipte şiddet yaşanıyorsa, o tip şiddet genellikle diğer tiplerde şiddetin de öngörüsü olabilecek bir nitelik taşımaktadır. Sonuç olarak, aile içi şiddet multidisipliner bir yaklaşımla ele alınması ve mutlaka durdurulması gereken bir sorundur. Yalnızca dayak yiyen kadını değil, tüm toplumu ve gelecek kuşakları etkilediği unutulmamalıdır.

Kaynaklar

Dickstein, L. H., (1988) *Spouse abuse and other domestic violence. Psychiatric Clinics of North America,* 11(4):611-628.

Edleson, J. L., (1999), "Children's witnessing of adult domestic violence", *Journal of Interpersonal Violence,* 14:839-870.

Hamilton, L. R., (1989), "Variables Associated with Child Maltreatment and Implications for Prevention and Treatment", *Child Abuse and Neglect: Theary, Research and Practice,* (ed. Pardeck J. T.), Gordon Breach Science Publishers, New York.

Kaufman, J.-Zigler, E., (1987) "Do abused children become abusive parents?", *American Journal of Orthopsychiatry,* 57:186-192.

Nadelson C. C. (1996) "Vulnerability and Response to Trauma in Women: Developmental Issues", *Textbook of Psychoanalysis,* (ed. Nersessian E., Kopff R.).

Vondra, J. I.-Toth, S. L., (1989) "Ecological Perspectives on Child Maltreatment: Research and Intervention", *Child Abuse and Neglect: Theory, Research and Practice,* (ed. Pardeck J. T.), Gordon Breach Science Publishers, New York.

NİLÜFER GÜNGÖRMÜŞ ERDEM*

Sanatçının "Annesinin Kızı Olarak" Portresi

Ben kadın ve psikanaliz konusunu, edebiyat dünyasından bir örnek üzerinden ele almak istiyorum. Sevim Burak'ın edebiyatına psikanalitik açıdan bakmaya ve onun bir portresini çizmeye çalışacağım. Buna sanatçının "annesinin kızı olarak" portresi dedim.

Sevim Burak için kısa bir hatırlatma yapayım: 1983 sonunda, 52 yaşında öldü. Ağırlıklı olarak hikâye ve oyun yazdı. Türkiye'nin avangard yazarları kimlerdir denirse herhalde birinci sırada onun ismini anmak gerekir. Sonra da zaten pek fazla isim söyleyemeyiz. Adının şairlerle birlikte anılması daha yerinde olur aslında. Şair olmayıp da dille böylesine uğraşmış ve bu kadar büyük yenilikler getirmiş başka bir yazar yok edebiyatımızda.

**

Psikanalizin edebiyatla ilgilenmesi Freud'un zamanına kadar uzanıyor. Biliyorsunuz Freud'un Shakespeare, Dostoyevski gibi yazarlar ve başka sanatçılar üzerine pek çok metni var. Freud edebiyatın, bilinçdışıyla yakın ilişkisinden dolayı, psikanalizden önce psikanalizin bulgularına ulaştığını düşünüyordu. Ve kuramını oluştururken edebiyat metinlerinden zaman

* Araştırmacı.

zaman esinlendi, zaman zaman kendine kanıtlar çıkardı. Psikanalistlerin edebiyata ilgisi sonra da devam etti. Tam anlamıyla psikanalitik bir eleştiriden söz etmek doğru olmasa da edebiyat metinlerinin psikanalitik yaklaşımla okunduğu pek çok örnek var. Bu alanda özellikle Julia Kristeva'nm adını anmak gerekir.

Psikanalistler edebiyat metinleriyle ilgilendiklerinde bu metinlerle kendi psikanaliz deneyimleri ve kuramsal yaklaşımları doğrultusunda bir ilişki kuruyorlar. Doğal olarak okuma biçimleri, analistlerin sayısı kadar çok çeşitlilik gösteriyor. Bunlar bazı psikanalitik kavramların veya kuramsal önermelerin etrafında oluşturulan ayrıntılı okumalar.

Sevim Burak'ı bu tartışma ortamına getirirken, daha genel bir çerçeve içinde ele almayı düşündüm. Öncelikle, ötekine kulak veren bir insanın merkezinde olduğu psikanalitik dinleme biçimini öneren bir yaklaşımın altını çizmek istiyorum. Yani edebiyat metinlerine sadece "ne diyor?" diye veya sadece "nasıl diyor?" diye yaklaşmayan, "ne diyor/nasıl diyor" sorularının ancak birbirine bağlı olarak bir anlam ifade ettiğini varsayan bir dinleme biçiminden bahsediyorum.

Bu genel çerçevenin ikinci boyutu olarak da Freud sonrası psikanalistlerin kadınla ilgili geliştirdikleri veya öne sürdükleri bazı temel noktaları hatırda tutmayı öneriyorum. Bunlardan biri, kadının ve kadınlığın artık sadece erkek ve erkeksilik dolayımıyla anlaşılmayıp, küçük kızın psikoseksüel gelişiminde erken dönem anne-kız ilişkisinin önemi üzerinde durulması. Burada küçük kızın anneden ayrılma sürecinde yaşadığı kayıp duygusu ve yas vurgulanıyor. Anneyle ilk ilişkinin izlerinin sonraki ilişkiler için de zemin teşkil ettiği üzerinde duruluyor. Aynı şekilde, annenin de bebeğinden ayrılma sürecinde yaşadığı kayıp ve eksiklik hissi var. Kadınlar önce küçük kız olarak sonra kadınlığın çeşitli aşamalarında ve özellikle anne olma sürecinde bu kayıp, eksiklik ve yas çalışmasını tekrar tekrar ele almak zorunda kalıyorlar.

Vurgulanan bir başka nokta da küçük kızın annesinden ayrışıp toplumsal bir varlık haline gelirken geçirdiği süreçle ilgili. Yani anneden babaya dönmesiyle ve dile ve sembolizme doğmasıyla ilgili. Onu dile ve sembolizme çeken baba ise de, burada

annenin de ayrışma sürecini nasıl yaşadığına bağlı olarak, kızını, ruhsal alanın oluşmasına imkân veren bu sembolik, dilsel düzene itmesi üzerinde duruluyor. Bu noktada doğumdan ergenliğe kadar olan süreç içinde annenin kızına ilettiği kadınsılığın gizli dilinden bahsediliyor.

Sevim Burak'ın annesinin kızı olarak portresini hayal ederken, özellikle "dil" üzerine odaklanmak istedim. Çünkü Sevim Burak bir yazar, dille uğraşıyor. Üstelik herhangi bir yazar da değil, dille hakikaten çok uğraşmış, meselesi olan bir yazar. Ayrıca konuşma içinde bahsedeceğim gibi annesiyle dil düzeyinde çok özel bir ilişki yaşamış olan bir yazar. Dolayısıyla meseleyi psikanaliz kuramcıların, kadınsılığın gizli dilinden veya anneden kıza aktarılanlardan bahsederken ima ettiklerinin belki biraz kenarına, bildiğimiz konuşulan, okunan, yazılan dil alanına çektim. Bir de, annenin örtülü kimliği etrafında kurdum.

Dil konusunun kadınlar için ne kadar önemli olduğunu hepimiz biliyoruz. Kadınların toplumsal düzeyde varlığının niteliğini, derecesini, biçimlerini ifade ediyor dilsel uygulamalar. Kadın yazarlar için dil konusu daha da önemli. Anadilimiz dediğimiz bir şey var ama bu aslında baba dili. Bunun edebiyattaki en çarpıcı yansıması erkekler yazdığı zaman buna "edebiyat" denirken, kadınlar yazdığı zaman "kadın edebiyatı" denmesi.

O zaman şöyle de düşünebiliriz: Demek ki kadınlar, anadilimiz dediğimiz baba dilinin terkibine, bilerek ya da bilmeyerek öyle gizli birşeyler katıyorlar ki, o dil erkeklerin dilinden farklı bir dil oluyor. Ve o dille ifade edilen içerik de farklı bir içerik oluyor.

Biliyorsunuz James Joyce'un *Ulyssess*'i önceleyen eserinin adı *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'dir. Bu romanda Stephen Dedalus'un hikâyesi üzerinden, kendisinin bir yazar olarak doğuşunu anlatır. Çocukluğu ve ilkgençliğiyle hesaplaşır ve kendi tarihini, yazar olduğunun bilinciyle yeniden yazmaya başlar. Yazarın çocukluğu ve ilkgençliğini irdelemesi, edebiyata "çıraklık romanı" diye bir tür olarak bile girmiş. Ama aslına bakılırsa her yazarın bütün hayatı boyunca, bütün eserlerinde büyük ölçüde yaptığı iş budur zaten. Yani her yazar dünya hakkında kendinden, kendi geçmişinden, sürekli yeniden yazdığı kendi tarihinden hareketle birşeyler söyler. Edebiyatı edebiyat

yapan da bu öznellik boyutudur. Bu öznellik boyutu olmasa ortadaki şey edebiyat olmaz; gazete yazısı olur, iddianame olur, reklam metni olur, kullanma kılavuzu olur...

Yazarın kendi bireyselliğinden yola çıkarak yazdıkları, toplumsal düzeyde insanlık söyleminin oluşmasına katkıda bulunur. Böyle diyoruz, ama bunları söylerken hep erkek yazarı düşünüyoruz. Kadın yazarlar için durum farklı. Kadınlar kendilerinden hareketle yazdıklarında buna edebiyat değil de "kadın edebiyatı" deniyor. Onların yazdıkları insanlık söylemini değil, kadın söylemini oluşturmaya katkıda bulunuyor. Feminist hareketin de vurgulamasıyla bu ayrışma iyice keskinleşip yerleşti.

Sevim Burak, edebiyatımızda, işte bu noktada tuhaf bir örnek olarak ortada kalıyor. Çünkü ne erkekler onu büyük, merkezi edebiyat dünyası içine almaya yanaşıyorlar, ne de kadınlar onu "kadın edebiyatı" dünyasına almaya hevesli görünüyorlar. Sevim Burak kadınlar tarafından da edebiyat dünyasına ve dolayısıyla toplumsal hafızaya alınmayan bir yazarsa eğer, bunda onun alıştığımız, beklediğimiz klişelerle kadın meselesinden bahsetmemesinin büyük payı olduğunu düşünüyorum.

Aslında Sevim Burak'ın metinlerinde kadınlar ve azınlıklar merkezde yer alır. Onlar üzerinden kurar metinlerini. Fakat her zaman hikâye edileni, resmedileni gölgede bırakan bir tarafı vardır onun metinlerinin. Hatta son dönem yapıtlarında hikâyeyi ve temel dilsel yapıları o kadar bozar ki, değil gölgede kalmak, artık bu öğelerin seçilip teşhis edilmesi bile zorlaşır. Dolayısıyla Sevim Burak kalemi eline alıp yazmaya oturduğu zaman, kadınların ya da azınlıkların toplumsal durumunu irdelemek için yazmış değildir. Başka bir niyeti veya çabası vardır sanki. Başka bir meselesi vardır.

Kendisine yazarlığıyla ilgili ne zaman soru sorulsa üç kaynaktan bahseder: Dostoyevski, Kafka ve Tevrat. Öyle görünüyor ki, yazmaya oturduğunda, her zaman için onun asıl meselesi, "Dostoyevski ve Kafka'nm eserlerinden ve Tevrat'tan daha iyisini nasıl yazarım!" olmuştur. Yani kendini kadın olarak değil, yazar olarak konumlandırmış ve bir yazar olarak, öncülerin dilini kendi dilimle nasıl aşarım diye düşünmüştür. Yani onun birinci meselesi edebiyattır.

Öncüleri erkek olduğuna göre, açıkça bir baba dilinden söz ediyoruz. Sevim Burak'ın baba diliyle boy ölçüştürmeye çalıştığı bir kendi dili varsa eğer, bu dil nasıl bir dildir acaba?

Ya da şöyle sorabiliriz: Edebiyat dili erkek diliyse eğer, kendini edebiyat geleneği ve kurallarına göre konumlandırmaya çalışan bir kadın yazar, mutlaka erkek dilinin sınırları içinde hapis mi olur?

Her yazar için olduğu gibi, Sevim Burak'ın yapıtlarının bütününe de başka pek çok şeyin yanı sıra kendi dilsel portresi olarak bakabiliriz. Sevim Burak örneğinde, bu dilsel portre aynı zamanda büyük ölçüde onun annesinin kızı olarak da portresidir. Çünkü anneden kıza geçeni, hatta kendisine rağmen geçeni, kendi özgün dilinin en önemli bileşeni olarak yapıtında açığa çıkarmıştır Sevim Burak.

Şimdi biraz biyografik bilgi vermek istiyorum. Sevim Burak'ın yazılı bir biyografisi yok. Onun biyografisini yazmak üzere ben yakınlarıyla görüşmeler yapıyorum. Annesiyle ilgili bilgileri hâlâ hayatta olan kendinden 10 yaş büyük ablası Nezahat Çelik'ten aldım.

Sevim Burak'ın babası geçmişinde çok sayıda kaptan paşaların olduğu bir Osmanlı ailesinden geliyor. İsmi, Seyfi Bey. O da baba mesleğini seçmiş ve hayatı boyunca İstanbul ve Çanakkale Boğazları'nda kılavuz kaptan olarak çalışmış. Aile Kuzguncuk'ta yerleşmiş.

Annesi 1910'lu yıllarda savaş dalgalarıyla Bulgaristan'dan veya Romanya'dan –tam bilinmiyor– İstanbul'a sürüklenen Yahudi bir ailenin kızı. İsmi Anne-Marie Mandil. İstanbul'da Kuzguncuk'a yerleşmişler. Orada karşılaştıkları eski memleketlerinden bir gençle sözlemişler Anne-Marie'yi. Fakat ona hiç yakınlık hissetmemiş. Birinci Dünya Savaşı sırasında bir ara aile tamamen dağılmış. Anne-Marie Mandil Kuzguncuk'ta yapayalnız kalmış. O sırada Seyfi Kaptan'la tanışmış. Âşık olup çabucak evlenmişler. Sonradan Mandil ailesi tekrar bir araya gelince kıyamet kopmuş. Bu evliliği kabul etmemişler, ama yapacak bir şey de yokmuş. Bu arada Seyfi Kaptan'm ailesi de Yahudi gelin istememiş. O tarafta da kıyametler kopmuş. Bu nedenle karıkoca ilk bir sene Zonguldak-Bartm arasında gemide yaşamış-

lar. İlk kızları doğunca Seyfi Kaptan'ın annesi haber göndermiş torunumuzu görmek istiyoruz diye. Kuzguncuk'a dönmüşler. Seyfi Kaptan ve bebek Kuzguncuk'un tepesindeki aile köşküne yerleşmiş. Anne Kuzguncuk'un aşağı tarafındaki yoksul Yahudi mahallesinde kendi annesinden kalma küçük eve yerleşmiş. O sırada artık Mandil ailesinin diğer üyeleri Bulgaristan'a (veya Romanya'ya) dönmüş.

Bebeği her gün beş posta annesine götürüyorlarmış emzirsin diye. Sonra köşke geri götürüyorlarmış. Bir süre böyle gidip geldikten sonra babaanne "Bu böyle olmayacak, çocuk çok sık acıkıyor, çok fazla ağlıyor. Annesi de buraya gelsin demiş". Ve böylece gelinini evine kabul etmiş. Fakat bu ilk çocuğu açıkça kendisi sahiplenmiş. Nezahat Hanım babaannesini ömrü boyunca anne diye çağırdığını söylüyor.

Anne-Marie Hanım ikinci kızı Sevim'i kendisi için doğurmuş. İlk yıllarda kızını yanında tutmuş, ama zaten kendisi de daha çok kayınvalidesi ile kayınpederinin evinde oturuyormuş. Amcalar, halalar, onların eşleriyle birlikte geniş bir aile halinde.

Sevim'in doğumundan 4-5 yıl sonra (yani evlendikten 15 yıl sonra) annesi Müslüman olup resmen Aysel Kudret adını almış. Zaman zaman kocasıyla geçici olarak başka semtlerde ev tutsalar da dönüp dolaşıp hep Kuzguncuk'taki köşkte oturmuşlar.

Nezahat Hanım'la görüşürken annesiyle ilişkili bu bilgiler bizim bugünkü konumuzu yakından ilgilendiren, ilginç bir biçimde ortaya çıktı. Nezahat Hanım annelerini anlatırken bir süre benden onun Yahudi olduğunu gizledi. Aslında ayan beyan ortada olanı gizliyordu. Öyle ki, komşularına göstermek için sakladığı bir dergide, bir Sevim Burak foto-biyografisi vardı, bunu bana da gösterdi, içinde annelerinin bir fotoğrafı vardı ve altında geçen "Annesi Anne-Marie Mandil" yazısını tipeksle silmişti. Ben bu foto-biyografiyi daha önce görmüştüm. Annesi hakkında bu bir cümlelik bilgiye sahiptim. Fakat o kadar ustalıkla silmişti ki, sildiğini anlamadım ve ısrarla annesinin Bulgaristan'dan gelme Müslüman bir ailenin kızı olduğunu anlatması üzerine, kendi bildiğimden şüphe ettim. Nezahat Hanım, sonraki görüşmemizde konuşmasına "Ben size işin doğrusunu söylemeye ka-

rar verdim" diye başladı. Ve annelerinin bu kısaca özetlediğim hikâyesini anlattı uzun uzun.

Bir de şunları anlattı: Tıpkı bizim aramızdaki görüşmede yaşandığı gibi, annelerinin Yahudiliği açıkça ortada olduğu ve herkes tarafından bilindiği halde, onlar kardeşiyle ikisi, bütün çocuklukları boyunca, annelerinin bu kimliğini gizlemek zorunda kalmışlardı. Ama nasıl diyelim, her şey ortada olduğu için, kalplerinde gizlemek zorunda kalmışlardı. Yani kendilerinden gizlemek zorunda kalmışlardı. Bu gizlemenin kaçınılmaz olan bir başka boyutu daha vardı: Hiç ona çekmediklerine, ondan hiçbir şey almadıklarına kendilerini inandırmışlardı. Yani annelerinin kendilerindeki parçalarını görünmez kılmışlardı. En azından kendi bilinçleri için. Ona çok benzedikleri ve ondan çok şey aldıkları halde...

Onların ilişkisi çerçevesinde, anneden alman-alınmayan şey özellikle dil konusunda ortaya çıkıyordu. Anlattığına göre annelerinin Yahudiliği en çok dilinden, bozuk Türkçesinden belli oluyordu. Anadilin baba dili olmasından bahsetmiştik. Sevim Burak ve ablası için sözün düz anlamıyla anadil babalarının diliydi, annelerinin dili ise gizli dildi. Nezahat Hanım bu gizli dili öğrendiğini söylüyor; sadece annesi ve eve gizlice gelen dayısıyla konuşmakta kullanırmış. Sevim Burak ise öğrenmeyi kesinlikle reddetmiş.

Sevim Burak belki de yazar ve entelektüel olmanın verdiği bilinçle sonradan annesinin Yahudiliğini, ablası gibi saklamadı. Ama kendisiyle yapılmış bütün söyleşilerde içtenlikle, yazarlığının, yazar duyarlığının kaynağı olarak baba tarafını gösterdi. Babaannesinden, dedesinden dinlediği hikâyelerle kendisinde nasıl bir edebiyat bilincinin oluştuğundan bahsetti. Biz de buradan hareketle, onun edebiyatta kendini "babasının kızı" olarak tanımladığını, edebiyatını babasının diliyle yaptığı edebiyat, "babasının edebiyatı" olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Fakat metinlerine yakından bakacak olursak bunun doğru olmadığını, en azından eksik olduğunu ve onun ilk kitabında edebiyata annesinden doğduğunu görürüz.

Sevim Burak'ın 1964'te yayımladığı ilk hikâye kitabı, *Yanık Saraylar*'dır. Onun edebiyatının daha ilk başından itibaren en

çarpıcı yanı dilidir. Bu kitaptaki dilin iki özelliği vardır. Birincisi paramparça bir dildir; ikincisi açıkça Tevrat diline öykünür. Zaten kitaba damgasını vuran "Ah Ya'Rab Yehova" hikâyesinde de Tevrat'tan alınmış gibi duran bir soy sop hikâyesi anlatılır. Sevim Burak bu hikâyeyi annesine adamıştır. Yahudi bir anneyle Müslüman babanın istenmeyen beraberliğinden ortaya çıkan bir çocuğun doğumu etrafında gelişir bu hikâye. Günce biçiminde yazılmıştır ve yazarın doğduğu yıl ve günlerde geçer. Hikâyeye yoğun bir öfke, insanların birbirlerine karşı ikircikli duyguları ve şüphe hâkimdir.

Sevim Burak bu metinde Tevrat'taki bütün isimleri hikâyenin içinden geçirir. Leviler, Nahumlar, Aşerler, Rebekalar, Esterler Tevrat zamanından kalkıp, akm akm Kuzguncuk'taki evin etrafındaki sokaklara gelirler. Her yere, evin çevresine ve içine yerleşirler. Her yeri işgal ederler. Adlarıyla, sanlarıyla, o kadar gerçek ve kalabalıktırlar ki, artık onları görmezden gelmek, gizlemek, çocuğun anne tarafından soyunu inkâr etmek, aslında başka türlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Yazar bu ilk kitabıyla birlikte annesinin örtülü kimliğini ve gizli dilini avaz avaz bağırarak ifşa eder. Edebiyata, annesinden kendisine geçen tarih ve dille oluşturduğu, kendi özgün diliyle doğar. Yazar *Ford Mach 1* romanında, yine gizlenen kimliklerin yarattığı sıkışmışlık ve öfkeyle bir canavara dönüşmeyi anlatırken "annede gizlenen, kızda kendini gösterir" der. Onun edebiyatı annede gizlenenin kızda kendini göstermesiyle doğar.

İlk kitap Tevrat dilinin izlerini taşıyordu ve parçalanmış bir dili vardı. Parçalanmış dil biraz da 20. yüzyılın alameti farikası sayılır. Sevim Burak'tan önce de bunu kullananlar, icat etmiş olanlar vardı: James Joyce, Virginia Woolf... Bu nedenle sonradan gelen yazarlar için, parçalanmış bir dil kullanmak tek başına bir yazarın dilini özgün kılmaya yetmez. Sevim Burak'ta bu parçalanmış dilin özgül tarafları nelerdir?

Bu sorunun cevabı onun ikinci hamlesinde daha iyi ortaya çıkar. Sevim Burak ikinci kitabını 17 yıl sessizlikten sonra yayımlar: *Sahibinin Sesi* (1982). Bu *Yanık Saraylar*'ı, özellikle de "Ah Ya'Rab Yehova" hikâyesini devam ettiren bir oyundur. Hemen ardından *Afrika Dansı*'nı (1982) yayımlar. Bu kitapta, başka me-

seleler, başka dünyalar da girmiştir edebiyatına ve yepyeni dil oyunları dener. Bunlardan biri de kitaptaki hikâyelerden bir kısmını Fransızca-Türkçe lügatten bakarak, Fransızca imlasına göre yazmasıdır. Yani Türkçeyi "yabancı sesle" yazmıştır. Ben işte bu hikâyelerde baştan sona, açıkça annesinin sesinin çınladığını düşünüyorum. Fakat artık tema, hikâye edilen şey, tarih veya Tevrat'a öykünme düzeyinde değil... Daha o minicik bir bebekken, konuşmayı bilmezken, annesinden gelen seslerle dünyayı anlamlandırmaya çalışırken bilinçdışına, hafızasına ses olarak, ritim olarak, melodi olarak yazılan sesler düzeyinde.

Dolayısıyla onun parçalanmış dili 20. yüzyılın edebiyat normları öyle gerektirdiği için parçalanmamıştır. Ya da kadınlarla veya erkeklerle ilgili iddiaları doğrulamak, yalanlamak, örneklemek için parçalanmamıştır. Kendi ruhsal gerçekliğinden çıkarıp aldığı bir şeydir bu.

Daha sonra *Everest My Lord*'da (yazarın ölümünden sonra, 1984 yılında yayımlanmıştır) yabancı sesiyle konuşulan dili, yazılan dil olarak irdeler. Bu sefer Türkçe bir İngiliz'e emanet edilmiştir. Metnin içine Dil Encümeni tarafından onaylanmış Türkçe alfabe koyar. Everest My Lord'un alfabesini bu alfabeyle karşılaştırır. Onun Türkçe ve genel "dil" bilgisini sınar. Sorar: Dilin kuralları nedir? Dille nasıl yazılır? Kelimeler neyi ifade eder? Kelimeler nereden gelir? Ve giderek buradan "Ben nerden geliyorum?" sorusuna geçer. Annesinin ve babasının ayrı ayrı dillerini tuhaf bir terkip içinde bir araya getirerek kurduğu kendi üslubunda başlattığı dil sorgulamasına, yazar olarak katettiği yoldaki kazanımlarını ekleyerek, tekrar tekrar kendi kimliğini, tarihi oluşturmaya devam eder.

Dolayısıyla, şimdi Sevim Burak kimin diliyle yazmıştır diyeceğiz? Erkek diliyle mi? Baba diliyle mi? Yoksa anne diliyle mi? Anne dili ile baba dili birbirinden ayrı düşünülebilir mi? Kadınsı olan ile erkeksi olan keskin biçimde ve hiç buluşmayacak biçimde birbirinden ayrılmış mıdır?

Bu sorular çoğaltılabilir. Pek çoğumuzun sorduğu sorular bunlar ve bir çırpıda cevap vermek mümkün değil. Ben sürekli gözardı edilmeye çalışılan, oysa edebiyatımızda çok büyük bir çıkış yapmış olan bir kadın yazar örneği üzerinden, bu sorula-

rı gündeme getirmeye çalıştım. Onun "annesinin kızı olarak" dilsel bir portresini çizerek, anneden iletilenin kızda mutlaka bizim beklediğimiz, alıştığımız, arzu ettiğimiz ya da uygun gördüğümüz biçimde ortaya çıkmak zorunda olmadığını göstermeye çalıştım. Adına yaratıcılık da denen bu farklılığa açık olmak istiyorsak eğer, kadına ilişkin sorulara cevap ararken, psikanalizin sesine mutlaka kulak vermeliyiz diyorum. Çünkü o zaman, kadınların ta derinlerinden binbir güçlükle çıkartıp getirdikleri yaratıcı sözlere kendimizi daha fazla açabileceğimize inanıyorum.

İPEK MERÇİL*

İslam ve Feminizm

Türkiye'de islamcı kadınlar 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren yazıları aracılığıyla kamusal alanda kendilerine bir yer edinmeye başladılar. İslam ve feminizm kelimeleri 80'li yılların sonu ile 90'lı yılların başlarından itibaren yan yana kullanılmaya başlandı. İslamcı kadınlar 1987 yılında *Zaman* gazetesinin "İnsanlar ve Hayat" sayfasında islamcı aydın Ali Bulaç'a karşı çıkarak kendilerinden söz ettirdiler. Feministleri müdafaa ederek Ali Bulaç'la tartışmaya girme cesaretini gösteren bu kadınlar bir anda laik ve islamcı kesimlerin ilgisini çektiler. Bu tartışmayı izleyen günlerde *Nokta* dergisi[1] dosya konusunda ilk kez türbanlı feministler ifadesini kullandı. Aynı zamanlarda çoğalan başörtüsü eylemleri islamcı kadınları sık sık medyanın gündemine taşır olmuştu. Başörtülü kadınların gündemi işgal etmesine alışkın olmayan islami cemaatin erkekleri de bu durum karşısındaki şaşkınlıklarını ve çoğunlukla da kızgınlıklarını ifade etmekte gecikmediler. İslami cemaate ait olmadıklarını, islami kaygı taşımadıklarını düşündükleri bu kadınları "feminist," "modernist" olmakla suçladılar. Cihan Aktaş'a göre bazı Müslüman kesimlerde "feminist" yakıştırması Müslüman kızlardaki hareketliliği geleneğin denetimine alma amacına hizmet ediyordu. Böylece onaylanmayan bu hareketliliğin İsla-

* Galatasaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

1 "Türbanlı Feministler", *Nokta*, Sayı 50, 20 Aralık 1989.

mi olmadığı, bu harekete "yabancı" bir damga vurarak tescil etmek isteniyor gibiydi.[2]

Türkiye'deki diğer hemcinsleri gibi Kemalist devrimlerin sonuçlarından faydalanan islamcı kadınlar kadınların hukuki statülerinin yükseltilmesini, vatandaşlık haklarını elde etmelerini sağlamak için mücadele etmezler. Bu durum onların söylemlerini öncelikle bu hakları elde etmek için çaba sarf eden diğer İslam ülkelerindeki kadınların söyleminden ciddi bir biçimde ayırır.

İslamcı kadınların pek çoğu yazılarında veya edebi eserlerinde mutlaka feminizme değinmişler ve söylemlerini feminist söylemin doğrultusunda oluşturmuşlardır. Yazılarında feministlere cevap vermişler, onları eleştirmişler, onların gündeme getirdikleri konulara göre vaziyet almışlar veya en azından kendi meselelerini tartışırken feministlerle aralarındaki mesafeye işaret etmek durumunda kalmışlardır.

Bazı islamcı kadınların eserlerinde ve özellikle de bazı islamcı kadın yazarlar tarafından yazılmış popüler islami romanlarda Müslüman kadınlara feminizmin zararlarını ve İslam ile feminizmin nasıl bağdaşamayacağını anlatan bölümler dikkatimizi çeker. İslamcı kadınlar doğrudan feminizmden bahsetmektense özellikle romanlarında yarattıkları kahramanlar aracılığıyla feminizm ve feministler ile hesaplaşmışlardır. Feminizmi anlatan uzun pasajlar veya islami yaşam biçimini seçmiş kadın kahramanların feminist olarak nitelenen diğer kahramanlarla yaptıkları uzun diyaloglar okuyucuları karşılaşmaları mümkün olan tartışmalara hazırlar. Örneğin pek çok popüler aşk romanı yazan Sevim Asımgil *Dilara* adlı romanında kahramanlarını aşağıdaki şekilde konuşturmuştur:

> Banu – Hocam size bir sualimiz var, bir Müslüman feminist olabilir mi ?
>
> Hekime Anne – Asla kızım.[3]
>
> Feministlik hakkında, tavus kuşunun kuyruğu gibi şatafatlı, debdebeli bir yığın demogojik sözlerin arkasında Allah'a isyan

2 C. Aktaş, *Kılık Kıyafet ve İktidar II -12 Mart'tan 12 Eylül'e*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1990, s. 315.

3 S. Asımgil, *Dilara*, İstanbul, Timaş, 1998, s. 137.

> vardır... Kadınımızın çıkışı, vahiy kurtuluşu kaynaklarının dışında araması yanlıştır yavrum.[4]
> İslam kadını dünyada huzurlu ve rahattır ve o, ebedi saadet yolcusudur..... Feministlerin sadece menfi hayal boşluklarında çırpındıklarını bilmemeleri de ne kötü onlar için. Buna bunalmış ve stresler içinde kıvranan kadının kendini ölüme atışı desek de olur kızım. Manevi bir ölüme.[5]

Bu diyaloglarda feminizm İslam toplumunun gerçekleriyle bağdaşmayan ve hangi sebeplerle ithal edildiği belli olmayan bir düşünce akımı olarak adlandırılır. İslamcı yazarlar İslam toplumuna göre çok daha kötü şartlarda yaşadıklarını düşündükleri, batılı kadınların feminizme tutunmalarını anladıklarını ifade ederler. Feminizm yüzyıllardır sömürülen, baskı altında tutulan batılı kadınların geliştirdikleri bir düşünce akımıdır.

> Avrupalı veya batılı kadının hak ve özgürlükler konusundaki ileri sayılabilecek her adımı kendi özel tarihinin ve kişisel yürüyüşünün, kendi el emeğinin, alın terinin hatta kanının ürünüdür. Agoralarda satışa sunulmalarının, maden ocakları ve fabrika işçiliklerinin, insan olup olmadıkları, ruh taşıyıp taşımadıkları üzerine tartışmaların, cadılık suçlamasıyla yakılmaların, derebeylerince alıkonulmaların, güvensiz evliliklerin ... bütün bu etkenler ile içi içe geçmiş tahrif edilmiş hıristiyanlığın yüklediği kirlilik ve suçluluk duygusunun... Zamana ve tarihe doğru bakmayı biliyorsak görürüz ki, Müslüman kadının Avrupalı kadın gibi hak ve özgürlükler konusunda harekete geçmeğe zorlayacak, aynı yollardan geçmesini gerektirecek bir ezilmişliği söz konusu değildir.[6]

İslamcı kadın yazarların bazıları cinsler arası eşitlik yerine denklik ilkesini savunurlar. Eşitliğin haksızlık olduğunu kabul ederek kadın ile erkeğin eşit olarak kabul edilmesi durumunda kadının mağdur olacağını iddia ederler.

4 *A.g.e.*, s. 138.
5 *A.g.e.*, s. 140.
6 C. Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1995, s. 264.

> Farkında olmayarak kendi kendimizi büyük bir adaletsizliğin içine terk ettiğimizin ve erkeklerin bizden faydalanmasını sağladığımızın farkında değil miyiz acaba? Kendimizi erkeklerle bir tutup onların yüklendiği sorumlulukların bizim zayıf omuzlarımıza yüklenmesi için kendimize işkence edip duruyoruz..... Bütün gün çalıştıktan sonra ilgilenmesi gereken çocukları, eşi ve evinin diğer işlerini düşünürsek kadın kendisini eşitlik uğruna ne kadar ezdirdiğinin farkında değil midir?[7]
> Feministlikte kadının kendi cinsine has özellikleri hiç dikkate alınmamıştır. Kadın harcanmış, aile hırpalanmış, çocuk sokağa salınmıştır... Bioloji bize erkek ve kadın arasındaki yaradılıştan gelen farklılıkları açıklamaktadır. Kadının her hücresi, kadınlığının karakterini taşır. Asıl eşitlik yeteneklerin yaratıldıkları fıtrat üzerine geliştirilmesi ve çalıştırılmasıdır.[8]

Bu yazarlar için kadın hakları İslam diniyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu yazarlar yine samimiyetle islami bir düzen kurulduğunda ve herkes İslam dininin emirlerine göre yaşadığında toplumda kadınların yaşadıkları sorunların ortadan kalkacağına inanırlar.

> Kadın hakları ne İslamiyet'ten önce vardı ne de sonra verildi. Kadın hakları İslamiyet'le var.[9]
> Hak sadece erkeklere verilen bir ayrıcalık değildir ve bu on dört asır önce her iki cinse de verilmiştir.[10]

Altı yüzlü yıllarda haklarına kavuşan Müslüman kadınların feminizm gibi bir ideolojiye ihtiyaçları yoktur. Feminizmin ardında, şatafatlı debdebeli bir yığın demogojik sözün arkasında Allah'a isyan vardır. Müslüman kadının, kurtuluşu vahiy kaynaklarının dışında araması yanlıştır. Feminizm bazen komünizmin bir kolu olarak görülür. Feministler ise erkek haklarını çiğneyen, onları taklit etmek isteyen kadınlardır. Müslüman ka-

7 A. Yıldırım, "Sömürüldüğümüzün Farkında mıyız?" *Mektup*, Temmuz 1991, s. 17-18.
8 S. Asımgil, *a.g.e.*, s. 139
9 H. Yakut, *Kadın Gözüyle Kadın*, İstanbul, Gençlik Yayınları, 1997, s. 77.
10 *A.g.e.*, s. 78.

dınların islami bir sistemde haklarını savunmak için erkeklerle mücadele etmeye ihtiyaçları yoktur.

> Kadınların akıl muhafazasını çatlatan feminizm komünizmin kadın koludur. Feminist olmaya bayılan kadınlara yutturulan hak hukuk feminizmin sadece maskesidir... Feminizm erkeklerin haklarını gasp ederek kendilerine hak çıkartan, erkeklerin kopyası olmaya özenen ateist kadın gruplarıdır. Feminist kadınlar haklarının ne olduklarını bilmediklerinden yuvaları dağılmakta, minicik yavruları sersefil ortada bırakılmakta, kadınlar fuhuşa teşvik edilmektedirler. İnsanlara manevi işkence çektiren bu fuhuş özgürlükçüsü kadınlara neden ceza verilmiyor?[11]
> Feminizm çökmeye mahkum bir ideoloji... Daha şimdiden kendi içinde çökmeye başlamış. Böyle geçici bir ideoloji ile evrensel islami ahkâmları bağdaştırmak, doğrusu mantıksızlığın ta kendisi olduğu gibi, bunu yapmaya çalışanların da islami kültür seviyelerini gösterir. Evet İslam'ın kadına vermiş olduğu haklar ile Feminizmin bazı savları birbirine benzeyebilir, ama temelde dağlar kadar fark var ikisinin arasında...
> Her ikisinin de dayandığı temel, varmak istediği hedef ve kullandığı metotlar çok çok farklı...
> Benzeşme özdeşleşme değildir ki !
> İşte bu noktada karşımıza çıkan Müslüman feministler, islami feminizm türü kavramları, sentezleri şiddetle reddetmek zorundayız...
> İslam kendi başına bir düzendir... Temeli vahiy olan bir düzen...
> Şümûllüdür ... evrenseldir...
> İnsanların gönlüne hitap edebilmesi için de ne kapitalizm ne komünizm ne de feminizm gibi örümcek ağlarının desteğine ihtiyacı yoktur...[12]
> Emperyalist kafirler İslam topraklarını işgal eder etmez müsteşrikler vasıtasıyla "Kadın Hakları" meselesini gündeme sokmuşlardır. Onların bütün arzuları kadınları hem ucuz birer

11 N. Durak, "Feminizm Komünizmin Kadın Koludur", *Mektup*, Temmuz 1991, s. 34.
12 S. Bahtiyar, *İhtilafların Çemberinde Kadın*, Konya, Esra Yayınları, 1994, s. 138.

> işçi, hem de birer şehvet aracı haline getirmektir.[13]
> Müslüman feminist kavramı... Hem Müslüman olmak hem de ilahi dinleri karşısına alan bir felsefeyi benimsemek büyük çelişki. Bunlar Müslümanın sorunları olamaz. İslam'dan olmayan sistemlerin kurumlarını benimsemekle Müslüman kendisine yabancılaşır.[14]

İslamcı kadınların söylemi kadın bedeninin metalaştırılması, medyada sömürülmesi, kadına karşı uygulanan şiddet gibi konularda feminist söyleme yaklaşır.

> Her tarafta bizim bacaklarımız, her tarafta bizim vücudumuz, her tarafta kadın tezgahtar, kadın hostes, kadın sanatçı.[15]
> Eğer kadını meta gibi, cinsel arzulara peşkeş çekmek için reklama koymuyorlarsa, gazoz reklamında neden striptiz yaptırsınlar ki![16]

Ancak cinsel özgürlük, boşanma, doğum kontrolü ve kürtaj gibi konularda feminist söylemden uzaklaşır. Cinsel özgürlük feministlerle en çok ihtilafa düşülen konuların başında gelmektedir. İslami kurallara göre kadın vücudu da dünya üzerindeki tüm diğer varlıklar gibi yaratıcısına, yani Allah'a aittir. Kadınlar vücutlarının kendilerine ait olduğunu iddia ederek dinin kendilerine sunduğu sınırların dışında bir cinsellik yaşayamazlar.

> Elbette cinsiyetini inkâr eden biri değildir Müslüman kadın. Fakat onun cinselliği evinin duvarları ile çevrili alanında, yalnızca kocasının tanıklığında bir tezahürdür. Toplum içerisine karıştığı zaman kadın, cinselliğini evde bırakmak durumundadır. Erkek için de geçerli bir ödevdir bu.[17]

13 M. Aktaş, *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, Ankara, Misak Yayınları, 1997, s. 185.
14 M. Özkan, "İslam ve Feminizm," *Mektup*, Mayıs 1998 s. 4.
15 E. Özkan Şenlikoğlu, *Ne Olur İhanet Etme*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993, s. 498.
16 E. Özkan Şenlikoğlu, *Biz Bu Vatanın Nesi Oluyoruz*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993, s. 134.
17 C. Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1991, s. 169.

Kadın hakları meselesi baştan beri islamcı kadınların söyleminde yer almıştır. İslamcı kadınlar II. Meşrutiyet Dönemi'nde Kuran ve hadislerden hareketle Allah'ın kendilerine verdiği hakları talep eden Müslüman kadınlarla kendi mücadeleleri arasında bir bağlantı kurmuşlar ve *Asr-ı Saadet* dönemindeki örneklerden hareket ederek mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Ancak islamcı kadınlar haklarını ararken sürekli kendi söylemlerini sınırlamak, İslam içinde kaldıklarını belirtmek ve feminist söylemle kendi söylemleri arasındaki farka işaret etmek ihtiyacı içinde olmuşlardır.

> Biz İslam'a uygun bir şey yapsak hemen bizi feminist ilan ediyorlar. Feministlerin derdi İslam mı? İslami çizgi mi? Her şeyden önce feminizmin kökü dışarıda. Ne gaye ile ülkemize girdi, hiç belli değil.[18]
>
> Ne zaman bir Müslüman kadın mehir, miras, boşanma gibi hakları gündeme getirse feministlikle suçlanıyor... Müslüman erkeklerin meşru gerekçeleri olmaksızın birden fazla kadınla evlenmelerini sorgulamak da cesaret istiyor. Zira böyle yapılınca sadece feminist suçlaması yeterli kalmıyor bir de iman imtihanına tabi tutuluyorsunuz. Bunlara tepki olarak da genç kızlar şeriatın tanıdığı özgürlük alanını gerekçe gösterip "Ben ev işleri yapmak, çocuğumuzu emzirmek ve büyütmek zorunda değilim" gibi talepleri dillendirerek "hak" arama yoluna gidiyorlar. Maslahat ve toplumsal işbölümü gibi hususları hiç göz önünde bulundurmayan ve ayakları yere basmayan bu yaklaşım aile facialarına yol açıyor.[19]

İslami kaynaklardan hareketle kendilerine ait hakları talep eden kadınlar cemaat namazlarına katılım, kadının şahitliği, ev dışında çalışması, boşanma hakkı, yargıçlık ve devlet başkanlığı gibi görevleri üstlenmesinde islami kaynaklarca beis görülmediği durumların olduğunu kanıtlamışlardır.

18 E. Özkan Şenlikoğlu, *Kadınları Kadınlar da Eziyor*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993, s. 134.

19 N. Aksu-G. Tezcan, "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", İzlenim, Eylül 1996, sayı 37, s. 16-17.

İslamcı kadınların yazılarında en çok üstünde durdukları konuların arasında kadın erkek ilişkilerinin peygamber modeline göre yeniden düzenlenmesi, geleneğin erkeklere tanıdığı ayrıcalıkların terk edilmesi ve aile içi ilişkilerin demokratikleşmesi sayılabilir.

> Allah-u Teala kadım ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu tutmamıştır.... Kadın ev işi ve çocuk bakımından mesul olmamakla birlikte, ailesi ve ev işlerinden kendini sorumlu tutacak bir tabiata sahiptir. Sorumlu tutulmadığı halde ev işlerini ve çocuk bakımını üstlenmesi kadının fedakarlığıdır.[20]
>
> Karısı ev dışında çalışan erkeğin ev işlerini karısı ile paylaşması beklenir.[21]
>
> Neden devamlı kadının kocasına karşı olan vazifeleri anlatılıyor? Erkeğin karısına karşı vazifeleri yok mu ? Kadın kocasından güven ister itimat ister... Kocası haksız olunca özür dilemesini "Senin kalbini kırdım, beni affet" demesini bekler. Bu hareket de İslam'ın istediğidir. Rasullullah efendimiz eşi hastalandığında yemek yapar eşinin yatağına götürürdü.[22]
>
> Peygamberimiz eşlerine karşı son derece mülayim ve yumuşaktı. Hiçbir zaman sert bir davranışta bulunmamıştı. Yanlış bir hareketlerini gördüğü zaman sadece uyarır kızmazdı. Hatta aksine peygamberimize eşlerinden birisinin bir gün öfkelenerek göğsüne vurduğu, peygamberimizin ise sadece gülümsediği rivayet olunur.[23]

90'lı yılların başından itibaren kamusal alandaki yerlerini sağlamlaştıran islamcı kadınlar İslam'da kadın meselesine ve islami bir kadın hareketinin varlığına ilişkin düşüncelerini daha belirgin olarak ifade etmeye başlamışlardır.

> İslam kadına her şeyden önce kişilik kazandırdı; ona düşünce ve kararlarında bağımsızlık tanıdı.... Erkekle kadını, aralarında

20 C. Aktaş, *Devrim ve Kadın*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1996, s. 112.
21 *A.g.e.*, s. 123.
22 E. Şenlikoğlu, *İslamda Erkek*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993, s. 25.
23 S. Bahtiyar, *İhtilafların Çemberinde Kadın*, İstanbul, Esra Yayınları, 1994, s. 170.

> hiçbir fark yokmuş gibi eşitlemeğe çalışan eşitlikçi kadın hareketlerinin aksine islami kadın hareketi, erkeklerle eşit fakat farklı olarak taleplerini dile getirir. Mahremiyetin korunmasıyla bu farklılık vurgulanır. Kadın Hz. Fatıma gibi iyi bir anne ve eş olabilir; ancak Hz. Fatıma aynı zamanda hatiptir, yazardır, siyasetçidir.[24]

İslam dini kadına insani haklarını iade etmiş, fakat bunu yaparken ona erkeklerle hasım değil, dost ve yardımcı olunan bir konum sunmuştur. İslami kadın hareketi bu bakımdan cinslerin yozlaşmasının önlenmesini, cinsler arasında barış ve asayişi öngörmektedir. Murtaza Mutahhari'nin adlandırışıyla, İslami Kadın Hareketi siyah, kırmızı veya mor değil, beyaz (ak) bir hareket sayılmalıdır. Beyaz kadın hareketi erkek ile kadını kendi cinsleriyle ve karşı cinsle barıştıran, fıtrata (yaradılış özelliklerine ve amaçlarına) önem veren, böylece kadın haklarını kadın ile erkeğin insan olarak eşit ama farklı oldukları gerçeğinden yola çıkarak ele alan bir temele sahiptir.[25]

Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz gibi aydınlar feminizmle karşılıklı ve yapıcı bir diyalogdan yana olduklarını söylemekten kaçınmamışlardır.

> Kendini Müslüman olarak adlandıran kadınlar ile feminist kadınlar aynı toplumda aynı dünyada yaşıyorlar ortak sorunları paylaşıyorlardı. Solcu, Müslüman vs. oluşlarından değil, kadın oluşlarından dolayı aynı aşağılanmalara maruzlardı. Dolayısıyla feministlerce dillendirilen sorunların her kesimden kadınlar tarafından paylaşılması kadar doğal birşey olamazdı.[26]
>
> Zengin feminist birikimden de yararlanmakta bir beis görmemeliyiz.[27]
>
> Türkiye'de Müslüman kadınlar feminist söylemden etkilendiler, kendi argümanlarını oluşturmada bu kadınların ürettiği

24 C. Aktaş, *Devrim ve Kadın*, *a.g.e.*, s. 103.

25 C. Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992, s. 21.

26 M. Gülnaz, "Türkiye'de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim*, Eylül 1996, No. 37, s. 51.

27 *A.g.m.*, s. 53.

> eserlerden yararlandılar. Kendilerini yeniden keşfetmelerinde faydaları reddedilmeyecek bir enstrümandı feministlerin ortaya koyduğu veriler. İmajlarla kurulan tuzaklardan kendimizi kurtarıp birbirimizin deneyimlerinden faydalanmalıyız.[28]

Feminizmle ortak paydada buluşma eğiliminin islamcı kadınların geneli tarafından kabul edildiğini iddia etmek yanlış olur. Örneğin Ayşe Böhürler'in "Kadın Hareketi Prangası" adlı makalesinde ifade ettiği gibi islami anlayıştan ayrılındığında Kurani emirlere ters düşüleceğini düşünen islamcı kadın aydınların varlığı da inkâr edilemez.

> Mümin kadınları ve mümin erkekleri birbirlerinin dostu ve velisi şeklinde bir bütün olarak gören anlayıştan mümin kadın ve erkekleri ayrı hareketler içinde yönlendiren yaklaşımlara geçtiğinizde direk olarak Kurani emirlere sırt çevirdiğimizin farkına bile varamadık.[29]

90'lı yılların başına kadar islamcı kadınlar yazılarında kadın kimliklerini islamcı kimliklerinin gerisinde tuttular. Kadınca talepleri islami cemaatin taleplerinin içerisinde eriyip gitti. Oysa son yıllarda islamcı kadınlar Müslüman kimlikleri kadar kadın kimliklerinin de altını çiziyorlar ve islamcı kadınların cemaatin talepleri önünde gerilemeye hiç niyetleri olmadığını vurguluyorlar. Cihan Aktaş'm da belirttiği gibi islamcı kadınlar artık eşit olarak görüldükleri, seslerini duyurabildikleri ve sorularına cevap arayabildikleri sahici katılımları önemseme noktasına geldiler.[30] Müslüman kadınlar, kendilerine dair orijinal, kimseyi tekrarlamayan bir söylem oluşturmak istiyorlar.[31]

Türkiye'de islamcı hareket nasıl Batı'yı tek bir blok olarak algıladıysa islamcı kadınlar da feminizmi tek bir blok olarak algılamışlar, uzun süre feminist ekollerin farklılıklarını anlamaya çalışmamışlardır. Yine 2000'li yıllara gelene kadar feminizm

28 Y. Ramazanoğlu, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, s. 54.

29 A. Böhürler, "Kadın Hareketi Prangası", *İzlenim*, Eylül 1996, sayı 37, s. 69.

30 C. Aktaş, "Bacıdan Bayana; Kamusal Alanda İlişkilerindeki Değişim Üzerine", *Birikim*, sayı 137, Eylül 2000, s. 47.

31 C. Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, *a.g.e.*, s. 115.

üzerine islamcı kadınlar tarafından yapılmış kapsamlı çalışmalar yok denecek kadar azdır.[32]

İmam Hatip Liselerini, İlahiyat Fakültelerini bitiren veya bu fakültelerde lisansüstü eğitim şansını yakalayarak İslam'ın esas kaynaklarıyla erken yaşlarında karşılaşma imkanı bulabilmiş kadınların sayısı arttıkça, İslam'da kadın üzerine kadınlar tarafından yapılmış çalışmaların sayısı da artmaya başlamıştır. Hem dini hem bilimsel bilgi kaynaklarına vakıf, modern ve laik bir eğitim almış, Kuran ve hadislerin erkek yorumunu tartışmaya açabilecek bilgi ve cesarete sahip ve kendileriyle ilgili tartışmaların nesnesi değil de öznesi olmayı arzulayan bu kadınların varlığı ilahiyatçıları ve islamcı aydınları kadın konusunda yaptıkları yorumları yeniden gözden geçirmeye veya kadınlar tarafından açılan tartışmalara katkıda bulunmaya itmiştir.

Türkiye'de kamusal alanda kendini "islamcı feminist" olarak adlandıran islamcı kadınlara rastlamak pek mümkün değildir. Kurumsallaşmış, devlete ve kendi cemaatlerine karşı kadın taleplerini dile getiren bir islamcı kadın hareketinden bahsetmek oldukça güç olmakla birlikte bireysel figürlerin varlığı ve genç kuşaklar üzerindeki etkileri yadsınamaz.

Kaynakça

Aksu, N.-Tezcan G., "Müslüman Kadınlar İslam'da Kadın Haklarına Nasıl Bakıyor?", *İzlenim*, Eylül 1996, sayı 37.

Aktaş, C., "Bacıdan Bayana; Kamusal Alanda İlişkilerindeki Değişim Üzerine" *Birikim*, sayı 137, Eylül 2000.

Aktaş, C., *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1995.

Aktaş, C., *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1991.

Aktaş, C., *Kılık Kıyafet ve İktidar II -12 Mart'tan 12 Eylül'e*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1990.

Aktaş, C., *Devrim ve Kadın*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1996.

Aktaş, C., *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992.

32 İslamcı kadınların feminizm üzerine yaptıkları araştırmalar için bkz. Z. Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997. N. Şişman, *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003.

Aktaş, M., *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, Ankara, Misak Yayınları, 1997.
Asımgil, S., *Dilara*, İstanbul, Timaş, 1998.
Bahtiyar, S., *İhtilafların Çemberinde Kadın*, Konya, Esra Yayınları, 1994.
Böhürler, A., "Kadın Hareketi Prangası", *İzlenim*, Eylül 1996, sayı 37.
Demir, Z., *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
Durak, N., "Feminizm Komünizmin Kadın Koludur", *Mektup*, Temmuz, 1991.
Özkan, M., "İslam ve Feminizm," *Mektup*, Mayıs 1998.
Şenlikoğlu, Özkan E., *Ne Olur İhanet Etme*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993.
Şenlikoğlu, Özkan E., *Biz Bu Vatanın Nesi Oluyoruz*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993.
Şenlikoğlu, Özkan E., *Kadınları Kadınlar da Eziyor*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993.
Şenlikoğlu, Özkan E., *İslamda Erkek*, İstanbul, Mektup Yayınları, 1993.
Gülnaz, M., "Türkiye'de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim*, Eylül 1996, sayı 37.
Ramazanoğlu, Y., *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.
Şişman, N., *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003.
Yakut, H., *Kadın Gözüyle Kadın*, İstanbul, Gençlik Yayınları, 1997.
Yıldırım, A., "Sömürüldüğümüzün Farkında mıyız?", *Mektup*, Temmuz 1991.

PINAR SELEK*

Türkiye'de Özgürlüğü Ararken...

Özgürlük karmaşık bir sorundur. İnsan binyıllardır özgürlüğü arar, bulamaz. Yolunu dolaysızca çizemez. Tanımını kolayca oluşturamaz. Bir yanıyla, kendini gerçekleştirme, bedensel ve düşünsel enerjiyi, yaratıcılığı, eyleme yetisini büyütme olarak ele alman özgürleşme, varlığın belirleyicilik gücünün gelişmesi, ilişki kurduğu tüm öznelerin, evrenin, yaşamın hakikatine vakıf olması, görünen ya da görünmeyen iktidar ilişkilerini çözebilmesi ve buna göre kendi varlığına ilişkin seçim yapabilme kapasitesinin gelişmesi olarak da tanımlanır.

Binlerce yıllık yaşam macerası aynı zamanda da hararetli bir özgürlük yolculuğudur. Ölüm-yaşam kıskacındaki insan, kısacık hayatında belirsizlikler ve güç ilişkileriyle boğuşur; kendi akışını, varlığını, arayışını sürdürmek, gürleştirmek ya da kendi durgunluğunu, sabitliğini korumak istenciyle, doğayla bir mücadele yürütürken genellikle toplumsal var oluş içinde sönümlenir. Hayat ve ölüm kıskacındaki insan, kendi türüyle birlikte yaşarken ortak hayatın 'gereklilikleri' ve kendi ihtiyaçları arasında sıkışır. Farklılıkların kodlanmış anlamları bağlamında oluşan iktidar ilişkileri ise iç içe geçmiş tutsaklıklar yaratır. Bu koşullarda özgürlük arayışı, insanı hem doğayla, hem toplumla, hem kendisiyle karşı karşıya getirir.

Toplumsallık sorunu insanın varhksal arayışını kuşatmıştır. Kendi türüyle bir arada yaşama macerasında insan, oluşturduğu

* Sosyolog.

sisteme yabancılaşmış, ekonomik-kültürel-cinsel olarak belirlenir konuma gelmiştir. Çağımızın toplumsal ilişkileri içinde, belli değerler doğrultusunda yetişen "birey", üretim-tüketim-eğitim-eğlence ve özel hayat gibi kategorize ettiği yaşam alanlarında, toplumsal kurumların belirlediği sınırlara göre yaşamaktadır. Bu sınırlar içinde şiddet kurumsallaşmış, ilişkilere çeşitli iktidar biçimleri hâkim olmuş, mikro ve makro iktidarlar bütünleşmiştir. Yani her insan, toplumsallığı, iktidar ilişkisi olarak kurmaktadır; şekillenişi, karakter ve zihniyetinin oluşması bu zemin üzerinde gerçekleşmektedir. Bu sınırlar, zorunluluklar, değerler ve görevler içinde insan, kendi kendini, oluşturduğu uygarlıkla tutsak etmiştir. Modern yaşamın en derin sorunları, toplumun egemen güçlerine karşı, tarihsel mirasın, kültürün ve yaşam tekniğinin ağırlığına karşı, bireyin kendi var oluş bağımsızlığını koruma çabasından doğar. Bu nedenle, özgürlük arayışı, öncelikle insanın toplumsal olarak kurduğu mekanizmalar, kurumlar ve ilişki biçimlerine yönelir.

Genellikle "Benim özgürlüğümün sınırı bir başkasının özgürlük sınırını belirler" denir. Öyleyse birbirinden ayrışmış bireylerin ve toplumsal grupların yalıtılmış özgürlük alanları mı vardır? Herkes kendi alanına çekildiğinde, tüm insanlar için geçerli toplumsal özgürlük gerçekleşebilir mi? Hayır, çünkü herkes kendi özgürlük alanını kendisine göre belirlemek ister. Oysa toplumsal yaşam, özgürlük alanlarının iç içe geçtiği, üst üste çakıştığı, birbirini bağladığı ve her gün yeni taleplerle şekillendiği bir çerçeveyi ortaya koyar. Bu nedenle, özgürlük, varlıklar arası ilişkide bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar.

Özgürlük arayışının nasıl, hangi kavramlarla, neye-nelere yönelik yürütüldüğü, toplumun ne kadar okunduğuyla ilgilidir. Binyıllardır yürütülen özgürlük mücadelelerinde farklı egemenlik biçimlerinden kurtulmaya odaklanılmış, kimi zaman bu kurtuluş gerçekleşmiş, ama bir özgürlük çıkışı sağlanamamıştır. Emek sömürüsü, cinsiyetçilik, insan merkezlilik, heteroseksizm, yaş hiyerarşisi, milliyetçilik gibi birbirine içkinleşen, söylemlerini ortaklaştıran, kimlik ve değerlerini birlikte kurgulayan tüm iktidar biçimleri karşısında, özgürlük arayışının, tutarlı ve bütünlüklü bir yaklaşıma, nüanslara dikkat eden iktidar sarmalının gerektirdiği bir karşı siyasete ihtiyacı vardır.

Türkiye'de özgürlük adına, birbirinden farklı yaklaşımlara sahip çeşitli hareketler ortaya çıktı. Bu arayışların birbirine değmeyen, bir diğerinin içinden geçen ya da üzerine abanan tarihi yeni yeni yazılıyor. Özgürlük iddiasındaki hareketlerin, tanımladıkları iktidara karşı mücadelelerinde, benzer ya da farklı arayışları nasıl ilişkilendirdikleri üzerine sorular sorulmaya, çeşitli tartışmalar yapılmaya başlanıyor.

Bu tartışmalar içinde militarizm kavramı ve anti militarizm, yeni yeni gündemleşiyor. Türkiye'deki toplumsal ve siyasal yapının yarattığı çelişkilerin olası etkisiyle, bu konuda bir tutum arayışı, cılız da olsa beliriyor.

Türkiye'de telaffuzu yirmi yıla varmayan bir geçmişe sahip olan anti militarizm, dünyada da, şimdiki tanımıyla, son otuz yıla ait bir kavramdır. Bu süreçte, 20. yüzyılın anarşist ve sosyalist kuramlarından bağımsızlaşarak tanımlanmaya başlanmış, tutarlı bir özgürlük savunusu olma iddiasını ortaya koymuştur.

Kendini hâkim kuramlardan ayrıştırarak ortaya koyan bir başka özgürlük savunusu ise feminizmdir. Feminizm, kadınların hem kendileri hem de ilişki kurdukları tüm varlıklar için bir özgürlük politikası geliştirme iddiasıyla ortaya çıktı. Söz konusu iddia, Türkiye'de politikaya nasıl yansıdı? Türkiye'de feminist hareket özgürlük anlayışını hangi eksenlerde ortaya koydu? Buna bağlı olarak söylemlerini ortaklaştıran, kimlik ve değerlerini birlikte kurgulayan iktidar biçimleri, özelde militarizm karşısında nasıl bir söylem ve tutum geliştirdi? Militarizm karşısındaki duruş, feminist hareketin analiz ve politikasını nasıl etkiledi? Bu makale bu soruları ele alarak bir tartışma yapmayı hedeflemektedir.

Militarizm özgürlük zeminini ortadan kaldırır

İktidar, tekil şiddet biçimlerinin toplumsal ilişkiler içinde süreklileşmesidir. Foucault'ya atıfta bulunarak iktidarı sahip olunan bir şey, "bir mülk değil de bir strateji olarak" ele alırsak, iktidar kavramı kurumsallaşmış bir şiddet stratejisi olarak da tanımlanabilir.

Çeşitli sebeplerle ayrıcalıklı konumda olanlar, kendilerine yapılmasını istemedikleri şeyi başkalarına yapabilirler, çünkü varlıklar kategorik olarak farklı ve hiyerarşik bir biçimde algılanır. Dolayısıyla, ötekine yapılacak şeyin kıstası bir diğerinin inanç sisteminden üretilir. İktidarın üretimidir bu. Hükmedilenlerin pozisyonları aracılığıyla, onlar üzerinden kendini gösteren iktidar sistemi içinde, dışlama, inkâr, asimilasyon, ayrımcılık, kendine bağlama, yoksun bırakma, kapatma, rehabilitasyon, marjinalleştirme, yok etme gibi yöntemlerle, emek sömürüsüne, insan merkezciliğe, cinsiyetçiliğe, militarizme, milliyetçiliğe, ırkçılığa, heteroseksizme, yaş hiyerarşisine vb. dayalı çeşitli toplumsal şiddet türleri kimi zaman iç içe, kimi zaman birisi öne çıkarak uygulanır.

Toplumsal iktidar ilişkileri, analitik olarak farklı da olsalar, birbirini besler, eklemlenir, iç içe geçer, kıvrılıp dönüşür, başka yerlere taşınıp yaygınlaşır. Birey, bu eklemli bağ arasında şekillenir, hem ezen hem de ezilen konumlarda kendisini var eder.

İktidarlar arası içkinliğin politik kurumsallaşmasına baktığımızda da karşımızda devleti buluruz. Devlet tek bir kimliğin değil, farklı hiyerarşi ve tahakküm ilişkilerinin merkeze oturduğu bir kurumsallaşmadır. Kamusal otorite ile sosyal otoritenin bütünleşmesiyle şekillenen devlet, bir örgüt olmanın ötesinde, toplumsal yapıya karakterini veren bir kurumdur. Devlet örgütü yıkılabilir. Ama bu, kurumsal olarak devleti ortadan kaldırmaz. Bir zihniyet ve kurumsal akış olan devlet, belli bir sürekliliğe sahiptir. İktidarın sahip olunan bir şey olmadığını söyleyen Foucault'nun, bu etkilerin, düzenleme ve planlamalarla, manevralar, teknikler ve işleyiş tarzlarıyla geliştiğine dair vurgularını hatırlarsak, devletin toplumsal iktidar ilişkileriyle olan bağını daha iyi görebiliriz. Foucault, iktidarın içinde korunan, tutulan bir imtiyazdan çok, sürekli olarak gerginleştirilen, faal haldeki ilişkilerin oluşturduğu bir ağdan bahseder. Bir iktidarlar ittifakı olan devlet de, *aşkın* statüsüyle tüm toplumu denetim altına alan, toplumsal iktidarların işleyişini garantileyen, toplumsal düzene uymayan unsurların yok edilmesini sağlayan, sürekli fetheden bir mekanizmadır.

Devlet savaşla kurulur, kazanılmış savaşı kurumsal olarak sürdürür, sistemleştirir; böylece savaş devletleşir.

Çeşitli tanımlarda 'savaş"la özdeşleştirilen ama ağırlıklı olarak askeri sistemin egemenliği olarak bilinen militarizm, başta modern devletin tüm katmanları olmak üzere, toplumsal iktidar sistemlerinin rol oynadığı bir yapılanmadır. Şiddetin örgütlenip sistematikleşmesi, ordulaşması, devletleşmesidir. Hem maddi, hem ideolojik bir görünüme sahiptir. Bir ideolojidir; bu doğrultuda geliştirilen örgütlenme biçimi ve politikadır. Çok etkenli bir süreç olarak, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal bir yapıya sahip olan militarizm, geleneksel tahakküm pratiklerini kombine edip etkilerini arttır; devletin dayandığı egemenlikler sarmalını, kimliksel, konumsal olarak kurulan insanı sürekli olarak yeniden şekillendirir. Bir iktidar mekanizması olarak, baskı altına almaktan çok biçim verir, kalıp yaratır ve kural koyar. Yazılı hukuk aracılığıyla kendini meşrulaştıran, bürokratik bir idari kurmay tarafından uygulanan nesnelleştirilmiş egemenlik, "insani sürtünme kuvvetlerini"[1] ortadan kaldırır, yani davranışları olabildiğince önceden hesaplanabilen ve öznel değer yargılarının etkisinde olabildiğince az kalan, kontrol edilebilir bireyler üretir. Bürokrasi, işbölümü ve işleyiş üçgeninde mecburiyete boyun eğen birey, kendi eyleminden sorumlu olmadan, yerine getirdiği görevin sonuçlarına "kayıtsız" kalarak büyük sistemin işlemesini sağlar.

Bu kapatılan ve dışlanan insandır. İnsanlar, tahakküm metaforlarının, belli görev, üslup ve anlayış duvarlarının arasına kıstırılır; bir süre sonra o duvarların şeklini alır; çeşitli aidiyetlerle "homojen biz yaratılır", "ötekiler" ise dışlanır. Bu kapatma süreci, sadece bir kategoriye yönelik değildir. "Biz"in içinde çeşitli "biz"ler oluşur. Delilerin tımarhanelerde bedensel olarak zapt u rapt altına alınması ile orduda bedenin şartlandırılıp yönlendirilmesi, birbirine bağlı süreçlerdir. Militarizmin ürettiği davranış ve dil kalıpları, tüm düşünce ve pratiklerin sınırlarını önceden çizer. Toplumda zaten kimliksel, konumsal olarak kurulan insan, devletle birlikte daha planlı kurgulanır. Kesin hiyerarşik kademelere bölünmüş bir organizasyon olan askerlik

1 Tanımlama Clautzwitz'e aittir.

kurumu, sosyal disiplini kurmanın laboratuvarıdır. Bu laboratuvarda pekiştirilen politikalar, çeşitli kanallardan toplumun düzeneklerine yayılır.

Denetleyici bakış, kışla duvarlarından dışarıya taşarak sivil hayatın içine uzanır, gözetler ve düzenler. Politik ortopedi aracılığıyla öznelliği ortadan kaldırılan insan, bireyleştirilir, zaman ve mekân içinde kodlanır, "normalleştirilir", yerleşikleştirilir, kimlik kart numaralarıyla tanımlanır ve üretime sokulur.

Militarizm, aklın işleyişini, üslubu, kişiliği, davranışları, alışkanlıkları ve ahlakı yönetir. Rasyonellik, olanı kabul etmek, mantığa bürümektir. Olan, ikiye ayrılmış dünyadır. Düalistçe bölünmüş gerçekliktir. Biz ve ötekidir. Düşünce ve duygudur. Devlet ve toplumdur. Doğa ve insandır. Kadın ve erkektir. Bunlar, birbirinden ayrıksı varlıklar olarak ele alınır. Araçsallaştırılan akıl, mantığın gerektirdiği katılığı temsil etmeli ve duygulardan arınmalıdır. Militarizm kendisini bu erkek akılla kurgular ve sürdürür.

Diğer yandan, düşüncenin kim tarafından dile getirildiği önemlidir. Orduda, üst'ün talimatı tartışılmaz. Ataerkillik, yaş hiyerarşisi, sınıf egemenliği gibi iktidar biçimleri aracılığıyla zaten toplumsal olarak içselleştirilen bu algı, ordu laboratuvarındaki çeşitli itaat mekanizmalarıyla kusursuz bir biçimde üretilir ve topluma yayılır. Güçlü olan, zengin olan, rasyonel olan, erkek olan, baba olan, büyük olan, yetkili olan haklıdır. Otoritenin yarattığı saygı ve korku bileşimi aklı dondurur. İnsanlar, babaya da, "koca"ya da, patrona da, şefe de, devlete de aynı duyguyla itaat ederler.

Militarizm, özellikle ataerkil inanç ve yapıların meşruiyetine, gücüne, özgünlüğüne göre şekillenir; söylemini, değerlerlerini, ritüellerini bundan beslenerek oluşturur. Kamusal otorite arkasına sosyal iktidarı alır, siyasi egemenlik erkeksileşir. Ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal bir süreç olarak örgütlenen militarizmin kadınlık ve erkekliğin inşasıyla olan ilişkisini görmezsek, toplumsal yaşama, ataerkil ve militer değerlerin neden giderek daha fazla hâkim olduğunu kavramakta zorlanırız.

Feminist antropologların da sıkça gösterdiği gibi, erkek ve kadın rollerinin ideolojik kategorilerle birbirinden ayrışması,

tüm siyasal ve toplumsal kurumları karakterize eder. Kültürler arası farklılıklar gösteren "toplumsal cinsiyet ideolojisi, milliyetçi ve militarist düşünce üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır."[2]

Ordu tarihsel olarak eril bir kurumdur. Erkeklik devletin dayanaklarındandır ve ulusu oluşturan temel kavrayışlardan biridir. Devlet içinde sınıfsal ve milliyetçi buluşma erkeklik örüntüsünde gelişir. Askeri değerler "patriyarkanın ideolojik olarak inşasında önemli bir rol oynar. Erkeklerin iyi bir askerin özelliklerini taşımak üzere sosyalleşmesi, kadının sosyalleşmesinin tam tersidir. Cinsiyet rollerinin devamını sağlayan bu toplumsallaşma süreci, militàrizmin sürekliliği için zorunludur.

Milletlerin bütünlüğü aile kurumuyla ve ulus devletle korunur. Milliyetçilik kadını sembolleştirir. Vatan dişileşir. Ev içi sorunların gizliliği ulusal güvenlik söylemini besler. Vatanın zapt edilmesi kadının "başka erkekler tarafından kullanılmasını" hatırlatır. İnşa edilmiş toplumsal erkek rollerinin zaman içinde militarize edilme potansiyeli daha fazladır, çünkü modern erkekliğin inşasında militarizm önemli bir rol oynar. Feminist kuramcılara göre, orduların erkeklerden oluşması tamamen öz bilinçli siyası politikaların bir sonucudur. Askerleştirmek erkekleştirmektir. Erkeksilik ve militarizm, kadınsılıkla kurdukları karşıtlıkla kendilerini tanımlarlar. Militarizm, erkekliğe atfedilen değerlerin meşruluğu ve üstünlüğüne dayanır. "Vurdu mu deviren olmak," tahammülsüzlük, "karı gibi olmamak," "kısa yoldan sonuç almak", "kesin konuşmak", "noktayı koymak", "ayrıntıya boğulmamak", "gücünü göstermek", "gerçekçi" olmak, "güçlüye itaat etmek", "değerlere mutlak bağlı olmak", "şeref için ölmeye ve öldürmeye hazır olmak", ataerki ile militarizmin ortak değerleridir.[3] Savaşta yenilmek hadım edilmektir. Militarizmin uygulayıcılığının erkeklere yüklenmesi eril değerlerin hiyerarşik üstünlüğünden, dolayısıyla toplumsal gücünden kaynaklanır. Bu, bir nevi ittifak politikasıdır. Rambo, James

2 Saigol Rubina, *Vatan Millet Kadınlar*, Haz. Ayşegül Altınay, İletişim Yayınları, s. 226.

3 "Savaşma" fikri, sosyal düzende erkekliğin üstünlüğünün doğrulanması ve "kardeşlik" kavramının inşasında merkezi bir role sahiptir. (Colleen Burke, "Kadınlar ve Militarizm," *Amargi*, Sayı 2, s. 45.

Bond, Bruce Lee askeri kahramanlık ile erkeksi kahramanlığın iç içe geçmişliğine örnektir.

Askerlik içinde şekillenen erkeklik nasıl bir erkekliktir? Korkusuz? Kahraman? Güçlü? Acımasız? Dayanıklı? Sorumlu? Erkekler askerlik kurumuyla bu hayallerle ilişki kurarlar. Ama erkeklik askerlikte aslana değil, kuzuya dönüşür. Ordu, bir oğlan çocuğundan "erkek" yaratma iddiasını temsil eder. Askeri kurum içinde itaati öğrenen erkek, her türlü bireysel özerklik ve seçimden yoksun bırakılarak iktidarsızlaşır. Toplumsal erkeklik bu iktidarsızlık içinde kendi iktidarını üretir. Öncelikle kadınlara, beraberinde kendi içindeki farklılıklara, çocuklara, eşcinsellere, sakatlara ya da vicdani retçilere "iktidarsız kahramanlık" taslar.

Çok etkenli bir süreç olan militarizm, kadınlar arasındaki karmaşık farklılıklara da bağımlıdır. Kadın erilleşmiş siyasi davranış kalıplarını ve kendine bahşedilen rolleri benimseyerek de, memurlaşarak, geri hizmetlerde bulunarak ya da seks servisi yaparak da militarizme destek olur. Kadın toplumsal cinsiyet kalıplarına uygunluğuyla da erkekliği ve askeriliği güçlendirir.

O halde, başta cinsiyetçilik olmak üzere, tüm toplumsal iktidar biçimlerine karşı geliştirilen kurtuluş söylemleri, militarizmi kapsamına almadan kurulur, buna göre bir politika yürütülürse, sonuç ne olur?

Yeniden başa dönmek mi? Özgürlük mü?

Kadın hareketinden feminizme...

Türkiye'de özgürlük arayışlarının tarihi, sadece devletin baskıcı politikaları karşısındaki mücadele ekseninde gelişmedi. Bu tarih, aynı zamanda solla hesaplaşmanın, solla boğuşmanın da izleriyle doludur. Bilindiği gibi, bu konuda hemen akla gelen feminist çıkıştır...

Kadın hareketi ilk şekillendiği zamanlardan beri, reel politika arenasındaki iktidar kapışmasında hep bir alan olarak görülmüş, çeşitli müdahalelere uğramış ve kendi bağımsız duruşunu koruma mücadelesi içinde olmuştur. Bin yıllardır nesneleştirilen, sembolleştirilen, sahiplenilen, araçsallaştırılan kadının kurtuluş

girişiminin de, bu şekilde müdahale altında olması şaşırtıcı değil tabii ki... Ekonomik, hukuki ve siyasal sistem kurma iddiasındaki ideolojiler, mutlaka kadınlara yönelik politikalar üretmiş, hatta kendi farklarını daha çok bu alanda ortaya koymaya çalışmış, kendi kadın modelini, oluşturduğu sistemin simgesi haline getirmiştir.

Bu coğrafyada, biz bunun hazin örneklerini yaşadık, hâlâ da yaşıyoruz. Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında "kadınının modernleştirilmesi"nin ülkenin modernleştirilmesinin de sembolü yapıldığını, dolayısıyla "bu önemli iş"in, kadınlara bırakılmadığını biliyoruz. Terakkiperver Kadınlar Fırkası başta olmak üzere, kadınların kendi adlarına yaptıkları tüm girişimlerin nasıl yasaklandığını, nasıl kıskaca alındığını, biraz bağımsız durmaya çalışan kadınların çok acılı, ama çok sessiz dışlanma süreçleri yaşadıklarını hatırlıyoruz. Cumhuriyetle birlikte, evlatlık almışımız, sonra giydirilişimiz, ses tonumuzun, mesleğimizin ayarlanışı belleğimizde hâlâ. Fazla anlatmaya gerek yok. Sol muhalefet içinde "özgür kadın" modeli kalıbına nasıl sokulduğumuzu, nasıl erkekleştiğimizi ya da bacılaştığımızı anımsıyoruz.

Hâlâ her türlü çıkışın, kadınlara ilişkin bir politikası ya da en azından bir girişimi var. Özelikle de son yıllarda, tüm siyasal yapılar "kadın alanına" el atıyor, "kadın sorunu" herkesi ilgilendiriyor, "kadın adına" herkes konuşuyor.

Kadınlar, feminizmle birlikte, bu ve benzer konumlardan sıyrılmak ve kendi kurtuluşlarının öznesi olmak için uğraş vermektedirler. Türkiye'de oldukça gecikerek politikaya dönüşen feminizm, 'kadın kurtuluşunun' bu kuşatılmışlığı içinde kendi bağımsızlığını yaratmak için çetin bir mücadele içinde oldu. Felsefeye, bilgi kuramlarına el atarak, yöntemleri, sayıltıları, söylemi sorguladı ve eleştirdi. Var olan ideolojilere, gerçekleşen politikalara yönelik kendi analizini ve yöntemini kurdu. Akademik ve politik alanlarda ciddi tartışmalar yarattı. Fırtınalı ve sıkıntılı tarihinde, çetin bir mücadeleyle, en çok da muhalefet içinde, hâkim kurtuluş söylemin kutsallığıyla boğuşarak kendini tüm kuramlardan ayıran feminizm, genel muhalefetin paradigmasına, gündemine ve söylemine de oldukça etkide bulundu.

Gelişen teorik tartışmalar ve politik mücadelelerle birlikte, feminizm, yeni yaklaşımlar ve analizler geliştirdi. İktidar mekanizmalarıyla içkinleşen patriyarkayla mücadelenin, cinsiyetçiliği diğer bağlaşıklarından soyutlayarak verilmesi durumunda sonuç alınmadığı ortaya kondu. Yani feminizm, salt kadın hakları ve kadın ihtiyaçları savunusu olmaktan çok öteye geçti. Bir özgürlük politikası olarak kadınların mağduriyetlerinin önlenmesinin yanında, cinsiyetçiliğin dayandığı bütün iktidar sistemlerini masaya yatırdı, çeşitli iktidar mekanizmalarıyla bütünleşerek kurumsallaşan ataerkinden kurtuluş iddiasını geliştirdi.

Militarizm de erkekliğin son derece güçlü örgütlendiği bir iktidar sistemidir. Askeri değerler, erkekliğin ideolojik inşasında çok önemli bir rol oynarlar. Bu nedenle, son yirmi yıldır, ataerkine karşı bütünlüklü bir özgürlük perspektifiyle, erkekliğin üretim mekanizmalarını sorgulayan feminist kuram, hem militarizm analizini hem de anti militarist politikayı etkiledi.

Türkiye'de bu etkileşim nasıl gelişti? Feminist ve anti militarist dalgaların söylemi, politikası birbirini besledi mi?

Kesişmeyen yollar...

Bilindiği gibi, Türkiye'de anti militarist çıkışın tarihi de, feminizm gibi, 80 sonrasıdır.

Yani ikisi de aynı kuşaktandır. Beslendikleri zemin, soludukları iklim aynıdır. Feminist hareket ve anti militarist örgütlenme, 12 Eylül sonrasının yenilgiler ortamında, çok yönlü kuşatmalar altında, yıkıntılar içinde büyüdüler. Ama o zamandan beri feministler ve anti militaristler pek kesişmeden yolunu bulan, aynı engellerle ayrı ayrı boğuşan iki ayrı nehir gibi aktılar.

Solun militarizme yaklaşımı, cinsiyetçiliğe yaklaşımından farksızdı. Özgürlüğü iktidar mücadelesi paradigması içinde ele alan sol, devlet karşısındaki tüm mağduriyetine ve özgürlük adına ödediği bedellere rağmen, bütünlüklü bir sistem karşıtı perspektife sahip olmadığı için iktidarı en ince, en hegemonik bir biçimde inşa etti. Makus tarihinin de etkisiyle, devlete karşı mücadele ederken, onun değerlerini, zihniyetini ve söylemini

yeniden üretti. Şehitlik, sadakat, bağlılık, cesaret söylemlerinin içine gömüldü. Fedailiğin, askeri kahramanlığın yüceltildiği, liderlik-şeflik sisteminin yetkin bir biçimde geliştirildiği, kadınların nesneleştiği, milliyetçiliğin zemin bulduğu, bu topraklara özgü çeteciliğin-komploculuğun yeni örneklerinin üretildiği, disiplin mekanizmalarının, pragmatizmin, hiyerarşinin ve şiddetin meşrulaştığı bir alan oldu.

Anti militarist çıkış, tıpkı feminist hareket gibi, solun yenilgisi ertesinde gelişen sorgulamalar ortamında şekillendi ve kendini "radikal bir özgürlük tutumu" olarak tanımladı. Yenilginin, parçalılığın, travmaların ortamında bu çıkış, sol içinde aradığı tartışma zeminini yaratamadı. Daha çok anarşist gruplar içinde taban bulan anti militarizm, sol içinde, görmezden gelindi. Vicdani red eylemleri gibi politik çıkışlar ya da orduyu hedef alan kampanyalar geliştirilene dek, anti militarizm "küçük burjuva tutumu" ya da "direnişsizlik" olarak ele alındı.

Solla cinsiyetçilik konusunda güçlü bir çatışmaya giren feminist hareket, anti militarist çıkışla olan kader ortaklığına rağmen, militarizm konusunda geleneksel soldan bir türlü ayrışamadı. Türkiye'deki yirmi beş yıllık tarihinde, militarizme karşı feminist politika geliştirme arayışı, hareketin ortak gündemi olmadı. Bu da anti militarist hareketin daralmasının ve "hep başa dönmesinin" nedenlerinden biri oldu. Bilindiği gibi, tüm iktidar ilişkilerine zemin oluşturan, her birini gündelik olarak yeniden üreten bir toplumsal çelişki olan cinsiyetçilik görülmeden gerçekleştirilmeye çalışılan tüm kurtuluş mücadeleleri başarısız kalmakta, radikal bir dönüşüm yaratamamaktadır. Kapitalizmin, her türlü sömürgeciliğin, milliyetçiliğin, heteroseksizmin, yaş hiyerarşisinin, sakatlara yönelik ayrımcılığın vb gerçekten aşılabilmesi için feminizme, feminist analize, feminist politikaya ihtiyaç vardır. Militarizme dair tam bir gündem zenginliğine sahip olan Türkiye'de, "zorunlu askerlik" gündemini aşamayan anti militarist politikanın da, feminizmden beslenmesi gerekiyordu.

Küçük çabalar dışında, nehirler ayrı ayrı, birbirini beslemeden, birbirine değmeden akıyor.

Feminist doğrultuda ortaklaşamadığı için kazanımlarını radikal bir kurtuluşa evriltmenin zorluklarını yaşayan, sürek-

li müdahalelere uğrayan, iktidar ve çıkar çatışmalarıyla yarılan kadın hareketinin gündemi, genellikle, kadın haklarıyla ve şiddete karşı mücadeleyle sınırlı durumda. Şiddet gündemde, ama iktidar daha az sorgulanıyor. Kadının ailedeki rolü ve hakları için mücadele ediliyor, ama aile ya da evlilik kurumuna karşı feminist tutum geliştirilmiyor. "Kadın kurtuluşu" sözü pek telaffuz edilmiyor. Bu nedenle, emek sömürüsüne, yaş hiyerarşisine, heteroseksizme, milliyetçiliğe ve militarizme karşı mücadele, kadın hareketinin gündemine girmiyor. Belirli egemenlik ilişkilerini ve bunun kurumsal şekillerini tanımlayan, cinsiyet sistemlerinin sosyal olarak inşa edilip ekonomik ve siyasal yapılarla da sürdürüldüğünü anlatan feminist analizden beslenmeden yürütülen "kadın mücadelesi", iç içe işleyen iktidarlar dünyasında, ataerkini sürekli tazelenmiş buluyor. Bu nedenle, pek çok platformda "hep başa dönüldüğü" ifade ediliyor.

Yeni bir karşı siyasete duyulan ihtiyacın başka bir dille ifadesidir bu. İktidar sisteminin kuşatması içinde çaresizleşen kadının özgürlük arayışı bütünlüklü bir yaklaşıma sahip olmadığı zaman, sadece gözlükler değil, eller de kırılıyor. Militarizm karşısındaki duruş, en önemlisi ise feminizmle açılan mesafe, kadın hareketinin özgürlük iradesini ve politik gücünü zedeliyor.

Şiddeti kökünden tutacak bir analiz gücüne ve egemenliğe karşı özgür duruşun şaşırtıcı deneyimlerine sahip olan feminizmin politik iradeye kavuşması daha çetin bir mücadeleyi gerektiriyor.

Yaşadığımız kasırgalar içinde, buna gerçekten ihtiyaç duyuluyor.

BUKET TÜRKMEN*

Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem

Kadınların toplumsal projelerin kadın kimliği konusundaki belirleyiciliğine verdikleri cevaplar her zaman kamusal alanda verilen cevaplar olmamaktadır. Feminist düşünce, kadınların özel hayat çerçevesinde yaşadıklarının toplumsalı zorladığını ve bu zorlamaların toplumbilimsel bağlamda yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Bu anlamda, İslami kimliğe sahip kadınların özel hayatlarındaki aşk tecrübelerinden hareketle İslami bir kavram olan "mahrem"i dönüştürmeleri, en az kamusal alanda var olma mücadelesi vermeleri kadar önemlidir. Kadınların özel hayatında yaşananlar, İslami kimliğin son on beş yıldır kamusal alanda verdiği mücadeleyi olduğu kadar ve belki daha fazla, modern kamusal alanda Müslümanlığı üzerinden kimlik oluşumunu yaşayan kadınların kimliklerini yeniden oluşturma çabalarını da yansıtmaktadır. Bu yeniden oluşum yalnızca kadınlık tanımlarını değil, İslami kimliğin sınırlarını da değişime ve yeniden oluşuma zorladığı için önemlidir. Günümüzde İslami kadın entelektüellerin sözleri ve metinlerinden yayılan tartışmanın yoğunluğu ve özellikle İslami çevrelerde sebep oldukları tepkiler bize İslam'ın modern dönemde bir inanç çerçevesi olarak en çok kadınlık tecrübeleri ve kadın sözü üzerinden yeniden düşünüldüğü izlenimi vermektedir.

* Galatasaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

Ancak dediğimiz gibi, söz konusu dönüşüm yalnızca kadının toplumsal hayattaki yerine odaklı değildir. Aynı zamanda dönüşüm, "mahrem"in içine sirayet etmiştir. Burada tartışılmak istenen de budur: İslami yaşam tarzını benimsemiş genç kadınların evlilik öncesi flört tecrübeleri üzerine şu anda yürüttüğüm araştırmamdan yola çıkarak, kadın ve toplumsal projeler, bu toplumsal projelerce oluşturulan kamusal ve özel alan tanımlarının kadınlık deneyimleri üzerindeki etkileri ve kadınların özel hayat çerçevesinden hareket ederek bu alanların sınırlarını yeniden çizme girişimleri üzerine düşünmek istiyorum. Bu örnek yalnızca İslamcı kadınların öznelleşme stratejilerini anlamamızı sağlamayacak, daha geniş ölçekte, Müslüman bir toplumda cinselliği üzerinde aşağı yukarı benzer türden bir denetime maruz kalan farklı gruplara mensup kadınların da öznelleşmeleri üzerine düşünüp tartışmamıza yardımcı olacaktır. Çünkü *bu kültürel denetimin, kişiliğin içselleştirilmiş, daha derin bir cinsel benlik anlayışını etkilediğini gözardı edemeyeceğimizi*[1] unutmamak gerekir. Burada üzerinde durulacak nokta tam da budur: içselleştirilmiş denetim yoluyla oluşturulan cinsel benlik anlayışının, bir taraftan bireyin anlam çerçevesini oluşturan dinsel öğreti, diğer taraftan bu dinsel öğretinin sınırlarını zorlayan modern gündelik hayat ilişkileri arasında ne tür bir yeniden oluşum yaşadığını, bu yeniden oluşumun kadın öznelliği üzerine düşünüldüğünde neye tekabül ettiğini anlama amacındayız. İslami kimlik içerisinde kadınların "mahrem"in sınırlarını sorgulamalarına ve zorlamalarına yol açan cinsellik deneyimleri, bu düşüncemiz için somut bir çerçeve sunabilir.

Toplumsal Proje ve Kadın

Farklı ideolojik konumlardan konuşsalar da, toplumsal projelerin hemen tümü için, kadın bedeni öznelleşmenin yaşanabileceği zemin değil, ideolojinin taşıyıcısı ve sembolüdür. Bu

1 Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, 1996, İstanbul.

anlamda proje, kadın bedeninin görünürlük sınırlarını çizer, çünkü o beden bir tür bayraktır. Ben burada bakışımı, özellikle Müslüman toplumlar ve bu topraklarda gerçekleştirilen toplumsal projeler ile sınırlandırmak istiyorum (ancak bu sınırlamayı yaparken, söz konusu belirleyici karakterin farklı coğrafyalardaki toplumsal projelerde de söz konusu olduğunu unutmamak gerektiğini düşünüyorum). Bu toplumlarda, kadın varoluşunu belirleyici karakter yalnızca İslamcı projelerde değil modernist projelerde de görülür. Bunun en net örneklerinden biri de kadın bedeni üzerinden görünürlük çerçevesini çizen cumhuriyetçi Kemalist projedir. Bu projede de kadm bedeni çağdaşlığı simgelerken, onun proje ile belirlenmiş sınırların dışında kurabileceği öznelliği ve bireyselliği, toplumsal düzene ve dayanışmaya bir tehdit olarak algılanır. Bu tehdit algısı, cumhuriyetin ilk yıllarında Nezihe Muhiddin'in kurduğu Kadınlar Halk Fırkası'nın izin alamadığı için açılamaması, ardından Türk Kadınlar Birliği'nin Cumhuriyet Halk Partisi'nin "cumhuriyetin kadınlara bütün haklarını verdiği" yolundaki uyarısına uyarak kendini fesh etmek zorunda kalmasında kendini belli eder.[2]

Kemalist projede kadm-erkek eşitliği, bir yandan eşit yurttaş idealine dayalı cumhuriyetçi kamusal alanın kurulmasındaki en önemli adım iken, diğer yandan söz konusu eşitliğin tanımı, kadının yalnızca kamusal alanda değil, özel alanda ve dolayısıyla ev içinde de projenin taşıyıcısı olarak tanımlanması zemininde yapılmıştır.[3] Bu durum daha sonraki dönemlerde, cumhuriyetin ikinci kuşak feministleri tarafından eleştirildiği gibi, kadmsal farklılığın ve kadın öznelliğinin bastırılmasıyla sonuçlanmıştır.[4] İkinci kuşak feministlerce yapılan eleştirileri

2 Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kadm Kimliği ve Münevver Erkekler", Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (ed.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1998 içinde.

3 Kız sanat okulları, özel alanın cumhuriyetçi modernleşme projesi tarafından kapsanmasınm eğitsel zeminini oluştururdu. Bkz. Duygu KÖKSAL, "Yeni Adam ve Yeni Kadm: 1930'lar ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, No 51.

4 Şirin Tekeli, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadınlar", Şirin Tekeli (ed.), *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim, 1995, İstanbul içinde; Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.*

izleyerek kabaca şunu söyleyebiliriz ki, Cumhuriyet, Osmanlı toplumunda İslami tesettürün sınırları ile tanımlanmış olan mahrem ve kamusalı yeniden oluştururken, aslında mahremi cumhuriyetçi bir çerçevede yeniden üretmiş, kendini ulusuna vakfetmiş kadının ciddi ve iffetli profilini, tesettürün yerine koymuştu. Burada, Tanzimat'ın aşırı batılılaşmış kadınının dejenere kadınsılığı ve fettanlığı ile, modernist projeye karşı çıkan Müslüman kadının yobazlığı ve gericiliğine karşı tanımlanan, kendini cumhuriyetin ideallerine vakfetmiş kadının ciddi, cinsellikten uzak ve sade görüntü ve tavrı, kadın bedeninin yeni tesettürüydü. Ayşe Durakbaşa, bize bu yeni kadın duruşunun kamusal alana çıkarken görünmez idealizm tesettürü ile bedenini ve mahremin sınırlarını aslında nasıl koruduğu fikrini bizzat Mustafa Kemal'in savunduğunu aktarır.[5] Burada bir yandan Müslüman toplumun ahlaka dayalı ataerkil duyarlılığı korunmuş, bir yandan da yurttaş eşitliği sağlamaya yönelik bir politik manevra gerçekleştirilmiştir; böylece eşitlik, ataerkilliğin korunmasıyla elele vermiştir. Bu ise cumhuriyet kadınının cinsel kimlik oluşumunda en belirleyici etkenlerden biri olmuştur. Bu kadın profili, izi edebiyatta, kadın otobiyografilerinde ve popüler kültür ürünlerinde de sürülebildiği gibi, toplumda saygınlığın cumhuriyetçi projede belirlenmiş kadınlık sınırları üzerinden tanımlanmasını getirmiştir. Çalışan kadının tayyörü, dişiliğin denetim altında tutulmasına dayanan cinslerin eşitliğinin bir sembolü gibidir.[6] Diğer taraftan bu kadınlık profili, son otuz yıldır gitgide sesi duyulan ve farklılaşan karşı çıkışların da ortaya çıkmasını tetiklemiştir.

Kadınlığın bu cumhuriyetçi tanımı 1980 sonrasında temel olarak iki eleştiriye maruz kaldı: feministler tarafından yapılan eleştiri ve İslami eleştiri. Feminist eleştiri, kadınlığın öznelliğinin ve bireyselliğinin cumhuriyetçi proje tarafından bastırılmasından bahsederek, onun cinsel farklılığı çerçevesinde yeniden

5 Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yay. 2000, s.124.

6 Deniz Kandiyoti, "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yay, 1998 içinde.

keşfedilmesi için çalıştı.[7] O döneme kadar Kemalizmin getirdiği eşitliği savunan birinci kuşak feministlerden farklı olarak bu yeni eleştiri, kadının farklılığı üzerinde durdu ve kamusal alanda dayatılan eşitliğin farklılığı bastırdığı tezini savunan yeni feminist teoriye dayanarak bu okumaları destekledi.[8] Eşitlik mücadelesini farklılığın savunusuna dayandıran bu feminist okumalar, küresel ölçekte yeni toplumsal hareketlerin izledikleri yolun etkisini de barındırır: eşitlikten ziyade farklılığın savunusuna dayalı olarak eylem alanlarını belirleyen 60 sonrasındaki yeni toplumsal hareketler, tanınmayı merkez alan yeni kimlik politikalarını harekete geçirmiştir.[9] Bu okumalar aynı zamanda son on beş yıldır kamusal alan üzerine odaklanan eleştirel düşünden de beslenmiştir.[10] Özellikle de Anglosakson sosyal bilimlerinde geliştirilen bu düşün, kamusal alanda sağlanan hukuki eşitliğin bazen duyulamayan seslerin sorumlusu olabileceği üzerine dikkat çekmiştir. Bu eleştirileri izlersek, eşitlikten bahsederken kimin kime eşitliğinden bahsettiğimizin netleştirilmesi gerekir. Kamusal alanın tarafsızlığı üzerine temellenen söz konusu eşitlik tanımı, kendini eşitsiz oluşturma ve gerçekleştirme mekanizmalarının üzerini örttüğü oranda eşitsizliği besler. Bu çalışmalar hem akla dayalı tarafsız kamusal alan tanımını, hem de eşitlik kavramını yeniden düşünmeye açmışlardır.[11] Bu çalışmalardan beslendiği kadar onların bir parçası da olan yeni feminist okuma, Anglosakson sosyal bilimleri içerisinde burju-

7 Şirin Tekeli, "Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine", Şirin Tekeli (der.), *Kadınlar İçin*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1998; *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (der. Tekeli Ş.), İletişim, İstanbul 1995.

8 Yeşim Arat, "Türkiye Modernleşme Projesi ve Kadınlar", Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, *a.g.e*

9 Craig Calhoun, *Social Theory and The Politics of Identity*, Oxford: Blackwell, 1995; Michel Wieviorka, *La différence*, Balland, Paris: 2001; Touraine Alain, *Pourronsnous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard : 1997.

10 Jeff Weintraub, Krishan Kumar (ed), *Public and Private in Thought and Practice*, The University of Chicago Press, 1997; Craig Calhoun (ed) *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1996.

11 Nancy Fraser, "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy", Craig Calhoun (ed) *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1996 içinde ["Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Meral Özbek (ed), *Kamusal Alan*, Hil Yay, 2004 içinde].

va kamusal alan tanımına getirilen en güçlü eleştirilerden birini geliştirmiştir.

İslami eleştiriye gelince, temel olarak iki kaynaktan beslendiğini görüyoruz: bir taraftan İslami kaynaklar, modernlik ve batılılaşmaya karşı eleştirel bir duruş oluşmasını sağlarken, diğer taraftan aydınlanmanın eleştirisine dayanan postmodern düşünce kaynaklarının, eleştirel konumu destekleyecek şekilde okunarak yorumlandığını söyleyebiliriz. İslami söylem bu şekilde birbiriyle çok da uyumlu olmayabilecek iki düşünsel kaynağın bir sentezini sunarken, batılılaşma projesinin kadın özgürlüğünü sağlamaktan ziyade onu kullanıp araçsallaştırdığı tezini batılı kaynakların okuması yoluyla da desteklemiştir. Bu batılı kaynaklara dayanarak kadınlığın bastırıldığını söylerken, İslami eleştiri kadını yine belirleyici bir proje çerçevesinde tanımlayarak "alternatifini" sunar: İslami toplum projesi. Bu proje ahlakileştirilen bir kamusal alan oluşturma projesidir. Burada kadının ahlaki temizliği ve tesettürlü görünürlüğü projenin en önemli taşıyıcı ayağı olarak karşımıza çıkar. Kadın bedeninin bayraklığı, bu kez örtü ile simgelenen bir inanç çerçevesinin kamusal ifadesi olur.

Ancak 90'lı yıllarda İslami düşüncenin kendi içinde bir dönüşüm geçirdiğine tanık olunur. Bu dönemde, kimliğin aktörlerinin birçok konuda özeleştiri geliştirmesine, kimliklerini ve hareket ile ilişkilerini gözden geçirmelerine ve bu eleştirilerin de yayınlara ve edebi metinlere yansımasına tanık oluruz.[12] Bu yıllar, İslami aktörün bireyselliği ve öznelliğinin toplumsal proje tarafından bastırılmasının tartışıldığı yıllar olmuştur. Sorgulamaların kadınlarla ilgili olanları daha çok kadın İslami düşünürler tarafından geliştirildi ve en önemli özellikleri ise Kuran'a yaptıkları vurgu ve sünnet ile aralarına, güvenilirliği konusundaki kaygılara dayanarak koydukları mesafeydi. Bu eleştirileri okuyarak, Arap toplumunun İslam öncesi aterkil duyarlılıklarının, Kuran'dan kaynaklanmayan bir İslam yorumunun yayılmasına sebep olduklarını öğreniriz.[13] Bu kadınların

12 90'larda gelişen bu İslami öznelleşme çabasının gündelik hayattaki farklı görüngüleri için bkz.: Nilüfer Göle (der.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalışması*, Metis Yay, 2000.

13 Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât Yay, 2. Baskı, İstanbul 2001.

eleştirilerini batılı kaynaklara hâkimiyetlerine olduğu kadar, Kuran'ı birinci elden okumalarına da dayandırmaları, İslami kimliğin dönüşümüne etkili bir yön vermiştir.[14] Bu sorgulamaların, İslami edebiyatta da yansımasını bulduğunu söylememiz gerek: Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'i, Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi* romanı, Ahmet Kekeç'in *Yağmurdan Sonra*'sı İslami kimliğe sahip kadın ve erkeklerin öznel bireyselliklerini arama sancıları içinde hareketi sorgulamalarına odaklanan kurgularla yazılmış romanlardır.[15]

Aslında bu durum yalnızca Türkiye'ye özgü bir durum olmaktan çok, daha geniş ölçekli ve uzun bir tarihi olan temel kaygının yansımasıdır. Sosyal bilimlerde geniş bir literatür, İslamda temel siyasal kaygının rejim kaygısından çok, kamusal ve özel alanların düzenlenmesi olduğunu öğretir.[16] İslami politikalar özellikle son yirmi yılda gitgide liberalizmin etkisi altına giren toplumlarda devleti ele geçirmeye yönelik dikey politikalardan uzaklaşarak ahlaki politikalara odaklanmış, mahremin tanımı bu politikaların merkezine oturmuştur.[17] Kamusal ve özel alanların düzenlenmesi çerçevesinde mahrem ve namahrem ayrımları İslami görünürlük sınırlarını çizer. Bu ise modern kamusal alan

14 Bu tartışmalardan en önemli örnekler için bkz. Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a, İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yay., 2001, 3. Basım; *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yay., İstanbul 1995; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001; A. Ilgaz, B. İbrahimhakkıoğlu, C. Aktaş, F. Özkan, F.Ş. Süzer, H. Kökçe, H. Turan, İ. Şahin, M. Paşalı, N.B. Karaca, S. Eraslan, Y. Ramazanoğlu, *Kadın Oradaydı, Vahiy Sürecinde Kadın Rolleri*, Elest Yay., İstanbul 2004.

15 Mehmet Efe, *Mızraksız İlmihal*, Kaknüs, İstanbul, 1999; Ahmet Kekeç, *Yağmurdan Sonra*, Şehir Yay., İstanbul 1999; Halime Toros, *Halkaların Ezgisi*, Kırkambar, İstanbul 1997.

16 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven-Londra, 1992; Nazih N. Ayubi, "Radical Islamism and Civil Society in the Middle East", *Contention*, C. 4, No 3, Spring 1995; Nilüfer Göle, "The gendered nature of public sphere", *Public Culture*, C. 10, N°1, 1997; Musallam, B.F., *Sex and Society in Islam*, Londra: Cambridge University Press, 1983; Fatima Mernissi, *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Cambridge, MA: Schenkman 1975.

17 Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, Paris 1999; Olivier Roy, *Echec de l'Islam Politique*, Seuil, coll.Esprit Paris 1992 ; Nilüfer Göle, Ammann, Ludwig (ed.) , *Islam In Public, Turkey, Iran and Europe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2006 içinde.

içerisinde İslami aktörün varoluş sınırlarını, onun modernlik ile ilişkisini belirler, ya da en azından bu iddiadadır. Türkiye'de İslami karşı-kamu oluşturma mekânları –ki bunların en önemlileri olarak vakıfları ve onlara bağlı okul ve kültür merkezlerini sayabiliriz– bu iddianın odaklandığı yerlerdir. İslami aktörün modernlik ile ilişkisini düzenlemeye çalışan İslami karşı-kamular, bunu yaparken kamusal alanın sınırlarını sorgulayarak yeniden oluşturulmasında aktif olarak rol oynamaya çalışmışlardır.[18]

Bütün bu olan bitende kadının yeri, mahremin düzenlenmesinin baş aktörü olarak, merkezde olmuştur. Burada kadının yalnızca görünürlüğü değil, sesi, duruşu, diğer kadın ve erkeklerle etkileşimi belirlenmeye çalışılır. Bu belirlenimde kadının cinsel kimliğinin bastırılmasından ziyade, Foucault'ya referansla, yönetilmesinden söz edebiliriz.[19] İslamcı düşüncede mahremin işgal ettiği merkezi konum, modern gündelik ilişkilerin ayarlanmasında bu kavramın yeniden araçsallaştırılmasını getirmiştir. Kemalist projede olduğu gibi, kadınlar burada yine bir projenin taşıyıcısı, üstelik onun en önemli sınavı olan modernlikle ilişkisindeki vicdan rahatlatan sancağı olarak var olmuşlardır.

İşte 90'lara gelindiğinde kadınlar tarafından sorgulanan da, temelde bu belirlenimci projenin kadını bayrak yapması idi. Bu sorgulama yalnızca romanlarda değil, İslamcıların bu yıllarda yaşadıkları bireyselleşme ve öznelleşmenin bir yansıması olarak İslamcı basında yapılan tartışmalarda da görülmüştür. Kadınlar tarafından İslami kaynakların birinci elden yapılan okumaları, bu soruların daha temelden geliştirilmesini sağlıyor ve yüzyıllardır klasikleşmiş ilmihalleri de ataerkil kültürün sızdığı bir İslami anlayışın kaynakları olarak sorguya açan yayınlara zemin hazırlıyordu:

> "İslam kadını yüzyıllardır, neden erkeğinden eksik ve kötü kabul edilmektedir? Mümin kadının cenneti neden bir başka kulun

18 Buket Türkmen, "Islamic NGOs and the Youth", Nilüfer Göle, Ludwig Ammann, (ed.), *a.g.e.* içinde.

19 Michel Foucault, *L'Histoire de la Sexualité, Tome I La Volonté du Savoir*, Gallimard, Paris 1976 [*Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yay, İstanbul 2003, çeviren Hülya Uğur Tanrıöver].

> subjektif rıza anlayışına endekslenmiştir? (...) Erkeğin potansiyel cinselliği, onun keyfi olarak bile eş değiştirmesine (biriniboşayıpbir başkasını almasına) izin veren bir 'çok eşlilik' –nikâhlı hanımlar ve cariyeler– düzeneğinde, her türlü teşvikle olumlu bir söylem içinde ele alınırken; kadının potansiyel cinselliği, fitnenin, ayartıcılığın, kışkırtıcılığın baş sorumlusu olarak, nasıl suçlanmakta, mahkûm edilmekte ve sabıka zinciriyle yüzyullar ötesine taşınmaktadır? (...) Bu sorular, maalesef İslam'ın kadın anlayışına, bu dinin özüne ve temel prensiplerine ters düşen, son derece marjinal bir yaklaşımın sindiğini, onu belirlediğini ve yönlendirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, kimi zaman ayetlerin tefsiri ve tevili yoluyla Allah Teala'ya, kimi zaman da mevcut hadis rivayetleri yoluyla Hz. Peygamber'e (s.) kolayca isnad edilebilir; çünkü klasik literatürümüz, bu yaklaşımın ilahi ve peygamberi olduğunu kanıtlayacak, yüzlerce örnek ve delil ile doludur."[20]

Sonuç olarak son dönemde İslami kadın aydınlar, kimliğin içinden gelişen eleştirel tartışmalarda önemli rol oynarlar. Erkeklerle İslami kavramlar üzerine yapılan tartışmalarla gündeme gelen bu yeni kadın aydınlar, eğitimlerine ve kariyerlerine dayanarak ailelerinden ve cemaatci ilişkilerden bağımsızlaşabilmişler, eğitimlerinin bir sonucu olarak İslami ve batılı kaynaklara birinci elden ulaşabilmişler ve kendi öznel İslam okumalarını tartışmaya başlayabilmişlerdir. Bu kadınların izledikleri öznelleşme ve bireyselleşme yolu, yalnızca Müslüman kadınlığın değil, İslami kimliğin dayandığı düşünsel boyutun da yeniden düşünülmesine yol açmıştır.[21]

Ancak bu dönemde İslami kimliğin içinden yapılan bütün güncel sorgulamalar ve tartışmaların fazla değinmedikleri, oysa klasik İslami kaynaklarda tartışması sıkça yapılan[22] bir mesele de kadının cinselliği meselesidir. Kadının İslami mahrem kavramı çerçevesinde tanımlanan cinsel kimliği bu dönemde tartışılmaya

20 Hidayet Şefkatli Tuksal, *a.g.e.* s. 22.

21 İslamcı kadın entelektüellerin daha detaylı bir analizi için bkz. İpek Merçil, *Les intellectuelles islamistes en Turquie contemporaine*, Farhad Khosrokhavar yönetiminde doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001.

22 Al Ghazali, *Marriage and Sexuality in Islam: A translation of Al Ghazali's book on the etiquette of marriage from Ihya*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1984.

başlanmıştır çünkü söz konusu tanımlanma, günümüzde kentli ve okumuş İslami kimliğe mensup kadınlar tarafından bir sorun olarak yaşanmaktadır. Bu durum aynı zamanda etkisini sürdüren iki farklı sürecin sonucu olarak ortaya çıkmış gibi görünüyor. Bir taraftan son yıllarda İslami kadın aydınların temel kaynakları yeniden okumalarının gündelik hayattaki sonuçlarından biridir bu durum – aynı feminist yazının feminist duyarlılıkları "feminist olmayan" kitlelere yaymasında söz konusu olduğu gibi, metinler dolaşıma girdikten sonra herkes tarafından okunmasalar da kitleler üzerinde başka yollar ile etkilerini hissettirirler ve verili doğruların sorgulanmasının önünü açabilirler. Diğer taraftan ise, bu konunun tartışılmasında karma ilişkilerin hâkim olduğu modernist kamusal alanda yaşama zorunluluğu olan kadınlar etkin aktörler olarak ortaya çıkıyorlar, çünkü sorunu yaşayanlar kentsel bağlamda öğrenci ya da profesyonel kadınlar. İslami kaynaklarda "fitne"nin kaynağı kadındır. Mahrem alanın ve oraya ait olan kadın bedeninin düzenlenmesi bu yüzden yalnızca özel alanı değil, ve hatta daha da fazla, toplumsal hayatı ve düzeni ilgilendirir.[23] Toplumsal düzen, mahremin sınırlarının korunması yoluyla güvence altına alınır. Mahrem ve onun sınırları, bugün Müslüman toplulukların modernlikle[24] ilişkilerindeki en hassas sınır çizgisi olma özelliğini taşır. Küresel olarak yaygınlaşmış yeni hayat tarzlarında Müslüman kadının görünürlük ve varoluş sınırları bir süredir erkek ve kadının beraber çalıştığı, okuduğu ve eyleme geçtiği kentsel alanlarda yeniden yorumlanmak zorunda kalmıştır, kadınlar ve onlarla etkileşimde olan erkekler tarafından. Daha doğrusu, kentli İslami kimliğe mensup kadınlar, mahremi yeniden tanımlamadan gündelik ilişkilerini yaşayamaz duruma gelmektedirler.[25] Bu ise anlam dünyalarını üzerine inşa et-

23 Al Ghazali, *a.g.e*; Fatima Mernissi, *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Cambridge, MA: Schenkman 1975 ve "İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı", Pınar İlkkaracan (der.), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, İletişim Yay., 2003.

24 Burada modernlikten kastettiğim, bir hayat tarzı ile sınırlıdır; hiçbir şekilde felsefi bir sınır çizgisini kastetmiyorum. Çalışma boyunca modernlik dediğimde, tersini metin içinde belirtmedikçe, kadın ve erkeğin birlikte bulunduğu kamusal alanı, küresel pazar ekonomisini ve bunun kaçınılmaz olarak hayatlarda hâkim kıldığı teknoloji ile yakın ilişkiyi kastediyorum.

25 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay, İstanbul, 1991.

tikleri dinin merkezi kavramını kendi öznellikleri içinde yeniden tanımlama problemiyle karşı karşıya bırakmıştır onları.

Nilüfer Göle, 90'larda yayımlanan kitabı *Modern Mahrem*'de tesettürlü kadınların kamusal alandaki başarı hikâyeleri üzerinden yaşadıkları öznelleşme çabalarının mahremin tanımı ve sınırlarını yeniden belirlemesini tespit ederek bu konuda çalışan biz arkadan gelenlere bir kanal açmıştı.[26] Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* kitabında yine kamusal alana çıkan kentli İslamcı kadının yaşadığı öznelleşme sancısını okuyorduk.[27] Bundan aşağı yukarı on beş yıl sonra gelinen noktada, kamusal alana çıkmak ve orada yetkin bir yer almak için eğitim gören genç kadınlar, büyük şehirde, "içselleşmiş kontrol"e rağmen yaşamaya heveslendikleri/yaşadıkları öteki cinsle ilişkileri yüzünden İslami kimlik içinde kaygı ve tartışma konusu olmuşlardı. Mahrem'in sınırları yeterince zorlanmamış mıydı?

Bu durumun ne tür bir dönüşüm sancısı yarattığı, saha çalışmalarında ortaya çıkar. İslami vakıflarda 1998-2001 yılları arasında gerçekleştirdiğim saha araştırmasında, vakıfların eğitimden sorumlu idarecilerini fazlasıyla meşgul eden konu, vakfa devam eden ve vakfa ait ev ve yurtlarda kalan gençlerin evlilik öncesi flört etmeleri meselesi idi. Bu konu, çalışmayı yaptığım dönemde şubeleri kapatılan, yine de, vakıf çatısı altında olmasa da, faaliyetlerine devam eden Milli Gençlik Vakfı'ndan bir kısım idareci ve eğitim sorumlusu arasmda tartışmalara sebep olmuştu: Bir grup, Kuran'a dayalı bir flört anlayışını yorumlayarak ortaya çıkan bu cinselliği "yönetmek" ve "Kuran'a dayalı hale getirmek" fikrini savunurken, daha muhafazakâr bir diğer grup ise iki cins arasındaki gelişen bu uygunsuz duruma müdahale ederek yasakların ve kontrolün sertleştirilmesi gereğini savunuyordu. En önemli İslami karşı-kamu oluşum yeri olan bu grubun "yönetsel elitleri" için durum bu iken, benim araştırmamı daha fazla ilgilendiren gençlerin dünyasında ise, bir kız evine yaptığım ziyaret, bana konunun genç kızların kimlik oluşumunda ne kadar merkezi bir yer işgal ettiğini göstermişti. Aynı vakfın erkek öğrencileri ile de görüştüğümü öğrenen kızlar oldukça heyecanlanarak,

26 Nilüfer Göle, *a.g.e.*

27 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, Metis Yay, İstanbul 1994.

konuştuklarımın kimler olduğunu, hangi üniversitenin hangi bölümünde olduklarını, flört ve aşk üzeri-ne ne dediklerini ışıldayan gözlerle birbirlerinin sözünü keserek sordular. Hepsi de "ayarlanmış bir evlilik yapmak istemedikleri-ne göre", "tabii ki Kuran'ın izin verdiği ölçülerde" ve "yalnızca evlilik amacı ile", erkek arkadaşları olsun istiyorlardı. Buna izin pek yoktu, aslında aynı vakfın gençlerinden biriyle çıkmak fikri onları cezbediyordu, gelgelelim, onlarla ancak çok daha faal olan ablaları tanışıyorlar, İstanbul'a yeni gelen kız öğrencilere ise söz konusu gençleri üniversite kantininde okudukları gazeteden, tartışmalardaki tavırlarından tahmin ederek tanımak kalıyordu. Uzaktan beğendikleri böyle gençler vardı. Buluşamıyorlardı. Çünkü tanışmıyorlardı. Henüz küçüktüler, üniversite birinci sınıftaydılar, ama emindiler ki, daha aktif olunca onlar da ablaları gibi erkeklerle beraber faaliyetlere katılacaklar ve daha renkli bir hayatları olacaktı, o zaman belki zaten tanışmak durumunda kalacaklardı...[28]

Doktora tezim esnasında yaptığım bu saha çalışması, söz konusu konunun, Türk modernleşmesinin bir ürünü olarak düşünerek anlamaya çalıştığım İslami kimliğin modernlik ile karşılaşması ve dönüşümü üzerine söylenecekleri kendinde barındıran bir odak olduğunu söylüyordu. Görünüşe bakılırsa bu kez sınırların zorlanması ve dönüşüm kamusal alan başarıları üzerinden değil, mahrem alanın kendi içinden gelecekti: aşktan. Çünkü "aşk ilişkileri toplumsal belirlenimleri aşar ve bireye bir duruma uymaktan ziyade kendi yaratacağı bir durumun aktörü olma arzusu verir (...) Özne olan Öteki ile ilişki sayesinde bireyler toplumsal sistemin işlevsel unsurları olmaktan çıkarlar ve kendileri toplumun yaratıcıları ve üreticileri haline gelirler."[29]

28 Söz konusu saha çalışmasının detaylı bir okuması için bkz. Buket Türkmen, *La Reconstruction de l'espace public turc par les jeunes Kémalistes et Islamistes*, Michel Wieviorka yönetiminde doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001, Paris.

29 Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Fayard 1992, s. 264 [*Modernliğin Eleştirisi*, YKY, Çev. Hülya Tufan].

Aşkta Öznelleşme ve Mahremi Zorlamak

Bu araştırma henüz devam etmektedir ve burada devam eden saha çalışmamın notları üzerinden sorunsalımı tartışmak istiyorum. Bu çalışmanın bana en çok düşündürdüğü nokta, mahremin sınırlarının bireysel manevralarla nasıl dönüştürülmeye çalışıldığı oldu. Bu bireysel manevralar, bazen daha toplumsal bağlamda düşünülmesi gereken karşı çıkışları içlerinde barmdırabilirler. Bireysel manevralar bazen bedeni belirleyen yasanın beklenmedik şekilde yeniden tanımlanmasını getirir. Kadın bedeninin kontrolü bir yandan onun öteki cins ile ilişkilerini, diğer taraftan ise kamusal alandaki görünürlüğünü belirlerken, bu her zaman pasif cevaplara yol açmaz. Bedenin cinsiyetçi belirlenimlerinin pasif bir şekilde ideoloji taşıyıcılığına yol açmadığına bir örnek olarak Türkiye'deki feminist hareketi düşünebiliriz: Cumhuriyet sonrası feminist aktörler Kemalist projeden icazet ve destek alarak kamusal alana çıkmışlardır ancak daha sonra bayrağı devralan ikinci kuşak feministler, birinci kuşak feminizmi yeniden sorguya açarken Kemalizme karşı geliştirilen en etkili eleştirileri de dillendirmişlerdir. Bu örnekte de gördüğümüz gibi, belirlenen beden, kendisini belirleyen projeye muhalif öznellikler geliştirerek farklı ve projenin öngöremediği bir cevap verebilir. Judith Butler toplumsal cinsiyet/biyolojik cinsiyet ayrımını, toplumsal olarak belirlenmemiş, yasayı önceleyen bir bedenin olmadığını söyleyerek reddeder. Yasayı önceleyen beden olmadığı için, yasadan bağımsız bir alana devredilebilecek karşı çıkış olasılıklarını reddeder Butler. Başkaldırının alanları, yasanın belirleyiciliğinin hiçbir zaman tam ve yekpare olmaması sebebiyle ortaya çıkar. "İktidar hem özneye dışsaldır, hem de tam anlamıyla öznenin mekânıdır. (...) İktidar koşulları, devam ettiği sürece yinelenmek zorundadır; özne tam da böylesi bir yineleme alanıdır; hiçbir zaman mekanik olmayan bir tekrardır o."[30] Yasanın her tekrar edilişinde ortaya çıkan boşluklar ve aralıklar, yasanın belirlediği bedenin karşı çıkış alanı olarak kurulur ve yasa yeniden kurulur. Bedeni be-

30 Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2005, s. 23.

lirleyip onu kontrol eden, isimlendiren yasa, belirlediği beden tarafından tersine çevrilen bir silah gibi, karşı çıkışa zemin sunabilir. Bu durumda ben, isimlendirildiğim yasa tarafından var kılınırım, ama bu zorunlu olarak beni çağıran yasayı pasif şekilde kabul ettiğim anlamına gelmez. Çağırılan ve isimlendirilen beden, çağırmayı tersine çevirebilir. İktidar tarafından tabi kılınan beden, öznelleşmesini de bu iktidar içinde yapar.

Toplumdaki diğer kadınlarla bedenlerinin ve benliklerinin belirlenmesi yüzünden benzer zorlukları yaşayan kadınlar içinde tesettürlü ve İslami kimliğe mensup olanları birçok tesettürsüz kadından ayıran en önemli unsur, içselleşmiş kontrol mekanizmaları boyutunda ortaya çıkıyor: Kuran'a uygun yaşama gereğinin önemi. Burada dönüşümün izini İslami bilgi adı altında hazır verilen bilgilerin tartışılmasında sürebiliyoruz. Yaşanan cinsellik, en önemli anlam çerçevesi olan Kuran'a dayalı ahlak sisteminin kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasını zorunlu kılıyor. Bu çerçevede kadın-erkek karma alanlardaki ilişkinin sınırları, evlilik, evlenmeden önce ilişkinin boyutu, kadının toplumdaki yeri gibi meselelerde zaman zaman Kuran'a atfedilen birçok bilgi de bireysel eleştiriden geçirilerek yeniden düşünmeden nasiplerini alıyorlar. Bu bireysel eleştiri süzgeci genç hanımların eğitim ve entelektüellik seviyelerine göre, bireysel ve grup okumalarıyla az ya da çok desteklenip besleniyor. Bu noktada İslami kadın yazar ve düşünürlerin oluşturdukları kamuoyu ve açtıkları eleştiri ve tartışma yolu, çoğu zaman bu yayınlara doğrudan erişmeseler de, bu gençleri de etkiliyor gibi görünüyor. Zira "Fıkıh önemli... Bazı kurallar olmak zorunda. Çünkü insanlar dinle ve Allah ile ilişkisini belirlemek zorunda... Ve din hayatı belirliyorsa... Bunun çizgilerini koymakta zorlanacaklar. Fıkıh bu nedenle var. Ama ben çok katı olunması gerektiğini düşünmüyorum. Bu hadi değiştirelim kuralları, çağ değişti değil. Ama siz eğer sağlam bir ilişki kurduysanız, işte ilişki kurduğumda kuralları biraz da kendim belirleyebilirim"[31] şeklinde yürütülen bir mantık, Kuran'a dayalı yaşam kurallarının bireysel zeminde yeniden düşünülmesine eşlik

31 Öğrenci, Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Haziran 2005

eden, aşkı meşrulaştıracak öznel bir oluşum süreci gerektiriyor.

Tesettürlü olmak, tesettürsüz kadınlardan daha fazla ikili bir varoluş zeminini anlamlandırma zorunluluğunu getirebiliyor. Tesettürlü olduğu için çok olumlu bir kabul görmediği ve Öteki ile uyum içinde olmak zorunluluğunu hissettiği laik kamusal alanda yaşama zorunluluğu, söz konusu "ikili yaşam" çerçevesini kendini oluşturma zemini kılıyor. Laik kamusal alanda yaşanan formel ve enformel dışlanma tecrübelerinin sebep olduğu, bedende taşınan damga ve damganın açtığı yara, olası tek kendini oluşturma zemini olabiliyor.

"Ben çok ağladım ilk geldiğim hafta. Ben kayıtta (başörtüsünün) açıldığını bile bilmiyordum. (...) Sonra kayıttan bir gün önce abim açılıyormuş dedi. (...) Çok zoruma gitti, bir anda yarın açacaksın başını falan, ne yapacağım diye düşündüm, kimseye de söyleyemiyorum.(...) Açarken de bayağı zorlandım, ağladım, görevli bana kızıyor, çabuk aç diye. Sonra öyle, kayıt bitti, sonra okulun ilk günü. Okulun ilk haftası gidip öğrenci belgesi almam gerekiyor, ama ben gidemiyorum okula, her gün diyorum ki bugün kalsın sonra giderim. Okula gidip başımı açıp okula girmek çok zoruma gidiyordu. Sanki hiçbirşeyin yok başını açınca. (...) Kabullenmek istemiyorum ama ilk günlerde ağlayarak açıyorsun ama şu anda hemen hızlı hızlı açıp hemen okula girebiliyorsun yani. Ben hiç bahçede dolaşmıyorum, hemen kendi bölümüme giriyorum, oradan çıkıyorum, ne bileyim üniversite hayatı, işte bir şekilde insanlar bahçede gezinmek ister, arkadaşların falan, başı açık gezmek istemiyorum. Daha çok insan görsün istemiyorum. (...) Kantine hiç inmedim ve inmeyi de düşünmüyorum. Kantini gördüm, hoş değil yani. Ortam bana uygun değil. Ne bileyim böyle kız-erkek çok kalabalık, başı açık bir şekilde o ortama girip oturmak, hiç hoşuma gitmiyor." (Öğrenci 1, Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, MGV kız evi, Ocak 2006)

Yaranın içselleştirilmesi, zaman geçtikçe içe kapanmayı besleyebildiği gibi, öznelleşme zemini haline de gelebiliyor, kimliğin anlam çerçevesini oluşturarak, ama damgadan kaçınmak değil onun sahiplenilmesi yoluyla. Söz konusu yara ve

damga yalnızca "Öteki" ile ilişkide değil, İslami kimliğe mensup erkeklerle etkileşimde de ortaya çıkabiliyor. Çünkü kadın, İslami ahlak çerçevesinin bayrağı olarak toplumsal denetim çerçevesini zorladığı her durumda ona hesap vermek zorunluluğunu içinde taşır. Ancak bizim sorunsalımızda önemli olan toplumsala veya Öteki'ne verilen hesaptan çok, kendini oluşturma zemini olan anlam çerçevesine verilen hesap, yani daha bireysel bir hesaplaşma. İçselleşmiş kontrolün yeniden yorumlandığı hassas durumlarda yaşanan kırılmalar ve yaralanmaları ve bunların hangi bağlamda kentli İslami kadın öznelliğine yol açtığını merak ediyoruz.

İçselleşmiş kontrol, kontrol olarak kendini göstermez, diğer kadınların cinsel kontrolü içselleştirmelerinde olduğu gibi. Burada da kontrol, kendini "bireysel seçim" olarak sunar. Bireysel seçimlerle yaşanan "kendini kısıtlama" hikâyelerinde, kentli bireyin öznellik saplantısının izini İslami bireysellik çerçevesinde de sürmek mümkün olur.

"Elini tutarım, sarılırım ama cinsel ilişki yok, çünkü birincisi günah, ikincisi evlenmeden biz istemiyoruz. O da istemiyor. Bu bizim seçimimiz." (Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Haziran 2005)

İslami bireylerin kimlik oluşumlarında aşk ve öteki cins ile ilişkilerini yaşarken İslam'ı yeniden değerlendirme ve yorumlamalarında üç temel konuyu tartıştıklarını görüyoruz: evlilik, toplumsal kadınlık ve erkeklik rolleri ve evlilik öncesi ilişkinin sınırları. Bu konular karşısında alınan tavırlar farklı. Evlilik ve erkeklerle ilişki konusunda aldıkları pozisyonlar üzerinden genç hanımları, gruplar arasında her zaman geçişlilikler olsa da, üç gruba ayırmak anlamayı kolaylaştırıyor:

a: Uyumlular: Denetimi içselleştirerek karşı çıkmayanlar. Denetimi bedenlerinde taşırken, onunla uyumlu olmaya özen gösteriyorlar. Bu gruba daha çok okumak için taşra kent ve köylerinden İstanbul'a yeni gelmiş öğrenciler arasında rastladık. İstanbul'da kalış süresi uzadıkça bu gruptan çıkışın da başladığını görebildik. "İslami kaynakları yeni okumaya başladıklarını" belirtiyorlar ve çoğunlukla İslami vakıf ve çevrelerle yeni irtibata geçtiklerinin altını çizerek, "bu konulara henüz hâkim olmadıklarını" belirti-

yor, Kuran'ın ve sünnetin sorgulanabileceği her türlü tartışmadan kaçınıyorlar. Genellikle öteki cins ile ilişkileri sınırlı seviyede ve yaşadıkları aşk tecrübeleri platonik.

b: Stratejik özgürleşmeciler. Bu gruba mensup kadınlar kontrolün kurallarını içselleştirerek onları ilişkilerinde yaşadıkları zorluklarla mücadele ederken kullanıyorlar. Bu hanımların stratejik özgürleşmeci yöntemlerine benzer yöntemlerin toplumdaki birçok kadın tarafından kullanıldığını belirtmeden geçmeyelim. Burada sınırları aşmaktan çekinceye dayanan, verili sınırlar içerisinde kendi özgürlük alanını mümkün olduğunca genişletmeye yönelik bir tutum var. Abu-Lughod[32], özgürlük ve öz-denetim çatışması içinde yaşanan ve cinsiyetçi ahlak kodlarını yeniden üreten bu tavrın Ortadoğu ülkelerindeki birçok modern kadın için geçerli bir kendini oluşturma çerçevesi olduğunu söyler.

> "Tabii ki kocamı evlenmeden tanımak isterim. İlişkimize kuralları ben koyarım. Yalnız benim flört anlayışım kafelerde parklarda gezen o çiftlerinkinden farklı. Sadece onu biraz daha fazla tanımak isterim hepsi bu. (...) İslama uygun flörtün sınırları mı? Yani bir Müslümanın neler yapabileceğinin hepsi Kuran'da yazılıdır. Birtakım sınırlar vardır." (Öğrenci, Marmara Üniversitesi, MGV evi, Ocak 2006)

Bu gruptaki kadınlar ahlaki kontrolleri ve sınırlarını kabul ederler, bu anlamda bir sorgulama geliştirmezler. Ancak birinci gruptakiler gibi bu sınırlar karşısında tamamen pasif bir tavırları yoktur, verili sınırlar içinde minik özgürlük manevraları, modern hayat ile ilişkilerini belirler.

c: Sorgulayanlar. Üçüncü bir grup verili kuralları sorgulayanlardan oluşuyor. Bu sorgulama iki tür kadın tarafından yapılıyor: birinci grupta gündelik yaşam tecrübeleri bu sorgulamaların önünü açarken, ikinci grup daha entelektüel bir kendini oluşturma sürecinden besleniyor. Kuran ve diğer İslami kaynakları okudukları gibi batılı kaynakları da okuyan bu ikinci

32 Lila Abu-Lughod, *Remaking Women*, Princeton University Press, 1998.

gruptaki kadınlar, İslami mirasın arkasındaki Kuran'a dayalı olan bilgi ile kültürel ataerkilikten beslenen bilgiyi birbirinden ayırt etme çabasına giriyorlar. Söz konusu ayrım, sorgulamalarının İslam'a uygunluk zemininde tartışılmasını sağladığı için özgürlük manevraları ikinci gruptaki kadınlardan daha rahatsız edici algılanıyor. Bu üçüncü grup, tersine çevrilen yasa kavramına somut bir örnek teşkil ediyor. Kuran sorgulanmıyor, Müslüman erkeklerinin tavrı ve yorumları sorgulanıyor. Kuran yeniden okunuyor ve yorumlanıyor. Bu grupla yapılan görüşmelerde, İslam'ın Altın Çağı kabul edilen peygamber ve dört halife devrine, Peygamber'in hanımlarına, sufi kadınlarına ve sufilikteki ilahi aşka ulaşmak için "yaradılanı yaradandan ötürü sevmek" görüşüne vurgular yapılıyor. Bu grubun İslami yorumlara yaptıkları eleştiriler genellikle evlilikte kadın-erkek rolleri, annelik ve kadının namusu konularında yoğunlaşıyor.

Biz bu makalenin ve kendi sahamızın sınırlılığı içinde bu üçüncü gruba odaklanıyoruz. Yasanın tersine çevrilmesine örnek oluşturduğunu düşündüğümüz bu üçüncü grupla ilgili saha açımlamalarımızı sunmak, bu projenin kapsamına daha uygun olur görüşündeyiz. Diğer grupların açılımını bir başka makalenin konusu yapmak niyetindeyiz.

Bu gruba mensup kentli İslami kadın kimliği, ilişkilerini İslam'a göre anlamlandırma çabasının sonucunda, verili bazı bilgileri, Kuran okumasına dayalı bireysel süzgeçten geçirerek sorgulamaya başlıyor:

> "Allah-u Taala evliliği farz kıldığı için belki evlilik sevdiğim insanla yaşamanın yolu. Bana sorarsanız ben çocuk yapmadan önce, uzun süreli bir beraberliğe girmeden önce beraber yaşamayı tercih edebilirdim. (...) Çok kolay tanıyabileceğinizi düşünmüyorum ben, ne kadar görüşürseniz görüşün eğer aynı evi paylaşmıyorsanız... (...) Ama insanların benim gibi düşünebileceğini sanmıyorum. Halbuki Allah Kuran'da sıklıkla akıl etmez misiniz der, sıklıkla bizim akıl etmemiz gerektiğini, bizim hareket etmemizi, düşünmemizi ve akla uygun şekilde hareket etmemizi söyler. Birçok ayetinde geçer bu tekrar tekrar. Ama sevdiğiniz insanla birşeyler paylaşmanın helal yolu evli-

lik. O yüzden evlenmek gerek." (Araştırma şirketinde çalışan 1, yaş 30, bekâr, Ekim 2006)

İlişkiler her zaman evliliğe giden bir yolda meşru kılınıyorlar kadınlar tarafından. Buna rağmen rastlanılabilen evliliğe mesafeli duruş, birçok okumuş tesettürlü bayanın sancılı öznelleşmelerinin izinin en net sürülebildiği nokta. Bir taraftan dinsel anlam dünyasmda kendini gerçekleştirebilmenin yollarından biri olarak gösterilen evlilik, diğer taraftan kentli ve okumuş kadının bireysel özgürlük anlayışıyla çelişen bir görüntü arz ettiği sürece tereddütle karşılanıyor. İdealize edilen "İslam'a uygun ilişki" modeli, gündelik hayatta rastlanan evlilikler tarafından gölgeleniyor. İdeallere uygun Müslüman erkeğe ataerkilliğin tozuyla kaplı İslami zeminlerde rastlanması uzak bir ihtimal gibi düşünülüyor. Bu ise kadın ve erkek rolleri ile ilgili Kuran çerçevesinin yeniden düşünülmesini getirerek, evlilik karşısında ideallerin gölgelediği bazı stratejik duruşları zorunlu kılıyor.

"Ben evliliğe çok mesafeli baktığım için bu beni zorladı (evlenmeye karar vermek). Çünkü ben hep ayakları üzerinde duran, çok rahat, böyle hayatımda kararlarımı biriyle birlikte alan biri olmadım. Evlilik içinde bu kadar birey ve özgür olabileceğim bir ilişki kurabileceğime önceleri inanmıyordum. Ama T'yi tanıdıktan sonra ikna olur gibi oldum. O bana bu bağımsızlık hissini verdi. Sadece Türkiye'de değil, batıda da erkeklerin kadınlardan bir adım önde olmaya dayalı kafa yapıları var. Dindar erkeklerde bu hissiyat daha da fazla." (aynı görüşmeden.)

Evlilik öncesi kurulan sevgi/aşk ilişkisi, her zaman evliliğe yönelik olarak kurulsa da, bu birbirini tanıma amaçlı yürünen yolda na-mahrem ile biraradalığın kendisi bile, mahremin tanımlanan sınırlarını zorluyor. Bir taraftan da bu biraradalık, cinsel ilişki yaşama arzusunun "tehdidi" ile başa çıkma zorluğunu da içinde barındırıyor. Evlilik zemininde farz kılınan cinsel temas, evlilik dışında, hangi ölçüde yaşanırsa yaşansın, anlam dünyasını fazlasıyla sarsacak günah kapsamına girdiği için başa çıkması en zor "sınavlar"dan birini teşkil ediyor. Bu

anlamda cinsel ilişki veya karşı cins ile daha sınırlı bir temas çok da fark etmiyor. Bekaretin korunması için içselleştirilen cinsel yasaklar, aslında elele tutuşma ve bakışmanın da İslami mahremin sınırlarını zorladığı düşünüldüğünde, duruma gerçek anlamda bir çare getiremiyor.

> "Ama evlenmeye karar verdiysen bir yere kadar izinler var. İşte normalde bir erkeğin kadına, kadını erkeğe o şekilde bakması haramdır. Peygamberimizin uygulamalarında, evlenmeye karar vermiş iki kişi evlenmek üzere olduğu kişinin yanında bir kat örtüsünü çıkartabiliyor mesela. Bunu nişanlılık gibi düşünebiliriz. Zaten onu engelleyemezsiniz ki. Duvara bakıyor gibi bakamaz yani." (Öğrenci 2, Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi, Ocak 2006)

> "Onun daha fazla cinsel eğilimi vardı, erkek olduğu için. (...) Çok zordur, çok sıkıntı çekiyorsunuz, yanyanasınız, bir çekim oluyor. Ben ilk başlarda yalnızca görüştüğüm için bile çok fazla sıkıntı yaşadım. Çünkü onunla özel şeyler de paylaşmaya başlıyorsunuz. Nerede duracaksınız? Namaz kılıyorsunuz birlikte ve Allah'a o zaman sözler veriyorsunuz. Ondan sonra da O'nun istemediği haram birşeyler yaşıyorsunuz. Öbür yandan bu insanı Allah rızası için sevmişsiniz. (...) Nihayetinde peygamber de eğlenmiş, mutlu olmuş, sevgiyi de Allah yaratmış, bu insanı kaybetmek de istemiyorsunuz. (...) Bir yerden sonra yalnızca ekmeği paylaşmıyorsunuz, elbette cinsel anlamda birşeyler yaşamak istiyorsunuz. Sıkıntılar yaşıyorsunuz ve aşamıyorsunuz" (a.g.)

> "Başkalarına baktığımda bazıları çok abartıyor beni de rahatsız ediyor, kapalı bayanlarda özellikle. Ama sanki bizimki böyle değilmiş gibi geliyor. Onu seviyorum ve yaptığım doğru geliyor." (Öğrenci, Bilgi Ünv., Haziran 2005)

Bu gruba mensup kadınların özellikle de daha entelektüel bir kendini oluşturma çabasına girmiş olanlarında Kuran okumalarından bahsettik. Gündelik hayat, bu okumalara tekrar dönülmesine vesile olabiliyor. İslami kaynaklar tekrar okunup

yorumlanarak dünyevi ilişkiler anlamlandırılmaya çalışılıyor. Bu ise gündelik hayatta görülen dinsel pratiklerin İslami kaynaklara dayalı sorgulamasını getirebiliyor.

> "Mesela ben dün bir kitap okuyordum, orada peygamber efendimizin eşlerinden söz ediyor, hani bakire kadın makbuldür, böyle saçma sapan şeyler yazar kitaplarda. Halbuki peygamberin eşleri ile ilgili bir kitapta, peygamberin çok eşi var ama sadece bir tanesi bakire. Çok ilginç değil mi? Mesela bekarete önemi abartırlar ya, bir düşünmek lazım ne yapılıyor bununla diye" (Öğrenci 1, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi, Ocak 2006)

İşte mahremi "Aşk"ın aşkın ışığından yeniden değerlendirme tam da burada ortaya çıkıyor. Aşk, verili olana uyumu değil, kendi doğrusunu dayatıyor. Bu doğru, anlam çerçevesinin yeniden yorumunu zorluyor. Karşı çıkışlar, Kuran'ın dışından bir zeminden değil, bizzat Kuran ve sünnet bilgisine dayanarak yapılmaya çalışıyor.

Bazı durumlarda mahremin sınırlarının zorlanması, "imam nikâhı" gibi bir olasılığı gündeme getirebiliyor. Ancak inancın aşkın boyutundan gelen bir unsurun gündelik kaygılara cevap olarak araçsallaştırılması inançlı bireyi rahatsız edebiliyor. İmam nikâhı nezdinde anlam zemininin kendisi düşünülüp tartışılıyor. Burada anlam dünyasını oluşturan, modern aklın zeminine oturmayı reddeden, bu yüzden de verili tanımları ve kategorileri sarsan iki "aşkın" çerçeve arasındaki benzerlik ve rekabet söz konusu: İnanç zemini ile aşk zemini. Oysa bu iki çerçeve, İslami kaynaklarda bir tamamlayıcılık içinde tanımlanır, aynı ereğe varmanın farklı yollarıdır ikisi de. Ancak dünyevileşmiş gündelik yaşamların dayattığı araçsal aklm hayatın bütün alanlarında hâkimiyetini kurmasının bir sonucu gibi, bu iki zeminin tamamlayıcılığı sarsılıyor, yok oluyor ve iki zemin de dünyevi kaygılar etrafında birleşiyorlar. Dünyevi ve akla dair kaygılarla bulunan her türlü cevap da anlam dünyasını daha da kırılganlaştırıyor.

"Ben imam nikâhı yaptığımda cinsel anlamda da birlikte olmak isterim. Bunun da bir yolunu bulurum. (...) Ama imam nikâhı sadece sarılmak, göz göze bakmak değil. Sonra sorumluluklarınız var birbirinize karşı. Bunları yerine getiremiyorlar ve birbirlerine helal ediyorlar haklarını, yerine getiremedikleri vazifelerini. Ama eksik yaşıyorlar, birşeyleri tamamlayamamak onları ve sevgilerini yıpratıyor, tamamlanamıyorlar(...) Nikâhın farzları var. Bir tanesi de cemaate duyuru. (...) Bu da resmi nikâhla oluyor burada. (...) Bence şu anda kadının bu toplumda haklarını koruyabilmesi açısından resmi nikâhın zorunlu olduğunu düşünüyorum. (...) O da (resmi nikâh da) imam nikâhı yerine geçer. İmam nikâhı diye birşey yok ki aslında. Dinin şartları var: İki insanın birbirini kabul ettiğini söylemesi, mehir belirleyerek bu konuda anlaşmaları, bunu topluma duyurmaları. Yani bunun duası da yok." (Öğrenci 2, Marmara Ünv.)

"Mesela şu yanlış başta: imam nikâhı diye birşey yapılıyor, ama bunun ihlali durumunda kadının hakkını koruyan bir kurum yok. O zaman dinimizin geçerliliği de aslında tartışılır yani. (...) Hukuki bir organ olması lazım, sadece dini olamaz..." (Öğrenci 2, Boğazçi Ünv., Siyaset Bilimi)

Bu noktada, aşkmlığın eridiği ve dünyevi kaygıların baskın hale geldiği gündelik yaşamda, her iki zeminin de erimesinden söz etmek çok mu abartılı olacaktır? Aşkınlığa dayanamayan modern akılcılığın hâkimiyeti, özne olabilmeyi somut gerçeklik dünyasındaki mücadelelere hapsettiği müddetçe, belki de kentli Müslüman kadının başka bir çıkışından bahsetmektir asıl abartılı olan. Onun "aşkın olan"da (aşkta veya inançta) öznelliğini kurabileceğini düşünmektir yanıltıcı olan.

Ancak yine de kadın için Aşk'm gerçeklik zemininin, dünyevileşmiş boyutlarda da olsa, önceliğinden söz etmemiz gerek. Kendini oluşturma çerçevesi inanç zemini olan kadınlar, dünyevileşmiş bir bakışla aidiyetlerini her gün yeniden inşa etmeye çalışırken, yaşadıkları aşk ilişkisi bu çerçeveyi yeniden kurmak zorunda bırakıyor onları. Aşk ilişkisi, Öteki ile ilişkinin toplumsal belirlenimlerini de sarsabiliyor ve yeniden tanımlıyor.

Ötekini özne olarak tanımak ve öznelerarası bir ilişki kurmak zorunluluğu, toplumsal/kimliksel boyuttaki Öteki ile ilk gerçek ilişkinin kurulmasını sağlıyor. Ötekiliğin tanımları ancak orada yıkılıyor ve yeniden kuruluyor. Öteki ile ilişki halinde inşa edilen kimlik de bundan etkileniyor.

> "Aleviyim ben dedi! Sonuçta ben insanlarla inanç düzeyinde ilişki sürdürmüyorum ama hayatımı birleştireceğim insanda bunu ararım. Öyleyse benimle niye görüşüyorsun dedim... Ben ondan hoşlandım, başarılı, iyi eğitimli, akıllı... Sünni olabileceğinden bahsetti ama olsa ne olur ki? Benim için bir din ve inanç yaşayabileceğine inanmıyorum. Halen görüşüyoruz. Ne olacak bilmiyorum, görüşmeyi kesmek içimden gelmiyor... Benim için anlamlı olan şey bu, inancım, ne yapabilirim ki? Ama yine de görüşüyoruz... Belki de evleniriz ama biliyorum ki bu bir sorun. Sevgi bunu halleder mi? Bilmiyorum." (Araştırma şirketinde çalışan 1, yaş 30, bekâr, Ekim 2006)

Peki cinselliğin bu denetimiyle bir karşı yorumla en azından sınırları zorlamaya çalışarak başa çıkan kadınlar, bu denetimin içsel olmaktan çıktığı anda, yani bir dış baskı ile karşılaştıklarında ne oluyor? Kendilerine o içsel baskının aynası gösterildiğinde ne oluyor? Utanç, içsel kontrolün ne derece güçlü olduğunu gösterircesine, başkalarının bakışlarından kendine yöneltiliyor.

> "Gerçi o zaman elini bile tutmuyordum ama bir kadın geldi, 'Yakışıyor mu sana yaptığın?' dedi, gitti. Önce afalladım, sonra bir çelişkiye düştüm, acaba ben kötü mü görünüyorum, yaptığım şeyler, dedim, çünkü dışardan kendimi göremiyorum. Acaba yapmamam mı gerekiyor?" (Öğrenci, Bilgi Üniversitesi, Haziran 2005)

Evet, belki aşk verili olana uyumu değil, kendi doğrusunu üretiyor. Ama içsel kontrol her zaman önemli kalmaya ve kendine bakışı belirlemeye devam ediyor. Öyle ki nereye kadar yaşanan aşk ilişkisinin bir özgürleşme doğurabileceğini, nereye kadar

eski baskı mekanizmalarını yeniden üreteceğini sorgulamamıza neden olacak kadar güçlü:

> "Çocuğumun benim yaşadıklarımı özgürce yaşamasını ister miyim bilmem... Tamam, ben doğru birine rastladım ama yanlış birine de rastlayabilirdim. Kızım olsa, etrafa bakıyorum, güvenebilecek birini bugün bile bulmak zor. Birçok arkadaşımın yanlış şeyler geldi başına. Birlikte oldular mesela onlarla. Hamile kaldılar... Bir şekilde ipin ucu kaçabiliyor" (a.g.)

> "Ailem diyor ki işte az görüşün, çok samimi olmayın, sınırlar koyuyorlar, ben aslında özlüyorum, ama bu sınırlardan memnunum. Çünkü diğer insanları görüyorum ve diğerleri gibi ilişkimin laçka olmasını, sorun çıkmasını ben de istemiyorum." (Öğrenci 1, Boğaziçi Ünv.)

Bir diğer taraftan ise söz konusu tecrübe, kadın-erkek eşitliğini yeniden yorumlayacak bir Kuran okumasına da sebep olabilecek kadar yenilikçiliği doğurabiliyor. Söz konusu yenilikçilik, dünyevileşmiş kaygılarla da uyumlu:

> "Tamam bana evden çıkma diyebilir, bazı kısıtlamalar getirebilir, ama Kuran ve peygamber, karısını mutlu etmek zorunluluğu getiriyor, her şeyi kendine de yontamaz yani. Benim mutluluğum ise bazı özgürlüklerimden geçer. Tek tek değil, bütünsel anlamak lazım bu çerçeveyi. O zaman ipler benim elimde, ben mutlu edilmeliyim. Ben ona çocuk yaparım, ama evine bakmak, çocuğunu emzirmek zorunda bile değilim. Hadislere baksın." (Öğrenci, Bilgi Üniversitesi)

Kadınlık ve erkeklik rollerini, namus kavramını tanımlayan İslami bilginin yeniden yorumlandığı bu çerçevede, "kulun kula emanet edilemeyeceği" fikrine dayanan, Müslüman kadın bireyin üzerine inşa edileceği bir zemin kuruluyor.

"(Nisa suresinin yorumu üzerine tartışmada) Dövmek burada sembolik. Uyar diyor, aslı bu. Neden erkeğe yine de kadın üzerinde bu gücün verildiğini sorduğumuzda ise: Şimdi aslında bu saçma. İnsanlar kendileri için varlar ve yaşarlar. Namusun Allah rızası için korunabileceğini, eşin için korunmayacağını düşünüyorum. Böyle birşey yaptığında öncelikle günah işlemiş olacak. Ben de öyle. Önce bunun hesabını versin kul. Öteki kulun onun üzerinde bir iktidarı yoktur, olamaz. (...)" (Araştırma Şirketinde çalışıyor)

"Ben Allah'a karşı sorumluyum. Anneme babama karşı bir sorumluluğum yok. Babamın bana güveni de buna dayalı" (Araştırma Şirketinde çalışan 2, yaş 32, Kasım 2006)

Güçlenen bireysel bağımsızlık fikri erkeğe tabiyeti sorguladığı oranda verili İslami bilginin sorgulanmasını, kadının bakışıyla yeniden yorumlanmasını getiriyor. Ancak tam da o noktada kadının üzerindeki toplumsal baskı onu bayraklık rolüne indirgeyip namusun taşıyıcısı kılıyor. Burada verilen mücadele aslında daha kolay bu kadınlar için: toplumsal olanla verilen mücadele, içselleşmiş kontrolle verileninkinden her zaman daha kolay geliyor.

"Dershanenin müdürü erkek arkadaşlarla bu kadar samimi olmamdan çok rahatsız oldu. Yok öyle islamcı bir dershane falan değildi, adını vermeyeyim şimdi de... Beni odaya çağırdı ve söyledi. Ben de bunun onu ilgilendirmediğini söyledim. Çünkü çok nahoş bir ifade kullandı. Babanın haberi var mı böyle erkeklerle kakara-kikiri dedi, ben sabır gösterdim, bana terbiyesiz dedi, ben de o zaman bağırdım. Bu seni ilgilendirmez dedim. (...) Ben de rahatsızım. Erkeklerle konuşmaktan, münasebete girmekten değil ama bunun bir sınırı olması gerektiğini düşünüyorum. Bu sınır nerede, bunu nasıl korursunuz, çok zor." (Araştırma Şirketinde araştırmacı)

Kentli Mahrem: Yeni kadın bireyler mi, yeniden içsel denetim mi?

İslami kentli kadın, bir taraftan İslam zemininde kendini kurmaya çalışırken, diğer taraftan kadınlık tecrübelerinin zorladığı bir zeminle başa çıkmaya çalışıyor. Bunu yaparken eleştirel bireyselliğini oluşturacağı farklı zeminler kuruyor. Bu zeminleri yalnızca sorunları yaşadığı gündelik hayatı içinden değil, İslam'ın kendi içinden kurma iddiası birçoklarını rahatsız ediyor. Kentli ve okumuş İslami kadın, kamusal alana çıkışının getirdiği huzursuzluğun ötesine geçmiş, bu çıkışının bir sonraki durağında, İslami kaynaklara dönerek yeniden yorumlamaya, sesini yükseltmeye başlamıştır. Bu yüzden rahatsız ettiği gözlemleniyor. O, Müslüman Bacı'nın durduğu yerde durmuyor, Cihan Aktaş'm davet ettiği gibi, "bilgiyi değil eylemi yücelttiği yıllarda ihmal ettiği kitapları tozlu raflardan indiriyor olabilir. Hani, bir zamanlar, henüz okumayı bıraktığı o keskin sapağa yanaşmadan önceki yıllarda bıraktığı yerden başlayacaktır okumaya. Koştura koştura okuyacak, koştura koştura tartışacaktır ki bilgisi hayatı kuşatsın."[33]

Büyük kentlerde çalışan ve yükseköğrenim gören İslamcı kadınlar, metropol yaşantısının getirdiği yaşam biçimiyle kendi anlam dünyalarını uyumlu hale getirmeye çalışarak "İslami kadın kimliği"ni hergün yeniden inşa ediyorlar. Tesettürlü kadınların yaşadıkları tecrübelerin, bu toplumdaki diğer kadınların yaşadıklarıyla ortaklık içinde düşünülmesini öneriyoruz. İçselleşmiş kontrol, farklı anlam dünyalarında kurgulanmış olsa da, kadınlığı her iki cephenin de kadınları için toplumsal simgelerin taşıyıcılığına indirgiyor. Kadınlar bu indirgemeciliğe ne yalnızca gündelik boyutta yaşadıklarıyla, ne de yalnızca entelektüel çalışmalarla cevap veriyorlar. Ortaya çıkan kadm sesi, taşımacılığa indirgenemeyecek yeni bir ses. İslamcı kadm tarafından da kimliğin üzerine oturduğu anlam çerçevesine getirilen eleştiriler, bu kurulan kadm bireyselliğinin ve öznelliğinin gelişmesi için önemli.

33 Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a, İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yay, 2001, 3.Basım.

Bu noktada asıl önemli soru bu tecrübelerin, ne ölçüde mahremin sınırlarını zorladığı, ne derece içselleşmiş denetimi yeniden ürettiği. Yalnızca modern metropolde yaşanan gündelik sorunlara cevap bulma kaygısıyla mahremin sınırlarını zorlama, kimliğin anlamından uzaklaşmasını, bir ölçüde de modern araçsal akıl içerisinde erimesini getirebilirdi. Biz bu noktada Kuran'a yönelik başlatılan "kadın okuması"nın ve Kuran'ı dillendiren kadın sesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Kadının hergün inşa etmek zorunda kaldığı kimliğin, öznelleşmesine bir zemin sunabilmesi ancak bu okumalar ve çalışmalarla sağlanacak, ataerkilliğin tozunu silkip-atacak yeniden düşünmelerle mümkün olabilir. Özne, yalnızca eleştiri değildir çünkü. Yalnızca akıl hiç değildir. Özne bir anlam üzerine inşa edilen bir projeye dayanmadığı sürece araçsal aklın eriticiliğinde yok olur-gider[34]. Aşk tecrübesi üzerinden yaşanan kimliğin bu kırılma noktası, kadın öznelliğine giden tıkalı yolu, bilgiye dayalı ve düşünsel bir çaba ile açabiliyor.

34 Alain Touraine, *a.g.e.*.

Cinsiyetli Olmak, 2005 baharında Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık'ta yapılan feminist etkinliklerden doğan makalelerden oluşan bir derleme. Felsefe, sosyoloji, psikanaliz ve edebiyat oturumlarına katılan akademisyen ve araştırmacıların feminist sorularla yönlenerek kendi alanlarını yeniden keşfettiği, feminist düşüncenin kavramlarını ve sorunlarını aydınlatarak ülkemizde kuramsal açıdan pek de zengin olmayan feminist literatüre bir katkıda bulunduğu, aile içi şiddeti, militarizmi, feminizmin ülkemizde nasıl algılandığını çözümlediği makalelerden oluşuyor. *Cinsiyetli Olmak*, hem edebiyatın hem de sosyal bilimlerin feminizmin yaptığı açılımlardan ne kadar etkilendiğini gözler önüne seriyor ve bizi bu alanların nasıl dönüştürmekte olduğunu fark etmeye çağırıyor.

ISBN 978-975-08-1263-7
9 789750 812637
10 TL

THG
87169
BON