Fatmagül Berktay

Tarihin Cinsiyeti



metis

Fatmagül Berktay

Tarihin Cinsiyeti

Fatmagül Berktay (Baltalı), AÜSBF'de Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi, York Üniversitesi'nde (İngiltere) Kadın Araştırmaları okudu ve *Women and Religion: Discourses of Domination and Resistance* (Kadınlar ve Din: Baskı ve Direnme Söylemleri) adlı bir tez yazdı. Doktorasını AÜSBF'de Siyaset Bilimi'nde tamamlayan yazar, uzun yıllar çevirmenlik yaptı, çeşitli gazete ve dergilerde feminist edebiyat eleştirisi, tarih, siyaset ve felsefe alanlarında yazılar yayımladı; yazılarından bir bölümü, *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* (Pencere, 1992 ve 1995) adlı kitapta toplandı. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis, 1996) İngilizce'de Black Rose Books tarafından 1998'de, *Tarihin Cinsiyeti* ise Arapça'da Dar Kreideh tarafından 2009'da yayımlandı. İÜSBF'de Siyasal Düşünce Tarihi ve Demokrasi Teorisi dersleri veren Fatmagül Berktay, son dönemde Hannah Arendt'in siyaset teorisi üzerine çalışıyor.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Tarihin Cinsiyeti
Fatmagül Berktay

© Metis Yayınları, 2003

İlk Basım: Eylül 2003
Üçüncü Basım: Nisan 2010

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Resmi: Ella Ferris Pell, *Salome*, 1890,
özel koleksiyondan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-419-6

Fatmagül Berktay

Tarihin Cinsiyeti

metis

Sevgili Anneme...

İçindekiler



Giriş:
Cinsiyetlendirilmiş Bir Tarihin
ve Teorinin Peşinde
7

Tarihyazımında Farklı Bir Perspektif
15

Kadınların İnsan Hakları:
İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım
35

Kültürel Görecilik Çözüm mü?
65

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm
88

Kimlik Politikasının Sınırları ve İslamcı Kadın Kimliği
112

Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar,
Zehirli Sarmaşıklar Vesaire: 19. Yüzyıl İngiliz
Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu
131

Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer:
Kadın İmgesinin Kurgulanışı
150

"Kendi"ni Yazmak: Farklılık Fark Yaratır
165

Heidegger ve Arendt'te Özgürlük:
Bir Kesişme Noktası
178

Behice Boran: "Karar Verme Selahiyeti"ne
Sahip Bir Kadın
192

Yıldızları Özgürce Seyretmek İsteyen Bir Yazar:
Suat Derviş
204

Salem'in Cadıları:
Bir Kerecikliğine Kendi Adını Koymak
218

GİRİŞ

Cinsiyetlendirilmiş Bir Tarihin ve Teorinin Peşinde



"TARİH NE İÇİNDİR?" sorusuna, R. G. Collingwood, "kişinin kendisini bilmesi için" yanıtını verir. Kişinin hem kendisini başkalarından ayıran, hem de kendisini *o kişi* yapan şeyleri tanıyabilmesi için.[1] Burada "bilme"nin içine bir karşılaştırma unsuru, kendini başkalarından ayırma giriyor –"ben" ile "öteki" arasındaki ezeli ilişki. Üstelik bu, kendi dışımızda olan bir şey de değil. Nietzsche, kişinin kendisine karşı mesafeli davranma ya da kendisinin "ötesi"ne geçme yetisinden söz eder. Onun açısından, "bugünkü ben" ile "olmaya çalıştığım ben" imgeleri arasındaki mesafe, ve kendilik içindeki bu mesafeye ilişkin farkındalık, kendiliğin oluşturulması ve geliştirilmesi için gerekli. Bir tür "iç seyir" söz konusu burada.

Ama aslına bakarsanız, Yunanca *theoros*'tan gelen "teori" de zaten bir "iç seyir". İlk başlarda *theoros*, kent devleti (*polis*) adına bir kahine danışmak ya da bir dinsel ayini yerine getirmek için başka bir yere yollanan kişiydi. Sonraları, başka kentlerdeki dinsel ve kültürel faaliyetleri (spor yarışmaları bunlardan biri) "seyredip" kendi *polis*'ine rapor veren kişiye *theoros* denmeye başladı. Giderek, *theoros*'un edimi olan *theoria* bir tefekkür biçimi, içe bakış, "iç seyir" anlamını kazandı. Zaten, hem *theoros*'un hem de *theoria*'nın kaynağı *thea*: Bakmak, seyretmek. Dolayısıyla, teori ile zihinsel bakış (ister iç, ister dış) arasındaki sıkı ilişki, daha eski Yunan'da kurulmuş durumdaydı. *Theoros*'un, başka toplumların şölenlerini vb. seyredip onları kendi yurttaşlarına anlatabilmesi, onlar için anlamlı kılabilmesi için gördüklerini betimlemekle kalmayıp yorumlaması, onların bildiği olaylar ile aradaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkarması gerekti. Bu da, *theoria* için ortak bir deneyim zemini gerektiği,

1. *The Idea of History,* Oxford University Press, 1961 (1941).

başkalarını "bilmek" ve yorumlayabilmek için kişinin kendisini "bilmesi" ve yorumlayabilmesi gerektiği anlamına gelir. (Delfi'deki ünlü Apollon tapınağının kapısında da "kendini bil" yazmıyor muydu?)

Teorinin önemli bir görevi, insanların kendilerini ve dünyalarını nasıl anladıklarını anlamak. Anlam ise, nesnel yasalarda değil, paylaşılan (öznelliklerarası) kavrayışlarda yatıyor. Öznellik, bu anlamda, "öteki"yle ilişki içinde kuruluyor ve bu nedenle ahlaki boyutu var. Kendini bilmek, başkalarını bilmenin ve yorumlayabilmenin koşuluysa, başkalarını bilmek ve yorumlayabilmek de kendini bilmenin koşulu. Siyasete ve topluma ilişkin teori yapmak da, kişinin kendine ilişkin yorumları temelinde başkalarını yorumlayabilmesi anlamına geliyor, büyük ölçüde. Çünkü toplumsal ve siyasal olaylar, olgular, süreçler, basitçe kendilerini "aşikâr" etmezler; yorumlanmaları gerekir. Her türlü teorik/analitik çaba belirli bir kavramsal, inançsal ve ölçüsel çerçeveyi cisimleştiren bir yorumlama işlemini içerir; böylesi bir anlamsal/yorumsal çerçeve, kavrayışa engel olmak şöyle dursun, onun bir parçasıdır. Yorumlama sürecine dahil ettiğimiz çerçeve ise "ne gördüğümüzü" belirler, yani neyi önemli, kaydetmeye değer bulduğumuzu. Olgulara ilişkin algılarımız, salt olguların kendileri tarafından değil, aynı zamanda zihniyetlerimiz, bireysel bilincimiz ve kavrayışımız tarafından belirlenir. Buysa, algılarla toplumsal etkileşimimize olduğu kadar, benzersiz beden/zihin tarihçemize dayanır. Bakış açısı dediğimiz şey, yalnızca maddi koşullarımızdan ve ilişkilerimizden değil, onlara ilişkin kavrayışımızdan, bilincimizden türetilir. Dolayısıyla, Elizabeth Fox Keller'in yıllar önce işaret ettiği gibi, "özsel bir insani etkinlik olan dünyayı akılla kavrama çabasını reddetmek yerine, bu çabayı inceltmek gerekir. Bunu yapabilmek için, bildik rasyonel ve ampirik yöntemlere *eleştirel özdüşünümü* eklemek zorundayız."[2]

Öz-düşünüm döngüsünün tahmin edilebilir bir hedefi, bir son noktası yok. Dünyanın ne olduğunu, onun içinde kendi yerinizin ne olduğunu düşünmek ve sorulara bu temelde yanıtlar bulmak zorundasınız. Yanıt arayışı ise, yalnızca yeni sorulara yol açar. Aziz Avgustinus'un *İtiraflar*'ında dediği gibi, "kendi kendinize soru olursunuz" (*quaestio mihi factus sum*), durmadan. Anlama çabasının, bü-

2. "Feminism and Science", *Sex and Scientific Inquiry*, Sandra Harding & Jean F. O'Barr (der.), The University of Chicago Press, 1987 (1975), s. 285.

yüleyici bir süreç olmasının yanı sıra dipsiz kuyuya düşmek gibi bir şey olarak yaşanmasının nedeni, bu. Çünkü anlama gerçekten bir serüven, ve her serüven gibi tehlikeli. Nereye varılacağı hiç belli olmaz! Ama tam da bu nedenle, benzersiz fırsatlar sunar kişiye. Bu fırsatların en önemlisi, bence, Gadamer'in "ufukların füzyonu" adını verdiği şey.[3] Farklı yaklaşımları dinleyebilmek, anlayabilmek, özümseyebilmek ve oradan hareketle başka ufuklara yelken açabilmek... Bu yaklaşıma göre, ben'in öteki'ni anlamaya çalışması zorunludur, çünkü aksi halde kendisini tam olarak anlaması mümkün değildir; tam bir kendini-anlama, başlangıçta, sorgulanmamış varsayımlarımızın ve önyargılarımızın sınırlılığını taşır. Başka kültürleri ve ahlak sistemlerini anlamaya çalışmak bir "ufuklar füzyonu"na yol açar ki, bu yolla kendi kimliğimiz üzerinde öz-eleştirel düşünmeye imkân veren daha geniş bir kavramlar dizgesine kavuşuruz. "Ufukların füzyonu", "benliklerin füzyonu" değildir, yani başka birinin düşündüğü, duyduğu, inandığı her şeyle aynı fikirde olmak anlamına gelmez, başka ahlaki sistemleri eleştirmemek anlamına da gelmez; yalnızca, belirli ahlaki pratiklerin eleştirisinin geçerli olabilmesi için, eleştirinin, söz konusu pratiklerin tüm bağlamsal anlamlarının geniş bir kavrayışına dayanmasını şart koşar. "Öteki"nin eleştirisi, daima bir öz-eleştiriyle el ele gitmelidir.[4] Bu yaklaşım kişiye çoğul perspektifler, "bakışlar" kazandırır ve başkalarının bakışından, konumundan dünyayı ve kendinizi "seyretmek", bütün o başkalarının sunduğu/sunabileceği katkıların hakkını vermeyi mümkün kılar. Bu katkıların hakkını verebildiğimiz ölçüde, yeryüzünü ve toplumu gerçekten bir çoğulluk mekânı olarak kavrama, farklılığı aynılığa dönüştürülecek bir bela değil de şükredilecek bir şey olarak görme ve böylece Hannah Arendt'in sözünü ettiği "genişletilmiş zihin"e ulaş-

3. *Truth and Method,* Sheed and Ward, 1975. Gadamer'e göre, bir metnin anlamı, hiçbir zaman salt yazarının kastı ve tarihsel konumuyla sınırlı değildir; o metni okuyanın bakışı ve bu bakışın konumlandığı tarihsel bağlam da onun anlamını aynı derecede etkiler. Tarihsel olarak konumlanmış yazar ile tarihsel olarak konumlanmış okuyucu ortak bir anlam yaratmayı başardıklarında "ufukların füzyonu" meydana gelir. Söz konusu metne farklı anlamlar yansıtıldıkça, sürekli yeniden yorumlama ve yeniden değerlendirmenin yolu açılmış olur. *Oxford Dictionary of Philosophy,* Oxford University Press, 1996.

4. Charles Taylor, "Democracy, Inclusive and Exclusive", R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton (der.), *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self,* University of California Press, Berkeley, 2002, s. 191.

ma çabasında mesafe kaydedebiliriz.

Evrenseli tikelden, kültürü doğadan, zihni bedenden ve aklı duygulardan keskin bir biçimde ayıran ikici (düalist) ontolojik ve epistemolojik varsayımlar doğayı, insan doğasını ve insan bilgisini kavramak için kesin ve bildik bir çerçeve sunar. Pozitivist teorinin, bilim çevrelerinde inandırıcılığını epeydir yitirmesine karşın, sıradan insanın bilime bakışına hâlâ egemen olmasının nedeni, biraz da bu. Neyse ki artık tümevarıma dayalı düşünce ile pasif gözlem, bilimsel yöntemin ayırt edici özelliği sayılmıyor. İster doğaya, ister insanın dünyasına ilişkin olsun, her türlü gözlem seçicidir ve tam da bu nedenle bir hipotezi veya teoriyi, başka bir deyişle anlama ve yorumlama işlemini gerekli kılar. Teoriler, dünyayı anlayıp yorumlamamızı mümkün kılan kavramsal mercekler olarak dünyayı daha kapsamlı ve derinlemesine anlamamızı sağlar. Daha derin bir kavrayış sağladıkları için de, yüzeysel olanın ardında yatana ulaşmamıza yol açabilirler. Bu tür bir "derinlere iniş"i içgörüyle birleştirebildiğimiz zaman radikal (köklere ilişkin) bir kavrayışa, özellikle de kaygılarımızın köklerine ulaşmamız mümkün olabilir. Kaygılarımızın kökleriyle teorik ve pratik pozisyonlarımız arasındaki sıkı ilişki, anlama sürecine kattığımız akıl ve muhakeme yetisine duygularımızın da eklenmesini gerekli kılar. Duyguların akıldan ayrılamazlığı önermesi bir yana, yetişkin kavrayışı paylaşılan dile, o da paylaşılan duygulara dayanır. Dolayısıyla, bir durumun ya da olgunun kavranması için akıl ve muhakeme kadar duyguların da işin içine katılması, en azından buna ilişkin bir farkındalık zorunludur. Bu arada, toplumun ve biyolojinin birleşik etkisinin, duyguların cinsiyetle ilişkilenmesine yol açtığını hatırlamak önemli. Nitekim feminizm, özellikle politikada ve bilgi üretme sürecinde duyguların önemine dikkat çeker. Bu nokta, siyasal ve toplumsal teoriye ilişkin belirli pozisyonların, olguların "doğru" ya da nihai bir kavrayışı anlamına gelemeyeceği gerçeğini pekiştiren bir rol oynuyor. Bir olgunun anlamı, daima, farklı perspektiflerden yapılacak farklı yorumlara açıktır.

Teoriye ilişkin bu uzun "girizgâh", umarım, siyasal ve toplumsal bir teori olarak feminizmle, farklı bakışları ve anlam yorumlarını barındırmaya açık olan feminist tarihçilikle, birey-insan-yurttaş vb. evrensel ve nötr olduğu iddia edilen kavramların sorgulanıp cinsiyet içeriklerinin belirlenmesiyle, kimliğin etkin bir kurgu ve kişinin tarihinin dil dolayımıyla yapılmış bir siyasal yorumu olduğu savıyla,

toplumsal ve siyasal teoriye ilişkin bütün modern söylemlerin toplumsal cinsiyet sisteminin ideolojik önkabulleriyle yüklü olduğu ve kadınların kolektif toplumsal yaşama yapmış oldukları katkıları yeterince değerlendirmeye elvermedikleri düşüncesiyle, vb. olan tutkulu ilişkime bir meşruluk zemini kazandırıyordur.

Feminist tarihçilik, toplumsal tarihin derin bir eleştirisini yapmakla kalmıyor, aynı zamanda yeniden yönlendirilmesini öngörüyor. Feminizmin eleştirisi, kısmen, mesleğin kendisiyle ve karakteristik "aletleri" ile ilgili, ama bunun ötesinde varolan uygulama ve kavramların eleştirisini ve dönüştürülmesini kapsıyor. Bu anlamda, artık bir "alan" (örneğin "kadın tarihi") değil, daha ziyade bir metodoloji, bir perspektif ve konum. Dolayısıyla, kesinlikle salt kadınlarla ya da kadın kahramanlar aramakla sınırlı değil. E. P. Thompson'un ve Christopher Hill'in toplumsal tarihe ilişkin Marksist yapıtlarının "sapkın"ların, "ayak takımı"nın ve "eksantrik"lerin yapıp ettiklerinin anlaşılır bir yorumunu sağlaması ve onları "akıllı özneler"e dönüştürmesi gibi, feminist tarihçilik de devrimci bir potansiyele sahip.

Feminizm, jenerik bir nötr "insan" kavramının ne bugün ne de geçmişte varolduğunun ortaya konmasında önemli bir rol oynadı; "insan" değil, toplumsal cinsiyete sahip kadınlar ve erkekler var. Ve özsel, evrensel "erkek / insan" bir kez ortadan kalktı mı, onun gizli yoldaşı "dişi / kadın" da ortadan kalkıyor. Onun yerini, karmaşık sınıfsal, ırksal, kültürel vb. ilişkiler ağları içinde yaşayan *tarihsel kadınlar* alıyor. Bu olgu başlı başına, kimlik, özellikle de "kadın kimliği" konusundaki analizlere dikkatle, hatta kuşkuyla yaklaşılmasını gerektiriyor.

Bu kuşkunun, elinizdeki kitapta yer alan "Kimlik Politikasının Sınırlılıkları ve İslamcı Kadın Kimliği" başlıklı kendi makalem için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Ama kuşkuyu, analiz etmenin ve teorileştirmenin kendisini yanlış bulmaya kadar vardırmaya niyetim yok. Teorileştirme, yukarıda değindiğim gibi, anlamlandırmak için zorunlu; "öteki"ni anlama çabası da, kendini anlamanın bir parçası. Bu anlama çabasına girişirken, İslamcı kadın kimliğinin, kendi kimliğimin kurgulanmasında oynadığı rolü fark etmemem olanaksız. Ne var ki bunu teslim ettikten sonra, salt betimleyici pozitivist bir tutumla yetinmem de olanaksız. Bence gerçekten ilginç ve değerli olan, kimliğin dönüştürülebilmesi olanağı. Farklılığa değer vermek, etkileşime ve değişime açık, değişimi teşvik eden bir kamusal alan-

da yapılmadığı zaman ya yavan bir hoşgörüye, ya da etrafımıza kale duvarları çekmeye yol açıyor. Simone de Beauvoir'ın dediği gibi, "bir kez daha, kendimizi farklılıklarımız içine hapsetme eril tuzağına" düşmemek gerekir.

Bu bağlamda, anlama ediminin ortak bir deneyim zemininde gerçekleştiğini unutmaksızın, deneyimsel empati ile ideolojik / teorik analiz arasında daima bir gerilim bulunduğunu hatırlamak da önemli. Ele aldığımız her konuyla ilgili olarak, örneğin farklılıkçı ve tamamlayıcı feminizmi (ya da bence onun Türkiye'deki versiyonu olan İslamcı feminizmi) ele alırken hiç eleştirel olmadan empati kurmak, bütün ataerkil yükleriyle "tamamlayıcılık" ideolojisini olduğu gibi benimsemek anlamına gelir. Oysa, feminist teori bir anlama ve yorumlama aracı olduğu kadar, dönüştürmenin yolunu açabilecek bir eleştirel perspektif. Bir yandan çoğulcu ve hegemonik olmayan bir feminizm olanağını ciddiyetle araştırırken, bir yandan da yavan siyasal çoğulculuktan kaçınamazsak, feminizmin siyasal gücünü yitirip kadınların deneyimlerinin eleştirel olmayan bir kabulüne dönüşmesi çok kolay.

Binlerce yıldır ataerkil sistem içinde yaşayan kadınlar, inançlarının ve değerlerinin dayandığı düşüncelerin nereden geldiği üzerinde fazla düşünmeksizin kendi deneyimlerini değerli bulabilirler. Bu anlamda ataerkillik, kadınlar için her zaman tümüyle olumsuz bir deneyim olmayabilir. Olumsuz olarak algılanması ancak, kadınlar ve erkekler arasındaki üstü örtülmüş iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılmasıyla gerçekleşir. Yani, ancak kadınlar ataerkilliğe karşı eleştirel bir tavır aldıklarında, şöyle bir geri çekilip sistemin tümünün nasıl ve kimin çıkarına işlediğini gördüklerinde, bu mümkün olur.[5] Ancak böyle bir gözle bakıldığında, tamamlayıcılığın ve farklılığın yüceltilmesinin, kadınların bağımlılığıyla derinden ilişkili olduğu fark edilebilir.

Bu konu elbette kültürel görecilik konusuyla da yakından bağlantılı ve "Kültürel Görecilik Çözüm mü?" başlıklı yazının perspektifiyle örtüşüyor. "Grand" teoriden vazgeçmek, onun yerine tümüyle yerel ya da öznel deneyime dayanan ve farklı kültürleri / pratikleri kendi içinde mutlaklaştıran bir kültürel göreciliği geçirmek, ezilen-

5. Caroline Ramazanoğlu, *Feminism and the Contradictions of Oppression,* Routledge, 1989; Türkçesi: *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri,* Pencere, 1998.

ler arasında hiçbir ortaklık imkânı bırakmayan bir yaklaşım. Oysa böyle bir "farklılık içinde donup kalmışlığa" değil, bizi başkalarının kültürlerini "anlamak, değerlendirmek, karşılaştırmak ve seçmek" göreviyle yüz yüze getiren ama eleştirme ve tavır alma hakkımızı ortadan kaldırmayan bir kültürel çoğulculuk yaklaşımına ihtiyacımız var.[6] İçinde yaşadığımız dünyanın, kültürel bakımdan parçalanmış olması onun aynı zamanda Tek bir dünya olmasını ortadan kaldırmıyor – bütün farklılıklarıyla tüm ezilenlerin paylaştığı tek bir dünya!

Tek ve birleştirici bir "kadın" kategorisi yerine "tarihsel kadınlar"ın geçmesi gerektiği düşüncesi, Suat Derviş, Behice Boran, Hannah Arendt ya da Salem'in kendilerini cadı ilan eden kadınlarına duyduğum ilgiyle örtüşüyor. "Şimdi, ne alakası var, bunların birbirleriyle?" diyeceksiniz. Elbette Derviş, Boran ve Arendt hem yazar, hem de felsefi ve politik kişilikler olarak dünyaya iz bırakmış güçlü figürler, ama aynı zamanda bu dünyaya kadın olarak da kendi yaşamlarının tarihsel ve toplumsal bağlamının kaygılarını, güçlerini, zaaflarını taşıyan bir damga vurmuş durumdalar. Bu damganın cinsiyet içeriği, onların serüvenini daha ilginç kıldığı gibi, Salem'in gencecik, güçsüz ve çaresiz kadınlarıyla aralarında bir köprü oluşturuyor. Bütün bu kadınlar, dünyaya kendi imgeleriyle iz bırakırken o imgenin adını koyma hakkını başkasına bırakmıyorlar ve bunun da bedelini ödüyorlar. Yaşadığımız dünyada, kadınların işlediği kendi adını koyma "suç"u için, her zaman yakılmak kadar dramatik olmasa da, ödenecek bir bedel hep var.

Cinsiyetlendirilmiş öznelliğin tarihsel deneyimin önemli bir özelliği olarak kabul edilmesi, kimliğin, kişinin tarihinin siyasal bir yorumunu içeren etkin bir kurgu olduğunu ima eder. Bu noktada feminist felsefeler, postmodernistlerin geleneksel felsefe konusundaki derin sorgulama ve eleştirel yaklaşımını paylaşıyorlar. Ama arada gerilimli bir ilişki olduğu da açık. Bir yandan onlarla birlikte farklılığı ve çoğulluğu kavramayan "Grand Teori"yi reddediyorlar, öte yandan postmodernizmin bizi bir stratejiye, yönteme ya da politikaya karşı bir başkasını seçmenin mümkün olmadığı radikal bir görecilikle yüz yüze bıraktığını düşünüyorlar. Üstelik bu durumda, yalnızca seçim nesnemize meydan okunmakla kalmıyor, seçme işlemini yapan özneden de yoksun kalmamız söz konusu olabiliyor. Her

6. Caroline Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s. 180-1.

türlü eylemin ardında süreğen, istikrarlı, sabit bir "ben"in bulunduğu savının sorgulanması toplumsal egemenlik ve normalleştirme çabasına karşı bir direnme olanağı sağlasa ve felsefenin geleneksel olarak dışladığı öznelerin söyleme dahil edilmesini mümkün kılsa bile, bu savın benliğin tümüyle bir dil oyunu olduğu noktasına vardırılmasını kabul etmek çok zor. Sabit kimliklerin olmadığı, kimlik dediğimiz şeyin her an bozulup yapılabilen bir kurgu olduğu gerçeği, kimlik politikalarının geçerliliğini çok kuşkulu hale getiriyor. Öte yandan, henüz özneleşme mücadelesi vermekte olan "kıyıda kalmışlar"ın, kendi öznelik konumları dahil her şeyin bir dil oyunundan ibaret olmadığını unutmaları mümkün değil – "dünyayı ellerinde tutanlar", bunu onlara sürekli hatırlatıyor. Bu çetrefil durum, bizim daha uzun süre kimlik, benlik, kendilik sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalacağımızı gösteriyor.

Bu konuda "ne hayal edebiliriz?" sorusunu Helene Cixous, bizi davranışlarımızı, rollerimizi, zihniyetlerimizi, politikalarımızı vb. köklü bir biçimde değiştirmeye çağırarak yanıtlıyor. Bugünkü perspektifimizin dar ufkunun ötesine geçerek, bugün için düşünülemez olanı düşünebilmeye çalışarak... "Dünya derindir, günün hayal edebileceğinden daha derin," diyor Nietzsche. Luce Irigaray da ona, "senin açmış olduğun ufkun ötesinde, o [kadın] sana, hâlâ içinde yaşamakta olduğun ve senin gününün hayal bile edemediği şeyi sunacak," diye sesleniyor. Irigaray'ın sesi kulağa henüz biraz tiz ve fazlasıyla iddialı geliyor. Gene de hiç belli olmaz, bakarsınız günün birinde, farklılığın kutuplaşmış ikiliklerin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal bir iklimde, bugün ancak bir özlem olarak varolabilen "cinsiyet tanımayan akıl ve insan" kavramı, gerçeğe dönüşür. Ama o zamana dek, cinsiyetlendirilmiş bir tarihin, teorinin ve felsefenin peşine düştüğümüz için bizi kim kınayabilir?

Tarihyazımında Farklı Bir Perspektif*



"Kendi doğumundan önce olanları bilmeyen, sürekli çocuk kalmaya mahkûmdur."

CICERO

TARİH'İN, 19. yüzyılda Leopold von Ranke'nin etkisiyle, kendi eleştirel yöntemine ve yaklaşımına sahip bağımsız bir akademik disiplin kimliğine kavuştuğu kabul edilir. Ranke, tarihçinin tarafsızlığını ve nesnelliğini vurguluyor, kaynakların titiz incelemesini mesleğin yasası haline getiriyordu. "Nesnellik" ve "tarafsızlık" ideallerinin öne çıkartılmasıyla birlikte, gözlemcinin kendisinin de belirli bir dönemin ve mekânın ürünü olduğu ve dolayısıyla yorumunun ister istemez öznellik taşıyacağı kavrayışı, tarih disiplinini sezgisel bir edebi sanat niteliğinden uzaklaştırıp modern bilimsel araştırmaya yakınlaştırıyordu. Oysa klasik tarih yazımı geleneği, temel araştırmadan ziyade (ve onun pahasına!) edebi ustalığa ve yoruma önem vermekteydi.

16. yüzyıldan sonra Avrupa'da çok sayıda tarihçi, sistemli ve zahmetli bir kaynak toplama işine giriştiler; "*érudit*"lerin bu titiz çalışması, tarihsel bilgi kaynaklarının korunmasını sağlamanın yanı sıra diplomasi, nümizmatik ve arkeoloji gibi önemli eleştirel araştırma alanlarının yaratılmasına yol açtı. Buna karşılık 18. yüzyıl farklı bir yönsemeye, ya da bir anlamda eskiye dönüşe tanık oldu: Aydınlanma düşüncelerinden esinlenen ve tarih yazımının edebi geleneklerini rasyonalizm heyecanıyla canlandıran bir "felsefi tarih"e... Bu yönsemenin önde gelen temsilcisi Voltaire, siyasi tarihe yapılan klasik vurguyu göz ardı ediyor ve uygarlığın tüm yönlerini kucaklayan alabildiğine geniş bir entelektüel tarih yazımı örneği veriyordu, ama bu

* Bu makalenin yazımında, "Kendine Ait Bir Tarih" (*Tarih ve Toplum*, sayı 183, Mart 1999) ve "Geleceği Yaratmak İçin Geçmişi Geri Almak" (*Cogito*, sayı 29, Güz 2001) başlıklı yazılardan yararlanılmıştır.

örneğin sabırlı ve ayrıntılı bir kaynak incelemesine dayandığını söylemek her zaman mümkün değildi. Montesquieu, David Hume, Condorcet vb., bu geniş ve cüretkâr, ama kaynak incelemesi açısından kılı kırk yarmayan felsefi tarih yazımı anlayışını sürdürdüler (aynı dönemde Edward Gibbon'un, titiz araştırmacılık ile Aydınlanma coşkusunu ve edebi yeteneği birleştiren bir örnek olduğu da, bu arada hatırlanmalı.)

19. yüzyılda ise, yukarıda değindiğim gibi özellikle Ranke'nin etkisiyle, 17. yüzyıl araştırmacılarının ötesine geçen bir anlayışla, belge yazarının tarihsel koşullarını yorumun önemli bir öğesi kabul ederek eleştirel incelemeyi öne alan bir tarih yazımı egemen olmaya başladı. 20. yüzyıla gelindiğinde tarih, Avrupa ve Amerika üniversitelerinde titiz yöntemlere dayanan, arşiv belgelerinden ve yeni tarihsel kaynaklardan yararlanan profesyonel bir disiplin olarak yerini pekiştirmiş durumdaydı. Ne var ki, 20. yüzyıl aynı zamanda Aydınlanma'nın umutlarının kayalara çarptığı bir dönemdi ve özellikle iki dünya savaşının derinleştirdiği bu hayal kırıklığı içinde eski tartışılmaz doğrular sorgulanıyor, tarih alanında da "gerekli titiz yöntemler" uygulandığı takdirde geçmişe ilişkin "hakikat"in ortaya çıkarılabileceği şeklindeki iyimser yaklaşım terk ediliyordu. Bu postmodern(ist) iklimde, artık E. H. Carr'ın ünlü "Tarih Nedir?" sorusunun yerini, "tarih yapmak aslında mümkün müdür?" almış gibiydi. Bir yandan, geçmişe ilişkin nesnel bilginin olabilirliği sorgulanırken, bir yandan da tarihçinin nesnel gerçeğin tümüyle tarafsız bir kayıtçısı olamayacağı savunuluyordu. Tarihçi bir yorumcudan, her tarih yazımı da bir "anlatı"dan ibaretti. Dolayısıyla bu anlatının, geçerlilik ya da doğruluk açısından başka anlatılara herhangi bir üstünlük iddiası olamazdı. Böylelikle, tarih ile yapıntı arasındaki fark siliniyor ve belki de bir kez daha klasik anlayışa dönülerek tarih, esas olarak bir yorum ve üslup sorununa indirgeniyor, edebi bir janra dönüşüyordu. Tarihçilik, sonuç olarak, bilimsel kaynaklar üzerinde çalışan bir edebiyat dalından başka bir şey değilmiş gibi görünüyordu.

Çağdaş entelektüel yaşamın hemen her alanında sarsıntılar yaratan postmodernist eleştiri karşısında tarihçiler ister istemez savunmaya geçtiler, çünkü bu eleştiri pek çok tarihçiyi yaptığı işten kuşkuya düşürecek kadar güçlüydü. "Tarihin Savunusu"nu yapan R. J. Evans'ın dediği gibi, "tarihin postmodernist eleştirisinin gücü ve etkisi öyle olmuştur ki, artan sayıda tarihçi, gerçek arayışını, nesnellik

inancını ve geçmişe ilişkin bilimsel yaklaşım tutkusunu terk etmiştir. Pek çok tarihçinin kendi mesleklerinin geleceği hakkındaki endişelerine şaşmamak gerekir."[1] Tarihçilerin bu saldırı karşısındaki savunularında –"tarihçinin sesi önemlidir ama, onun aktarmaya çalıştığı geçmişin sesleri de önemlidir"– haklılık payı olduğu kesin, ancak postmodernist eleştirinin, ondan yararlanmasını bilen tarihçiler için önemli bir içgörü ve eleştirellik olanağı getirdiği de aynı derecede geçerli.

Nitekim Evans'ın kendisi, "daha yapıcı biçimleriyle postmodernizm"in, tarihçileri belgelere daha yakından bakma, üstlerindeki pası daha fazla ciddiye alma ve metinler üzerine yeni düşünme biçimleri bulma konusunda yüreklendirdiğini söylüyor. Ama daha da önemlisi, eskiden tarihin konusu sayılmayan pek çok konu ve alanın araştırmaya açılmasına yardımcı olması ve "toplumsal bilim yaklaşımlarının az ya da çok dışladığı, *birey olarak insanı* tarihteki yerine iade"[2] etmesi.

Tarih Yazmak: Bir İktidar Edimi

Tarihe, yani genelde "kaydedilmiş ve yorumlamaya tabi tutulmuş geçmiş" olarak tanımlanan alana insanların duyduğu ilgi, salt bilimsel merak dolayısıyla değildir. Tarih, bizi aynı zamanda kişisel ve duygusal biçimde de ilgilendirir. Nitekim, tarihin "ne için" olduğu sorusuna, tarihçi R. G. Collingwood, "insanın kendini tanıması için" cevabını verir: Hem kendisini başkalarından ayıran, hem de kendisini o kişi yapan şeyleri tanımak için... Kendimizi tanımak ise, ilk önce "insan" olmak ne demektir onu bilmek; ikincisi olduğumuz insanı, başkasına benzemeyen yönlerimizi, yani farklılığımızı bilmek, sonra da neler yapabileceğimizi bilmektir. Hiç kimse, denemeden neler yapabileceğini bilemeyeceğine göre, ne yapabileceğimize ilişkin tek ipucu, geçmişte başka insanların neler yaptıklarıdır.[3]

İşte bu nokta, "kadın tarihi" ya da daha genel (ve benim tercih et-

1. Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu,* çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 12.

2. *A.g.e.*, s. 251.

3. R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford University Press, 1961 (1946).

tiğim) deyimle, feminist tarihçilik konusuna girmek için uygun görünüyor. Çünkü birey olarak "insan" tarihteki yerine iade edilirken, "hangi insan?" sorusu da ister istemez gündeme geldi. Yani, sözü edilen bu "insan"ın somut kimliği –ırkı, milliyeti, sınıfı, cinsiyeti, vb.– sorgulanmaya başladı ve Aydınlanma'nın soyut ve evrensel "insan" anlayışı, ardında beyaz, burjuva, erkek Avrupalı kimliğini gizlediği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutuldu. "Kadın tarihi" deyiminin kendisi bile başlı başına, büyük harfle Tarih'in evrensellik iddiasını sorgulayan bir nitelik taşır. "Kadın tarihi" postmodern dönemde başlamış bir gelenek değil ama, olgunlaşması bu döneme rastlıyor ve postmodernist teoriyle çatışan yanları olmakla birlikte, örtüşen yanları belki de daha önemli. Nitekim feminist tarihçiler de, tıpkı postmodernist teorisyenler gibi, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor ve geleneksel bilgi alanlarının –tarih de bunlardan biri– içerdiği iktidar ilişkilerini sorguluyorlar.

Kolektif bilinçaltını bir yana bırakacak olursak, toplumun organik belleği yoktur ve dolayısıyla her toplumun olayların kaydını tutan birine (eski Mezopotamya'da rahipler, geleneksel toplumlarda vakanüvisler, modern toplumda tarihçiler, vb.) ihtiyacı vardır. Ancak, olayların kaydının tutulması demek, aynı zamanda onların seçmeye ve yorumlamaya tabi tutulması demektir. Bu anlamda, her türlü tarih, geçmişin bir "yeniden kurgulaması"nı içerir ve dolayısıyla kolaylıkla bir ideolojik aygıta dönüşebilir. Nitekim, tarihçinin yapıtlarının, istenen türde toplumsal bilinçlilik biçimleri yaratılmasında kullanıldığı çok sık görülen bir olgudur. Postmodernist teorinin, dili ve dilsel çözümlemeyi ön plana çıkarırken, dil ile gerçeklik arasında varsayılan saydamlık ilişkisini sorgulaması ve dilin hiç de masum bir araç olmayıp, gerçeğin kurgulanmasına ve "yaratılması"na etkin olarak katıldığını vurgulaması da, bilgi üretiminin iktidar yaratıcı özelliğinin açığa çıkarılmasına katkıda bulunur. Nitekim, tarihçinin yapıtlarının, istenen türde toplumsal bilinçlilik biçimleri yaratılmasında kullanıldığı çok sık görülen bir olgudur. Üstelik bu, yalnızca "resmi tarihler" için değil, "muhalif tarihler" için de geçerlidir. Çünkü "muhalif tarih" de, çıkarlarını ve düşüncelerini dile getirdiği grubun bilincini yükseltir ve zamanla başkalarının tarihsel algılamasının değişmesine hizmet eder.

Ancak, geçmişi kendi amaçlarımız için kullanmak (geçmişe ilişkin mitos yaratmak), ne denli soylu bir amaç için yapılırsa yapılsın,

geçmişten öğrenmeyi ve böylece bugüne ve kendimize ilişkin bilgimizi genişletip derinleştirmeyi engelleyen bir şeydir. Paul Valery' nin, tarihin "insanlığın en tehlikeli icadı" olduğunu söylemesinin nedeni herhalde bu olsa gerek. Ama, bu "tehlikeli" icattan kaçmak da mümkün değil. Yaşantılarımız, geçmişte olanlar tarafından, kararlarımız da geçmişte olduğuna inandığımız şeyler tarafından belirlenir. Ve bireyin geçmişe ilişkin duyguları kendiliğinden oluşsa bile, tarihsel bilginin "üretilmesi" gerekir; bu durumda da, tarihsel bilgiyi kimin kayda geçirdiği, kimin yorumladığı, kısacası kimin "*ürettiği*" can alıcı bir önem taşır. Varolan toplumda bilgi üretme süreci bir tanımlayan-tanımlanan (özne-nesne) ilişkisi içermekle kalmaz, bilginin kendisi, Foucault'yu hatırlayacak olursak, "bir dünyayı düzenleme biçimi"; anlamı ve kullanımı ise, iktidar ilişkilerinin kurgulanmasına hizmet eden bir araçtır. Bu açıdan, bir disiplin olarak tarih, "bilgi üretimine katılan bir unsur" ve dolayısıyla "bugün açısından" bir iktidar edimi haline gelir.

Bilim, bir anlamlandırma ve tanımlama aracıdır; bilim "adamı" da –artık öyle olmasa bile, "bilim" o denli uzun bir süre "adamlar"ın elinde kalmıştır ki, bilim kadınlarının fotoğraflarının altına "bilim adamı" filanca diye yazılması hiç kimseyi hâlâ rahatsız etmemektedir!– anlam koyma alanında işlevini sürdürür. İşte, tarih disiplininin de bir parçası olduğu sosyal bilimler, dünyayı tanımlama, anlamlandırma girişiminin ve dolayısıyla iktidar ilişkileri ağının önemli bir öğesidir. Böyle olunca da, egemenliği elinde tutmayan büyük çoğunluğun deneyimlerinin, bu anlamlandırma girişiminin ya tümüyle dışında tutulmuş ya da en azından marjinalleştirilmiş olmasına şaşırmamak gerekir. Kayda geçirilen ve yorumlanmaya değer bulunan deneyimlerin içine, çok uzun bir tarihsel dönem boyunca, kadınların deneyimlerinin dahil edilmemesinin nedeni budur.

Eski Mezopotamya'da yazının –kayıt tutma bilgisinin– icat edilmesinden bu yana, ister rahip, saray vakanüvisi ya da akademik eğitim görmüş aydın olsunlar, bu "tarih yazma" işlevi erkeklerin tekelinde oldu ve onlar da hep erkeklerin yaptıklarını ve yaşadıklarını kayda değer, "tarihsel öneme" sahip bularak kadınların deneyimlerini marjinalleştirdiler. Oysa hep bildiğimiz gibi, kadınlar insanlığın yarısını, bazen daha da çoğunu meydana getiriyorlar ve bilinçli insan varlıkları olarak tarihin yapımına etkin biçimde katılıyorlar; üstelik toplumun varlığının sürdürülmesinde merkezi bir öneme sahipler.

Öyle olduğu halde, tarih yazımından böylesine açık bir biçimde dışlanmış olmaları, bu alanın bir iktidar ve egemenlik alanı olduğunun çarpıcı bir göstergesi.

Tarih Disiplininin Kadınlara Bakışı

Tarih'in, "bilimsel" bir disiplin olarak kabul edildiği 19. yüzyıldan bu yana, kadınların tarihteki rolü, tarihçilerin kendi bakış açılarına göre farklılık gösterdi. Yakın zamanlara dek, bu tarihçilerin cinsiyetler arasındaki ilişkilere bakış açıları ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarının etkisi altındaydı (bu tutumun günümüzde belli ölçülerde değişmesinde ve tarihçilerin sorgulayıcı bir içgörü kazanmasında postmodernist ve feminist eleştirinin epey etkisi oldu.) Tarihçiliğin bir "meslek" olarak gelişiminde çok önemli rol oynayan pozitivist tarihçilik, bir bütün olarak gündelik yaşamı görmezlikten gelirken kadınları da yok saydı. Bu tutumun olgusal ve epistemolojik nedenleri vardı. Bir kere, tarihçilik mesleği erkeklere özgü olduğu gibi, kapsadığı alanlar da erildi. Örneğin erkeklerin iktidar ve eylem alanını konu alan "siyasal tarih", uzun bir süre, mesleğin ön cephesinde yer almıştı.

Tarih dışına itilip deneyimleri marjinalleştirilenler, elbette yalnızca kadınlar değil; tüm "altta kalanlar"; örneğin köleler, köylüler, proleterler, zenciler, vb. belirli zamanlarda tarih dışı bırakıldılar. Dolayısıyla, bu anlamda Tarih, bütün evrensellik iddiasına karşın kısmi bir tarih, göreli bir tarih oldu. Ne var ki, burada ilginç olan nokta, kadınlar dışındaki toplumsal kategorilerin, tarih içinde konum değiştirip iktidardan pay almaya başladıkça ya da siyasal topluma dahil edildikçe, deneyimlerinin de tarihsel anlatı geleneğinin bir parçası haline gelmesi ama bu durumda da gene, o topluluğun erkek üyelerinin deneyimlerinin kayda değer bulunmuş olmasıdır. Örneğin işçi sınıfı tarihçiliği çok uzun bir süre, feministlerin "her zaman meçhul askerden daha meçhul birisi vardır: Meçhul askerin karısı" sloganını haklı çıkarırcasına cinsiyet körü olarak kaldı ve proleter kadınların varoluş ve mücadele deneyimlerini dışarıda bıraktı.

Feminist tarihçi Joan W. Scott, bu bağlamda, E. P. Thompson'un ünlü *The Making of the English Working Class* adlı çalışmasında, toplumsal cinsiyetin kurgulanması konusunda bizzat kendi araştır-

masının ortaya serdiği kanıtların önemini fark etmemiş ya da yanlış yorumlamış olmasını çarpıcı bir biçimde sergiliyor. Thompson'un çalışmasında kadınlar görünmez değiller. İsimleriyle, kendilerine belli ölçüde "eyleyen" konumu tanınarak ve tek bir kategoriye indirgenmeden tarihteki yerlerini alıyorlar. Gene de, Scott'un deyişiyle, "öykünün örgütlenişi ve anlatıyı yapılandıran temel kodlar, sınıfın eril bir temsilini onaylayacak biçimde cinsiyetlendirilmiş durumda. Kitapta kadınlar varlar, ama varoluşları marjinal; varlıkları, sınıfın, erkek işçilerin politikasıyla olan sıkı ilişkisini belirginleştirmeye ve vurgulamaya hizmet ediyor." Thompson, kadın işçilerden söz ettiğinde, yani kadınların deneyimini esas olarak üretim ilişkileri çerçevesinde ele aldığında bile, kadınları eviçiyle ilişkilendiriyor. Ona göre, ücretle çalışan kadınların sendikalarda ve Kadın Reform Dernekleri'nde politikaya katılmaları, sanayi öncesi ev ekonomisine duydukları nostaljinin ifadesidir ve kadınlar "statü ve kişisel bağımsızlık kaybı" nedeniyle hoşnutsuzdurlar. Yazarın, bu hoşnutsuzluğun kamusal alana aktarılmasını geçerli bir politik pozisyon saymayıp onu "paradoksal" bir olgu olarak tanımlaması ve kadınların radikal hareketteki ikincil statüsüne bağlaması, gerçekten ilginçtir. Ama belki daha ilginç olanı, Scott'un Fransız devrimine ilişkin kendi erken tarihli çalışmasına, toplumsal cinsiyetin yol açtığı sonuçları yeterince dikkate almamış olması noktasında yönelttiği eleştiri; bu olgu, "kadın tarihçi" olmanın otomatik olarak toplumsal cinsiyet konusunda daha duyarlı olmaya yol açmadığını ve bu duyarlığın önemli bir metodolojik perspektif değişikliğine bağlı olduğunu ortaya koyuyor.[4]

Tarih boyunca, hem erkeklerin hem de kadınların, mensup oldukları sınıf, ırk, dinsel topluluk vb. nedeniyle tarihsel geleneğin dışına itilmeleri çok sık rastlanan bir olgu, ama hiçbir erkeğin salt cinsiyeti nedeniyle dışlandığı görülmüyor. Oysa kadınlar için durum böyle değil; onlar, aidiyetleri ne olursa olsun, sırf cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa tabi tutuluyorlar ve tarihin yazılması ve yorumlanması işleminden, daha genel olarak sembol yaratma işleminden dışlanıyorlar ve tarihin yapımına etkin olarak katılan özneler oldukları halde, kendi tarihlerini bilmekten alıkonuyorlar. Bu bakımdan Cicero'nun sözü, kadınlar için özel bir anlam taşıyor: Geçmişini bilmekten alı-

4. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History,* Columbia University Press, 1989, s. 72 vd.

konmak ile "sürekli çocuk bırakılmak" arasında gerçekten yakın bir bağ var; nitekim, ataerkil hukuk da bu durumu tescil edercesine çok uzun bir dönem boyunca kadınları, çocuklar ve delilerle aynı kefeye koyarak "kısıtlı" saymakta herhangi bir mahzur görmemiştir.

Tarih'in Evrensellik İddiasının Eleştirisi

Tarih'in, "bilimsel" bir disiplin olarak kabul edildiği 19. yüzyıldan bu yana, kadınların bu tarihteki rolü, tarihçilerin kendi bakış açılarına göre farklılık gösterdi. Hep bildiğimiz gibi, yakın zamanlara dek, bu tarihçilerin tümü erkekti ve cinsiyetler arasındaki ilişkilere bakış açıları da ister istemez ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarının etkisi altındaydı.

Romantik tarihçilik, örneğin Michelet, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi tarihin itici güçlerinden biri olarak görür ama, kadını doğa, erkeği de kültür ve uygarlık ile ilişkilendirip birbirinin karşısına diken geleneksel ataerkil ideolojinin etkisi altında olduğu için, kadınları ancak özel alandaki eş ve anne rolünden çıkmadıkları sürece olumlu bir güç olarak değerlendirir. Kadınlar, 5-6 Ekim 1789'da yaptıkları gibi, ekmek talebiyle isyan ettikleri zaman mesele yoktur; ne var ki, Fransız devriminin süreci içinde kendilerinin de eşit insan olduklarını öne sürüp kamusal rollere soyundukları zaman iş değişir! O zaman kötülük kaynağı canavarlara dönüşürler ve bertaraf edilmeleri gerekir![5] Michelet'nin bu anlayışı, dönemin "devrimci" mahkemesinin verdiği kararın, erkeklerin vicdanlarındaki meşrulaştırmasını yansıtır.

Aynı meşrulaştırmanın daha kısa vadeli –ve daha kaba ve çıplak– örneğini ise, dönemin gazeteleri vermektedir. 10 Kasım 1793 tarihli *Le Moniteur Universal* gazetesi, Fransız devrimine etkin olarak katılmış ve kadın hakları için mücadele etmiş olan Olympe de Gouges ile zamanının ünlü entelektüellerinden olan Madame de Rolland'ın idam edilmeleri üzerine, "Cumhuriyetçilere" başlığıyla verdiği haberde, bu idamların kadınlara "büyük bir ders" olduğunu belirtiyor ve pek haklı bulduğu idamların gerekçesini şöyle açıklıyordu: "Olympe de Gouges... devlet adamı olmak istedi ve yasa onu, *cinsi-*

5. Aktaran: Therese Moreau, *Le Sang de l'histoire, Michelet, l'histoire et l'ideas de la femme au 19e siecle,* Paris, Flammarion, 1982.

ne yakışan erdemleri unuttuğundan dolayı cezalandırdı. [...] Roland kadın ise, ... bir anneydi, ama doğanın üstüne çıkmak isterken onu feda etmiş, bilgiç olma arzusu cinsinin erdemlerini unutmasına yol açmıştı. *Her zaman tehlikeli olan bu unutuş* da, onun idam sehpasında can vermesine yol açtı."[6] (*abç*)

Daha genel olarak uygarlıktan ya da "zihniyetler"den (*mentalités*) söz edilmeye başladığı zaman, tarihsel sorgulamanın merkezine bu kez de jenerik "insan" oturtuldu; ama bu "insan" da, cinsiyetsiz görünümüne karşın, erildi. Ayrıca bu tarihçilerin kullandığı malzeme –diplomatik ve idari belgeler, parlamento tutanakları, periyodikler, vb.– hep erkekler tarafından üretilmiş belgelerdi. Erkekler, kamusal işleri olduğu gibi, yazılı sözü de tekellerinde tutuyorlardı. Bu arada, kadınlara da bazen tarihte yer verildiği oluyordu: Bunlar, çoğunlukla dinsel inançları ya da yarattıkları skandallar nedeniyle üne kavuşmuş kadınlar olurdu, ama elbette onlar "minör" tarihin konusuydular; sadece anekdot anlatmaya yararlardı!

1930'larda etkisi yayılmaya başlayan *Annales* okulu (Lucien Febvre, Marc Bloch, vd.) ile işler biraz değişmeye başladı: Tarihin kapsadığı alan genişledi.

Gene de ekonomik ve sosyal yönler ağır basıyor; maddi koşullara ve yapıya, sosyal kategorilere ve sınıf mücadelesine öncelik veriliyor ve cinsiyet boyutu önemli ölçüde göz ardı ediliyordu. Tarihsel demografi gibi yeni ortaya çıkan bir dalın bile kadınlar hakkında o kadar az şey söylemesi gerçekten ilginçtir; kadınlar bu dalda da yalnızca, yeniden üretimin bir faktörü olarak görülüyorlardı. Ama 1970'lere gelindiğinde bir şeyler değişmeye başlamıştı. Nitekim, 1979'da Fransa'da "Tarihsel Demografi ve Kadınlar" başlıklı bir uluslararası konferans toplanması bu değişimin işaretlerinden biriydi. Bu değişimin ardında da bir dizi etken vardı. "Sosyal tarih"in 1970 ve 80'lerdeki gelişimiyle, tarihsel çerçevenin yeniden tanımlanması mümkün olmuştu: Artık aile yapısı ve ilişkileri, cinsellik, kültür, çocukluk, gençlik vb., toplumsal ve ekonomik değişimi anlamak açısından önemli sayılan konulardı.[7] Başka disiplinlerden, özellikle sosyoloji-

6. *Başka Dillerden*, Sayı 5, Temmuz 1992, s. 22.

7. Bkz. Harold Perkin, "Social History in Britain", *Journal of Social History*, 10 (2), Kış 1976; Tony Judt, "A Crown in Regal Purple: Social History and Historians", *History Workshop Journal*, 7, Bahar 1976.

den ve sosyal antropolojiden esinlenen tarihçiler de, etiket kuralları, sosyal ritüeller, doğum kontrolü ve aile büyüklüğü vb. yeni alanlara yöneldiler. Aynı zamanda, genellikle birbirinden ayrı görülen iş ve aile yaşamı, topluluk, kültür ve sınıf arasındaki karşılıklı ilişkiler de ele alınmaya başladı.

Sömürgeciliğe karşı mücadelenin ve ülke içi sınıf mücadelesinin yoğunlaşması da, "aşağıdan tarih"in öneminin artmasına ve eskiden sesi duyulmayan en yoksul, en örgütsüz kesimlerin deneyimlerine ilgi duyulmasına yol açtı. Kimi zaman pek de doğru olmayan biçimde "yeni tarih" diye adlandırılan ve gündelik pratikleri, zihniyet yapılarını ve düşünceleri konu alan "zihniyetler" tarihçiliğinin gelişimi, bütün bu olgularla birlikte, zamanın artık "kadın tarihi" için olgunlaşmış olduğunun bir göstergesiydi. Ne var ki, "aşağıdan tarih"e duyulan ilgi, o zamana dek göz ardı edilmiş tüm grupların otomatik olarak tarihe yazılması anlamına gelmiyordu. Nitekim, ancak 1970'lerde, kadın hareketi birçok ülkede kadınların geçmişine sahip çıkıncadır ki kadınlar, tarihsel sorgulamanın merkezine yaklaşabildiler. Gene de, uzmanlık dergilerinde "kadın tarihi"ne gösterilen ilgi hâlâ sınırlıydı: 1970-82 arasında *Annales* dergisinin 71 sayısında yer alan 751 makalenin yalnızca 139'u (%18.5) kadınlar tarafından yazılmıştı; 34'ü (%4.5) kadınlar hakkındaydı ve bunların yarısı kadın, yarısı da erkek yazarlarca üretilmişti.[8]

Kadın Tarihi, Sosyal Tarihin Bir Alt Dalı mı?

"Kadın tarihi", sosyal tarihle iç içe gelişti ve sosyal tarihçilerin geliştirdiği yöntem, araç ve kavramlardan yararlandı. Ancak belki daha önemlisi, sosyal tarihin, siyasal tarihin egemen yaklaşımına ("tarihi büyük beyaz adamlar yapar"!) meydan okuyarak insan deneyiminin çok boyutlu ve geniş çaplı toplumsal süreçlerini konu almasıydı. Böylece, o zamana dek siyasal tarih dışında kalmış olan gruplar üzerinde odaklaşma çabası meşrulaşmış oluyordu. Sosyal tarihin öyküleri, sonuç olarak, süreçler ya da sistemler (tarihçinin teorik tutumuna bağlı olarak kapitalizm, modernleşme, vb.) hakkında olmak-

8. Michelle Perrot, "Making History: Women in France", *Retrieving Women's History*, S. J.Kleinberg (der.), Berg / Unesco, 1988.

la birlikte, öykünün kendisi, belirli insan gruplarının yaşamları aracılığıyla anlatılır. Toplumu, her türden insan ilişkileri oluşturduğuna göre, değişim süreçlerinin etkilerini değerlendirmek açısından tarihçinin, araştırma konuları arasına işçiler, köylüler, köleler, seçkinler ve farklı toplumsal gruplardan sonra kadınları da dahil etmesi görece kolaydır.

Öyleyse kadın tarihine, sosyal tarihin bir dalıymış gibi bakılabileceği sonucu çıkarılabilir mi? Şimdiye dek göz ardı edilmiş, formel iktidar yapılarına girmesi engellenmiş ve dolayısıyla görünmez kılınmış bir grubun araştırma alanına dahil edilmesi ve tarihsel olarak neyin önemli olduğuna ilişkin yerleşik kavrayışlara meydan okunması, ilk bakışta, sosyal tarihin daha geniş çerçevesi içinde kolaylıkla kucaklanabilirmiş gibi görünmektedir. Ne var ki, bu izlenim yanıltıcıdır; çünkü, sosyal tarihçiler de, çoğunlukla kadınlara dikkat çekmeyi unuttular, ya da cinsiyet ayrımının ve toplumsal cinsiyetin önemini göz ardı ettiler.

Sosyal tarih, kadın emeğinin tarihi gibi alanların kadınlar açısından belgelenmesini sağlamakla birlikte, feminist tarihçiler için sorunlar da yaratıyordu: Bir yandan, tarihsel anlatıların öznelerini özelleştirip çoğullaştırarak kadınların incelenmesine yer açarken –artık bir tek evrensel öznenin insanlığın çeşitliliğini temsil etmesi mümkün değildi– diğer yandan insan eylemini ve öznelliğini ekonomik güçlerin bir türevine indirgeme ve toplumsal cinsiyeti de onun çok sayıdaki yan ürününden biri sayma tehlikesi vardı. Böylelikle kadınlar, sadece, kaynakları harekete geçiren, modernleşen ya da sömürülen, iktidar için mücadele eden, ya da bir siyasal oluşumdan dışlanan birçok gruptan bir tanesi haline geliyordu. Dolayısıyla, kadın deneyiminin özgüllüğü ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin merkeziliği gibi feminist sorunsalların, bu kez de ekonomist ve davranışsal modeller içinde eritilme tehlikesi ortaya çıkıyordu.

Gerçekten de kadın tarihi ile sosyal tarih, kadınları tarihsel özneler olarak kabul ettikleri oranda birbirleriyle örtüşürler ya da kesişirler. Ne var ki, nihai sonuçları bakımından farklılık gösterirler, çünkü belli ölçülerde farklı analitik perspektiflere sahiptirler. Sosyal tarih, toplumsal cinsiyet farklılığının varolan (ekonomik) açıklama çerçevesi içinde açıklanabileceğini savunur; toplumsal cinsiyet, kendi başına araştırma gerektiren bir konu değildir. Bunun sonucunda sosyal tarihin kadınları ele alış tarzı fazlasıyla entegrasyonist (bütünleştir-

meci) olmaktadır.[9] Bu "entegrasyonist" yaklaşım, kadınların özgül deneyimlerinin bir kere daha "görünmez" kılınmasına yol açabilmektedir.

Örneğin, 1970'lerde Afro-Amerikalıların tarihine ilişkin çığır açıcı çalışmalar yapılmış ama bu çalışmalar siyah kadınların özgül deneyimlerini gene dışarıda bırakmıştır. Kadınların topluluk yaşamı, aile yaşamı ve ücretli çalışmada oynadıkları özgül rollerin açıklığa kavuşturulabilmesi ve ırk baskısının kadınlar ve erkekler üzerindeki farklı etkilerinin belirlenebilmesi için, feminist tarihçilerin özel çabası gerekmiştir. Bu nedenle, feminist tarihçiliğin, sosyal tarihe yönelik derin bir eleştiri ve onun yeniden yönlendirilmesi anlamına geldiğini söyleyen Gregor McLennan, bu eleştirinin, "hem içerik hem de uygulayıcıları açısından ataerkil olan mesleğin kendisine ve ayırt edici araçlarına"[10] yönelik olduğunu belirtirken hiç de haksız sayılmaz.

Etkili Bir Toplumsal Hareket, Yeni Bir Analitik Perspektif

Feminist tarihçiliğin yönelttiği eleştirinin derinliğini ve kapsamını değerlendirirken, bir toplumsal hareket olarak feminizm ile tarihçilik arasındaki ilişkinin göz ardı edilmemesi gerekir. Toplumsal hareket, genel olarak, toplumsal bir değişim sağlamak amacıyla girişilen bilinçli ve kolektif bir etkinlik olarak tanımlanır. Aynı zamanda da yerleşik iktidar yapısına, yerleşik normlara, değerlere karşı yöneltilen bir protestoyu içerir. Dolayısıyla böyle tanımlanan etkili toplumsal hareketlerin, toplumun tümü üzerinde olduğu gibi toplumsal bilimler alanında da etki yaratmaması düşünülemez. Nitekim, 1960'ların ortalarından itibaren Amerika'da, 1970'lerden itibaren de Batı Avrupa'da gelişen feminist hareketin de toplumsal bilimler üzerinde önemli etkileri oldu. Feminist teorisyenler, bilimlerin yerleşik normlarına, yöntemlerine, yaklaşımlarına ciddi eleştiriler getirdiler ve önemli sorular sordular. Bilimler alanındaki eleştirinin en çarpıcı so-

9. Joan W. Scott, "Toward a Feminist History", *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1989, s. 21. Ayrıca bkz. J. W. Scott, "Kadın Tarihi", çev. Tansel Güney, *Tarih ve Toplum*, sayı 195, cilt 33, Mart 2000.

10. Gregor McLennan, *Marxism and Methodologies of History*, Verso, 1981.

nuçlarından biri, kadınların, bilgi üretimi sürecinden dışlanmışlığına ve dünyayı tanımlama, anlamlandırma olanağından yoksun bırakılarak deneyimlerinin görünmez kılındığına dikkat çekmek oldu.

Bu aynı zamanda, gerçeklik ile gerçekliğin kurgulanması ve tanımlanması arasındaki farklılığa, boşluğa da dikkat çekmek anlamına geliyor ve bilimin geleneksel özne-nesne ayrımının aslında bir iktidar ilişkisi olduğu gerçeğine işaret ediyordu. Böylesi dışlamalar üzerine kurulu toplumsal bilimlerin, araştırma sonucunda çizdikleri tablonun eksik ve çarpık olmaması mümkün değildi. Bu nedenle, feminist araştırmaların ilk yöneldiği hedef, bilgi üretimi sürecindeki cinsiyetçiliği ve tek yanlılığı ortaya çıkarmak, yani normal bilimin, kadınlara ilişkin olarak bilim değil, ideoloji olarak işlediğini sergilemek oldu. Bu çabanın doğal sonucu, her alanda kadınların "görünür kılınması"ydı. Özellikle tarih alanında çok belirgin olan bu çaba sonucunda, feminist tarihçiler, tarihsel sorgulamanın genişleyip derinleşmesine ve sonuçta elde edilen tablonun çok daha kapsamlı, çeşitli ve renkli olmasına katkıda bulundular. Böylelikle, tarihçiliğin, insanın kendini tanıma ve yaşadığımız dünyaya bakışımıza yeni açılar getirerek kavrayışımızı derinleştirme hedefine biraz daha yaklaşmasına yardımcı oldular.

Bu süreç içinde feminist tarihçilik de kendi içinde çeşitli aşamalardan geçti. İlk başlarda, bu alandaki çabalar, geleneksel tarih yazımının görünmez kıldığı kadınları "görünür" hale getirmek ve kadınlara, kendi geçmişlerini geri vermek amacını taşıyordu. Bu erken dönemdeki yapıtların adları bile bu yaklaşıma örnektir: *Görünür Hale Gelmek: Avrupa Tarihinde Kadınlar,* R. Bridenthal & C. Koonz, 1977; *Clio'nun Bilincini Yükseltmek, Kadın Tarihi Konusunda Yeni Perspektifler*, M. Hartman ve L. Banner, 1974; *Çoğunluk Kendi Geçmişini Arıyor*, Gerda Lerner, 1979; *Kadın Tarihini Kurtarmak,* B. Carroll, 1976, vb. vb.

Bu alandaki öncü tarihçilerden Joan Kelly Gadol, kadın tarihinin hedefinin, kadınları tarihe kazandırmak ve *kadınların tarihini de kadınlara kazandırmak* olduğunu söyler. Bu, feminist tarihçiliğin açıkça taraflı olduğunun vurgulanması ve aynı zamanda geleneksel bilim anlayışının "tarafsızlık" iddiasına meydan okunması anlamına gelir ve tarihin, toplumsal mücadele ile olan bağını ortaya koyar.

Kadınları görünür kılma hedefi, başlangıçta ister istemez ünlü,

istisnai kadınlar üzerinde yoğunlaşılmasını ve onların katkılarının gün ışığına çıkarılmasını getirdi. Bu, bir anlamda, varolan tarihçiliğe kadınların "eklenmesi"ydi ve başlı başına önemli bir çabaydı. Kadınların tarihten dışlanmışlığı öylesine köklü ve kapsamlıydı ki, bunu düzeltme yolunda atılan her adımın inkâr edilmez bir değeri vardı. Ancak feminist teorinin gelişme süreci içinde kadın tarihinin böyle bir anlayışla yetinmesi mümkün değildi; nitekim, kendine özgü bir nitelik kazanan bu tarihçilik, kısa zamanda, kadınların yaşamlarını ve deneyimlerini gün ışığına çıkarıp tarihe kazandırmanın ötesine geçerek varolan tarihsel çerçevenin kendisini sorgulamaya başladı. "Kadınları tarihe yazmak", ister istemez, yeni bir tür tarihçilik ve farklı analitik kategoriler arayışını beraberinde getiriyordu. Başka bir deyişle artık feminist tarihçilik, geçmişte kadın kahramanlar aramak ya da tarihi kadınlarla sınırlamak anlamına gelmiyor, çok daha önemlisi, hayatın her alanına feminist bir perspektifle bakarak varolan pratiklerin ve kavramların eleştirilmesini ve dönüştürülmesini, ayrıca yenilerinin yaratılmasını içeriyordu.

Gerda Lerner, daha 1979'da, eğer tarihe kadınların gözleriyle bakılsaydı ve geçmiş onların tanımladığı değerlerle düzenlenseydi bildiğimiz tarihin tümüyle farklı bir ışık altında görüneceğini söylemişti.[11] Bu tür bir yaklaşım özcülüğe düşme tehlikesi taşısa da, böyle bir sorunun sorulması bile, tarihsel sorgulamanın ağırlık noktasının değişmesine yol açmaktaydı: Kadınların yaşamları çoğunlukla ailesel konularla –duygusal destek ve kişisel ilişkilerle– bağlantılıydı ve feminist tarihçiler de bu kişisel, sübjektif deneyimlerin ücretli çalışma ya da politika kadar tarihsel öneme sahip olduğunu öne sürüyorlardı. Böylelikle, kamusal ile özel alan arasında yapılan geleneksel ayrımı sorguluyor ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri araştırmaya girişiyorlardı.[12] Ve bu yöndeki araştırmalarıyla, genellikle öne sürüldüğünün tersine, özel alandaki eşitsizliklerin kamusal alandaki eşitsizlikleri yapılandırdığını ortaya koyarak feminist hareketin "özel olan politiktir" sloganını tarihsel bağlamda somutlaştırıyorlardı. Eğer kadınların çalışma ve aile yaşamına ilişkin deneyimleri erkeklerinkinden

11. Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past*, Oxford University Press, 1981.

12. Bu alandaki çok ilginç iki örnek için bkz. Leonore Davidoff, *The Best Circles: Society, Etiquette, and the Season*, Croom Helm, 1973, ve L. Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850*, Hutchinson, 1987.

farklıysa, o zaman bunlara ilişkin tarihin dönemleştirilmesinin de farklı olması gerekliydi. Böylece, evlilik, doğum ve ölüm de dahil olmak üzere, aile yaşamındaki ritimlerin dikkate alınması ve bunların ekonomik ve politik yapılardaki değişimleri yansıtan daha yerleşik zaman anlayışlarıyla ilişkilendirilmesi ihtiyacı ortaya çıkıyordu.

Feminist tarihçiliğin "sıradan" kadın ve erkeklerin deneyimleri üzerinde yoğunlaşmasının bir sonucu da, "sözlü tarih" yönteminin kazandığı büyük önem oldu. İnsanlarla geçmişe ilişkin görüşmeler yapılması, tarihçilere yabancı bir teknik değildi ama, büyük ölçüde, olayların akışında belirleyici rol oynayanlara –politikacılar, büyük komutanlar, devlet adamları, vb.– hasredilmiş durumdaydı. 1970'lerde artık ünlü olmayan kişiler de sözlü tarihin konusu oldular ve onlarla birlikte çalışma, aile yaşamı, çocukluk ve cinsellik de tarihsel araştırmanın gündeminde önemli yer tutmaya başladı. Sözlü tarih, bugün artık saygın bir yöntem olarak kabul edilmekle birlikte çok çeşitli eleştirilere de maruz kaldı: Örneklerin yeterince temsil niteliği taşımadığı, anlatılanların sınanmasının mümkün olmadığı, geçmişe ilişkin anıların güvenilir olamayacağı, vb. Bu eleştirilerde haklılık payı olsa da, benzer eleştirilerin yazılı belgeler açısından da geçerli olabileceği unutulmamalıdır. Yazının, söze karşı içkin bir üstünlüğe sahip olmadığı kavrayışı da, gene feminist teori ile postmodernist teori arasındaki örtüşme noktalarından biridir.

Toplumsal Cinsiyetin Önemi

Feminist tarihçiler, özellikle 1980'lerden itibaren, "kadın" kategorisi yerine etkili bir analiz aracı olarak "toplumsal cinsiyet" kavramını kullanmaya başladılar. Çünkü kadınlar cinsiyetleri ya da biyolojik özellikleri dolayısıyla ayrı bir grup oluştursalar bile, tarihçiyi ilgilendiren şey, "toplumsal cinsiyet", yani "belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun olduğu varsayılan davranışların kültürel tanımı"ydı. Feminist tarihçiler, toplumsal cinsiyet ayrımının ve bu ayrımın işaret ettiği *cinsler arası iktidar ilişkilerinin,* tarihsel süreci kavramak açısından önemli olduğunu ve ancak bu öğelerin katılımıyla tarihin en geniş anlamıyla yeniden kurulabileceğini savunuyorlardı. Bu, aynı zamanda, feminist tarihçiliğin kadınları görünür kılmayı hedefleyen "düzeltmeci" ya da "telafi edici tarihçilik" (*compensatory history*) aşamasını geride bıraktığı anlamına geliyordu.

Bugün birçok çağdaş tarihçi, toplumsal cinsiyetin, kültür ve toplumdaki en kritik ayrışma çizgilerinden birini oluşturduğunu ve hiçbir kültürel benzerlik ya da farklılık araştırmasının, toplumsal cinsiyet dikkate alınmaksızın yapılamayacağını saptıyorlar.

Ama Lynn Hunt'ın belirttiği gibi, toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak önemi, toplumsal ve kültürel yaşamdaki merkezi konumunun ötesine geçmektedir: "Kadın tarihinin, 1960'lar ve 70' lerde ve yakın zamanlarda toplumsal cinsiyet farklılaşmasına yaptığı vurgu, daha genel anlamda kültür tarihi yöntemlerinin geliştirilmesinde büyük rol oynadı. Özellikle ABD'de, kadın tarihi ve toplumsal cinsiyet araştırmaları, yeni kültürel tarih cephesinin en ön safında yer aldı."[13] Gelinen noktada kadın tarihinin yazımında tek bir teori ya da yöntem olmadığını vurgulayan J. W. Scott ise, bu alanın "yıllar içinde önemli ve yaratıcı kavrayışlara yol açmış olan sağlıklı bir eklektisizm" ile nitelendiğini ve genel yönelimin, kadınların tarihsel özneler olduğunu belgeleme çabasından, toplumsal cinsiyeti bir analiz kategorisi olarak tarihe uygulama çabasına kaydığını belirtiyor.[14]

Toplumsal cinsiyet bir analiz kategorisi olarak tarih alanına sokulduğu zaman, aynı olayları kadınların ve erkeklerin farklı deneyimledikleri, toplumsal statülerinin –yani, toplumdaki yerlerinin ve güçlerinin– farklı olduğu, ve dolayısıyla çıkarlarının da farklı olabildiği gerçeği açığa çıkıyor. Feminist teorinin sınıf, ırk, etnik aidiyet, ulus gibi diğer analitik kategorilerin kullanımını reddetmeksizin *onlarla birlikte* toplumsal cinsiyetin de incelemeye katılmasını öngören yöntemi, araştırma sonucunda ortaya çıkan tablonun daha eksiksiz ve gerçeğe yakın olmasını sağlıyor ve yalnızca kadınların durumuna değil, erkeklerin durumuna ve her iki cinsin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerine bakabilme olanağı veriyor. Bu açıdan, günümüzün en etkili tarih dergilerinden biri olan *Gender and History*'nin (derginin adı –*Toplumsal Cinsiyet ve Tarih*– başlı başına anlamlıdır) ilk sayısında, derginin hedefinin, "toplumların kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar ilişkilerince nasıl biçimlenmiş olduğunu göstermek

13. Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture and Text", *The New Cultural History*, Lynn Hunt (der.), University of California Press, 1989, s. 18.

14. J. W. Scott, "The Problem of Invisibility", *Retrieving Women's History*, S. J. Kleinberg (der.).

amacıyla", kadınların olduğu kadar erkeklerin oluşturduğu kurumları, erkeklik ve kadınlık kalıplarını vb. ele almak olacağının belirtilmesi anlamlı.

Feminist tarihçiler, kadınların öznelliğini ortaya çıkarma çabası içinde oldukları için, aynı zamanda her egemen eril kültür içinde bir dişil kültürün varlığını hesaba katarak araştırıyor ve böylece kadınların salt "kurban" konumunda olmadıklarını, tarihsel özneler olarak tarihin yapımına etkin olarak katıldıklarını belgeliyorlar. Kadınların zihinsel dünyalarını kavramaya yönelen ve cinsiyet farklılığının örgütlenmesinin toplumda merkezi bir rol oynadığını kabul eden bu yaklaşım, kadınların başka türlü anlaşılması mümkün olmayan davranışlarının ve somut seçimlerinin tarihçi tarafından anlaşılmasını ve yorumlanmasını mümkün kılıyor. Bu kavrayışla bağlantılı bir diğer gelişme ise, bir grup olarak kadınların ortak deneyiminin ele alınmasından, *kadınlar arasındaki farklılıkların ve iktidar ilişkilerinin* araştırılmasına doğru yönelinmesi. Bu, feminist hareket içinde farklılığa gösterilen (postmodern) duyarlığın, teorideki yansıması olarak değerlendirilebilir. Böylelikle, son yirmi yıldır, kadın tarihine ilişkin anlayış, hem farklı ve yeni sorgulama alanlarının açılmasıyla, hem de yeni kavramsal çerçeveler ve araçlar bulma çabasıyla zenginleşmiş durumda.

Kadınlararası iktidar ilişkileri konusu, feminist tarihçilik açısından gerçekten özel bir duyarlılık ve öz-eleştiri alanı oluşturmak zorunda; çünkü kadınları tarihten silenler yalnızca erkekler değil, bizzat kadınlar birbirlerini tarihten silebiliyorlar. "Kadın" ve "erkek"in birer simgesel kategori olarak toplumun tümüne ilişkin simgesel kategoriler bütününden ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığı hatırlandığında, bunu anlamak kolaylaşıyor. Özellikle hem geçen yüzyılda ve hâlâ günümüzde Batılı kadınlar arasından Oryantalizmin çekiciliğine kapılanların sayısı hiç de az değil. En tanınmış örneklerden biri, 19. yüzyılın ünlü feministi Harriet Martineau'nun 1846-47 yılları arasında Mısır, Filistin ve Suriye'ye yaptığı gezinin notları olan *Eastern Life: Present and Past* (1848; Doğu Yaşamı: Bugünü ve Geçmişi) adlı kitabıdır. Döneminin evrimci ve pozitivist görüşlerinin etkisi altındaki Martineau, bir yandan Batı felsefesine sadakatle bağlıdır ama aynı zamanda döneminin "bilimsel" görüşlerinin kadınları aşağılayan yanlarıyla da mücadele etmek ihtiyacındadır. Örneğin hayran olduğu pozitivist düşünür Auguste Comte'un, Avrupalı

beyaz ırkı uygarlığı yaratan üstün ırk olarak görmesiyle bir sorunu yoktur ama, gene aynı Comte'un "kadın beyninin küçüklüğünün ortaya koyduğu" kadının "ırkın ideal tipi"ne göre aşağı olduğu iddiasını kabul etmekte zorlanmaktadır. Bu ikilemden kurtuluşu, Batılı erkeğin karşısına, insan ırkının "gerçek öteki"si olarak "Doğulu kadın"ı çıkarmakta bulur. Böylece, Batılı kadın Batılı erkeğe yaklaşabilecek ve aralarında ittifak kurmak mümkün olacaktır. Buna karşılık, gezisinde girdiği haremlerde gördüğü Doğulu kadınların "hiçbirinin yüzünde herhangi bir zekâ belirtisi"ne rastlamadığından ve haremde bu kadınların ete indirgenmiş bedenleri tarafından "insanlığın tümüyle ve ümitsizce yok edilmiş" olduğunu "saptadığı"ndan, Martineau'nun isteği, Nil nehrinin kabarıp "bütün bu rezaleti" sular altında bırakmasıdır. Kendisine bir yer açma çabası içinde "öteki kadın"ı sadece tarihten değil, yeryüzünden silme isteğinin ne ilk, ne de son örneğidir bu.

Feminist tarihçiliğin, feminizmin, ister ataerkil erkeklerin, isterse feminist kadınların elinde sömürgeciliğin meşrulaştırılması için kullanılması olgusunu açığa çıkarması ve bu konuda etkili bir özeleştiri başlatması çok önemli.

Penelope'nin Dokumasından Kalıcı Bir Belleğe

Virginia Woolf, 20. yüzyılın başlarında, kadınların tarihinin olmadığından yakınıyordu. Kadınların kendi seslerini bulabilmeleri ve o sesin duyulmasını sağlayabilmeleri için "kendine ait bir oda" kadar, "kendine ait bir tarih"e sahip olmaları gerekliydi. Bu olmadığı sürece, bir toplumsal grup olarak kadınların belleği de olmuyor ve varoluş çabaları, Penelope'nin dokuması gibi her gün sökülüp yeni baştan dokunmak zorunda kalıyordu. Çünkü tarih bilinci olmadığı zaman, Collingwood'un deyişiyle, "insanlar ve toplumlar işaretlenmemiş bir zaman denizi içinde yalpalayıp durmak" zorunda kalırlar. İşte feminist tarihçilik, kadın tarihini, kadınların bireysel ve kolektif seslerinin duyulmasına imkân veren, saklı kalmış anılara ve geleneklere ilişkin malzemeler bulabildiğimiz, ve kadınların nasıl eylemde bulundukları ve dünyanın değişmesine nasıl katıldıkları konusundaki bilgilerin görünür kılındığı bir alan haline getirerek "kadınların tarih-öncesi"ni sona erdirdi. Böylece kadınlar "yüzlerce yıllık bireysel mücadeleler, hayal kırıklıkları ve her şeye rağmen direnip sebat etme

çabaları sonucunda nihayet, hem geçmişlerine, hem de zihinsel özgürlüklerine sahip çıktıkları tarihsel an'a"[15] kavuşup geçmişlerini geri almaya başladılar. Geçmişin geri alınması ise, yeni bir gelecek yaratılmasının önkoşuluydu.

Bu heyecan verici tarihsel an'a, Türkiye'den kadın tarihçiler de çalışmalarıyla tanıklık ediyorlar ve tarihin dokumasına kendi özgün renklerini katıyorlar. Ülkemizde feminist tarihçilik henüz kadınları tarihe "eklemek" aşamasındaymış gibi görünse bile, bu adımın ötesine geçilmekte olduğunun işaretleri de yok değil. Feminist tarihçiler, Türkiye'de de, otobiyografileri, mektupları, hatıraları, sözlü tarih yöntemini, vb. kullanarak tarih içinde kadınları "görünür kılmaya" yöneldiler. Bu çaba, ilk başlarda ister istemez biraz istisnai ve ünlü kadınları kapsamak durumundaydı. Ama, "Türk modernleşmesinin kadınlar açısından tarihinin yeniden yazımında, kadınların otobiyografileri üzerinde çalışma yapmak, kadınların anlatılarını keşfetmek için önemliydi"[16] Belki daha da önemlisi, feminist tarihçilerin, bu çalışmalar aracılığıyla "Türk modernleşmesi"nin kısmiliğine ve ulus inşası projesinde kadınlara ancak simgesel olarak yer vermesine yönelttikleri eleştiriydi.

Dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi Türkiye'de de esinini kadın hareketinin gelişmesinden ve sorduğu yeni sorulardan alan bu tarihçilik, bir yandan resmi tarihe önemli bir eleştiri yöneltirken, bir yandan kadınların mücadelesinin geçmişi ile geleceği arasında köprü kurarak "kadınların belleği"ni inşa ediyor.

Halide Edip'in (Adıvar), 1 Mayıs 1913 tarihli *Mektep Müzesi* dergisindeki "Yirminci Asırda Kadınlar" adlı yazısında söylediklerini bilmek bizler için çok önemli:

> Bu kadınlık hareket-i mukaddesesinin sathi ve ibtidai bir tarihini yazarken gönül isterdi ki bu tarihçe, Osmanlı kadınlarının terakki ve tekamül yolundaki küçük bir tarihçesi olsun. Fakat bugün böyle olmaması bence pek

15. Gerda Lerner, "Autobiographical Notes: By Way of Introduction", *The Majority Finds Its Past*, Oxford University Press, 1981.

16. Ayşe Durakbaşa, "Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, S. Çakır ve N. Akgökçe (der.), Sel, t.y. Bu bağlamda, bkz. Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim, 2000; Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını*, İletişim, 1999; Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis, 2003.

elim değildir. Her yerde kadınların uyanıp ilerlemeleri de başka hareketler gibi yavaş ve müselsele bir hareket olmuştur. Osmanlı kadınlarının terakki yolundaki mesailerinin henüz bir tarihçesi olmaması onların da bir şey yapmamış olmalarını intaç etmez. Bilakis bugün büyük ve umumi bir tiyatro salonundan kadınlığa bu kadar malırem bir mevzudan bahsetmek ve bu mevzuu dinlemek için bu tiyatroda Osmanlı kadınlarından mürekkep muhterem ve büyük bir kitle bulmak... Bunlar iftihar edilecek şeylerdir. Bugün bu saat, ben size böyle hitap ederken, siz beni dinlerken *şüphesiz biz de tarih yapıyoruz,* demektir. Bu tarihçeyi torunlarımız bir konferans dolduracak kadar uzun ve iftiharla yaptıkları zaman, elbet bizim aciz fakat hüsn-i niyet ve samimiyetle dolu bin müşkilatla elde edilen mücadelemizden de bahsedeceklerdir.[17]

Tıpkı Virginia Woolf'un 1929 yılında kadınların tarihini kurmak gereğinden söz etmesi gibi Halide Edip hanımın da –hatta Woolf'tan daha önce, 1913'te– aynı talebi dile getirmiş olduğunu bilmek; verilen mücadelelerin, söylenen sözlerin ve yazılan yazıların artık uçup gitmeyeceğini bilmek; Penelope'nin dokumasının bu kez sökülmeyeceğini bilmek, gerçekten de bizi "işaretlenmemiş bir zaman denizi içinde yalpalamaktan" kurtarıyor. Çünkü Halide Edip hanım gibi biz de biliyoruz ki, şu anda bu yazıyı yazarken ve okurken bile, "şüphesiz biz de tarih yapıyoruz"!

17. Aktaran: Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi,* Metis, 1993, s. 10; *abç.*



Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım*

> Sonuç olarak, evrensel insan hakları nerede başlar? Eve yakın, küçük yerlerde – öylesine yakın ve küçük yerlerde ki, dünya haritalarında görünmeleri mümkün olmaz. Oysa, onlar bireyin *dünyasıdır*: İçinde yaşadığı mahalle, gittiği okul, çalıştığı fabrika, ofis ya da çiftlik. Ve tek tek her erkek, kadın ya da çocuk, ayrım gözetilmeksizin, adalet, fırsat ve onur eşitliğini böyle yerlerde arar. Bu hakların böyle yerlerde bir anlamı yoksa, başka yerlerde pek az anlamı olur.
>
> ELEANOR ROOSEVELT
> (BM, New York, 27 Mart 1958)

İNSANIN insan olmasından doğan haklar olarak "insan hakları"nın, gündelik dile II. Dünya Savaşı'ndan ve Birleşmiş Milletler Örgütü'nün kuruluşundan sonra yerleşen, görece yeni bir kavram olduğunu biliyoruz. Bu kavram, kısmen, doğrudan bağlantılı olduğu doğal hukuk teorisinin tartışma konusu edilmeye başlaması nedeniyle "doğal haklar" kavramının; ve kadınları dışladığı, dolayısıyla evrensel olmadığı eleştirisi nedeniyle de, sonraki "insan ve yurttaş hakları" deyiminin yerine yeğlenmeye başladı.

Uluslararası insan hakları hukuku da, II. Dünya Savaşı sonrasında oluşturulan düzenin bir ürünü sayılabilir. Birleşmiş Milletler Anayasası, insan haklarının korunmasının merkezi öneme sahip olduğu ilkesini benimsemekte (Md. 1, 55, 56), ve gerek özgül, gerekse genel nitelikli çok sayıda uluslararası belge bu kabulü ete kemiğe büründürmektedir. Savaş sonrasında gelişen İnsan Hakları Hukuku'nun, geleneksel uluslararası hukukun kapsamını genişlettiği söylenebilir. Çünkü bu hukuk, uluslararası hukuk sistemine başka yollarla ulaşması mümkün olmayan bireylere ve gruplara, uluslararası

* *İnsan Hakları* (YKY, 2000) adlı kitapta yayımlanmıştır.

hukuksal taleplerde bulunma hakkı sağlamakta ve böylece uluslararası hukukun devlet merkezli söyleminin genişlemesine yol açmaktadır.

İnsan Hakları Hukuku'nun gelişimi, çoğu yazar tarafından, "üç kuşak" hakkın gelişimiyle tanımlanıyor. Hâlâ birçok Batılı yazar için her türlü hak talebinin paradigması sayılan (hatta bazıları tarafından, insan haklarının biricik olası biçimi olduğu savunulan)[1] "birinci kuşak", sivil ve politik hakları kapsar; "ikinci kuşak" ekonomik, toplumsal ve kültürel hakları; daha yakın zamanlarda formüle edilen "üçüncü kuşak" ise, grup ya da topluluk haklarını içerir. Sivil ve politik haklar, uluslararası topluluk içinde bir zamanlar (hâlâ?!) en önemli aktörler olan Batılı devletler açısından, korunmaya en fazla değer haklar olarak görüldü. Sosyalist ülkeler ile gelişmekte olan ülkeler, genelde ikinci kuşak hakların güçlü savunucuları oldular. Grup ve topluluk hakları ise, özellikle, uluslararası topluluğa daha geç katılan, gelişmekte olan ülkelerin ilgisini topladı.

Ancak, kadınlar açısından baktığımızda, her üç kuşak hakkın tanımı ve gelişiminin önemli bir ortak paydaya sahip olduğunu söyleyebiliriz: Bu haklar, tipik olarak, erkeklerin yaşam deneyimlerini ve önceliklerini temel aldığı için, varolan yapılarıyla, kadınların karşı karşıya olduğu riskleri tam olarak dikkate almamakta ve onların gereksinimlerine yanıt vermemektedir.[2] İşte, "kadınların insan hakları" kavramı da, bu noktada gündeme geliyor. Charlesworth'un belirttiği gibi, farklı hak kuşakları arasındaki ilişki ve insan hakları hukukunun en iyi nasıl uygulanabileceği konularında öteden beri canlı tartışmalar varolmakla birlikte, uluslararası insan hakları hukukunun *temelinin* ve *dayandığı önkabullerin* sorgulanması konusunda genel bir isteksizlik söz konusu. "Kadınların uluslararası insan hakları"nın geliştirilmesi talebi, aynı zamanda, insan hakları hukukunun temelinin sorgulanmasına karşı duyulan bu isteksizliğe meydan okuyan bir yön de taşıyor.

1. Bkz. M. Cranston, "Are There Any Human Rights?", *Daedalus* 112, 1983: 1.

2. H. Charlesworth, "What are 'Women's International Human Rights'?", Rebecca J.Cook (der.), *Human Rights of Women* içinde, Univ. of Pennsylvania Press, 1994, s. 59.

Liberal Teorinin Ataerkil Karakteri

Uluslararası ilişkiler sisteminin yapısı ile liberal devletin oluşumu arasında yakın bir ilişki var. Uluslararası hukuk, liberal devletin toplumsal sözleşme söylemiyle birlikte, değerlerini de benimser. Uluslararası hukuk çerçevesinde devletler, "birbirlerine karşı eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık konumunda olan" bireyler gibidir. İnsan hakları bağlamında, devlet müdahalesinin gerekliliği, devlet ile bireyin alanlarının ayrılmasına dayanır; böylesine bir ayrım, toplumsal sözleşme mitosu üzerine kurulan ve ulus-devletin ortaya çıkışıyla kristalleşen bir toplumsal örgütlenme açısından çok önemlidir.[3] Dolayısıyla, uluslararası hukuk ve özel olarak da insan hakları alanı, bunların ardında yatan liberal değerlerin biçimlendiği, ve geliştirildiği önemli bir ortamdır. Ve gene aynı nedenle, birey ve devlet kavramları ardında yatan temel varsayımları ve önkabulleri sorgulayan feminist bir yeniden kavramlaştırma, bu kavramların içlerinde barındırdığı tutarsızlıkları ve dışlamaları gözler önüne sermeye yardımcı olmaktadır.

Liberalizm, bireyi, hiyerarşik örgütlenmeleri pekiştiren siyasal yapıların baskısından kurtarmayı amaçlayan bir toplumsal ve siyasal düzen oluşturur. Liberal teoriye göre bireyler, toplumsal ilişkilerinden bağımsız olarak bazı haklara sahiptirler. Ama bu tür özgürleşimci formülasyonlar, hâlâ, güçlü bir öğe olarak ataerkilliği içlerinde barındırmaya devam ederler. 19. yüzyıl liberal düşüncesi, kamusal ve özel alanlar arasındaki vazgeçilmez ayrım temelinde, özgürlük alanının bireyin özel yaşantısında, aile içinde olduğunu varsayar. Kamusal alan hem zorunluluğun, hem de erkeklerin alanıdır. Burada bireyler ("erkekler" diye okumak gerekir) iradelerini özgürce kullandıkları anda, başkalarının iradeleri ve çıkarlarıyla çatışmak zorundadırlar. İşte devletin müdahalesi de, yalnızca bu çatışmanın önlenmesi için gereklidir. Buna karşılık birey (erkek), ailenin özel alanında özgürlüğünü kısıtsızca (kadınlar ve çocuklar üzerinde iktidara sahip bir "patriyark" olduğu için, *devlet müdahalesinden bağımsız olarak*) kullanabilir.

3. C. Romany, "State Responsibility Goes Private", *Human Rights of Women* içinde, s. 91.

Bu bağlamda, devlet; "birey"in haklarını, yaşamını ve mülkiyetini güvence altına almak üzere yasalar ve kurallar koyarken, yani kamusal alanda onun özgürlüğünü sınırlarken, özel alan özgürlüğünü yaşadığı yer haline gelir. Bu da karşılığında, "birey"in, yurttaş ve aile üyesi olarak bölünmesine yol açar. İki alanın birbirine karşıt olarak kurgulanması ve kamusal yaşamın aile yaşamından koparılmasıyla birlikte kadınların aile ve özel yaşam içinde konumlandırılması, bireysel erkeğin özgürlüğüne anlamını kazandıran şeydir. Çok uzun bir süre boyunca kadınların yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmış olmaları, yani kamusal alandan ve dolayısıyla da "yurttaşlığın" tanımından dışlanmış olmaları gerçeği, klasik "yurttaş" ve "birey" soyutlamalarının cinsiyet açısından nötr değil, tümüyle eril bir nitelik taşıdığını, fazla zahmete girişmeksizin kanıtlayabilmemizi sağlar. (İngiltere'de, kadınların seçimlerde oy kullanmasını yasaklayan yasanın, 1832'de, liberal özgürlük anlayışının en itibarlı dönemini yaşadığı ve üstelik kadınların bu yöndeki taleplerinin kamusal alana aktarıldığı bir zamanda çıkarılmış olması hiç de rastlantı değildir.)[4]

Özel Alan: "Hukuktan Özgürlüğün" Cenneti mi?

> İtaatsizliği cezalandırmak ve özgürlüğü disiplin altına almak için, aile geleneği, kadınları aşağılayan, çocuklara yalan söylemeyi öğreten ve korku hastalığını yayan bir terör kültürünü sürdürmektedir. İnsan haklarının evde başlaması gerekir.
>
> Eduardo Galeano, *The Book of Embraces* (1989), 143

Kamusal/özel alan ayrımı eski Yunan düşüncesinden ve onun *polis* (kamusal alan), ile *oikos* (hane) kavramlaştırmasından türetilir; *po-*

4. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, "Eşitliğin Ötesine", s. 75 vd.; "Kadın İnsan mıdır?" ve "Sıra Adalet Ahlakında", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* içinde, 3. basım, Pencere, 1998. Kadınlara oy hakkı talebinin ilk yükseldiği dönemlerde tam tersi bir yasaklamanın ortaya çıkması açısından ilginç bir karşılaştırma unsuru, Türkiye'de II. Meclis'in 2. yılındaki 13. toplantıda 1924 Anayasası üzerine yapılan tartışmalar sırasında 10. maddede yer alan "her Türk" ibaresinin kadınları da içerdiğini savunan ve bunun açıkça belirtilmesi için maddede değişiklik öneren milletvekillerinin bu önerisinin kabul edilmeyip aksine daha katı bir şekle büründürülerek "her erkek Türk" olarak değiştirilmesidir. T. Taşkıran'dan aktaran Ş. Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim, 1982, s. 206.

lis, erkeklerin yönetim alanı, diğeri ise, kadınların ve çocukların yeri olan ev içidir.[5]

17. yüzyıla gelindiğinde bu iki alan, hukuksal düzenlemenin uygun alanı (kamusal alan) ile hukuksal düzenlemeden "azade" olan (özel) alan olarak belirlenmişti. Böylece aile, hukuk açısından görünmez kılınmış ve "hukuktan özgürlüğün" cenneti haline gelmiş oluyordu. Ancak, teoride durum böyle olmakla birlikte, devletin özel alanı hiç düzenlemediği doğru olmadığı gibi, özel alanın özgürlüğü iddiası da bir mitos olmaktan ileri gitmez.

Gene de, devletin gerçekten müdahale etmediği bazı "özel" sayılan durumlar yok değildir, ve devletin *neyi düzenlemediği* başlı başına anlamlıdır. Örneğin, son değişikliğe kadar, yani 75 yıldan uzun bir süre aile içinde "reisliği" erkeğin görevi ve hakkı kabul eden Türk Medeni Kanunu, özel alanda erkeğin ataerkil iktidarına yasal zemin kazandıran devletin özel alana müdahalesini; buna karşılık evlilik içi tecavüz kavramına ne Medeni Kanun ne de Ceza Kanunu'nun yer vermemesi de, devletin müdahale ve düzenleme hakkını kullanmamasını simgeler. Her iki yaklaşımın ortak paydası ise, erkek iktidarının korunmasıdır. Sonuç olarak, "hukuktan özgürlük", ev içini bazen erkeğin "cennet"i yapsa bile, Galeano'nun saptamasını haklı çıkaracak biçimde, kadınlar ve çocuklar için cennetten çok, "terör kültürü"nün egemen olduğu bir cehennem söz konusudur.

Liberal toplumda erkeğin otoritesi toplumda ve iş yaşamında sürekli tehdit altında olsa bile, en azından burada, ailenin sınırları içinde güvencededir. Meta üretiminin ve kapitalizmin gelişmesinin sonucu olarak rekabetin şiddetlenmesi ve iş yaşamının giderek daha fazla cehennemi andırmasıyla birlikte, evin, erkek için bir sığınak haline gelmesi iyice belirginleşir. İşçinin, gelişen kapitalizm içinde emeğinin ürününden koparılarak şeyleştirilmesi, yabancılaşma biçimini alır. Ama özerklikten ve kendi yaşamları ve bedenleri üzerinde söz sahibi olma olanağından yoksun bırakılan kadınlar, kendi bedenlerine bile yabancılaştıklarından, söz konusu yabancılaşmayı daha da yoğun bir biçimde yaşarlar. Erkekler, bu yabancılaşmayı aile içinde, kadınlarla ilişkileri içinde telafi etmeye çalışırlar; oysa kadınların

5. Bu konuda bkz. H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sinaşener, İletişim, 1994 ve J. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Comell Univ. Press, 1992.

böyle bir olanağı yoktur. Tersine, tam da bu ilişkiler, kadının ezilmesinin önemli bir alanını oluşturur ve üstelik, teorinin mantığı gereği, devletin ve hukukun müdahale alanının dışında tutulur.

İnsan hakları kavramının ve teorisinin tarihsel bağlamı, yani bunların klasik liberal teori çerçevesinde ve Batılı mülk sahibi (ve elbette beyaz) erkekler tarafından ortaya atılmış olması, uzun bir süre, sivil ve siyasal hakların ön planda bulunmuş olmasının nedenini de açıklar. Tarihsel olarak burjuvaziye özgü olan soyut hümanizmin indirgemeci mantığıyla genelleştirilen ve evrensellik iddiasını üstlenen "insan" soyutlaması, aslında insanlığın yalnızca bir bölümünü temsil eder ve bu nedenle de onun "hakları" gerçekten evrensel değil, kısmi haklardır. "Kadınların insan hakları" kavramının kendisi, başlı başına, bu evrensellik iddiasının sahteliğine yöneltilmiş bir eleştiridir. Elbette burada sorun, insan haklarının evrensel olarak geçerli olup olmadığının tartışılması değil, cinsler ve sınıflar üstü soyut ve sahte bir evrensellik anlayışının deşifre edilmesidir. İnsan hakları konusunda cinslerüstü, "nötr" bir yaklaşım, yalnızca, "insan" kavramını "erkek" kavramıyla özdeşleştiren ataerkil anlayışı sürdürmeye ve pekiştirmeye yaramaktadır.

Nitekim, liberal toplumsal sözleşmenin, siyasal hakları, doğaya gönderme yapmayan bir eşitlik anlayışıyla kurgulaması ile diğer yanda kamusal ve özel alanları kadın ile erkeğin "doğal" farklılığına dayandırarak ayırması, bu ataerkil yaklaşımın bir yansımasıdır. İşte bu nedenle, feminist hukukçular, liberal devletin "hukuken eril" olduğunu, hukuk ile toplum arasındaki ilişkide erkek iktidarının bakış açısını benimsediğini ileri sürmektedirler.[6] Liberal devlet, tarihsel olarak, yerleşik hiyerarşileri sorgulayan demokratik devrimci mücadeleler ile feodal devletin yerini almış olsa bile, kadınların insan haklarını ortaçağların karanlığında bırakmayı yeğlemiştir. "Evi, İngiliz erkeğinin şatosudur" diyen İngiliz deyimi, bu iktidarın ataerkil ve feodal karakterini "veciz" bir biçimde ifade eder!

Kadınlar, daha en başından, "insan ve yurttaş hakları" deyiminin kendilerini kapsamadığının farkına vardılar. Olympe de Gouges işte bu yüzden 1791'de "Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ni ilan etti

6. Catharine A. MacKinnon, *Towards A Feminist Theory of the State*, Harvard Univ. Press, 1989, s. 163; Türkçesi: *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. T. Yöney, S. Yücesoy, Metis, 2003.

ve o nedenle, "kadın cinsine yakışmayacak biçimde politika yapmaya kalkıştığı için" devrimci mahkeme tarafından giyotine gönderildi. Ondan çok önce, İngiltere'de bazı kadın yazarlar, "insanların, koşulsuz varolduğu öne sürülen doğal hakları"ndan nasıl olup da kadınların yararlandırılmadığını sormaya başlamışlardı. 1700 yılında yazan Mary Astell, "Eğer bütün insanlar doğuştan özgürse, nasıl oluyor da bütün kadınlar köle doğuyor? Çünkü kadınlar, erkeklerin tutarsız, belirsiz, bilinmeyen, keyfi iradelerine tabi olduklarına göre, bu, Kölelik Durumu değil de nedir?" diye isyan ediyordu. 18. yüzyılın önemli kadın düşünürü ve ilk feministlerden Mary Wollstonecraft, eğer modern dünya zorbalıktan arındırılacaksa yalnızca, "kralların ilahi hakları"na değil, "kocaların ilahi hakları"na da karşı çıkmak gerektiğini söylüyordu.[7]

1816 yılında, Louis de Bonald'ın, Fransız Devrimi'nin boşanmayla ilgili hukukunun değiştirilmesine ilişkin savunması ise, Wollstonecraft'a yanıt verircesine, "kocaların ilahi hakları"nın korunması ile egemen sınıfın eril iktidarının korunması arasındaki "stratejik" ilişkiyi net bir biçimde sergiliyordu:

> Tıpkı siyasal demokrasinin, halkın, yani siyasal toplumun daha zayıf kesiminin kurulu düzene baş kaldırmasına yol açması gibi, boşanma da –eviçinde fiili demokrasi– zevcenin, yani evlilik birliği içindeki daha zayıf tarafın, kocalık otoritesine baş kaldırmasına yol açar... devleti halkın eline bırakmamak için, aileyi zevcelerin ve çocukların eline bırakmamak şarttır.[8]

Gerçekten de, erkekler, yepyeni bir eşitlik ve toplumsal değişme anlayışını savunurken, nasıl olup da nüfusun yarısını sürekli olarak göz ardı edebiliyorlardı? Kadınlar, devrimci toplumun yeni değerlerine sarılıyor, eski toplumun değerlerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre keyfi yönetim, boş inanç, akıldışı gelenekler eski toplumun özellikleriydi. Feministler, toplumun kabul ettiği yeni değerlerin

7. Aktaran: J. Mitchell, "Kadın ve Eşitlik", *Kadın ve Eşitlik* içinde, der. J. Mitchell ve Ann Oakley, Pencere, 1998, s. 32; ayrıca bkz. Jacques Bouineau, "Fransa'da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık", *Dersimiz Yurttaşlık* içinde, haz. Turhan Ilgaz, 1996; Carole Pateman, "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet* içinde, der. John Keane, Ayrıntı, 1993; David Held, "Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş", *Cogito*, Sayı 15, 1998.

8. Aktaran: J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988, s. 47.

verdiği bir hak olarak, her mantıklı (rasyonel) kişinin kendilerine eşit davranmasını talep ediyorlardı. Bu talep, gerçekten mantıklı ve teorik olarak tutarlı erkek düşünürlerde yansımasını bulmuyor değildi. Örneğin, liberal geleneğin en iyi temsilcilerinden biri olan John Stuart Mill, "Doğal olmayanın yalnızca alışılmış olmayan anlamına geldiği, alışılmış olan her şeyin de doğal gözüktüğü bir gerçektir. Kadınların erkeklere bağımlı olması evrensel bir gelenek olunca da, bu gelenekten herhangi bir uzaklaşmanın doğaya aykırı gibi gözükmesinden daha doğal bir şey olamaz"[9] derken özel/kamusal alan ayrımının cinsiyetçi niteliğinin "doğa"ya gönderme yapılarak meşrulaştırılmasına karşı çıkmaktaydı. Ve gene Mill, "bu gerçek henüz kavranmasa ya da daha birçok kuşak boyunca kabul edilmese bile, gerçek ahlaki duygunun biricik okulu, eşitlerden oluşan bir toplumdur," diyor ve böylece hem liberal teorinin en yüksek vaadini dile getiriyor, hem de bu vaadin öyle kolay gerçekleşmeyeceğini haber veriyordu.

Aslında Mill'den önce, Aydınlanma'nın büyük yazarlarından Condorcet, daha çok uzun bir süre kabul edilmeyecek gerçeği berrak bir biçimde ifade etmişti: "Ya insan ırkının hiçbir üyesinin hiçbir gerçek hakkı yoktur, ya da hepsi aynı haklara sahiptirler; dini, rengi, ya da cinsiyeti ne olursa olsun bir başkasının haklarına karşı oy kullanan kişi, böylelikle kendi haklarını tehlikeye atar."[10] Condorcet'nin mantığı da dili de son derece açık ve güçlüydü, ama yankısını ancak 20. yüzyılda bulabildi; ve aradan geçen iki yüzyıla rağmen,"eşitlerden oluşan bir toplum" vaadi gene de tam olarak hayata geçirilemedi!

Yasa ile Kültür Arasındaki Gerilimli İlişki

19. ve 20. yüzyıldaki mücadeleleriyle kadınlar için eşit haklar elde edilmesinde önemli rol oynayan liberal feministler, bir yandan liberal teorinin güçlü ve değerli yanlarına sahip çıkarken, bir yandan da liberalizmin, bütün bireylerin toplumda aynı derecede eşit olduğunu

9. John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, Everyman Library,1970 (1869), s. 238.

10. Marquis de Condorcet, "Sur L'admission des Femmes au droit de cite", 1790. Aktaran: J. Mitchell, *Kadın ve Eşitlik*, s. 37.

savunan ve dolayısıyla somut toplumsal-ekonomik-cinsel eşitsizliklerin üzerinin örtülmesine hizmet eden "eşitsizlikçi" karakterini açığa çıkarmaya çalıştılar. Liberal feminizmin esas hedefi, kadınların "kamusal" alana girmesini önleyen ve onları eve hapseden yasaları ve uygulamaları ortadan kaldırmak oldu. Tarihsel ve geleneksel olarak kadınları yurttaşlık alanından dışlayan erkekler, böylece siyaset ve yasa yapma hakkını tekellerinde tutmakla kalmamışlar, aynı zamanda kadınlara kamusal işlerde söz hakkı tanımayarak onları sessizliğe mahkûm etmişlerdi. Liberalizme göre "insanlar eşittir" ama, geleneksel olarak sesleri en fazla duyulanların ve etkili olanların erkekler olduğu da fazlasıyla açıktır. Bugün bile devam eden bu durum, en çok, hukuk sisteminde kendini göstermektedir.[11]

Kadınlar için gerçek eşitlik ve yaşamlarına ilişkin karar ve seçim hakkı talep etmekle liberal feministler, fırsat eşitliğinin biçimsel olmaktan çok eşitliğin özüne ilişkin bir şey olduğunu ortaya koydular. Dolayısıyla, hayatın her alanında ayrımcılığın ortadan kaldırılması onlar için merkezi önem taşıdı. Toplumsal cinsiyet, yani biyolojik cinsiyetin toplumsal ve kültürel kurgulanışı (ya da başka bir deyişle, tarihsel ve toplumsal olarak varolan cinsiyet kalıpları ve rolleri), kadınların herhangi bir alandan dışlanmaları için gerekçe olmamalıydı. Liberal feministler, böylece, *liberal çerçevenin kendisini sorgulamaksızın*, onun içindeki özellikle eşitlikle ilgili tutarsızlıkları açığa vurarak yasaların değişmesinin ve hukuksal reformların yolunu açtılar; ve bu konuda önemli başarılar da kazandılar.

Ne var ki, hemen her ülkede gözlenebilen bu "başarı"nın, Mill'in öngörüsünü doğrulayacak biçimde, epey yavaş olduğunu gösterebilmek için 1832'de kadınların oy vermesinin yasaklandığı, "liberalizmin ana(?)vatanı" İngiltere'den birkaç örnek vermek yeterli: Genel oy hakkı I. Dünya Savaşı'ndan sonra, 1928'de tanındı, ama kadınlar, çocukların velayeti konusunda erkeklerle eşit haklara ancak 1973'te kavuştular; boşanmada eşitlik de II. Dünya Savaşı'ndan sonra sağlanmakla birlikte, İngiliz kocalar 1970 yılına dek, karılarıyla zina yaptığı sabit olan erkeklerden tazminat isteme hakkına sahiptiler; aynı hak, kadınlara tanınmamıştı. Bu nokta, yani zina karşılığında kocanın tazminat isteme hakkı, kadının kocanın mülkiyeti altında

11. Hilaire Barnett, *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Cavendish Publishing Limited, 1998, s. 124.

görülmesinin bir uzantısıdır. Zaten İngiltere'de kadınlar, 19. yüzyıl ortalarında bile, başka birçok yerde olduğu gibi, babalarının ve kocalarının mülkü sayılıyorlardı ve 1882'ye dek mülk edinme ve işletme hakkından yoksundular.[12] Eşit ücret yasası 1970'te, Cinsiyet Ayrımcılığına son veren yasa 1975'te, evlilik içi tecavüzü yasaklayan yasa ise ancak 1991 yılında çıkmıştır.

Üstelik, sorun, yalnızca eşitlikçi yasaların çıkması için fazlasıyla uzun bir yol katedilmesinden ibaret değil. Yasa değiştikten sonra, bir de bu değişikliğin hayata geçirilebilmesi için belki daha çok çaba harcamak gerekiyor. Çünkü yasa, bir yandan toplumdan belli ölçüde özerk olsa bile, özellikle derine kök salmış davranışları ve alışkanlıkları değiştirmeye yöneldiği zaman, başarı şansı pek az olabiliyor. Özellikle, hayatın mahrem alanlarıyla, insanların en derinde yatan duygularıyla ilgili olduğu zaman –ki, bunlar kültür açısından merkezi önemdedir– yasanın pratikteki başarısı sınırlıdır. Kadınlara yönelik şiddet konusundaki bunca kampanyaya, bilinçlendirme çalışmasına ve çıkarılan yasaya karşın, bu tür şiddetin bütün toplumlardaki evrensel yaygınlığı, kültür ile yasa arasındaki gerilimli ilişkiyi ortaya seriyor. Yasa ile, belli bir davranışın açık ifadesini değiştirmek, onun altında yatan dürtüleri ve tutumları değiştirmekten çok daha kolay. Gene de, toplumdaki cinsiyetçiliği ortadan kaldırmak açısından yasanın oynadığı rolü inkâr etmemek gerekir, çünkü yasa aynı zamanda toplumda simgesel bir rol oynar: Herhangi bir toplumda hangi davranışın doğru ve uygun olup, hangisinin olmadığını simgeler. Dolayısıyla, ilk başta tutumları değil de davranışları değiştirmeye yönelen sınırlı bir etkisi olsa bile, uzun dönemde tutumları değiştirici etkisi de belirginleşir.[13]

12. Kadınların, kocalarının mülkü olarak görülmesinin belki de en çarpıcı örneği, gene İngiltere'deki "karının satılması" –wife selling– geleneğidir. Gelenek uyarınca, karısından kurtulmak isteyen ve boşanma olanağı olmayan ya da bu yolu pahalı bulan koca, "karısı"nı açık artırmaya çıkarır, ve kadın en yüksek fiyatı ödeyen erkeğe satılırdı. "Karısı" üzerindeki mülk sahipliği hakkını daha da belirginleştirmek için, koca, karısının boynuna bir kayış takarak onu müzayede yerine götürürdü! Bu konuda bkz. Lawrence Stone, *Road to Divorce: England 1530-1987*, Oxford Univ. Press, 1992; S. Menafee, *Wives for Sale*, Oxford Univ. Press, 1981. Ayrıca, edebiyattaki bir yansıması için bkz. Thomas Hardy, *The Mayor of Casterbridge (1886)*, 1975, MacMillan, s. 32-6.

13. Bu konuda bkz. A. Allott, *The Limits of Law*, Butterworths, 1980; *Feminist Jurisprudence*, s. 36.

Bu açıdan baktığımızda, binlerce yıllık geçmişi olan ve iyice derinlere kök salmış ataerkillik ve cinsiyetçilik gibi kültürel geleneklerin, değişime güçlü bir biçimde direndiğini görürüz. Kültür düzleminde gerçek bir değişme olmadığı sürece, bir reform aracı olarak, yasanın başarısının kısıtlı olacağı açıktır. İşte bu nedenle, radikal feministler, bir yandan liberal feminist hukukçuların bu alanda yaptıkları çalışmaların değerini kabul ederken, bir yandan da liberalizmin yasa karşısında biçimsel eşitlikte ısrar eden yaklaşımını sorguluyor ve aynılığa (benzeştirmeye) değil farklılığa dayanan bir eşitlik anlayışını yaygınlaştırmaya çalışıyorlar. Bu sorgulamaya eşlik eden bir diğer olgu, 1970'lerde Eleştirel Hukuk Araştırmaları (*Critical Legal Studies*) alanının ortaya çıkıp gelişmesidir. Bu akım, geleneksel hukuk yaklaşımının "grand teori" eğilimine karşı çıkarak farklılık ve çeşitliliğin hukuk alanında dikkate alınmasını vurgulamaktadır, ve bu açıdan hem postmodernist teori, hem de radikal ve kültürel feminist teorilerle ilişkilendirilebilir.[14]

Ancak gerek Eleştirel Hukuk teorisyenleri, gerekse postmodernistler, bir yandan farklılığa dikkat çekerek olumlu bir rol oynarken, bir yandan da "grand" anlatılara ve kavramlara karşı çıkmak adına "haklar" söylemini neredeyse tümüyle göz ardı ediyor, ya da eksik yanlarını aşırı ölçüde vurguluyorlar. Feminist bir perspektiften bakıldığında, bu yaklaşım, yanlış olduğu kadar da yanıltıcı. Çünkü, ulusal ve uluslararası alanda yasal haklar elde edilmesi, erkek egemenliğine ve ataerkilliğe son vermenin biricik yolu olmasa bile, her iki düzlemde de çok önemli bir araç. Bu bağlamda, ünlü Amerikalı hukuk teorisyeni ve sivil haklar savunucusu Martha Minow'un sözleri gerçekten dikkate değer: "Şimdi, tam da daha önce onlardan yoksun olan insanlar için haklar ve hukuk dili ulaşılabilir olmuşken bunların eleştiri konusu yapılması beni kaygılandırıyor. Haklara sahip olanların, olmayanlara, 'sizin bunlara ihtiyacınız yok, bunları talep etmeyin' demeleri beni kaygılandırıyor."[15]

İnsan haklarına ilişkin egemen tanımlar, onları ilk ortaya atan ve dile getiren erkeklerin tanımları olsa ve kadınların deneyimleri (aynı zamanda da aşağı konumdaki pek çok erkeğin deneyimleri) bu ta-

14. *Feminist Jurisprudence*, s. 188-207.

15. Martha Minow, "Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover", *Yale Law Journal*, 96 (1987): 1860, 1910.

nımlardan dışlanmış olsa bile, insan hakları kavramı, tıpkı demokrasi gibi, ne tek bir grubun tekelindedir ne de durağandır. Giderek daha fazla insanın bu haklara sahip çıkması ve süreç içinde bunların anlamını, kendi ihtiyaç ve özlemlerini de içine alacak biçimde genişletmekte olmaları, insan hakları kavramının ve teorisinin bu dinamik niteliğine işaret eder. Nitekim, insan hakları hareketinin son kırk yılda gösterdiği yaratıcılık, bu hakların ırk ayrımcılığını, sosyo-ekonomik hakları ve çevre haklarını içine alacak biçimde genişletilmesinde ifadesini buldu. Aynı şekilde kadınlar da, insan hakları kavramını, kadınların insan onurunu zedeleyen ve insanın yaşama, özgürlük ve güvenlik haklarını tehdit eden temel ihlalleri ve aşağılamaları kapsayacak biçimde dönüştürüyorlar. Yasa karşısında herkesin eşit olduğu anlayışıyla yetinmeyip cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerinin eşitsizlikçi niteliğini ortaya koyan ve dolayısıyla da somut farklılıkları dikkate alan bir feminist haklar söylemi geliştirmek, hem teorik hem de pratik açıdan çok önemli.

Kadın Haklarının Özgüllüğü

Haklar söyleminin kadınlar açısından güçlendirici yönü, özellikle uluslararası alanda belirgin; çünkü cinsiyet temelindeki ayrımcılığın yasaklanması uluslararası hukukta yerini almış durumda ve uluslararası hukuk, kadın haklarının insan hakları olduğunu açıkça kabul ediyor. Ne var ki, egemen hukuk teorisinin kadın hareketi tarafından yükseltilen bazı hak taleplerini ancak yeni yeni kabul edip dikkate almaya başladığı da bir gerçek. Uluslararası hukuka "Üçüncü Dünya"dan yöneltilen eleştirilerin ve çeşitlilik üzerine yapılan vurguların feminist eleştiriler için felsefi bir zemin hazırladığı ve yolu açtığı söylenebilir. Bu, özellikle, ister kamusal isterse özel alanda yer alsın, kadınlara yönelik şiddetin yasal tanımlarının ve yaptırımlarının belirlenmesindeki yeni anlayışlarda kendini gösteriyor. Uluslararası hukukun kadınlar açısından yeniden yorumlanması, kadınlara aile içinde ya da topluluk içinde, barış ya da savaş zamanında yöneltilen şiddetin kadınların fiziksel ve ahlaki bütünlüğüne ve insanlık onuruna saldırı olduğunun kabul edilmesini içeriyor. Bu açıdan, "kamusal" ile "özel" alanlar arasındaki yapay sınırların ortadan kaldırılması ve kültürel, dinsel ya da diğer geleneksel önyargılar çevresindeki

sessizlik perdesinin yırtılması; böylece kadına yönelik aile içinde ve dışındaki dayağın, tecavüzün, dulların yakılmasının, kadın sünneti gibi cinsel amaçlı sakatlamaların vb. açıkça insan hakları ihlalleri olarak tanınması ve cezalandırılması yönünde atılan adımlar can alıcı bir önem taşıyor.

Birleşmiş Milletler'in 1979'da özel bir sözleşme (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi – CEDAW) ile "kadınların insan hakları"nın özgüllüğünü tanımış olması, işte bu önemli adımlardan biri. Başta da değindiğim gibi, liberal haklar teorisinin eksikliklerine ve özellikle evrensellik vaadini tutmamasına yöneltilen eleştiriler, II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen uluslararası insan hakları hukukuna yansıdı. 1948'de kabul edilen BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, insan haklarını geniş bir biçimde tanımlar ve tüm insanların insanlık onuruna saygı gösterilen bir dünya vizyonunu temsil eder. Kadınlar hakkında özel olarak fazla bir şey söylemese de, 2. madde, ayrım gözetilmeksizin herkese aynı hak ve özgürlüklerin tanınmasını güvence altına alır. Bu açıdan, "ayrım yapmama" (*nondiscrimination*) liberal ilkesine dayanır. Aynı ilke, diğer uluslararası belgelerde de yer alır (Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi, Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi; ve üç bölgesel sözleşme: Avrupa İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunması Sözleşmesi; Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi; ve Afrika İnsan ve Halklar Hakları Şartı). Bütün bu belgeler, cinsiyet ayrımcılığını yasaklamaktadır; ne var ki, genel ilkelerin kadınlar açısından yeterli koruma sağlamadığı düşüncesiyle BM Genel Kurulu 1979 yılında Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni (CEDAW) kabul etti. (Daha önce de benzer bir biçimde, 1949 tarihli Savaş Zamanında Sivil Halkın Korunmasına İlişkin Cenevre Sözleşmesi kabul edilmiş, ama gene özel bir koruma sağlamak gereksinmesiyle 1974'te Acil Durumlarda ve Silahlı Çatışmalarda Kadınların ve Çocukların Korunması Bildirgesi benimsenmişti.)

Kadınlara karşı ayrımcılığı yasaklayan sözleşme de, esas olarak "ayrımcılık yapmama" ilkesini benimsemekte, ancak bu hukuksal normu kadınlar açısından geliştirmektedir. Sözleşme, kadına ve erkeğe eşit muameleyi içeren ve genellikle erkeğe yapılan muameleyi ölçüt olarak alan cinsiyet açısından nötr bir yaklaşımın ötesine geçerek kadınlara yönelik ayrımcılığın özgül niteliğine yanıt veren bir

hukuksal yaklaşıma sahiptir. Kadınlara yönelik ayrımcılığın kapsamlı ve sistemli niteliğini ortaya koyması ve ayrımcılığın "her türlü biçimi"nden söz ederek kadın-erkek eşitsizliğinin toplumsal nedenlerinin de dikkate alınması gereğini içermesi bakımından, önceki insan hakları sözleşmelerinden daha ileri bir tutum almakta ve böylece kadınların karşılaştıkları ayrımcılığın özel niteliğine ve farklılığına yanıt verebilmektedir.[16] Farklılığın dikkate alındığı bu yaklaşım, Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'ne devletlerin uyup uymadığını izlemek için kurulmuş olan BM İnsan Hakları Komitesi'nin yayımladığı Genel İlkeler'in 18. ile de uyum içindedir. Bu ilkeye göre, "eğer farklı muamele için kullanılan ölçütler makul ve objektif, ulaşılmak istenen amaç da Sözleşme'ye göre meşru ise, farklı muamele, ayrımcılık anlamına gelmez."[17]

1993 yılındaki Viyana Dünya İnsan Hakları Konferansı, kadınların insan haklarının tanınması yönünde bir diğer önemli adım oldu. Özellikle, kadın hakları ile dinsel aşırılık arasında oluşan/oluşabilecek olan karşıtlığa dikkat çekmesi önemliydi.[18] Viyana Eylem Programı ayrıca, 1979 Sözleşmesi'nin en zayıf taraflarından biri olan, devletlerin koyduğu çekincelerin kaldırılmasını ve uygulamanın sürekli gözden geçirilmesini tavsiye etti. Kadın gruplarının taleplerine yanıt veren Viyana Konferansı, "kadınların bütün insan haklarından tam ve eşit olarak yararlanmalarını sağlamanın" hükümetlerin ve BM'nin öncelikli görevleri arasında olduğunu da belirtti.

Gene 1993'te BM Genel Kurulu, *Kadınlara Yönelik Şiddetin Or-*

16. Rebecca J.Cook, *Human Rights of Women,* "Introduction", s. 11.

17. UN doc.CCPR/C/21/REV.1/Add.1, prg.13 (1989); aktaran: R. J. Cook, *a.g.e.* Bazı feminist hukukçular bu Sözleşme'de de, gene, "ayrıcalıklı birey"in merkeze oturtulduğunu ve bu anlamda Aydınlanma projesinin doruk noktasını oluşturduğunu söylüyorlar: "ayrıcalıklı erkeğin hakları" nın, "ayrıcalıklı kadınları" kapsayacak şekilde genişletilmesi! Örneğin, Sri Lankalı hukukçu Radhika Coomaraswamy, Sözleşme'nin, kadınları "güçlendirmek" amacı taşımadığını ve yalnızca "ayrım yapmama" ilkesini gözettiğini, kadınların farklılığını gerçekten dikkate alan maddelerin yalnızca çalışan kadının anneliğiyle ilgili olanlar (md. 11, 12) ve tarihsel yanlışları düzeltmeye yönelenler (md. 4) olduğunu öne sürüyor. Yazar, bu bakışın bireyi tek başına, topluluktan kopuk bir biçimde ele alan ve somut farklılıkları görmezlikten gelen liberal düşüncenin bir yansıması olduğu eleştirisini getiriyor. *Women's Human Rights*, s. 41.

18. The Vienna Declaration and Programme of Action, June 1993, s. 54, prg. 38.

tadan Kaldırılması Bildirgesi'ni kabul ederek önemli bir adım daha attı. Bildirge'nin 1. maddesi, "kadınlara yönelik şiddet"i şöyle tanımlıyor: "İster kamusal ister özel alanda işlensin, kadınlara fiziksel, cinsel ya da psikolojik zarar ya da acı veren ya da vermesi muhtemel olan herhangi bir cinsiyet-yanlı şiddet eylemi ya da bu tür eylemlere ilişkin tehdit, baskı ya da özgürlükten keyfi bir şekilde yoksun bırakma." 2. maddenin (a) ve (b) bentlerinde kadınlara yönelik şiddet eylemleri tek tek sayılmakta ama şiddetin bunlarla da sınırlı olmadığı belirtilmekte, 3. bentte ise devlet tarafından işlenen ya da göz yumulan fiziksel, cinsel, psikolojik şiddetten söz edilmektedir.

Devlet, ev içindeki sistemli şiddete tarafsız kalamaz.

Bu sonuncu madde özellikle önemli, çünkü kamusal alanda olduğu kadar *özel alanda* da kadına yönelik şiddetin önlenmesinden ve cezalandırılmasından devleti sorumlu tutuyor. Kadınların özel alanda ya da kültürel bağlamda karşılaştıkları hak ihlallerinde devletin sorumluluğunun olmadığı varsayımı, bu tür ihlallerin doğrudan aktörü özel kişiler olsa bile, ihlalin devletin göz yumması, hatta bazı durumlarda teşvik etmesiyle gerçekleştiğini gözlerden saklamaya hizmet edebiliyor. Kamusal/özel alan ayrımı, çoğu zaman, kadınlara uygulanan ayrımcılığı meşrulaştırmak ve ev/aile içinde cereyan eden insan hakları ihlallerini kamusal denetimden korumak için kullanılıyor. Bu konuda, insan hakları savunucuları da geri durmakta ve özel alanda özel kişilerin yol açtığı başka ihlallere – kölelik, ırk ayrımcılığı vb.– karşı çıkmada ve devletlere baskı yapmada duraksamazken, aynı duyarlığı aile içi şiddet, cinsel istismar, namus cinayeti vb. konularda göstermemektedirler. Bunlar, kültürel gelenekler ya da ulusal egemenlik adına haklı çıkarılabiliyor. Nitekim kadınlar, kültür adına öne sürülen savlarla hakları en fazla ihlal edilen ve bu ihlallerin de gene aynı nedenle görünmez kılındığı toplumsal grupturlar. Daha çok yakın bir tarihte, Türkmenistan'da devletin nüfus politikasını uygulamak için İslami kültürel değerler gerekçe gösterilerek erkeklerin çok eşliliğinin *yasalaştırılmasına* karşı mücadele yükselten bir insan hakları kuruluşu biliyor musunuz?

Kadınlar üzerindeki baskı biçimleri, "hukukun işlemesinden önce, devletin açık eylemleri olmaksızın, çoğunlukla gündelik hayat içinde mahrem bağlamlarda, toplumsal ve ekonomik olarak uygu-

landığı için", devletin, cinsiyete dayalı baskı ve bağımlılık biçimlerinin kurulmasında ve sürdürülmesinde oynadığı rol kolayca gözden kaçabiliyor.[19] Ayrıca, gene liberal devlette özgürlüğe ilişkin negatif –müdahaleden kaçınan– anlayış da, kadınlara uygulanan baskının gizli kalmasına katkıda bulunuyor. Bireyin, kendi özel alanında istediği gibi davranması esas olduğu için, devlet, bu "birey"in aile içinde güç ve iktidara sahip somut bir erkek olduğunu dikkate almayarak, kadınlara yönelik şiddeti "özel aktörler"in uyguladığı gerekçesiyle müdahale etmekten kaçınabilmektedir.

Oysa, feminist hukukçular, devletlerin "özel" bile olsa kadınlara yönelik sistemli erkek şiddetinden sorumlu tutulması gerektiğini savunuyorlar. Burada öne sürülen mantık, devletin, kadınların yaşam, özgürlük ve güvenlik haklarını tehdit eden "özel" aktörlere karşı koruma sağlamada yetersiz kalmasının, aslında bu şiddete suç ortaklığı etmek anlamına geldiğidir. Çünkü devlet, böylelikle, kadın haklarının sistematik olarak çiğnendiği "paralel bir yönetim" oluşturmaktadır, ve dolayısıyla suça ortaklık ettiği için sorumlu tutulabilmelidir.[20] İkincisi de, devletin, kadınlara karşı şiddeti önleme ve cezalandırma görevini yerine getirmeyerek, kadınların hukuksal korunmadan eşit olarak yararlanma hakkını çiğnemesidir.

Ayrıca, kadınlara özel alanda demokrasi ve insan hakları tanınmadığı zaman, onların kamusal alandaki insan haklarının zarar gördüğü de unutulmamalıdır; çünkü tam da bu "özel" alanda olup bitenler, kadınların kamusal alana gerçek anlamda katılmalarını –yasal bir engel bulunmasa bile– engellemektedir. Bazı İslam ülkelerinde devlet, yasal olarak, kadınların baba, koca, erkek kardeş, hatta oğul izni olmaksızın seyahat etmelerini ve yurtdışına çıkışlarını yasaklıyor. Ama böyle bir yasağın olmadığı toplumlarda yaşayan –bu toplumlar Kuzey'de de, Güney'de de olabilir– kadınların önemli bir bölümü de, eşlerinden dayak yeme ya da eve kilitlenme korkusu olmaksızın siyasal toplantılara, kalkınma projelerine, vb. katılamıyorlar ve böylece, fiilen, toplantı ve örgütlenme özgürlükleri çiğneniyor. Üstelik bu tür ihlaller, insan hakları hareketinin savunu ve şikayetleri arasına da girmiyor. Oysa burada, düpedüz, kadın bireyin yurttaşlık haklarının ihlali söz konusudur.

19. MacKinnon, *a.g.e.*, s. 161.
20. C. Romany, *Human Rights of Women* içinde, s. 99.

Dünyanın dört bir yanında süren, kadınlara yönelik sistemli ve vahşi insan hakları ihlallerinin durdurulabilmesi için, uluslararası topluluğun, hükümetlerin ve insan hakları topluluğunun, erkekler tarafından tanımlanmış normların ötesine geçmeleri gerek. Buysa, cinsiyete dayanan taraflılıkların ve ayrımcılıkların ayıklanmasını, ve kadın haklarının insan hakları olarak kabul edilmesini zorunlu kılıyor. Hükümetler, kadınlara yönelik siyasal ve kültürel saldırıları sürdürmeye ve teşvik etmeye değil, durdurmaya yönelmeli ve bunun için gerekli önlemleri almakla sorumlu olmalıdırlar. Her devletin, kendi sınırları içinde yer alan kadın hakları ihlallerine müdahale etme ve başka ülkelerde bu tür ihlalleri yapan güçlerle işbirliği yapmama sorumluluğu vardır. Sorulması gereken soru, meşru insan hakları konularını kimin tanımladığı ve devletin ne zaman, hangi amaçla işe karışması gerektiğidir.[21]

Türkiye'de Yeni Yasal Açılımlar

Uluslararası insan hakları enstrümanları ve mekanizmaları, kadın haklarının ihlalinin önlenmesi, en azından bunların görünür kılınması açısından önemli bir açılım getirebilir; ayrıca hükümetlerin cinsiyete dayalı ayrımcılığı daha fazla ciddiye almalarını ve ilgili yasaların çiğnenmesi durumunda sorumlu tutulabilmelerini sağlayabilir. Bu bağlamda, Türkiye'nin, BM Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni (CEDAW) 1985 yılında imzalamış olmasının yol açtığı bazı sonuçlar söz konusudur.[22] Türkiye, sözleşmeyi imzalarken Türk Medeni Kanunu'nda varolan eşitliğe aykırı maddeler nedeniyle önemli çekinceler koymak zorunda kalmış, ancak çeşitli uluslararası platformlarda, sürekli olarak, bu çekinceleri kaldırma niyet ve iradesinden söz ederek bir anlamda kendisini bağlamıştı. (Örneğin, Türkiye, BM 4. Dünya Kadın Konferansı sonucunda kabul edilen Pekin Deklarasyonu ile Eylem Planı'nı çekince koyma-

21. C. Bunch, "Transforming Human Rights from a Feminist Perspective", *Women's Rights - Human Rights, International Feminist Perspectives* içinde, Julie Peters ve Andrea Wolper (der.), Routledge, 1995, s. 11-17.

22. Bkz. İÜ Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayın No: 1, *Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi El Kitabı*, İstanbul, 1990.

dan imzalarken aynı zamanda, başka şeylerin yanı sıra, CEDAW'a koyduğu çekinceleri kaldırmayı ve cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik bir "eşitlik çerçeve yasası" çıkarmayı da taahhüt etmişti.)[23]

Aslında, Adalet Bakanlığı daha 1951 yılında kurduğu bir komisyonla Medeni Kanun'da değişiklik çalışmasına girmiş ve 1971'de birinci "Türk Medeni Kanunu Ön Tasarısı" hazırlanmıştı; 1984'te ise ikinci "ön tasarı" hazırlanmış, ve nihayet 1994'te kurulan komisyonun 1998'de kamuoyuna açıkladığı "Türk Medeni Kanunu Tasarısı" kaleme alınmıştır. Bu tasarılardan yalnızca sonuncusu, eşlerin eşit haklara sahip olmaları ilkesini göz önünde tutmakta ve böylece 1985'te taraf olunan BM Sözleşmesi'nden doğan yükümlülükleri yerine getirmektedir.[24] Nihayet 2002 yılı başında yasalaşan bu metin konusunda kadın kuruluşlarının ve hukukçuların çeşitli itirazları olsa bile, yasanın, Aile Hukuku bölümünde önemli bir eşitlik getirdiği söylenebilir. Bir diğer ilginç nokta ise, 1926 Kanunu gibi bu metnin de İsviçre Medeni Kanunu'nu örnek almasıdır. Ama bu kez, İsviçre'de 1984 yılında yapılan değişikliklerin örnek alınması söz konusudur. Kadın-erkek eşitliği ilkesinin İsviçre Medeni Kanunu'nda ancak 1984'te tanınmış olması başlı başına çarpıcı bir göstergedir.

Burada çok önemli bir nokta, Medeni Kanun'da değişiklik yapılmış olmasının sorunu yasal olarak çözmeye yeterli olmaması; çünkü Ceza Kanunu, 1926 Medeni Kanunu'nun kadını özerk bir birey olarak değil de (ataerkil) ailenin bağımlı bir üyesi olarak gören yaklaşımını paylaştığından, kadınlara yönelik şiddetin özgül niteliğini dikkate almamaktadır.* "Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cürümler" başlığını taşıyan 8. Bölümün 414-424 arasındaki maddeleri

23. *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Kadının Durumu*, KSSGM, Ankara, 1998, Ek 1, s. 105. Bu konuda ayrıca bkz. Fatmagül Berktay, "Kadınların İnsan Hakları ve Türkiye", *Çağdaş Yaşam Değerleri* içinde, Jale Baysal (der.), ÇYDD, İstanbul, 1995 ve "Feministler Olmasa Dünya Bugün Burada Olmazdı – Pekin 4. Dünya Konferansı Notları", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* içinde.

24. Nazan Moroğlu, "Medeni Kanun Tasarısında Evlenmenin Genel Hükümleri ve Eşler Arasındaki Mal Rejimi", *Aydınlanmanın Kadınları*, N. Arat (der.), Cumhuriyet, 1999.

* Bu makalenin yazılışından ve yayımlanışından (1. baskı) epey sonra, Avrupa Birliği uyum yasaları kapsamında ve Türkiye'deki kadın hareketinin, özellikle de hukukçu kadınların önemli katkılarıyla TCK değişti. TBMM'de kabul tarihi 26 Eylül 2004 olmakla birlikte, 5237 sayılı yeni yasa, değişiklikleriyle birlikte ancak 16

cinsel saldırı suçlarını düzenlemekte ve kişiye karşı işlenen bu suçların, 9. Bölüm yerine "genel adabı ve aileyi" ön plana çıkaran bu bölümde ele alınması, "kişi"yi geriye itmektedir.

Örneğin, kız ve kadın kaçırma ile ilgili 429. madde, kadının evli ya da bekâr olmasına göre farklı cezalar verilmesini öngörmektedir; 433. madde ise, kaçırılan kadının iradesine bakılmaksızın, kaçırmanın evlenme amacıyla yapılması halinde cezada indirim yapmaktadır. Bu maddelerde egemen olan anlayış, kadını baba ya da kocanın mülkü sayan ve kaçırılması, tecavüze uğraması vb. halinde kendisinin değil, ona "sahip" olanların mağdur olduğunu kabul eden binlerce yıllık ataerkil anlayıştır; üstelik bu anlayış, Doğu-Batı, Müslümanlık-Hıristiyanlık, Kuzey-Güney ayrımlarını hiçe sayarak evrenselliğini sürdürmekte, buna karşılık kendisi "yerel kültürel özellikler"e gönderme yapılarak meşrulaştırılmaktadır. Ceza Kanunu'nun 423/1. maddesinde, ırza geçme eyleminde "kızlık bozma"nın koşul olarak konmuş olması, ya da 453. maddede "şerefini kurtarmak için" doğurduğu çocuğu öldüren kadına ve yakını kadının "haysiyet ve namusunu korumak için" yeni doğmuş çocuğu öldürene, diğer öldürme olaylarında verilen cezaların çok altında (4-8, 5-10 yıl) ceza verilmesi; ve gene madde 462'de adam öldürme ve müessir fiilin "zina yaptığı ya da gayri meşru ilişkide bulunduğu şüphesiz bulunan ve yakını tarafından" işlendiğinde 1/8 oranında indirim öngörülmesi, hep aynı erkek-egemen bakış açısının ürünüdür ve "örf-âdet ve geleneklere" dayanılarak haklı çıkarılmaktadır. Bu bakış açısı, kadını kendi haysiyet ve namusundan sorumlu özerk bir birey olarak görmemekte ve bizatihi yasanın kendisi, ataerkil iktidarın sürdürülmesine hizmet etmektedir.

Ağustos 2006'da yürürlüğe girebildi. Yeni TCK'da cinsel şiddet içeren suçlar artık "Adabı Umumiye ve Nizamı Aile" aleyhine değil, birey-insan olarak kadına ve onun bedensel bütünlüğüne karşı işlenmiş sayılıyor. Böylelikle kadınlar, Cumhuriyet'in kuruluşundan 83 yıl sonra nihayet, en azından yasa önünde, birey-insan olarak kabul edilmiş oluyor. Yeni TCK'da da, kadın örgütlerinin yeterli bulmadığı düzenlemeler yer alsa da –örneğin, tecavüz ve cinsel istismar gibi eylemler şikâyete bağlı suçlar ve dolayısıyla örtbas edilmeye çok açık–, TCK'nın değişmiş olmasının önemi yadsınamaz. Gene de, bu sayfalardaki eski TCK'ya ilişkin analizi bu baskıda da muhafaza etmek istememin nedeni, söz konusu binlerce yıllık ataerkil anlayışın, yasa değişmiş olsa bile, zihniyetlerde ve uygulamada hâlâ devam ediyor olması.

Yukarıdaki örnekler, Türkiye'de devletin, özel alana müdahale ettiği zaman erkek-egemen bakış açısını koruyarak ataerkil düzeni pekiştirmeye hizmet ettiğini gösteriyor; aynı sonucu, müdahale etmediği yerde de görmek mümkün. Türk Ceza Kanunu'nun "evlilik içi tecavüz" diye bir olguya hiç yer vermemesi, bunun çarpıcı bir göstergesi. Kanun'un mantığına göre, karı-koca arasında evlilik ilişkisi bulunduğundan koca karısının isteğine aykırı olarak ve zorla cinsel ilişkide bulunmuş olsa bile, fiil, suç oluşturmaz. Bunun nedeni, "evliliğin kocanın karısı üzerinde tasarruf etme yetkisini verdiği, evliliğin karıya meşru birtakım vazifeler verdiği, bu vazifeler meyanında cinsi münasebete rıza göstermek olduğu, bunun da nedeninin evliliğin gayesi olan çocukların hasıl olması suretiyle bir ailenin vücudu" olduğunun kabulüdür. Dolayısıyla, karı-koca arasında oluşan "cebren ilişki", "bu gayeye bir vasıta olması dolayısıyla meşrudur" ve suç oluşturmaz; sadece "anormal ilişkiler", TCK 478. maddesindeki aile efradına karşı fena muamele suçunu oluşturur.[25] Görüldüğü gibi, yalnızca Medeni Kanun'da gerekli değişikliklerin yapılması yetmemekte, iç hukukun tümünde BM Sözleşmesine uyumun gerçekleşmesi gerekmektedir.

Aile içinde kadınlara ve çocuklara yönelik şiddeti önlemek amacıyla yeni bir yasal düzenleme yapılması ise, özel alana devlet müdahalesinin ve aynı zamanda da uluslararası hukukun olumlu etkisine örnek gösterilebilir. 1998'de kabul edilip yürürlüğe giren 4320 sayılı "Ailenin Korunmasına Dair Kanun", şiddete uğramış ve uğrama ihtimali bulunan kadınların mahkemelere başvurarak koruma emri alabilmelerini sağlayacak hükümler içermektedir. Genel gerekçesinde, aile içi şiddete daha çok "anne ve çocukların maruz kaldığı" belirtilerek "aile içi şiddetten mağdur olan kadını koruyucu yasal tedbirlerin alınması zorunluluğu" vurgulanmaktadır.[26]

Yasaya göre, kadının mahkemede şiddete uğrama ihtimalini kanıtlama yükümlülüğü bulunmaması, mahkemenin şiddet uygulayan eşe "eve yaklaşmama" şeklinde tedbir cezası verebilmesi ve tedbire

25. Vural Savaş-S. Mollamahmutoğlu, *Türk Ceza Kanununun Yorumu*, Ankara 1995, III, 3592; akt. Vesile Sonay Daragenli, "Ceza Kanunumuz ve Kadın", yayımlanmamış makale, İÜ Hukuk fakültesi, 1999, s. 2.

26. *4320 Sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun*, TC Devlet Bakanlığı yayını, Ankara, 1998, s. 18-19.

aykırı davranışta bulunulması halinde kusurlu eşin tutuklanacağını öngörmesi, hâkimin kadın ve çocukları sığınma evlerinden birine yerleştirme kararı verebilmesi, yeni bir bakış açısının ürünü olan önlemlerdir. Sulh hukuk mahkemesine yapılacak başvuruların harca tabi olmamasının nedeni olarak, "bu tür adli işlemlerin kadına mali külfet getirmemesi" gerekçesinin kullanılması da ayrıca önemlidir. Burada, toplumsal ve ekonomik olarak kadın ile erkek arasında farklı bir güç ilişkisi olduğu ve bu güç ilişkisinde "aşağı"da olan tarafın korunması gerektiği kabul edilmektedir. Gerek uluslararası, gerekse yurt içindeki kadın hareketinin etkisini yansıtan bu yasa önemlidir ama uygulamadaki etkinliği, hep bildiğimiz gibi, toplumsal ve kültürel etkenlerin değişmesine bağlıdır. Gene de, yasaların toplumsal değişim açısından bir manivela rolü oynayabileceği ve Türkiye dışındaki Ortadoğu ülkelerinin neredeyse tamamının kendi iç hukuklarında herhangi bir değişiklik yapma kaygılarının bile bulunmadığı göz önünde tutulduğunda, bu tür gelişmelerin çok da küçümsenmemesi gerekir. Gerçekten, ancak, bütün topluluğun sorumluluk üstlenmesi ve hükümetlerin de sorumlu tutulması sağlanarak, adım adım, kadınlara yönelik evrensel insan hakları ihlalleri önlenebilir.

Kadınların İnsan Hakları Evrenseldir

Oysa tam da bu noktada, uluslararası topluluk içinde görüş ayrılığı var; kadın haklarının insan hakları olarak ele alınması, insan hakları savunucularının ve devletlerin, 21. yüzyılda karşı karşıya oldukları sorular açısından canalıcı bir önem taşıyor: Kültürel ve dinsel pratikleri koruma hakkı, insan hakları normlarının önüne geçmekte midir? Eğer öyleyse, değerlerin ve pratiklerin yere göre çok değiştiği çokkültürlü bir dünyada evrensel haklar kavramının kendisi geçersiz midir? Bazılarının öne sürdüğü gibi, evrensel insan hakları denen şey, emperyalizmin nihai aşamasının bir rüyasından, Batı'nın dünyaya kendi normlarını kabul ettirme çabasından mı ibarettir? Bu sorulara verilen yanıtların kadın hakları üzerinde yoğunlaşarak billurlaşması bir rastlantı değildir.

Kadınların insan hakları konusunda iki temel yaklaşım söz konusu: Evrenselci ve kültürel göreci yaklaşımlar. Evrenselci yaklaşım, basit ifadesiyle, "insanlık ailesinin bütün üyelerinin" aynı vazgeçilmez haklara sahip olduğunu savunur. Bunun anlamı, uluslararası

topluluğun, uluslararası ölçütlere göndermede bulunarak, devletlerin kendi yurttaşlarına yönelik davranışlarını değerlendirmek ve yargılamak, aynı zamanda da anayasa ve yasalarının da gene uluslararası normlara uygun hale getirilmesini istemek hakkına sahip olduğudur. Evrenselci tutuma göre, bütün kadınlar, BM sözleşmelerinde yer alan tüm haklardan yararlanırlar.

Buna karşılık, kültürel göreciler, bir toplumun üyelerinin, farklı geleneklere sahip başka bir toplumun pratiklerini yargılama hakkı olmadığını, kültüre dayalı pratiklerin ve hakların değerlendirilmesi için kültürleri kesen geçerli ölçütler olmadığını savunurlar. Özellikle, Batılıların Ortadoğu'da kadınlara yapılan ayrımcılığı eleştirmeleri karşısında, kültürel relativistler, bu konuda evrensel ölçütler olamayacağını, kullanılan ölçütlerin uluslararası değil, yalnızca Batı'ya özgü değerler olduğunu ileri sürüyorlar. Dolayısıyla, kadınlara ayrımcılık yapılmasına karşı çıkış, Batılı kültür emperyalizminin bir ifadesi olarak görülüyor ve özellikle Müslüman ülkelerde kadınlara karşı ayrımcı davranışlar "İslami partikülarizm" adına haklı çıkarılıyor. 1990'da İslam Ülkeleri Örgütü'nün yayımladığı, İslam İnsan Hakları Kahire Bildirgesi, her türlü hakkın İslami yasaya (şeriata) tabi olduğunu belirtmekte ve kadınlara erkeklerle eşit haklar tanımayarak onları yasa karşısında eşit korunma olanağından yoksun bırakmaktadır. Bildirge'nin epey muğlak 1. maddesi (a) bendinde, bütün "erkeklerin" temel insan onuru ve temel görevler ve sorumluluklar ("haklar" değil) açısından eşit oldukları belirtiliyor. Kadınlarla ilgili 6. madde ise, "kadınların, erkeklerle insan onuru açısından eşit olduklarını" ("haklar" açısından değil) içeriyor. Bağlamsal olarak, kadınlara eşit haklar tanınmaması, varolan ayrımcı yasalara uyma zorunluluğuyla açıklanabilir.[27] Uluslararası hak normlarının Ortadoğu ülkelerine uygulanması, bu ülkelerin hukuk sistemlerinde muazzam değişikliklere yol açmak durumundadır, çünkü bu toplumlarda kadınları bağımlı konumda tutan ve onları sivil ve siyasal haklarından yoksun bırakan geleneklerin yanı sıra, büyük ölçüde *de jure* ayrımcılık söz konusudur.

Dolayısıyla, uluslararası ölçütlere uyulması durumunda çok sayıda yasanın değişmesi zorunlu olacaktır. Zaten, İslam ülkelerinin ço-

27. Ann Elizabeth Mayer, "Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights", *Women's Rights-Human Rights* içinde, s. 177 ve dipnot 3.

ğunun Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ni imzalamamış, imzalayanların da dinsel gerekçelerle önemli çekinceler koymuş olmalarının nedeni de budur. Örneğin Mısır, Bangladeş, Libya ve Tunus, Sözleşme'ye koydukları çekinceler için "İslam" gerekçesini gösterdiler. Mısır, Sözleşme'nin eşitlikle ilgili hükümlerini, "İslami Şeriat'e aykırı olmadığı sürece" uygulayacağını belirtti. Sonuç olarak Mısır'ın, Sözleşme'yi imzaladıktan sonra onunla uyumlu olacak biçimde iç hukukunda gerekli değişiklikleri yapmamış olmasından, bu değişikliklerin Şeriat'le uyuşmadığına karar verildiği sonucu çıkmaktadır.[28]

Devletlerin, uluslararası sözleşmelere çekince koyma hakkı elbette vardır, ama bu çekincelerin söz konusu belgenin amacına aykırı olmaması gerekir. Oysa Bangladeş, Mısır, Libya ve Tunus'un Sözleşme'ye koyduğu çekinceler, Sözleşme'nin amacına açıkça aykırıdır. Nitekim, bu konuda kaygılarını dile getiren bazı taraf ülkeler, konulan çekincelerin kabul edilir olup olmadığı konusunda tartışma başlattılar. 1986'da bu ülkeler, BM Genel Sekreteri'nden, hangi çekincelerin Sözleşme'ye aykırı olmadığı noktasında araştırma yapılmasını talep ettiklerinde, bazı delegasyonlar bunun, Üçüncü Dünya ülkelerine yönelik Batılı ve İslam-karşıtı bir saldırı olduğunu öne sürdüler.[29] Bunun üzerine CEDAW Komitesi, Birleşmiş Milletler'e, kadınların İslami yasadaki yerinin araştırılması önerisinde bulundu. Ancak, BM Genel Kurulu, bu önerinin dinsel hoşgörüsüzlük ve kültür emperyalizmi anlamına geldiği gerekçesiyle, CEDAW Komitesinin talebini gündeme almayı reddetti. Sonuç olarak, BM, kültürel partikülarizm iddiaları karşısında gerilemiş ve bazı Ortadoğu ülkelerinin, bazı hükümlerine uymayacaklarını açıkça belirttikleri bir Sözleşme'ye taraf olma durumlarına göz yummuş oldu; ve Sözleşme'ye uymamak için İslam'ı ve kültürel gelenekleri gerekçe gösteren ülkelerin tutumuna karşı çıkmayarak kadın hakları konusunda kültürel relativist bir tutum benimsedi.[30] Oysa BM sözleşmesinin kendisi (CEDAW), kadınla-

28. Bkz. Rebecca Cook, "Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women", *Virginia Journal of Int. Law* 30 (1990): 687-703; akt. Mayer, *a.g.e.*, s. 178.

29. Belinda Clark, "The Vienna Convention Reservations Regime and the Convention on Discrimination Against Women", *American Journal of International Law* 30, 1991; akt. Mayer, s. 178.

30. Belinda Clark, *a.g.e.*

rın eşitliği konusunda toplumsal ve kültürel kalıpların engel oluşturduğu yerlerde, değişmesi gerekenin kadınların hak eşitliği talebi değil, bizzat söz konusu kültürel ve toplumsal kalıplar olduğu kabulüne dayanmaktadır. Nitekim, Sözleşme'nin 5. maddesi, taraf devletlerin, "her iki cinsten birinin aşağılığı veya üstünlüğü fikrine ya da kadın ile erkeğin kalıplaşmış rollerine dayalı önyargıların, geleneksel ve diğer tüm uygulamaların ortadan kaldırılmasını sağlamak amacıyla kadın ve erkeklerin toplumsal ve kültürel davranış kalıplarını değiştirmek" için her türlü önlemi almalarını şart koşmaktadır.

Bütün insan hakları sözleşmeleri arasında, CEDAW, en fazla çekince konmuş belgedir ve bu bir rastlantı değildir. Ayrıca, çok sayıda ülke, daha başından sözleşmeyi imzalamaya bile yanaşmadı. Üstelik devletler, CEDAW söz konusu olduğunda çekincelerinin sözleşme ile uyumlu olup olmadığını kendileri belirleyeceklerdi; aynı tutum, örneğin Irksal Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (Convention on the Elimination of Racial Discrimination – CERD) için geçerli değildi; CERD söz konusu olduğunda, bir taraf devletin koyduğu çekince, diğer taraf devletlerin üçte ikisinin oyuyla sözleşmenin amacına aykırı ilan edilebilmekteydi.[31] Üstelik CEDAW'a çekince koyan devletler İslam ülkelerinden ibaret de değildi. Belçika'dan Brezilya'ya, Kanada'dan Tayland'a ve Türkiye'ye dek uzanan bir yelpaze içinde, çeşitli devletler, çekinceler koymuşlardı; 1989 itibariyle de 44 ülke imzalamaya bile yanaşmamıştı. Bu durum, her ülkede kök salmış olan ataerkilliği ve ayrımcılığı ortaya sermekte ve böylece yasal hakların tek başlarına değil, egemen toplumsal ve kültürel ortam içinde varoldukları gerçeğine işaret etmektedir.

Bu örneklerin ortaya koyduğu gibi, BM sistemi içinde kadınlara karşı ayrımcılığın daha fazla tolere ediliyor olması, kadınların BM sistemi içinde ve daha genel olarak uluslararası hukuku biçimlendiren kurumlarda gerçek etkiye pek az sahip olduklarının bir göstergesi. Kadınların karar mekanizmalarında ve kurumlarındaki çok zayıf temsilleri, bu olgunun nedenlerinden biridir. Ve bu nedenle, feminist hukukçular ve kadın hakları savunucuları, uluslararası hukuksal düzenle ilgili kurumlardaki erkeklerin sayıca bu kadar çok oluşunu sorunsallaştırmaktadırlar: "Ulusal ya da uluslararası düzlemde siyasal iktidarı elinde tutan bütün birimlerde erkeklerin uzun süreli egemen-

31. Belinda Clark, *a.g.e.*

liği, geleneksel olarak erkeklere özgü konuların, genel insan konuları olduğuna, buna karşılık kadınlara özgü olanların da ayrı ve sınırlı bir kategori oluşturduğuna inanılmasına yol açmıştır... Kadınların deneyimleri –yasa yapan forumlarda kadınların eşit temsilinden başlamak üzere– uluslararası hukuk düzeninin esas akışına doğrudan dahil edilmedikçe, uluslararası insan hakları, evrensel olarak uygulanma iddiasını yitirir."[32] Charlesworth, haklı olarak, BM'nin coğrafi ve ideolojik temsilde denge ilkesinin, BM'nin yasa yapan bütün birimlerinde, kadınların eşit temsiline de uygulanması gerektiğini belirtmekte ve uluslararası hukukun hem özünün hem de biçimsel süreçlerinin cinsiyet bakımından tarafsız olmadığına, ve bu nedenle hem otoritesi hem de etkisi açısından kısmi bir nitelik taşıdığına dikkat çekerek bütün insan hakları normlarının tanımlanmasında kadınlarının seslerinin ve deneyimlerinin içerilmesi gerektiğini savunmaktadır.[33]

Kültür Argümanı Kimin İşine Yarıyor?

Bir toplumsal grup olarak kadınların insan hakları, en fazla, kültür adına öne sürülen gerekçelerle çiğneniyor. Farklı toplumlarda farklı biçimler alsa da, kültür kavramı, kadınların yaşamlarını hem doğrudan somut olarak, hem de derin bir biçimde simgesel olarak sınırlandırmaya hizmet ediyor. Tarihsel olarak kadınlar, kültürün taşıyıcıları, koruyucuları ve aktarıcıları olarak görüldüler. Kadınlar, topluluğun yeniden üretilmesinin temsilcileridir; kılık kıyafetleri, davranışları vb. yoluyla, topluluk kültürünün simgelerini ve kodlarını cisimleştirirler. Buna ek olarak, problemli bir "kamusal"/"özel" alan ayrıştırması içinde kadının aile ve ev ile ilk elden özdeş kılınması, onun geleceğinin tartışıldığı, hatta belirlendiği alandan –kamusal alandan– dışlanmasına ya da orada ikincil sayılmasına yol açar.

Kültürün siyasal kullanımını sorgulamaksızın, kimin kültürü olduğu ve ondan esas olarak kimin yararlandığı sorusunu sormaksızın, yani bizzat kültür kavramını tarihsel bağlamına oturtup onu yorumlayanın statüsünü araştırmaksızın, kadınların, uluslararası arenadaki

32. Charlesworth, "Human Rights as Men's Rights", *Women's Rights-Human Rights* içinde s. 105.

33. Charlesworth, *a.g.e.*, s. 110.

daha büyük siyasal, ekonomik askeri ve söylemsel mücadelelerde bu kadar kolaylıkla araçsallaştırılabilmelerini anlamamız güçleşir.[34] Bu noktada, kültür argümanını kimin, ne adına öne sürdüğüne bakmak gerekir; korunduğu varsayılan kültürel pratiklerin ve normların oluşturulmasına, bunlardan ilk elden etkilenen toplumsal gruplar –burada kadınlar– ne ölçüde katılmışlardır? Üstelik hatırlamak gerekir ki, kültür, statik, değişmez, kesinlikle tanımlanabilir bir bilgi bütünü değil, sürekli olarak yeniden tanımlanan, uzlaşmalara, müzakerelere açık olan bir dizi toplumsal pratiktir.

Kadınların statüsü konusunda kültürel açıklamalara dayanılması, genellikle savunmacı ve karşıtlaşmacı bir mantıktan kaynaklanıyor ve kültür ile insan hakları, kutuplaşmış bir karşıtlık içinde kavranıyor. Bunun nedeni, kültürün katı bir biçimde tanımlanması, buna karşılık evrenselliğin de içi boşaltılmış bir formüle dönüştürülmesidir; böylelikle, insan hakları ile kültürel farklılık arasında da sahte bir karşıtlık yaratılmış oluyor. Kültürel ve dinsel gerekçelerin uluslararası insan hakları normlarına ve "emperyalist" olduğu öne sürülen özgürlük anlayışlarına karşı kullanılması, belli bir toplumun ya da bölgenin kültürünün değişmez olduğunu öne sürmek ve o toplumun insanlarının kültürü, varolan normları değiştirme ve yeni düşünceleri benimseme haklarını reddetmek anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, örneğin Ortadoğu kültürünü değişmeyen, kendi içine kapalı, statik bir normatif model olarak, başka yerlerdeki kültürlerden farklı olarak algılamak demektir. Bu ise, oryantalizmin ta kendisi değil midir?

Ayrıca, kadın/erkek eşitliğinin yalnızca bu ideali kabule uyarlanmış toplumlarda geçerli olduğunu varsayarsak, Batı'da da kadınlara eşit haklar tanınmasını aynı derecede gayri meşru saymamız gerekirdi; çünkü başta sergilendiği gibi, cinsiyet eşitliği uğrundaki mücadele, çok uzun bir süre Batı kültürünün esas akışına da tersti. O zamanlar Batı'da da kadınlara karşı ayrımcılık, "din" ve "kültür"ün savunduğu "doğal farklılık" teorisine gönderme yapılarak meşrulaştırılıyordu ve bu gerekçelerin bugün Ortadoğu'da ya da başka yerlerde öne sürülen gerekçelerden bir farkı yoktu. Ama kültürel relativistler, bugün için Batı'da eşitliğin meşru olduğunu kabul etmekle ve aynı

34. Arati Rao, "The Politics of Gender and Culture in International Human Rights Discourse", *Women's Rights-Human Rights* içinde, s. 174.

şeyi "Doğu" için savunmamakla, Batı kültürünün gelişmeye açık, buna karşılık Batı-dışı kültürlerin (özellikle de İslam ile ilişkili olanların) gelişmeye kapalı, ortaçağın karanlığında bir yerlerde donmuş kalmış olduğunu varsayıyorlar.

Bazı devletlerin, uluslararası sözleşmelerin kendi kültürel haklarına müdahale anlamına geldiği iddiasını öne sürmesi, hep aynı sonucu veriyor: Kadınlara eşit haklar tanınmasının engellenmesi. Eğer bu türden "partikülarizm", kadınlara karşı ayrımcılığın haklı görülüp sürdürülmesi anlamına geliyorsa, bu, erkek egemenliğinin iktidar ve ayrıcalığını kaybetmeme isteğinin evrenselliğini gizlemekten başka bir şeye yaramaz. Dolayısıyla, kadınların insan hakları hareketi, bir yandan sahte evrensellik iddialarını eleştirirken, diğer yandan kültürel farklılığın hiç sorgulanmadan yüceltilmesine de karşı çıkmak durumundadır. İhtiyacımız olan toplum, hem eşitliği hem de farklılığı kucaklayabilen bir toplumdur. Kadınların günlük yaşamı, erkeklerinkinden farklıdır ve kadınların yaşamını iyileştirmeye yönelen stratejiler bu farklılığın kabulünden hareket etmek zorundadır. Ancak, farklılığın kabul edilmesi gerektiği, yüceltilmesi gerektiği anlamına gelmez. Eleştirel olmayan bir farklılık anlayışı içinde donup kalmak da, insan hakları açısından en az sahte evrenselliğe teslim olmak kadar tehlikeli sonuçlara yol açabilir. Dorothy Q. Thomas'ın dediği gibi, "hedef, daha şimdiden yerel, ulusal ve uluslararası düzeylerde insan haklarının zeminini oluşturan yeniden canlandırılmış bir evrensellik anlayışına yolu açacak bir farklılık politikasıdır."[35]

Uluslararası insan haklarının evrensel niteliğini reddeden ve radikal farklılık konusunu vurgulayanlara karşı, kadınlara yönelik şiddet, ayrımcı aile gelenekleri, kadınların üreme haklarının kısıtlanması, cinsel tercih ve yönelim nedeniyle uygulanan baskı gibi kültürel baskıların evrensel olduğunu ve bunların ataerkil baskı ve tahakkümün sürekli ve kapsayıcı niteliğini ortaya koyduğunu hatırlatmak gerekir. Kadın sünneti, kadın ticareti, çeyiz ölümleri, töre ve namus cinayetleri, tecavüz, aile içi şiddet ve cinsel istismar, Afganistan ve İran gibi ülkelerde kılık kıyafet yasağını ihlal eden kadınlara uygulanan korkunç cezalar, hep, ekonomik, toplumsal ve kültürel ayrımcılıkla belirlenen evrensel bir şiddet örüntüsünün parçalarıdır. Hindistan'da, Çin'de ve başka yerlerde dişi fötüsün doğumdan önce öldürülmesi,

35. *Women's Rights-Human Rights*, "Conclusion", s. 357.

yeni doğan kız çocuklarının katledilmesi ve kötü beslenmesi, şu anda yer yüzünde kol gezen kadına yönelik şiddetin soykırım boyutlarına vardığını ortaya koyuyor. Harvard Üniversitesi'nde ekonomi dersleri veren Nobel ödüllü Hintli profesör Amartya Sen, belirli bölgelerdeki kadın ve erkek oranlarına ilişkin istatistikleri karşılaştırarak, dünyada 80 ila 100 milyon kadının kayıp olduğunu, özellikle Asya'da bu kadar sayıda kadının daha varolması gerekirken varolmadığını belgelemektedir. Bu kadınlar, kadınların insan hakları hareketinin "kayıp"ları, "desaparecidos"ları sayılmaz mı, ve bu 100 milyon kadının katlinden hükümetlerin sorumlu tutulması gerekmez mi?[36]

Sözü edilen örnekler, kadınlara verilen değerin düşüklüğünü; Bosna'da, Kosova'da ve savaşın sürdüğü her yerde cereyan eden ve bir savaş silahına dönüşen tecavüzler de, kadınların nesneleştirilip susturulması geleneğinin devamını simgeliyor. Birleşmiş Milletler' in Kadınlara Yönelik Şiddet konusundaki raportörü, polis ya da devletin diğer görevlileri tarafından uygulanan tecavüzün, bir işkence biçimi olduğunu belirtti; tecavüz, bazı durumlarda (örneğin Bosna'da) savaş suçu sayılmaya başladı. Bunlar önemli adımlardır; ancak unutmamak gerekir ki, tecavüz, özel kişiler tarafından uygulandığında da bir insan hakları ihlalidir. Tıpkı işkence ve terörün diğer biçimleri gibi, tecavüz de kadınları belli yerlerin dışında tutmak, onlara "hadlerini bildirmek" ve onlara "sahip olanları" cezalandırmak için kullanılan bir silahtır. Hayatının bir döneminde ve belli yerlerde bu silahın doğurduğu korkuya kapılmamış ve hayat tarzını bir şekilde bu tür cinsel terörizm korkusuyla değiştirmemiş pek az kadın vardır. Burada önemli olan, kötü muamele türleri arasında bir hiyerarşi yaratmak değil, cinsiyete dayalı ayrımcılığın çeşitli yansımalarının yapısal olarak birbirleriyle ilişkili olduklarını göstermektir.

Eşitlik, İnsan Hakları ve Demokrasinin Kalbinde Yer Alır

Kadın hakları, ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel bütün bir haklar alanını kuşatırlar. Ve gene aynı nedenle, kadın hakları, tek başına, yalıtılmış bir biçimde ele alınamaz; bu haklar, ancak, onları çevreleyen toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların elverişli kılınmasıyla

36. Aktaran: Charlotte Bunch,"Transforming Human Rights from a Feminist Perspective", *Women's Rights - Human Rights* içinde, s. 16.

hayata geçirilebilir. İşte bu bağlamda kadın hareketleri, demokrasinin kadın haklarıyla ilişkisinin bilincinde olarak demokratik kurumların geliştirilmesi ve toplumsal yaşamın her alanında demokratik değerlerin geçerli kılınması için mücadele ediyorlar. Çünkü, demokrasinin uygulanmasını ve gelişmesini engelleyen etkenler ile kadın haklarının ihlal edilmesine yol açan etkenler, aynıdır.

Bu açıdan Avrupa Konseyi'nin tutumu ve kararları ileri bir örnek oluşturuyor. Avrupa Konseyi, özel bir Kadın-Erkek Eşitliği Komitesi oluşturmuş durumda ve yalnızca yasal değil, *de facto* eşitliği sağlamanın, üye ülkelerin bağlı olduğu temel ilkelerin, yani çoğulcu demokrasi, hukuk devleti ve insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı ilkelerinin "kalbinde" yer aldığını savunuyor.

Avrupa Konseyi'nin tutumu, demokrasi ile cinsiyet eşitliği arasında temel bir özdeşlik kurması açısından son derece dikkate değerdir: "Toplumun değişmez öğelerinden biri, kadınlar ve erkekler tarafından oluşturulmuş olmasıdır. Kadınlar, erkeklerle birlikte, içinde yaşadıkları toplumun örgütlenmesini ve işleyişini, topluluğun çıkarını gözetecek biçimde, belirleme hakkına sahip olmalıdırlar. İnsan haklarının korunmasına yönelik başlıca uluslararası belgelerde ve birçok Avrupa ülkesinin anayasalarında insan varlığının eşit değerinden ve onurundan söz edilse bile, çeşitli yapılarda ve süreçlerde devam eden kadınların (aileden başlayıp bütün bir karar alma mekanizmasına yayılan) *de facto* eşitsizliği durumu, çoğulcu demokrasinin gerçek anlamda kurulmasını engellemektedir. Kadınların ve erkeklerin toplumun işleyişinde eşit sorumluluk üstlenmeleri, gerçek demokrasinin ve daha adil bir topluma ulaşmanın ön koşulu olarak kabul edilmelidir."[37]

Ancak, demokrasi ile insan haklarının özdeş değil, birbirini güçlendiren olgular olduğu da unutulmamalı. Demokrasiye ve insan haklarına bağlılığın zayıf olduğu ülkelerde, kadınlar, baskıcı ve sömürücü toplumsal-ekonomik koşullar altında eziliyorlar. Din ve kültür adına uygulanıp meşrulaştırılan pratikler, kadınları ikincil bir konumda tutuyor ve aile içi ilişkilerde hak eşitliğini sağlayacak ve kadınların durumunu iyileştirecek yeniden yapılanmaları da engelliyor. Kadınlar üzerindeki baskıları kaldırma yönünde harcanan çabalar,

37. *Conference on Equality Between Women and Men in a Changing Europe*, Avrupa Konseyi Tutanakları, 1992.

iktidar yapılarındaki yerleşik güçlerden gelen direnmeyle karşılaşıyor. Din, ulusal egemenlik, ya da ulusçu ideolojiler, kadınların haklarının inkârı için gerekçe olarak kullanılabiliyor. Oysa, bir kez daha belirtmek gerekir ki, kadınların insan hakları koşulsuzdur ve din, kültür ya da geleneksel pratikleri aşar.

İnsan hakları teorisinin yerleşik kavramlarının dönüştürülmesi ve hareketin feminist bir perspektiften yeniden yorumlanması, yalnızca bir dil sorunu değil, dünyanın her yanında, her gün, tek tek kadınlar açısından bir ölüm-kalım sorunudur. Kadınların insan haklarının ihlallerine dikkat çekmek amacıyla, kadın örgütleri, ulaşabildikleri bütün BM platformlarında bunların gündeme alınması talebinde bulundular, ve yer yer önemli başarılar da kazandılar. Ne var ki, insan hakları kavramının kadınların deneyimlerini, ihtiyaçlarını ve durumlarını daha fazla dikkate almasını sağlama çabası, yukarıdan bir otoritenin iznini almayı beklemek zorunda değil. Arjantin'de, kanlı bir diktatörlüğün en karanlık günlerinde Plaza de Mayo'da bir araya gelip çocuklarının ve torunlarının ortadan "kaybolması"nı protesto eden anneler ve büyük annneler gösteri yaptıklarında, "kayıp" olma durumu insan hakları söyleminin bir parçası değildi. Ama onlar, "biz bu çocukların insan haklarının ihlal edildiğini biliyoruz ve bu konuda suskun kalmayacağız" demek için, önce bu tür kaybolmaların bir insan hakkı ihlali olarak kabul edilmesini beklemediler.[38] Aynı tavrı, İstanbul'daki "Cumartesi Anneleri" de gösterdi. İşte bu nedenle, dünyanın dört bir yanındaki kadın örgütlerinin ve insan hakları savunucularının, çok uzun süredir gizli kalmış kadın hakları ihlallerini sürekli dile getirmeleri ve ortadan kaldırılması için mücadele etmeleri gerek. Bu mücadele verildiği zaman, teori de hukukun kendisi de, ister istemez, hayata ayak uydurmak durumunda kalıyor.

38. Elizabeth Friedman, "Women's Human Rights: The Emergence of a Movement", *Women's Rights - Human Rights* içinde, s. 21-22.

Kültürel Görecilik Çözüm mü?*



"Şark bize, sandığımız kadar uzak değildir."
GERARD DE NERVAL (*Şark'a Yolculuk*)

GÜNÜMÜZDE feminist teori ikili bir meydan okumayla karşı karşıya. Bir eleştirel bilinçlilik biçimi olarak, elbette, son on yıldır sürmekte olan teorik tartışmaların dışında değil. Bu tartışmaların işaret ettiği sorunlar ise, sağlıklı bir kendinden kuşku duyma ve kendi üzerinde düşünme sürecine yol açıyor. Bu düşünsel iklim epey ikircikli de olsa, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha derin biçimde kavranması ve kadınlar arasındaki farklılıkları hesaba katan yeni iletişim ve eylem stratejileri geliştirilmesi açısından yararlı.

Tüm evrimci ve bütünselleştirici söylemlerin ve hatta teorinin kendisinin bile sorgulandığı bu "post-Marksist" ve "postmodernist" çağda, feminist teori de herhangi bir "büyük anlatı"dan başka bir şey olmadığı suçlamasıyla yüzleşmek durumunda kaldı. Üstelik bu sorgulama, yalnızca "dışarıdan" gelmedi: Feminist teorinin kendi iç gelişimi de, kadınlar arasındaki farklılıkların giderek daha çok belirginleşmesi sonucunda, kendine ilişkin bazı kuşkulara kaynaklık etti. Feminizm uzunca bir süre, kadınların ortak deneyimine ve tabi oldukları "genel ezilme"ye odaklanmıştı. Ancak bu vurgu, çelişkili biçimde, kadınlar arasındaki pek çok farklılığın daha da fazla algılanmasına yol açarak tekçi "kadın" kavramının sarsılmasına yol açtı. Artık o rahat ve sıcak "kız kardeşlik" nosyonuna inanmak, eskisi kadar kolay değildi.

Teoriye çoğulculuk tarafından içeriden meydan okunması, feminizmi, farklılığı kucaklayacak, kültürlerin ve değerlerin karşılaştırılabilmesini sağlayacak düşünsel çerçeveler ve stratejiler geliştirme-

* Türkçe'de ilk kez yayımlanan bu makalenin farklı bir yazımı İngilizce olarak, *Women's Studies in the 1990's – Doing Things Differently?* (J. DeGroot ve M. Maynard, der., MacMillan Press, 1993) adlı kitapta yer almıştır.

ye zorluyor. Kültürel açıdan parçalanmış bir dünyada yaşadığımız doğru; ancak bu dünya aynı zamanda, bütün farklılıklarımıza karşın, marjinalleştirilenlerin ve ezilenlerin paylaştığı "Tek" bir dünya. Marjinalleştirilmiş olanların, uzun süredir kendilerinden esirgenen bilgiyi, kendi adlarını koyma ve yeni bir gelecek tasavvur etme hakkını geri almaya ihtiyaçları var. Gerçekten de, tek ve kuşatıcı bir Feminist Teori yeterli olmadığı gibi, doğru da değil; ancak salt yerel deneyime dayanan bir ampirisizme dönüş de çözüm değil. Yavan siyasal çoğulculuk ile kültürel göreciliğin birleşimi, bir "aman bulaşmayalım" yaklaşımına, kadınların farklı bağlamlardaki deneyimlerinin *sorgulanmaksızın* kabulüne yol açar. Sonuçta kimse kimseyi gerçekten dinlemez ya da ciddiye almaz olur. Oysa, marjinalleştirilmiş bir grup olarak kadınlar, mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek istiyorlarsa birbirleriyle iletişim kurmak, birbirlerinin sesini duymak, birbirleri hakkında bilgi sahibi olmak ve ittifaklar oluşturmak zorundadırlar. Ramazanoğlu'nun söylediği gibi bu, "her kültürü kendi bağlamında kabul edilebilir sayan ve kadınlar için ortak bir temel sunmayan kültürel görecilik ile; her şeye gelişigüzel göz yummadan birbirimizi anlamamızı, değerlendirmemizi, karşılaştırmamızı ve seçim yapmamızı sağlayacak olan, birbirlerimizin kültürlerine karşılıklı saygı" arasında bir ayrım yapmayı gerektirir.[1]

Bu perspektif bizi, kaçınılmaz olarak, modernliğin ve onun antitezi olduğu öne sürülen postmodernliğin doğasını tartışmaya yöneltir. Günümüz düşünsel ikliminde evrenselci yöntemler, söylemler ve vizyonların sürekli olarak sorgulandığına tanık oluyoruz. Hem küresel, hem de yerel, ulusal düzeylerde krize girmiş olan modernlik tükenmiş gibi gözüküyor ve öğretileri de pek çok açıdan sınanıyor. Modernlik projesi, insan aklının bilgi için nesnel, güvenilir ve evrensel bir temel oluşturabileceğine inanan Aydınlanma düşünürlerine çok şey borçludur. Bu düşünüşe göre her sorunun tek bir yanıtı vardır ve dolayısıyla dünya, doğru resmedilip temsil edildiği takdirde denetlenebilir ve akılcı bir biçimde düzenlenebilir. "Modernlik fetihle ilgiliydi – toprağın emperyal düzenlenimi, ruhun terbiyesi ve Hakikat'in yaratılışıyla ilgiliydi," der Bryan Turner.[2] Ne var ki, "modern

1. Caroline Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s. 144.

2. Bryan Turner, *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, 1990, s. 4.

iktidar sistemlerinin rasyonalist iddiaları"na çarpıcı şekilde meydan okuyan Foucault'dan beri, bu son öğe artık bir zamanlar olduğu kadar meşru sayılmıyor; Hakikat arayışı, bir sorunun tek olan yanıtını hedefleyen arayış, artık iktidar arayışı ile bağlantılı görülüyor. (Örneğin feministlerin –özellikle de Fransız feministlerinin– yazdıklarına hakikat statüsü atfetmekten çekinip, onları anlatı ile teori arasında bir yere koymalarının nedeni budur.) Üstelik beyaz, erkek, seçkin kesimin "bilgeliği" olarak Aydınlanma Aklı'nın kendisi de, sorgulama dışında kalmıyor: "[Aydınlanma Aklı] bir araçsal akılcılık olarak, evrensel özgürlüğün somut anlamda gerçekleştirilmesine değil, bürokratik rasyonalitenin o çıkışsız 'demir kafesi'nin oluşmasına yol açmıştır."[3]

Öyleyse modernizm tarihinin, uluslararasıcılık ile ulusçuluk arasındaki, evrenselcilik ile yerel ve sınıfsal ayrıcalıklar arasındaki, küreselcilik ile dar Avrupamerkezlilik arasındaki çelişkilerle örülü olması şaşırtıcı değildir. Modernizmin bu ikircikli durumunun karşıakımlar ve karşı-hareketler yaratması kaçınılmazdı. Dolayısıyla hem kültürel göreciliği, hem de onun "modern" biçimi olan postmodernizmi, bu düşünce ve yaşam biçimine bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür – ancak onların da kendi çelişkileriyle malul olduklarını unutmaksızın!

Kendisi Batı Kültürüne Görece Olan Kültürel Görecilik

Aydınlanma düşünüşünden, evrenselleri keşfetme arzusu doğar: Doğal yasa düşüncesi, derin yapı kavramı, ilerleme ya da gelişme kavramı ve düşünce tarihinin akıl ile akıldışı, bilim ile hurafe arasındaki bir mücadele olarak kavranması. Peter L. Berger'in dediği gibi, Aydınlanma'dan bu yana Batı düşüncesini şekillendiren ilerleme mitosu, "modernlik" terimine hem normatif, hem de çarpıklaştırıcı bir anlam yüklenmesine yol açmıştır.[4]

Ancak bu perspektife karşı, özellikle antropolojide, günümüz postmodernist düşüncesinin önceli olarak da değerlendirilebilecek

3. David Harvey, *The Condition of Postmodernity,* Basil Blackwell, 1989, s. 27; Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu,* Metis, 1997.

4. Peter L. Berger, "Toward a Critique of Modernity", *Religion and the Sociology of Knowledge* içinde, Barbara Hargrove (der.), Edwin Mellen Press, 1984, s. 335.

"romantik bir başkaldırı" daima olagelmiştir. Romantizm (bu terim 1760-1870 yılları arasında sanat ve edebiyatta yer alan değişimleri belirtir ve hem tarihsel, hem estetik bir anlam taşır), Akıl Çağı'na karşı bir tepkiyi ifade ediyordu. İrade, akıl, bilgi ve geleneğe karşı "romantik kuşku" çok önemli olmakla birlikte, bu eğilimin kültürel göreciliğe yol açtığını da hatırlamak gerekir. Romantik antropolojik yaklaşıma göre her toplumsal düzen, deneyimin kavranması için kendi kendine yeterli bir "çerçeve", kendi kendine yeterli bir "yaşam tasarımı" sunar ve "kendi kurallarına sahip farklı kavrayış çerçeveleri ve farklı yaşam tasarımları, karşılaştırmalı-normatif değerlendirmeye gelmez."[5]

Kültürel görecilik her kültürün benzersiz olduğu konusunda ısrar eder. Kültürü, ortak bir tarihi paylaşan bir halkın simgesel ifadesi olarak ve insan yaşamının açıkça evrensel olan yanlarına, o tarihten türetilen benzersiz bir anlam örüntüsü sağlayan bir şey olarak görür. Böylece kültürel göreciler, kültürleraşırı kategorileri ve hatta karşılaştırmalı yöntemleri, *yüzeysel* benzerliklere dayandıkları gerekçesiyle reddederler.[6] Normatif kültürel göreciliğe göre, belli kültürlerin değişken önermelerinin geçerli bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacak kültürleraşırı standartlar ve değerlerin birbirlerine kıyasla yargılanmasını sağlayacak herhangi bir yol yoktur. Ne düşünülmesi, ya da nasıl davranılması gerektiğini dile getirebilecek evrensel olarak geçerli standartlar da yoktur: Alternatif "kültürel çerçeveler", birbirlerinden ne "daha iyi" ne de "daha kötü"dür, olsa olsa *farklıdırlar*.[7] Kültürel göreci için farklılıklar birbiriyle ilişkili değildir; ölçüştürülebilir bile değildir. Farklılığı açıklayan şey kültürdür; yani, farklılık farklılığı açıklar. Öte yandan, Jonathan Friedman'ın hemen işaret ettiği gibi, görecilik de, evrenselcilik ve evrimcilik gibi, dünyaya ilişkin kurgumuzun bir parçasıdır.

5. Richard A. Shweder, "Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There's More To Thinking Than Reason and Evidence", *Culture Theory* içinde, R. A. Shweder ve R. A. LeVine (der.), Cambridge University Press, 1984, s. 28.

6. Robert A. LeVine, "Properties of Culture: An Etnographic View", *Culture Theory* içinde, R. A. Shweder ve R. A. LeVine (der.), Cambridge University Press, 1984, s. 80.

7. Melford A. Spiro, "Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism", *Culture Theory* içinde, s. 336.

Kültürel görecilik, Batılı kapitalist uygarlık kozmolojisinin bir parçasıdır; gelişmeciliğe karşı içsel bir mücadeleyi ifade eder, ama kültür denen bir şeyin evrensel yasalarının –soyut bir kurallar, programlar ve bilgiler bütünü– varlığının kabulüne dayanır. Kültürel göreciliğin kendisi, bizim "Kültür"ümüze, onun tamamlayıcı karşıtının, yani mutlakçı evrimciliğin olduğu kadar görecedir.[8]

Dondurulmuş Bir "Farklılık"ta Kıstırılmak

Antropolojinin "romantik başkaldırı"sının ve dünyayı göreceleştirmesinin kaldığı yerden devam eden, günümüzün postmodernist düşüncesi oldu. Farklılığa, "ötekiliğe", çıkarların ve kültürlerin karmaşıklığı ve çeşitliliğine yönelen ilgisiyle, postmodernizmin olumlu bir etkisinin olduğu inkâr edilemez. Farklılık üzerindeki vurgusu ve özerk kültür "bölgeleri"ne ya da bilginin ayrı uzmanlık alanlarına ayrılmasına yönelik kuşkucu yaklaşımı; modernliğin tekçi, bütünselleştirici söyleminin daha derinden bir eleştirisini mümkün kılar ve her grubun kendisi için, kendi sesiyle konuşmaya hakkı olduğu ve bu sesin meşru kabul edilmesi gerektiği fikrine katkıda bulunur. Ayrıca postmodernist kuram, eril pratiklerin çatışmacı niteliğini gözler önüne sererek eril kültürün istikrarına ilişkin derin bir sorgulama başlatmış, bu da eril kararlılığın sarsılmasına yol açmıştır.[9]

Modernizmin üst-kuram ve üst-anlatılarının toplumsal cinsiyet, sınıf ve kültürden kaynaklanan canalıcı farklılıkların üzerini örtüp görmezden geldiği, liberal eşitlik kavramlarının ve "insan hakları"na ilişkin evrensel söylemlerin kadınları, siyahları, diğer marjinal ve güçsüz toplulukları tam olarak hesaba katmadığı çok açık. Postmodernist düşüncenin 1960'larda yer alan çeşitli radikal toplumsal hareketlere bu denli çekici gelmesinin önemli bir nedeni de zaten burada yatıyor. Postmodernizmin radikal yanı genellikle, eril bir nitelik taşıyan aynılık ve hiyerarşi kavramlarının feminist eleştirisiyle ilişkilendirilir; çünkü postmodernist epistemoloji, heterojenliğe değer verir ve tekçi "erkek" ve "kadın" kavramlarına karşı güçlü bir sorgulama-

8. Jonathan Friedman, "Beyond Otherness or the Spectacularization of Anthropology", *Telos*, sayı 73, 1987, s. 168.

9. Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, Croom Helm, 1988, s. 231.

yı temsil eder.[10] Jane Flax'ın söylediği gibi, feminist benlik, bilgi ve hakikat kavramları Aydınlanma'nınkilere, onun kategorileriyle ifade edilemeyecek kadar ters düşer:

> Feminist kuramcılar akıl, bilgi ya da kendilik kavramlarının yapıbozumuna giriştikleri, bunların "nötr" ve evrenselleştirici görünümlerinin ardındaki toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin etkilerini ortaya çıkarmaya başladıkları ölçüde, postmodernist söylemlere katılır ve onları yankılarlar.[11]

Gerçekten de feminizm –ve özellikle de farklılık fikrini politik bir silah olarak kullanan radikal feminizm– "ötekilik" ve farklılığı vurguladığından postmodernizm ile belli bir yakınlık içindedir. İşte bu anlamda "feminizmin postmodernizme içkin olduğu ve onun sorunsalını üretmeye katkıda bulunduğu" ve bu bakış açısının, "ötekiliğin" çoklu biçimlerinin tanınması açısından özel bir önem taşıdığı söylenebilir.[12]

Dolayısıyla postmodernizmin, öteki seslerin otantikliğini tanıyarak önümüze radikal ufuklar açtığını söylemek yanlış olmaz; ama aynı zamanda David Harvey'in işaret ettiği gibi, bu "öteki" sesleri "donmuş bir ötekilikte, şu ya da bu dil oyununun özgüllüğü içinde" kıstırıp gettolaştırarak onların daha evrensel iktidar kaynaklarına erişimlerini engelleme tehlikesini de barındırır.[13] Eşit olmayan iktidar ilişkilerinin egemen olduğu bir dünyada bu, gerçekten de ciddi bir tehlikedir. Postmodernist düşünce, toplumsal yapıları gözden kaçırarak yalnızca iktidarın bireyler tarafından nasıl deneyimlenip uygulandığına odaklanma eğilimindedir. Bu eğilimin küresel iktidar gerçekleriyle yüzleşmekten kaçınması ve böylece radikal ideoloji ve hareketlerin siyasal içeriklerini zayıflatması gibi gerçek –ve korkutucu– bir olasılık mevcuttur.

"Tüm postmodernist söylemler yapıbozumcudur... tüm postmodernist felsefeciler de karşılaştıkları her tür argümanı meşruluğundan mahrum bırakma takıntılarıyla işi kendi geçerlilik iddialarını

10. Bryan Turner, *a.g.e.*, s. 11.

11. Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs*, cilt 12, sayı 41 (Yaz), 1987, s. 626.

12. Vicky Kirby, "Comment on Mascia Lees, Sharpe and Cohen's 'The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective'", *Signs*, cilt 16, sayı 2, 1991, 397.

13. David Harvey, *a.g.e.*, s. 116.

mahkûm etmeye kadar vardırırlar; sonuçta, akla dayalı eylemin temeli tümüyle ortadan kalkar," der Harvey.[14] Yapıbozum, mevcut iktidar ilişkilerini ve yapılarını eleştirmeyi hedefleyen her entelektüel/ideolojik çaba açısından vazgeçilmez bir ilk aşama olsa da, bu yapıları dönüştürmek için kendi başına yeterli değildir. Eğer yeni ve daha iyi bir toplum yaratma projesinden vazgeçmeyeceksek, yalnızca "yapıbozum"la yetinemeyiz; aynı zamanda dönüştürücü ve yeniden oluşturucu bir vizyona –ve eyleme– ihtiyacımız vardır.

Modernist üst-kuramlar, her farklı grubun farklı "tarihleri"ni silen "evrensel" bir "insanlık tarihi" yanılsamasını temellendirir ve meşrulaştırır. Evrenselci söylemler, "insanlığı" beyaz, egemen erkeklerin temsil etmesine izin verir. Onların temsil ettiği "insan" (*man, l'homme*), gerçekten de insan*oğlu*'dur; kadınların yanı sıra, sömürgeleştirilen halkları, ırkları ve etnik grupları da dışlar ve marjinalleştirir. Peki bu, partikülarizme dalarak "evrenselleştirme"yi ve teoriyi bir çırpıda ve ebediyen terk etmemiz gerektiği anlamına mı gelir? Bunu istesek de yapabilir miyiz? Bu noktada Gayatri Spivak'ın sözleri anlamlı:

> Bence özcü, evrenselci söylemlere karşı durmak kesinlikle isabetlidir, çünkü bu duruş klasik Alman felsefesindeki anlamıyla ya da beyaz üst sınıf erkek anlamında evrensel olan ile hesaplaşır. Ama stratejik olarak bunu yapamayız. Feminist pratikten söz ederken ya da pratiği teoriye yeğlerken bile, evrenselleştirme işlemine girişmiş oluyoruz. Özselleştirme, evrenselleştirme, ontofenomenolojik soruya evet deme anı indirgenemez bir an olduğundan bunu en azından şu anda konumlandıralım; kendi pratiğimiz konusunda uyanık olalım ve tümüyle boşa gidecek bir hamleyle onu reddetmek yerine yararlanabildiğimiz kadar yararlanalım.[15]

Güçsüzleştirilmiş ve marjinaileştirilmiş olanların mevcut iktidar ve tahakküm ilişkilerini değiştirmeleri, dolayısıyla da eyleme geçmeleri gerekir; bunun için de *akla dayalı eylemi* mümkün kılacak ortak bir temele ve birbirleriyle iletişim kurmaya ihtiyaçları vardır. Buysa ortak bir söylem ihtiyacına yol açar. Sorun, elbette, böyle bir ortak söylemin, her bir grubun ve durumun benzersizliğini –farklılıklarını silmeksizin– hesaba katmasını sağlamaktır. Val Mogha-

14. David Harvey, *a.g.e.*

15. Gayatri Spivak, "Criticism, Feminism and the Institution", *Thesis Eleven*, cilt 10, sayı 11, 1984, s. 184.

dam'ın işaret ettiği gibi, tikelci paradigmalar birbirleriyle tam olarak iletişim kuramazlar, dolayısıyla farklılıkları sistemli olarak tanımlayamazlar bile.[16] Yalnızca mutlak bir farklılık beyanında bulunabilirler ki, böylece çeşitli farklılıkları tek bir dondurulmuş *Farklılık*'a dönüştürmüş olurlar. Parçalanmış bir dünyada yaşadığımız doğru ama, paradoksal olarak, bu dünya gün geçtikçe daha da küreselleşiyor. Postmodernizm, içinde yaşadığımız dünyanın parçalanmış görüntüsünü yakalamakta çarpıcı bir başarı gösterse bile bu tablo, kaçınılmaz olarak, işin öteki yüzünü dışarıda bırakıyor.

Üstelik, ironik bir biçimde, postmodernist düşünürlerin kendileri de sonuçta evrenselleştirici bir hamle yapmak zorunda kalıyorlar. Nancy Hartsock'un söylediği gibi, ampirik eleştirileriyle baskıcı iktidarın maskesini düşürmeye büyük katkıda bulunan Michel Foucault bile, bir yandan reddettiğini iddia ettiği hümanist değerleri kullanarak evrenselleştirici bir edimde bulunur. Bir başka deyişle projesi, politik gücünü, okurun modern özerklik, onur ve insan hakları idealleriyle tanışıklığından ve bunlara bağlılığından alır.[17] Benzer biçimde, Habermas da Foucault'nun "edimsel çelişiklik" paradoksuna takılıp kaldığını öne sürer; çünkü Foucault sonuçta, kurtulmak istediği akıl araçlarını kullanmak zorunda kalmaktadır.[18]

Bu noktada, postmodernistlerin basitçe yeraltına ittiği üst-kuram orada "yeni bir bilinçdışı hissiyat olarak işlemeyi sürdürür" diyen David Harvey'e kulak verebiliriz. Postmodernizmin bir postliberalizm ya da hiper-liberalizm türü olduğunu, çünkü hiyerarşinin, büyük anlatıların, otoritenin tekçi kavramlarının ya da resmi değerlerin bürokratik yollarla dayatılmasına yöneltilen postmodernist eleştirinin, liberal gelenekteki "farklılığa tolerans" ilkesiyle belirli bir koşutluk taşıdığını öne süren Bryan Turner da bu fikri destekler. Bu nokta bizi, yavan çoğulculuk ile çeşitliliği kucaklayan ama aynı zamanda ortak bir temelin ve söylemin de yolunu döşeyen kuram ya da kuramlar arasındaki farkı tartışmaya yöneltmenin yanı sıra, dikkati-

16. Val Moghadam, "Against Eurocentrism and Nativism: A review Essay on Samir Amin's Eurocentrism and Other Texts", *Socialism and Democracy*, 1989, s. 91, 96.

17. Nancy Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women?", Monique Leijenaar (der.), *The Gender of Power - A Symposium*, Vakgroep Vrouwenstudies/ Vena, 1987, s. 108.

18. B.Turner, *a.g.e.*, s. 12.

mizi, Aydınlanma'nın o çok eleştirilen büyük projesinin sahip çıkmaya değer yanlarına çekiyor.

Parçalanmış Eleştiriler: Parçalanmışlığa Boyun Eğmenin Yansıması

Yukarıdaki tartışmanın göstermeye çalıştığı gibi, evrenselcilik ve evrensel insan hakları fikri modernlik etrafındaki tartışmalar için de, onun postmodernizm kaynaklı eleştirisi için de merkezi önemdedir ve modernliği hiç ayrımsız reddetmek oldukça sorunludur. "İnsan nasıl olur da modernliğin kazanımlarını elinin tersiyle bir yana iter; öte yandan ... safdil ya da iyice nasırlaşmış değilse, nasıl olur da bu kazanımlara hevesle sahip çıkar?" diye soruyor Fred Dallmayr, haklı olarak.[19] Modernliğin tarihi olumsuz anlamlarla öylesine yüklü ki, bazen, Aydınlanma sürecinin kaynaklık ettiği sivil hakları ve diğer kazanımları elimizin tersiyle bir kenara atma eğilimine girebiliyoruz. Postmodern çağımız bizi sonunda, tarihin eşitlikçi bir "ebedi uyum" toplumuna doğru ilerleyen kaçınılmaz bir teleolojik evrim süreci olmadığına ikna etti. Peki ama bu, herkes için özgürlük ve eşitlik umudumuzdan hepten vazgeçmek, Aydınlanma projesini tümüyle bir kenara atmak gerektiği anlamına mı gelir?

Bu noktada, olumsuz yanlarını göz ardı etmeksizin, Aydınlanma rasyonalitesinin feodal toplumun gelenekselciliğine karşı radikal bir meydan okuma olduğunu hatırlamak önemli. Batılı kapitalist toplumlarda yaşayanlar, bireyi kendi kaderini belirleme hakkından ve kişisel özerklikten yoksun bırakan geleneksel bir toplumun cenderesi içinde yaşamanın ne denli boğucu olduğunu unutmuş olabilirler. Oysa aslında "birey"in kendisi modernliğin bir ürünüdür. Liberal paradigmada bireyin soyut, sahte bir evrensellikle donanmış ve nötr; sınıftan, toplumsal cinsiyetten, ırktan ve cinsellikten sıyrılmış bir "insan" olarak kavramsallaştırıldığı doğrudur. Ancak, cemaatçi ideolojinin ve eli her yere uzanan kapsayıcı bir devletin egemen olduğu bir toplumda, en fazla ezilenler kadınlar, etnik azınlıklar ya da siyasal muhalifler gibi geleneksel olarak güçsüz olan gruplardır; çünkü toplum onlar üzerindeki denetimi, kimi zaman "devletin çıkarı" kimi

19. Fred Dallmayr, "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (and Habermas)", *Praxis International*, cilt. 8 (Ocak), 1989, 377.

zaman da "toplumsal ahlakı koruma" adına meşru görür. Böylesi durumlarda en kolay ayaklar altına alınabilen, kadınların özerk varoluş ve bireylik haklarıdır. Modern laik bir devlet olmakla övünen Türkiye'de, yalnızca ailelerin erkek reislerinin değil, hükümet yetkililerinin de kadınlara periyodik olarak "bakirelik testi" uygulanmasında bir sakınca görmemeleri, hatta bunu kadınların "korunması" için gerekli saymaları, bu konuda bence yeterince açık bir örnek. Bir yanda bireyciliği uç noktalara vardıran kapitalizm, bireyin atomlaşmasına ve yabancılaşmasına yol açarken, öbür yanda bireylikten yoksunluk, özellikle kadınların ve çocukların denetlenmesini ve baskı altına alınmasını kolaylaştırır. Toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin sorgulanması ve dönüştürülmesi de dahil olmak üzere çeşitli dönüşümlere yol açan kadın hareketlerinin de, aslında, modernleşmenin bir sonucu olduğunu ve ezilenlerin bireylik kazanma çabalarının özgürleşme yolunda bir adım olduğunu inkâr edebilir miyiz?

Söylemeye bile gerek yok, Batılı toplumlarda bile farklı kurtuluş ve özgürleşim kavramları varken ve Avrupamerkezli önyargılara meydan okunmaktayken, "evrensel bir kurtuluş modeli, küstah bir biçimde, Batılı bir bakış açısı taşıyamaz".[20] Geçmişte, "ötekiler"i tek bir sesle temsil ettiğini farz eden aydınlanmış bir modernliğin emperyalizmini reddetmek gerekli ve haklı. Ancak bu tekçi anlatının Batılı, beyaz, erkek önyargılarını bir kenara atarken ve farklılığı tanıyıp meşrulaştırırken, kendimizi mutlak farklılığın katı duvarları ardında parçalanmışlığa hapsetmemek de aynı derecede gerekli. Grimshaw'ın belirttiği gibi:

> Genellikle ideoloji tarafından maskelenen ama nihai olarak bilinebilir olan nesnel bir gerçekliğin varolduğuna inanmak için, uygun bilimsel yöntemi uyguladığımız sürece dünyanın nesnel, değer yargılarından arındırılmış bir tanımına ulaşılabileceği görüşüne sadık kalan pozitivistler olmamız gerekmiyor.[21]

Her değerlendirme ölçütü bir anlamda görelidir; gene de ölçütlerimiz, en azından nesnel gerçekliğe ve insanlar için neyin yararlı ya da zararlı olduğuna ilişkin ortak fikirlere dayandırılabilir. Gerçeklik kurgularımızın kaçınılmaz olarak değer yargıları taşıdığının ve top-

20. Val Moghadam, *a.g.e.*, s. 93.

21. Jean Grimshaw, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Wheatsheaf, 1986, s. 171.

lumsal olarak tanımlandığının farkında olmamız, kendi bakış açımızdan kötü olduğunu düşündüğümüz şeyler karşısında sessiz kalmamızı gerektirmez. Her türlü görüş bildirimi belirli bir perspektiften yapılır; ancak bunun farkında olmak, aynı zamanda, görüş sahibi olmamızı ve bu görüşleri belli bir perspektifte tutmamızı da sağlar ve böylece tüm insanlar ve tüm zamanlar için geçerli mutlak doğruluk iddialarında bulunmamızı engeller. Postmodernist düşünce bize, başka hiçbir şeyi olmasa bile en azından, ebedi ve evrensel doğruluk iddialarının, kaynaklandıkları toplumsal düzenin pek çok özelliğini yansıttığını öğretti. Kişilikten, ırktan, sınıftan, toplumsal cinsiyetten vb. kaynaklanan iktidar ilişkileri açıkça tanınıp kabul edilmediği sürece, bir başka kültürü inceleme çabası sonucunda edinilen bilgi, çarpık bilgi olmaya mahkûmdur. Peki öyleyse bu, tüm "dışarıdaki"lerin öteki kültürleri incelemekten ve incelerken de bir tutum almaktan kaçınmaları gerektiği, deneyimin karşılaştırmaya gelmeyeceği, ya da iletişim ve etkileşime dayalı bir kuram oluşturmanın imkânsız olduğu anlamına mı gelir? Farklı topluluk ve kültürlere değer veren genel bir kuram –ya da birbiriyle bağlantılı kuramlar– formüle etmek güç ve zorlu bir iştir. Ama bu zorluğa katlanmaya değer. Dünyanın parçalanmışlığı nesnel bir gerçeklik olsa da, her türlü gerçekliğin, toplumsal ve tarihsel koşulların ürünü olduğunu ve dolayısıyla da eleştirilebilir ve değiştirilebilir olduğunu hatırlamak gerekir. Parçalanmışlığın eleştirisi, neden, tanımı gereği *mutlak ve ebedi olmayan* bir "gerçekliğe" boyun eğmek zorunda olsun?

"Yerlileşme Modası": "Etnikleşme Modası"nın Yansıması

Parçalanmışlık ve çeşitlilikle başa çıkma güçlüğünün yanı sıra, çoğulculuğun içeriden meydan okumasıyla yüz yüze kalan bazı feminist yazarlar, içinde yaşadıkları gelişmiş sanayi toplumlarından gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların durumuna bakarken, bir tür işlevselci antropolojik yaklaşım olan kültürel görecilikte kuramsal bir sığınak arıyorlar. Bu yazarlar kendi "ayrıcalıklı" konumlarından "değer yargıları" beyan etmemeye özen gösteriyorlar. Bu, duyarlı bir yaklaşım olabilir; ancak kendi feminizmlerinin bir tür "kültürel emperyalizm" olabileceği korkusu, birçok Batılı feminist aktivistin gelişmekte olan ülkelerdeki kadın hareketlerinden uzak durmasına da

neden oldu. Öte yandan, otantiklik adına kendilerini "Batılı feminizm"den uzak tutmaya çalışan ve gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların karşılaştıkları sorunların, Batılı kadınların ("ehemmiyetsiz"!) "kişisel" dertlerinden daha ciddi ve hayati olduğunu iddia eden pek çok Batılı olmayan feminist var.

Bilginin bütüncül ve emperyalist evrensel temsillerini göreceleştirme ihtiyacı anlaşılır bir şeydir: "Batılılar uzunca bir süre Üçüncü Dünya ülkelerinin insanlarını onlardan daha iyi görüp yargılayabileceklerini varsaydılar, tıpkı kadınların geleneksel olarak erkek bakışı tarafından değerlendirilmesi gibi. Her iki örnekte de bu bakış miyop, seçici ve şeyleştirici olagelmiştir," der Helen Carr.[22] Avrupamerkezli Şarkiyatçılığın bakışı egemen, beyaz, erkek yönetici sınıfının bakışıdır ve entelektüel iklimdeki derin değişimi yansıtan "ötekilik" ve "farklılık"a verilen önem, "farklı tarihleri" tanıma süreci, bu iyice derinlere kök salmış önyargıların meşruluğunu geçersiz kılmakta çok yararlı olmuştur. Günümüzde etikte, siyasette ve antropolojide "öteki"nin değerine ve onuruna verilen önem, gerçekten de ferahlatıcıdır. Öte yandan Avrupamerkezliliğin eleştirisi ile, "öteki" kültürlerde varolan baskıcı toplumsal ilişkileri eleştirmekten kaçınan ve yalnızca mevcut yerel gelenek ve görenekleri betimlemeye ya da savunmaya odaklanan bir kültürel görecilik arasındaki farkı görmek de çok önemlidir.

Avrupamerkezliliğin eleştirisi, kısmen, kültürel farklılığı tanımak anlamına gelir, ama burada kalmayıp farklılığı aşmaya çalışmayı da içermelidir. Oysa kültürel göreci, mutlak kültürel farklılıklar inşa eder ve değer yargısında bulunmak ya da "kültürel emperyalizm"e sapmak korkusuyla, "öteki" kültürü eleştirmekten ve çözümlemekten kaçınır. Ama bell hooks'un işaret ettiği gibi, (örtük olarak) kendininkinden çok uzak olduğu için farklı bir deneyime (etnik, ırksal, Üçüncü Dünya, vb.) eleştirel ya da analitik yaklaşmamak, pekâlâ ırkçılığa yol açabilir.[23] Kültürel farklılık mutlak değildir ve kültürler arası benzerlikler, farklılıklar kadar önemlidir. Mutlak farklılıklar oluşturmak yerine Avrupamerkezliliğin farkına varmak, kültürleri

22. Helen Carr, "In Other Words: Native American Women's Autobiography", *Life/Lines* içinde, Brodzki ve Schenck (der.), Cornell University Press, 1988, s. 153.

23. bell hooks, *Talking Back*, Sheba Feminist Publishers, 1989, s. 47.

anlamanın önündeki engelleri aşmayı sağlayabilir; öteki gruplar hakkında bilgi edinmek, ırkçılıktan, şarkiyatçılıktan ve Avrupamerkezlilikten arınmanın bir yolu olabilir. Belki de bu bilgi edinme süreci sonunda, bize çok yabancı sandığımız "öteki"nin, o kadar da yabancı olmadığı ortaya çıkar!

Avrupamerkezli önyargıların farkında olan feminist araştırmacılar, bir "yabancı"nın "röntgenciliği"nden arınma umuduyla dünyayı, incelemekte oldukları kadınların gözünden görme çabasındalar ve farklı koşullarda yaşayan kadınların zihniyet ve öznelliklerini anlayabilmek açısından zorunlu olan, "kültürel bağlamın kavranması" konusunda haklı olarak duyarlı davranıyorlar. Ancak "değiştirmek için kavrama"dan, "tolerans göstermek için kavrama"ya kaymak da hiç zor değil. İkinci eğilim, kolayca, kadınların ikincil kılınmalarına yol açan egemen düşünsel ve maddi yapıları kabullenmek de dahil olmak üzere,"her şeyin mübah" olduğu bir iklim yaratabilir. Nitekim, Batı'da bazı kadın araştırmacılar, örneğin İslam toplumlarında gözlemledikleri ve kendi toplumları için asla rasyonalize etmeyi düşünmeyecekleri ikincillik ve bağımlılık biçimlerini "doğal" ve hatta "yararlı" görmeye başladılar. Böylece Azar Tabari'nin işaret ettiği gibi, kültürel görecilik, ezilmenin "tolere edilmesi"nin bayrağı haline gelebildi.[24]

Susan S. Davis'in Fas'ta bir köydeki kadınların yaşamı üzerine yaptığı inceleme, bu konuda açıklayıcı bir örnek olabilir. Bu çalışmada Davis, "Müslüman toplumlarda erkeklerin statüsünün üstün, kadınlarınkinin ise aşağı olduğuna dair yaygın görüşü kabul etmek yerine", statü konusuna köylü kadınların gözüyle bakmayı denediğini yazar:

> Onlara göre kadınlarla erkekleri karşılaştıramazsınız; bu, elmalarla armutları karşılaştırmak gibidir. Cinslerin oldukça ayrı işlev gördüğü ve cinsiyet rollerinin büyük ölçüde farklılaşmış olduğu bir toplumda, iki ayrı statü hiyerarşisi bulunduğunu düşünmek son derece mantıklıdır, ki ben de tam bunu buldum.[25]

24. Azar Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women", *In the Shadow of Islam* içinde, A. Tabari ve N. Yeganeh (der.), Zed Press, 1982. s. 356.

25. Susan S. Davis, *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccon Village*, Schenkman Books, t.y., s. 178.

Derecesi çeşitlilik gösterse de dünyanın her yerinde "cinsler ayrı işlev görür" ve her yerde cinsiyet rolleri farklılaşmıştır; ancak bu, muhtemelen Davis'i kendi toplumundaki baskıcı toplumsal cinsiyet düzenlemelerine karşı mücadele etmekten alıkoymaz. Buna karşılık yazar, sırf farklı bir kültürde yer aldığı için, erkek egemenliğini ve varolan hiyerarşiyi –bu egemenliğin kadınlarca içselleştirilmiş olmasının onun niteliğini değiştirmemesine rağmen– kabul edip meşrulaştırmaya hazır görünüyor. Davis'in konumu, iyiliksever bir yüce gönüllülük gibi görünebilir; ancak unutmayalım ki, iyilikseverlik daima eşit olmayan iki tarafın varlığını gerektirir.

Bir diğer iyiliksever kültürel göreci Charis Waddy ise, Müslüman kadınların kamusal alana, "ben-merkezci iktidar talepleri"ni değil, "kadınların *ulusal eylem için kullanılabilecek* potansiyel kolektif güçleri"ni taşıdıklarını öne sürüyor (*abç*). Waddy'ye göre, "Batı'da hayatımızın çoğu alanının, dışarıdan bakana ne denli itici gelebileceğini unutuyoruz. Öteki insanların toplumlarını, önemli olduğunu düşündüğümüz belli bir 'özgürlük' üzerinden yargılıyoruz. Tanıdığım Müslüman kadınlarınsa başka ölçütleri, başka hedefleri var."[26]

Bu "başka" ölçüt ve hedeflerin, eksantrik ve ciddiyetsiz özgürleşim, özerklik ve bireylik taleplerinden çok daha ciddi olduğunu kavramamız gerektiği anlaşılıyor. Waddy'nin akıl yürütmesi, kültürel farklılıkları dondurup mutlaklaştırmanın ve kadınların, kendi çıkarlarıyla doğrudan ilgisi olmayan amaçlar için kullanılmalarını meşru kılmanın yanı sıra, mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerini koruyup sürdürmekten ve kadınların değişim ve özgürlük taleplerini "ben-merkezci iktidar talepleri" diye küçümseyerek erkek egemenliğini olası tehditlere karşı korumaktan başka bir şeye yaramaz. Bu, "Üçüncü Dünya"daki feministlerin çok sık maruz kaldıkları bir suçlamadır ve kadınlara uygulanan baskı bu tür bir akıl yürütmeyle meşrulaştırılarak kadın hakları ayaklar altına alınır. Kadınların eşitlik talepleri ya "ciddiye alınamayacak bir fantezi" olarak ya da –en iyi ihtimalle– "mekanik eşitlik" arayışı olarak görülür; oysa uğraşılacak daha ciddi, daha acil sorunlar vardır ve bunlar, kadınların beden ve davranışlarının erkekler tarafından denetlenmesine karşı yürütülecek mücadeleyi hep ileri bir tarihe erteler durur.

26. Charis Waddy, *Women in Muslim History*, Longman, 1980, s. 5-7.

Günümüzde Ortadoğu'nun entelektüel ikliminde, Batılılaşmanın bulaşmadığı bir "otantik kimlik" arayışı içinde "yerlileşme" modası egemen. Bazı çevrelerde yaygın olan, modernliğin tüm ideolojilerinin –demokrasi, sosyalizm, laiklik, vb.– başarısız olduğu duygusu, Batı'nın "ithal" ideolojileri karşısında meydanın tümünü İslamcı ideolojinin tartışılmaz "otantiklik" iddiasına teslim ediyor. Aslında bu "yerlileşme" modası, Batı'daki "etnikleşme" modasının –"öteki"nin romantize edilmesi– aynadaki aksinden başka bir şey değil; Val Moghadam'ın işaret ettiği gibi bu, kişinin kendi "gerçek" kültürünün sözümona "özü"nün ne olduğuna ilişkin yeni bir imge sunar.[27] Yani bu da bir diğer özcü söylemden ibarettir.

Türkiye de dahil olmak üzere pek çok Müslüman ülkede günümüzün fundamentalist argümanı, İslam'ı yabancılaşmış toplumsal çevre için tek yerli çözüm olarak sunan bu tür bir kültürel partikülarizme dayanıyor. Radikal İslam'a göre modernlik/Batılılık, Müslüman toplumunu çürüten hastalığın temel nedenidir – ve her zamanki gibi, kadınların konum ve davranışları bu çürümenin başlıca göstergesidir. Kadınların, Batılı yaşam tarzının yozlaştırıcı etkilerine daha açık oldukları, kendilerini daha kolay kaptırdıkları düşünülür. Kadınların ev dışında çalışmakla, kadın kimliklerini kaybederek Batılı kapitalizm tarafından metalaştırıldıkları da bu argümanın bir parçasıdır.

Tuhaftır ki, bu açıkça özcü ve yerlici olan söylem, Batı'da yaygın olan "tinsel" Doğu/"maddeci" Batı karşıtlaştırılmasında yankısını bulur. Örneğin Foucault bile, Humeyni'nin İran'da iktidara yükselmesini değerlendirirken, "dinsel tinselliğin yarattığı devrimci güçler"in, modern akılcılığa ve bilim ile teknolojiye dayanan iktidara karşı direnişin yeni bir aşamasını oluşturduğunu iddia edebilmiştir.[28] Bu değerlendirme hatalıdır çünkü Türkiye'deki ve diğer Ortadoğu ülkelerindeki fundamentalistler gibi, İran'daki fundamentalistler de, aslında "bilim ve teknolojiye dayanan iktidar"a karşı değildirler.[29] Aksine, modern teknolojinin her türlü ürününü kendi ideolojik ve ör-

27. Val Moghadam, *a.g.e.*, s. 88 vd.

28. Aktaran: Moghadam, *a.g.e.*, s. 91, 96.

29. Şerif Mardin, "Religion in Turkey", *International Social Science Journal*, cilt 29, sayı 2, 1977; Ayşegül Baykan, "Women Between Fundamentalism and Modernity", *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, Bryan S. Turner (der.), Sage Publications, 1990.

gütsel amaçları için kullanmaktan hiç kaçınmazlar. Bazı yazarların, "modernleşmeye sahip çıkarken modernliği reddetmek" olarak özetledikleri bu olgu, toplumsal ilişkiler ve toplumsal cinsiyet düzenlemeleri açısından canalıcı sonuçlar doğurur. Çünkü fundamentalistler bir yandan bilimsel ve teknolojik bir modernleşmeye neredeyse tümüyle sahip çıkarken, diğer yandan modernliğin getirebileceği, toplumsal ilişkilerin demokratikleşmesi sürecini kabul etmezler; özellikle de ahlaksızlık, cinsel sapkınlık ve yozluktan ibaret bir Batı imgesi kurgulayarak kendi baskıcı ahlak kurallarını ve cinsiyet ayrımcılığını meşrulaştırmaya çalışırlar.

Ortadoğu kadın araştırmalarında şu sıralarda varolan, kadınların bağımlı kılınmasını İslam'ın yanlış bir okumasına atfederek savunan uzlaştırmacı akım, olsa olsa "tersine çevrilmiş Avrupamerkezliliğin" bir yan ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu, aynı zamanda söz konusu toplumlarda ataerkil sistemin tartışmasız gücünün de bir göstergesidir. Nitekim İranlı yazar Azar Tabari, "gerici İslam" ile "ilerici İslam" arasında ayrım yapma çabasının, yaşayan bir siyasi güç olarak İslam'ın, Müslüman toplumlardaki feministler ve sosyalistler üzerindeki boğucu baskısını yansıttığına işaret etmektedir.[30]

İslam'ın yanlış yorumlandığının öne sürülmesinin yanı sıra, aslında cinsiyetçi ve baskıcı olanın İslam değil de gelenek olduğunu öne sürerek bu ikisi arasında ayrım yapma çabaları da pek sağlam bir temele dayanmıyor. Örneğin Freda Hussain, bugünün dünyasında "gerçek" İslam toplumlarının varolmadığını ve Müslüman toplumlarda kadınlara dayatılan kısıtlamaların bu toplumları yöneten feodal devletlerin tarihsel mirası olduğunu öne sürüyor. Kadınların bağımlı kılınması, elbette yalnızca dinin bir sonucu olarak ele alınamaz; kadınlar üzerindeki baskının biçimi, her toplumun özgün toplumsal, ekonomik, tarihsel ve ideolojik koşullarının etkileşimine bağlıdır. Ancak bu yine de, –ifade ve uygulama biçiminde farklılıklar olsa da– İslam'ın bu ülkelerdeki egemen ideoloji olduğu ve bu konumuyla hem sınıf, hem erkek egemenliğini desteklediği gerçeğini ortadan kaldırmaz. İslam ile İslam-öncesi ya da İslam-dışı erkek egemenliği sistemleri arasındaki bu istikrarlı tamamlayıcılığın kendisi, ikisinin bu kadar kolay ve etkin biçimde eklemlenebilmesi de başlı başına dikkate değerdir. Freda Hussain'in asıl açıklaması gereken, bir "üst-

30. Tabari, *a.g.e.*, s. 20.

yapı" olarak İslam'ın "feodal devletler"e nasıl bu denli iyi hizmet ettiğidir. Sonuç olarak, günümüz entelektüel ve ideolojik ikliminin kadınları derinden etkileyen güçlü baskılarının dinin içselleştirilmesine, farklılığın ayrıcalıklı kılınmasına ve mutlak kültürel karşıtlıkların oluşturulmasına yol açtığını söyleyebiliriz. Üstelik bu baskılar, genellikle kadınların ikincil kılınmasının meşrulaştırılmasında dinin olası rolüne karşı eleştirel olmayan bir tutumu ifade eden "farklı-ama-eşit" argümanının neden yaygınlaştığını da açıklıyor.[31]

Hem Ortadoğu ülkelerinde, hem de bazı Batılı çevrelerde cemaatçi değerlerin ve toplumsal yapıların yüceltilmesine karşın, Ortadoğu'da en azından bazı kadınlar ve özellikle de feministler bu yüceltilen geleneksel bağların ve ahlaki kodların ne denli boğucu olabileceğini çok iyi biliyorlar. Batılı feministlerin iyiliksever kültürel göreciliği, kadınların tecridinin meşrulaştırılmasında, bazen Ortadoğulu "kız kardeşleri"nin örtünmesini kabullenmeye, hatta savunmaya kadar gidebiliyor. Örneğin Leyla Ahmed, "Batı'da [peçe] evrensel olarak baskıcı bir gelenek sayılsa da, onu giymeye alışkın olan kadınlar için böyle bir deneyim değildir," diyor.[32] Her türlü deneyim ve duygunun toplumsal olarak kurgulandığını unutarak bunlardan yalnızca bazıları için "otantiklik" iddiası öne sürmenin yanlışlığı bir yana, insan ister istemez, bu pratiklerin "kadının saflığı" denen şeyi korumanın teolojisinden kaynaklandığını çok iyi bilen Batılı feministlerin, örtünmeyi, kendileri için –"alternatif" bir yaşam biçimi olarak değil de kurtulamayacakları bir zorunluluk olarak– kabul edip etmeyeceklerini merak ediyor.

Bir Dünyanın Kadınları: Davetsiz Misafirler

"Yabancıyla, 'öteki'yle uğraşan tüm düşünce ve temsil biçimleri sorunludur. Ayrıca, yabancı kültürler ve gelenekler hakkında yorum yapma sürecinde karşıtlıklar oluşturma ve yeniden yapılandırma ka-

31. Deniz Kandiyoti, "Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, Metis, 1997.

32. (1982, s. 523.) Leyla Ahmed'in "Batılı" sayılmaya itiraz etmesi elbette mümkün; ama benim burada savunduğum nokta açısından onun Ortadoğulu köklere sahip olması değil, ABD'de yaşıyor olması ve dolayısıyla örtünmeyi bir "kader" olarak yaşamak zorunda olmaması önemli.

çınılmazdır,"[33] diyen Val Moghadam'ın uyarısını yabana atmamak gerektiği açık; ama gene de öteki kültürleri incelemek ve öteki deneyimler hakkında bilgi edinmek, bazen "öteki"nin (benim durumumda bu öteki "Batılı"dır) "biz"den o kadar da uzak olmadığını öğreten ilginç sürprizler barındırır. Bu ayrıca insanın kendisini ve kendi kültürel bağlamını çözümlemesi için de yeni kavrayışlar sunabilir.

Sheila Rowbotham'ın *Kadınların Bilinci, Erkeklerin Dünyası* adlı kitabını ilk kez 1980'lerin başında okudum; o sırada kendimle ve Türkiye'deki bir sol örgütle olan, başlangıcı 1970'lere dek giden bağlantımla derin bir hesaplaşma içindeydim. Huzursuz olduğumu, yoğun bir ait olmama duygusu içerisinde bulunduğumu ve başka kadınlarla paylaştığım bir ikincillik konumu yaşadığımı biliyordum; fakat bu duygularımı ifade edebilecek dili henüz bulamamıştım. Türk solunun resmi söyleminde erkekler ve kadınlar eşitti; ancak elbette bu teorik norm nadiren pratiğe yansırdı ve çiğnendiğinde ise "gerçek sanık" hiçbir zaman şu ya da bu kişi, hele örgüt hiç olmazdı; suçlu daima o çok soyut "feodal kalıntılar"dı. İşte, "maalesef" Türkiye hâlâ geri bir ülkeydi ve öncü partideki en ileri insanlar (yani *erkekler*) bile "arada sırada" bu sosyoekonomik yapının "olumsuz sonuçları"ndan etkilenebilmekteydiler. Dolayısıyla devrim zafer kazanıp toplumsal yapı değiştirilmedikçe yapılacak hiçbir şey yoktu. Zaten ortada her zaman bu "psikolojik ve kişisel" sorunlardan *çok daha* önemli ve ciddi sorunlar vardı! Bu esnada "kadın yoldaşlar" sabır göstermeli ve ciddiye alınacak devrimciler olduklarını *kanıtlamalıydılar.*

Bize, Rowbotham'ın ifadesiyle, "hadi bakalım ortaya çıkın da, görelim bakalım performansınızı" denmekteydi ve biz de bu sınavdan geçebilmek için kendimizi helak etmekteydik. Gene Rowbotham'ın sözleri sanki benim duygularımı ifade etmek için yazılmıştı: "Kimse bizi ciddiye almadı. Biz bile kendimize inanmadık... Davetsiz misafirler olduğumuz ortadaydı."[34] Bunlar, benimkinden toplumsal ve kültürel olarak sözde çok uzak olan bir "ileri" kapitalist ülkedeki sosyalist militanın sözleriydi; yine de benim bilincine varıp dile getirmeye uğraştığım huzursuzluğu neredeyse eksiksiz bir biçimde yansıtıyordu. Rowbotham, "kadınlar devrimci bilince, baskın ola-

33. Val Moghadam (1989, s. 87).

34. Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's World,* Penguin, 1973; Türkçesi: *Kadın Bilinci Erkek Dünyası,* Payel, 1987.

rak erkeklerce oluşturulmuş fikirler, eylemler ve örgütler dolayımıyla eriştiler," der. Türk solu da bu konuda istisna değildi/değildir. Erkek egemenliğinin uygulamasında ve ifadesinde toplumsal bağlamlar açısından doğal farklılıklar elbette vardır ama bunlar, *mutlak bir farklılık* yaratmaz.

Türk solunun kadınlara bu yaklaşımı, ayrıca, ilginç bir kültürel süreklilik örneğidir ve dinsel ideolojinin, Solcu altkültür de dahil olmak üzere, kültürün ne denli süreğen bir öğesi olduğunu gözler önüne serer. Türkiye'de Sol, geleneksel olarak son derece –laikçiliğin kendisinin de bir ideoloji olduğu gerçeğini görmezden gelecek kadar– laikçi olageldi; ama bu onun, aynı zamanda kadınları devrimci bir örgütün birliğini ve dayanışmasını yok etme potansiyeli taşıyan tehlikeli bir "fitne" kaynağı olarak görmesini engellemedi. Tıpkı İslam'ın kadınlara bakışı gibi! İslam'da kadının, erkekleri şeriattan, Allah'a giden yoldan saptırarak [erkek] müminlerden oluşan cemaatin dayanışmasını bozabilecek potansiyelde görülmesi ve bu nedenle özellikle bedeninin ve kılık kıyafetinin denetlenmesi gibi, sol örgütlerde de kadınların davranışları, giyinişleri, vb. sıkı bir denetime tabidir. Kadınlardan alçakgönüllü ve gösterişsiz olmaları, fazla dikkat çekmemeleri, hatta öyle yüksek sesle filan gülmemeleri beklenir, "çünkü kadınlar hareketin 'vitrini'dir". Bu noktada Moghadam'ın Humeyni devriminden sonraki İran'a ilişkin olarak söyledikleri bir karşılaştırma ögesi olarak özellikle ilginçtir:

> İslami İran'da kadınların görünüşüne verilen önem ve kadınların bedenleri konusundaki saplantı iktidarın, kültürün ve toplumun İslamcı yeniden yapılandırılmasında kadınlara yüklenen merkezi sorumluluğa işaret ediyor. Kadınlar, kültürel değerlerin ve yerel normların taşıyıcısı olmakla görevlendirilmektedirler.[35]

Kadınların, kimliğin simgesel belirleyicileri olarak görülmeleri elbette yeni bir şey değil. Deniz Kandiyoti buna Türkiye bağlamında şöyle işaret eder:

> Milliyetçi söylem ile İslamcı söylemi birleştiren tek bir sürekli ve altta yatan kaygı var: Nasıl tanımlanırsa tanımlansın kadınların davranış ve konumunun, kuşku götürmez şekilde kolektivitenin "gerçek" kimliğine uygun olmasını ve ona karşı bir tehdit oluşturmamasını sağlamak.[36]

35. Moghadam, *a.g.e.*, s. 92.
36. Deniz Kandiyoti, "From Empire to Nation State: Transformations of the

Türk solunun söylem ve pratiğinin de bunun dışında olmadığını tereddüt etmeden ekleyebiliriz. Sol örgütler bağlamında da kadınların, toplumsal cinsiyet rollerinde ve yüklerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın alçakgönüllü, saf ve fedakâr bacı/yoldaşlar olmaları gerekmiştir. Kadınlardan, dişiliklerinden sıyrılıp fazla gülmemeleri –"kikirdeyip durmayın, lütfen!"–, fazla yüksek sesle konuşmamaları, "öyle kadın gibi" giyinmemeleri, fazla öne çıkmamaları ("yerinizi bilin!" – yerimizi bilmek, aynı zamanda teoriye soyunmaya cüret etmemek demekti; ne de olsa "gerçek" entelektüel faaliyet kadınların oyuncağı olamazdı) istenmişti. Ayrıca kadınlar, uyuşturucu ve alkolle birlikte, devrimci erkeklerin kaçınmaları gereken "zararlı" şeyler arasındaydı. *Militant* dergisinin temsilcisi olan adamın, konuşmasında, "son derece ciddi bir edayla *uyuşturucu, içki* ve kadınların, işçileri baştan çıkarıp Marksizm'den saptırmak için kapitalistlerin kullandığı tuzaklar" olduğunu söylediğini aktaran Rowbotham'ı okuduğumdaki şaşkınlığımı tahmin edebilirsiniz. Anlaşılan, hangi toplum olursa olsun, egemen ideolojiden kopmanın en güç olduğu yer, cinsiyet düzenlemeleriydi.[37]

Oysa, belki de o kadar şaşırmamalıydım, çünkü biliyoruz ki "kanımızda aranacak maddeler olmayıp hem yaşadığımız hem de anlattığımız öyküler tarafından örgütlenen sosyal pratiklerden kaynaklanan" ve "kavrayış biçimlerimizce yapılandırılan" duygular arasında denklikler olabilir.[38] "Kavrayış biçimlerimiz" ve "öznelliğimiz", büyük ölçüde, içinde bulunduğumuz toplumsal-tarihsel koşullara bağlıdır. Burada ilginç olan nokta ise, görünürde çok farklı olan toplumsal ve tarihsel koşulların, kadınlar için az çok benzer öznellik biçimlerine yol açıyor olmasıdır – bu, onların maddi varoluşlarında da bir tür benzerliğe işaret eder gibidir.

Bu benzerliklerin, kendi başlarına, bir "küresel kız kardeşliği" güvence altına almak için yeterli olduğunu savunacak değilim; an-

Woman Question in Turkey", *History of Women: Changing Perceptions*, S. Jay (der.), Berg/Unesco, 1988, s. 239.

37. Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Fatmagül Berktay, "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, Şirin Tekeli (yay. haz.), İletişim, 1993.

38. Michelle Z. Rosaldo, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", *Culture Theory* içinde, R. A. Shweder ve R. A. LeVine (der.), Cambridge University Press, 1984, s. 143.

cak kadınların paylaştığı benzerliklerin, aralarındaki farklılıklara rağmen, iletişimi ve hatta –neden olmasın?– dayanışmayı sağlayacak ortak bir söylemi mümkün kıldığını savunmak için sağlam bir temelimiz olduğunu düşünüyorum. Bir dünyayı paylaşan ama elbette aralarında büyük farklılıklar da bulunan kadınlar olarak, tek bir sesle konuşmakta ve teorilerimizi tekçi bir "kadın" kategorisine dayandırmakta ısrar etmediğimiz sürece, ortak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmak pekâlâ meşrudur. *Deneyim, karşılaştırmaya ve anlaşılmaya açıktır, ve karşılaştırma, farklılıklar kadar benzerlikleri de aramak için yapılır.* Bunları, ancak iletişimle ve birbirimizden öğrenme süreci içinde bulabiliriz; üstelik, kendimize ilişkin olarak da daha derin bir kavrayışa ulaşmak ancak böyle mümkün olabilir.

Kim Korkar Teoriden?

Evrenselleştirici teorilerin postmodernist sorgulaması ve kadınlararası farklılıklara ilişkin farkındalığın yol açtığı kendinden kuşku duyma eğilimi, teoriye de kuşkuyla bakılmasını getirdi ve, bilginin iktidarla bağlantısını vurgulayan Foucault'cu anlayış bu kuşkuyu derinleştirdi. Oysa, Foucault'nun kendi analitik çerçevesinde bile, varolan tahakküm biçimlerini güçlendiren söylemler ile onları yıkmaya yönelen söylemler arasında bir ayrım yapılabilir, çünkü tahakküm biçiminin kendisi "ezilenlerin, kendi yaşam koşullarına verdikleri yaratıcı tepkiyi" doğuran çelişkileri barındırır.[39]

Postmodernist bir bakış açısından feminist kuramı herhangi bir "üst-anlatı" olarak görmek zor değil. Ancak feminizm inkâr edilemez bir siyasal içerik taşır ve iktidarı yok sayma lüksüne sahip değildir. Toril Moi'nin söylediği gibi:

> İktidara hiç bulaşmayalım istersek, o zaman bir başkası bulaşacaktır. Dolayısıyla bu sorun, farklı iktidar yapılanmalarının, iktidara farklı yaklaşımların tanımı sorunudur. İktidarı şimdi olduğu şekliyle ele geçirmenin bizi tatmin etmeyeceği apaçık ortada; ancak yine de iktidar istediğimizi, çünkü iktidarın ataerkil iktidar sahiplerinin elinde kalmasını hiç istemediğimizi ifade etmemiz gerekiyor. Feminizm, diğer şeylerin yanı sıra, iktidarı yeni-

39. Maurice Godelier, "The Ideal in the Real", *Culture, Ideology and Politics* içinde, Raphael Samuel ve Gareth Stedman Jones (der.), Routledge and Kegan Paul, 1982, s. 37.

den kavramsallaştırmak, onu farklı biçimde anlamak ve ondaki yaratıcı potansiyeli görmek demektir.[40]

Varolan iktidar ilişkilerini her özgün durumda toplumsal ve kültürel açıdan incelemek, farklılıkları ve farklı insan (bu örnekte kadın) gruplarının yaşanmış deneyimini hesaba katan ve bir yandan kadınların ezilmesini incelerken aynı zamanda bir karşı-kültür ve direniş olasılığına da yer açan bir teoriyi gerektirir. Ezilen bir grup olarak kadınlar kendilerini yalnızca tarihin "nesneleri" olarak değil "özneleri" olarak kurma hakkına, kendi *adını koyma* hakkına ve dünyaya, direnmeye, değişim ve özgürlük uğrunda mücadeleye ilişkin kendi (karşı) teorilerini oluşturma hakkına sahiptirler. "Direnme biçimleri" bulmak açısından kadınların durdukları yerin, çevresel ya da marjinal toplumsal konumları nedeniyle, daha elverişli olduğu bile öne sürülebilir. Merkezi iktidar ve otorite odaklarının kıyısında, çevresinde olanlar, içinde yaşadıkları toplumun merkezi yapısına zayıf bir şekilde bağlıdırlar. Marjinalleştirilmiş olanlara, varolan iktidar ilişkilerini eleştirme yetisini sağlayan ve onları alternatif, ütopyacı ifade biçimleri arayışına yönlendiren de işte bu güçlü merkezi eklemlenmeden yoksunluktur.[41] Kadınların marjinalleştirilme tarihi, bütünselleştirici bir söylem yaratılmasına karşı işleyebilir ve kıyılardan görüldüğü şekliyle bir dünya ve insan ilişkileri tarihi ve yorumu inşa etmek, kıyıyı / çevreyi merkeze dönüştürmeye, hatta merkez kavramının kendisini değiştirmeye yarayabilir.

Farklılık *içinden* düşünüp teori inşa etmeye çalışmanın hiç de kolay bir iş olmadığını biliyorum. Ancak bu, cesaretimizi kırmamalı ve bizi "bilgi"yi geri kazanma çabasından vazgeçirmemeli. Bilgi ve onun sistematik biçimi olan teori, direnmenin ve varolanı dönüştürmenin yolunu açma potansiyeline sahiptir. Unutmayalım ki Tanrı Kadını, Erkeğin ayrıcalıklı mülkü olan bilginin peşine düştüğü için cezalandırmıştı. Kadınların, bilgi edinme ve teori inşa etme hakkını yeniden kazanmaları gerekiyor, çünkü adlandırma, tanımlama ve kuramsallaştırmanın sahipleri, aynı zamanda iktidarın da sahipleridir:

> Varlık-olmayışımız, Tek'in, Merkez'in varlığının koşuluydu. Sömürgelerin bağımsızlığı için verilen mücadeleler yoluyla, ırksal ve cinsel özgürlük

40. Toril Moi, *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*, Basil Blackwell, 1990, s.101.

41. Mary Douglas, *Natural Symbols*, Barrie and Jenkins, 1973, s. 114-27.

mücadeleleri yoluyla kendimizi özne olarak kurma çabalarımızı dile getirme hak ve yetisinin nüfusun sadece küçük bir kesiminin elinde olmasının sorgulamasız kabulü, evrensel iddiaların şimdiki sorgulamasının önkoşullarını yaratmakta çok önemli olmuştur.[42]

Bugüne dek marjinalleştirilmiş olanların teori oluşturma uğraşına girişmeleri, bilginin bütüncül ve hatalı evrensel temsilleriyle birlikte Aydınlanma'nın bütünselleştirici Teori'sinin parçalanmasına katkıda bulunabilir. Neden bu zorlu işe soyunmayı deneyip yasak meyveyi yeme hazzını tatmayalım? Güçsüz bırakılanların, "umut ilkesi"ni yükseltmeye ihtiyacı vardır.

42. Hartsock, *a.g.e.*, s. 116.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm



"Hiçbir günah kadınınki kadar büyük değildir diyorlar ama, kadınlar adam öldürmezler, kentleri yakıp yıkmazlar, halkı ezmezler, toprakları yağmalamazlar, kundakçılık yapmazlar, sahte sözleşmeler düzenlemezler. Kadınlar şefkatli, nazik, yardımsever, alçakgönüllü, sağduyulu varlıklardır."

CHRISTINE DE PIZAN
(1365-1430'dan sonra)

"Çünki nakıs akl olur dirler nisa
Her sözin mağrur tutmakdur reva
Lik Mihri dainün zannı budur
Bu sözi dir ol ki kamil usludur

Bir müennes yiğ durur kim ehl ola
Bin müzekkerden ki ol na-ehl ola
Bir müennes yiğ ki zihni pak ola
Bin müzekkerden ki bi-idrak ola"

MİHRİ HATUN
(yakl. 1470-1515'ten sonra)[1]

FEMİNİST bilinç, kadınların ezilen bir gruba mensup olduklarının ve dolayısıyla haksızlığa uğramış olduklarının farkına varmalarını ve bu haksızlığın doğal değil de toplumsal/kültürel bir olgu olduğunu kavramalarını içerir. Ama burada kalmaz; bu haksızlığın düzeltilmesi için mücadele edilmesine, mücadelenin bağımsız bir biçimde yürütülerek örgütlenmesine ve aynı zamanda da alternatif bir gelecek

* *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası* (İletişim, 2000) adlı kitapta yayımlanmıştır.

1. "Kadınlar eksik akıllı olur derler. Bundan dolayı onların her sözünü boş saymak yerinde olur [derler]. Mihri duacınızın zannı budur ki, olgun ve akıllı kişiler şu sözü söyler: Becerikli bir kadın, beceriksiz bin erkekten iyidir. Zihni açık bir kadın, anlayışsız bin erkekten iyidir." Aktaran: S. Faroqui, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, s. 137.

vizyonu oluşturulmasına uzanır. Kadınların ezilmesi ve onlara karşı ayrımcılık uygulanması *bilinen tarih* boyunca hep var, ama gene bilinen tarih boyunca bu ezilmeye karşı *sistemli* bir karşı çıkışı her zaman göremiyoruz.

Karşılaştırmalı Bir Bakış İhtiyacı

Batı toplumunda bu karşı çıkış, uzun süre, dinsel bir çerçevede sürdürülüyor; kadınlar, iyice geri bir noktadan, kadının da insan olduğunun kabul edilmesi ve "lanetli Havva" imgesinin reddedilmesinden hareket etmek zorunda kalıyorlar. Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren kadınların Kutsal Kitap eleştirisi de ortaya çıkmış ama, bu eleştiri geleneği, varolan ataerkil paradigmayı değiştirmediği gibi, kadınların düşüncesinin feminist bir doğrultuda gelişmesini de pek teşvik etmemiştir.[2] Gene de kadınlar, bu 1500 yıllık gelenek içinde, kendi durumlarının doğal değil, toplumsal olarak belirlenmiş olduğu kavrayışına ulaşabildiler. Bilinçlenmenin ikinci aşaması, yani uğradıkları haksızlıkların düzeltilmesi için başka kadınlarla dayanışmaya girişerek mücadele edilmesi ise, daha zor gerçekleşecek bir şeydi.

Gelişmiş bir feminist bilincin ortaya çıkması, kadınların evlilik dışında bir ekonomik alternatife sahip olmalarına ve kendi ekmeğini kazanan anlamlı sayıda bir kadın grubunun varlığına bağlıdır. Ancak bu tür önkoşulların varolması durumunda kadınlar, ataerkil sisteme karşı düşünsel ve toplumsal alternatifler oluşturabilirler. Batı'da bu önkoşulların ipuçları 17. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlar, ve daha önceki feminist yapıtların ötesine geçen sistemli bir feminist teorinin doğuşunun da 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenmesi rastlantı değildir. Çünkü kadınların da tıpkı erkekler gibi, kendi düşüncelerinin kültürel olarak yankı bulmasına ve onaylanmasına ihtiyaçları vardır. Manastırların dinsel, mistik ortamlarında bazen bunu buldukları oluyordu; 17. yüzyıldan itibaren ise, dinsel olmayan ortamlarda kendi oluşturdukları küçük çevrelerde de, iletişim ağları içinde bu dayanışma ve onayı bulmaya başladılar.

Ancak, henüz kadınların çok büyük çoğunluğunun geçimleri için kocalarına bağımlı oldukları bir dönemde, bu tür kadın çevrelerinin

2. Bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 274-83.

ve dayanışma ağlarının üst sınıftan kadınların küçük bir grubuyla sınırlı olması kaçınılmazdı. Ekonomik, hukuksal ve siyasal iktidarın tümüyle erkeklerin elinde olduğu bir ortamda, zihinsel bakımdan en özgür, toplumun değişmesini en çok isteyen kadınların bile, bu değişimin erkeklerin etkisi ve yardımı olmaksızın gerçekleşebileceğini tasavvur etmeleri mümkün değildi. Feminist teorinin Batı'daki gelişiminin ortaya koyduğu bu noktanın metodolojik önemini vurgulamak gerekir, çünkü çoğu zaman Osmanlı feminizminin kendine özgü nitelikleri olarak sunulan özelliklerin hiç de öyle olmadığını –bu, elbette her toplumun özgül nitelikleri olduğunu reddetmek anlamına gelmez– sergilemeye yardımcı oluyor. Bu açıdan, karşılaştırmalı yöntem, "biz bize benzeriz"ciliğe (ya da "Doğu Doğu'ya benzer"ciliğe") karşı gerçekten bir panzehir.

Feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi, ve "rasyonel insan"ı temel alan doğal ve evrensel haklar teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğu açık. Ne var ki, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" bayrağını yükselten burjuvazinin "insan" soyutlaması da yüzlerce yıllık geleneği sürdürerek kadınları dışlayan bir nitelik taşıyordu ve yeni oluşmakta olan ulus-devletin kardeşliği, kadınları oy hakkının dışında bırakmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, "erkek kardeşlik"ti. Gene de kadınlar, bu teorinin ve pratiğin içerdiği tutarsızlıkları fark edip eleştirmekte ve kendileri için de "doğal haklar" talep etmekte gecikmediler. Daha 17. yüzyılda Mary Astell, John Locke ile tartışmaya giriyor ve "eğer mutlak hükümranlık devlet için gerekli değilse, nasıl oluyor da aile içinde gerekli sayılıyor? [...] Eğer bütün insanlar doğuştan özgürse, nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor?" diye soruyordu.[3] Mutlak siyasal iktidarın sınırlandırılmasını savunan ve bu tezi doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorisiyle temellendiren Locke'a göre, kadının aile içindeki bağımlılığı doğaldı ve örgütlü toplumdan önceye tarihlenmekteydi. Yani, erkeklerin kadınlar üzerinde "doğal paternel hakları" vardı ama bu "doğal" hakkın uygar (sivil) toplum ile bir ilgisi yoktu; dolayısıyla kadınlar "toplumsal sözleşme"nin tarafı değillerdi, bu nedenle de yurttaş değillerdi. Böyle bir zihinsel ve yapısal kurgu içinde kadınların bütün

3. Mary Astell, *Reflections Upon Marriage* (1700). Aktaran: Juliett Mitchell, "Kadın ve Eşitlik", *Kadın ve Eşitlik* içinde, J. Mitchell ve A. Oakley (der.), Pencere, 1998, s. 32.

yapabildiği, eğitim hakkı talep etmekti. Bu hakkın talebi için kullandıkları argümanlar da, ister istemez, erkeklerin desteğinin kazanılmasında yoğunlaştı ve ataerkil toplumsal cinsiyet tanımlarına dayandırıldı: Kadınların eğitilmelerinin gerekçesi, "ulusun anaları" sıfatıyla ulus-devlete sadık oğullar yetiştirebilmeleriydi!

Aydınlanma ideallerinin güçlü bir savunucusu olan ve, Mary Astell'in aksine, Locke'un felsefi ve siyasal çerçevesini kabul edip onu kadınları da kapsayacak biçimde genişleten Mary Wollstonecraft, 17. yüzyılın bu eşit eğitim hakkı talebini güçlü bir biçimde yinelemekle kalmadı, kadınların hem toplum hem de erkekler tarafından ezildiklerini dile getirdi. Gene de kadın hakları ve eşitlik talebini, geleneksel eş ve annelik rollerine dayandırmanın ötesine geçemedi: "Eğer çocuklar gerçek anlamda yurtseverliğin ne olduğunu anlayacak biçimde eğitileceklerse, annelerin birer yurtsever olması gerekir. [...] Varmak istediğim sonuç açıktır: Kadınları rasyonel varlıklara ve özgür yurttaşlara dönüştürün; bunu gerçekleştirdiğinizde onlar kısa zamanda iyi zevceler ve anneler olacaklardır."[4] Wollstonecraft, bir yandan da eşlik ve annelik görevlerinin salt "basit görevler" olduğunu, "nihai büyük amaç"ın, kadının kendi yeteneklerini ortaya çıkarmak ve "bilinçli erdemliliğin onuruna sahip olmak"[5] olduğunu söylüyor ve böylelikle Aydınlanma'nın Kantçı özerk insan ve ahlak anlayışını dile getirerek hem kendi tezine bir anlamda meydan okuyor, hem de Aydınlanma düşüncesinin içerdiği ayrımcılığı ve tutarsızlığı eleştirmiş oluyordu.

"Hanımları Unutmayın!" Haykırışını Ulus-Devlet Duymadı

Ne var ki, yeni şekillenmekte olan ulus-devlet, kadınlara ayrımcılık uygulamakta herhangi bir beis görmüyordu. Örneğin, kadınların Amerikan devrimine etkin katılımları, onlara hem özel hem de kamusal rollerinde yeni bir benlik duygusu kazandırmış, anayasanın yazımı ve onaylanması sürecini çevreleyen tartışmalar da, radikal bir cumhuriyetçi ideolojinin doğmasına ve siyasal alandan dışlanmış

4. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*, 1792, s. viii, 312; aktaran: Gerda Lerner, *a.g.e.*, s. 212.

5. *A.g.e.*, s. 51, aktaran: Lerner, s. 136.

bazı grupların bu ideolojinin verdiği esinle onun sınırlarını zorlamalarına yol açmıştı. Nitekim "kurucu babalar"dan John Adams'ın karısı Abigail Adams ona yazdığı mektupta, "Hanımları unutmayın!" diye seslenerek kadınların siyasal topluma katılma hak ve taleplerini dile getiriyordu.

Ne var ki, demokratik cumhuriyetin prototipi sayılan ABD'nin kurucu önderlerinin, Locke'un sözünü ettiği "paternel haklar"ından vazgeçmek ve kadınları da siyasal topluma dahil etmek gibi bir niyetleri yoktu. Hatta henüz "eğitimli kadın" imgesini bile, *ailenin ve topluluğun birliğine* zarar verecek bir şey gibi görebiliyorlardı. Bu koşullarda kadınlar, başta eğitim olmak üzere haklarını, hep, cumhuriyetin "iyiliği"ne gönderme yaparak talep etmek durumundaydılar. Analar oğullarını iyi birer yurttaş olarak yetiştirecekler ve cumhuriyetin varlığına böylece katılmış olacaklardı. İyi zevceler (Louisa May Alcott'un ünlü "Küçük Kadınlar" kitabından sonraki devam cildinin "İyi Zevceler" adını taşıdığını hatırlayın!) ve anneler olarak, doğrudan güç kullanmak yerine dolaylı etkide bulunmalıydılar. Eşit eğitim, hukuksal ve toplumsal eşitlik ve siyasal oy hakkı talepleri, ancak 19. yüzyılın ortalarında güçlü bir ifadeye kavuştu ve yeni oluşan örgütlü kadın hareketinin kurucu ilkelerinden biri olarak Seneca Falls bildirisinde (1848) yerini aldı. Amerikalı kadınların önünde de, siyasal oy hakkı ve eşit yurttaşlık yönünde daha epey uzun bir yol vardı.

ABD'deki duruma benzer biçimde İngiltere'de de kadınlar 1832' de kendileri için oy hakkı talep ettiler ama verdikleri dilekçeleri dikkate alan olmadı. Tam tersine, kadınların oy kullanamayacağı yasaya geçirildi. Fransa'da, 1848'de "genel oy" hakkı yalnızca erkeklere tanındı. Almanya'da kadınların feminist bilinci, Alman milliyetçiliğinden etkilendi ve kadınlar Alman birliğinin ateşli savunucuları oldular. Ama 1850'de birçok yerde kadınların siyasal toplantılara katılımını yasaklayan yasalar kabul edildi. Aynı dönemde Saksonya'da feminist bir gazete çıkaran Louise Otto, "halk dedikleri zaman kadınları buna dahil etmiyorlar" diyerek hayal kırıklığını dile getiriyordu. Ama bu zaten, ulus-devletin eril niteliğiyle, esas olarak bir "erkek-kardeşlik" olarak algılanması ve kurulmasıyla yakından ilgiliydi.

Eğitilmiş kadınların ailenin ve ulusun daha iyi ve erdemli anneleri olacakları tezi, Osmanlı toplumundaki en güçlü ifadelerini 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında bulacak ("Zincir-i cehl ve

taassubu, maarifden başka hangi kuvvet kırabilir?... Rehberimiz hürriyet, müzahirimiz musavat olsun. Yaşasın vatan ve millet, yaşasın musavat ve hürriyet!"[6]), Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde de, bazı farklılıklarla, kendisine etkin bir yer edinecekti. Bu dönemde Osmanlı toplumundaki eğitim hamlesi ile feminizmin gelişmesi arasındaki bağlantı açıktır. Dolayısıyla, Osmanlı feminizmini ele alırken 19. yüzyıl ortalarından itibaren kitleselleşmeye ve gerçek bir toplumsal harekete dönüşmeye başlayan ABD ve İngiltere'deki feminist hareket ile değil, ondan önceki feminist düşünce ve kilise ya da kilise-dışı hayır örgütleri, özel kadın çevreleri ve iletişim ağlarının vb. oluşturduğu hareket ile karşılaştırmak gerekir. Çünkü Osmanlı kadınlarının da öncelikle gündeme almak zorunda oldukları konu, kadının eksiksiz bir insan varlığı olduğunu ortaya koymaktı.

"Biz de İnsan Değil miyiz?"

Tıpkı kendilerinden önce Batılı hemcinslerinin yaptığı gibi onlar da soruyorlardı: "El ayak, göz akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalışımıza sebeb olmuştur?"[7] Osmanlı kadınları ve onları hem destekleyip hem de söylemin ve pratiğin sınırlarını çizen erkek aydınlar, kadın eğitiminin gerekliliğini Batı'daki tartışmalara benzer biçimde kadının eş ve annelik rolünü daha iyi yapabilmesi ile temellendiriyorlar, bir yandan da milli bilincin gelişmesine paralel

6. "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye ve Sergide Zekiye Hanımefendinin Nutku"ndan, *Kadın*, 10 Kanun-i Evvel, 1324, no. 10, s. 12-14; aktaran: Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, Bahar 1991, s. 141.

7. 1868'de yayına başlayan *Terakki* gazetesinde yazan Rabia hanım; aktaran: Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 24. İlginç olan, bu sorunun Cumhuriyet sonrasında da sorulmak zorunda olmasıdır: *Resimli Ay* dergisinin temsilcisi Sabiha Sertel, bir dava dolayısıyla avukata vekalet vermek üzere gittiği büroda, kadın olduğu için şahitliğinin geçersiz olması ve sorunun matbaanın getir-götür işlerine bakan bir delikanlının getirilerek çözülmesi karşısında, "ben insan değil miyim?" diye haykırmaktadır: "Ben intihap hakkımı istemezden evvel, insanlık hakkımı istiyorum. Katib-i adil odasında bana dairemdeki alelade memura verdiği insanlık hakkımı benden esirgeyen kanundan iddiam, benim de her fert gibi görmek ve gördüğümü bilmek kabiliyetine sahip olduğumu kabul etmesidir." *Resimli Ay*, Temmuz 1927, cilt 4, no. 41-5, s. 1; aktaran: Tülay Alim Baran, "Resimli Ay'da Kadın", *Toplumsal Tarih*, Mart 1999, sayı 63, s. 7-8.

olarak, milliyetçi öğeler söyleme giderek daha fazla dahil oluyordu.[8] Erkeklerin, kadın hakları ile ilgilenmeleri ne yeni bir şeydi, ne de Osmanlı'ya özgüydü. Fransa'da Condorcet'yi, İngiltere'de John Stuart Mill'i, ABD'de Seneca Falls Bildirgesi'nin kaleme alınmasına katılan erkekleri hatırlamak yeterlidir. Selanik Hukuk Mektebi hocalarından Muslihiddin Adil'in kadınlar hakkındaki görüşleri, kadınlara siyasal haklar tanınmasını gerekli görmesiyle, örneğin Mary Wollstonecraft'ın anlayışının ötesine geçerek, kadınlara oy hakkı tanınmasının liberal teorinin iç tutarlığı açısından gerekli olduğunu savunan Mill'in görüşlerine yaklaşır: "Feminizmden maksad, kadınların da erkekler gibi mesalik-i ilmiye ve sınaiye, *ve siyasiyeye* dahil olabilmeleri, her ikisinin aynı hukuk ve vezaife haiz olmalarıdır."[9] (*abç*)

Yukarıda değindiğim gibi, entelektüel ve toplumsal/siyasal yaşama erkeklerin egemen olduğu bir durumda, kadınların erkeklerin desteğini aramaları doğaldır. Ancak, Osmanlı feministleri arasında bu anlayışın ötesine geçenler ve erkeklerin gölge etmemelerini isteyenler de yok değildir:

> Evet, Osmanlı erkeklerinden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar, görüyoruz, teşekkürler ediyoruz! Hatta Doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdafii zan edenlere dahi tesadüf ediyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus adat ve adabımız vardır; bunu erkek muharrirler, bir kadının anlayacağı ruhla anlamazlar, lütfen bizi kendimize bırakınlar... Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi 'içtihad'ımızla müdafaa edebiliriz... Erkekler bizi daima mahkûm, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden çekmekte olduğumuz zulmün def'ini bugün biz erkeklerin mürüvvetinden istemeye tenezzül eder miyiz?[10]

8. Bu açıdan Jitka Maleçkova'nın, Osmanlı toplumu ile Rusya, İtalya, Yunanistan ve Çek topraklarında, milli bilincin uyandığı dönemlerde, milliyetçilik ile kadınlara biçilen rol arasında ilişki kurduğu karşılaştırmalı çalışması açıklayıcıdır: "Kadın ve Bir Milletin Kaderi: Milli Uyanışın İlk Dönemlerinde Kadınlara Biçilen Rol", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları,1998. Maleçkova da, diğer ülkeler ile Osmanlı arasında milli bilincin uyanışı ve buna bağlı olarak Osmanlı vatanseverlerinin kadın meselesine ilgi duymaları konusunda varolan zaman farkına değiniyor. Batı ile Türkiye arasındaki bu zaman aralığı, giderek azalsa bile, varlığını koruyor.

9. Aktaran: Zafer Toprak, "Muslihiddin Adil'in Görüşleri: Kadın ve 'Hukuk-ı Nisvan'", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 16.

10. "Kadınlar Dünyası" imzasıyla, "Hukuk-u Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, 4 Nisan 1329, no. 1, s. 1; akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 125.

Bu satırlarda, Cumhuriyet dönemi Türkiyesi kadınlarının ancak 1980'lerde yeniden keşfedecekleri bir radikal ruh olduğu açıktır.

Osmanlı'da kadınlar, dergi ve gazeteler çıkararak, bu yayın organlarındaki tartışmalara, konaklar ve hayır dernekleri vb. yerlerdeki toplantılara katılarak bir "kamusal alan" yaratılmasına ve genişletilmesine katkıda bulundular. Bu olgu, kadın hareketi ile sivil toplumun oluşumu ve gelişimi arasındaki bağı vurgulamak bakımından önemli. Konuya ilişkin olarak Nicole van Os'un "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm"[11] başlıklı makalesinde geniş bir döküm yer alıyor; ancak Os'un yazısında ileri sürülen, II. Meşrutiyet'e gelene dek kadınların vizyonuna siyasal haklar talebinin dahil edilmemiş olmasının onların "müsavat-ı tamme" peşinde koşmadıklarını gösterdiği önermesi bence doğru değil. Siyasal hak talebi, örneğin bir Mary Wollstonecraft'ın da ufkunun ötesindedir ve içinde yaşadığı toplumun maddi koşullarıyla ilgili bir şeydir. Kadınlar için oy hakkı talebi, Batı'da da ancak 19. yüzyıl ortalarından itibaren güçlü bir şekilde dile getirilir ve 20. yüzyıldan önce de hayata geçmez. Oy hakkının büyük ölçüde, I. Dünya Savaşı'ndan sonra elde edilmesi ile, bu savaşın "topyekûn" niteliği dolayısıyla cephe gerisini de çok etkilemesi ve böylece kadınların rolünü artırarak kendilerini "kanıtlamaları"nı sağlaması arasında yakın bir ilişki vardır. Türkiye bağlamı (kadınların Balkan Harbi, I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndaki etkinlikleri) ile bir diğer benzerliği oluşturan bu noktada, mülksüz sınıfların erkeklerinin de oy hakkına kavuşmalarında, ulusal orduların kurulup bütün yetişkin erkeklerin orduya katılmasının oynadığı rolün hatırlanması gerekir.

Osmanlı toplumunda, İngiliz ya da Amerikan süfrajetlerinin eylemlerinin aynısını ve kitleselliğini aramanın doğru olmaması bir yana (kaldı ki, II. Meşrutiyet döneminde, Meclis-i Mebusan'ın açılışını kadınların da izlemesine izin verilmezse, "biz de İngiliz kadınları gibi parlamento önünde nümayiş yaparız" diye tehdit savurdukları da biliniyor![12]), iki toplum arasında önemli benzerlikler kadar farklılık-

11. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi.* İletişim, 2001.

12. *Servet-i Fünun*, "İslam Kadınlarının Bir Teşebbüsü", No. 916 (4 Kanun-u Evvel, 1324 - 17 Aralık 1908) s. 45; akt. Mehmet Ö. Alkan, "Tanzimat'tan Sonra Kadının Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 50, Yaz 1990, s. 92.

lar da olduğunu ve bu farklılıkların bazılarının kadınlar açısından canalıcı önemde olduğunu unutmamak gerekir. Çeşitli yazarların dikkat çektiği, ataerkilliğin İslam'ın sınırlarını aştığı ve kadınların ezilmesini salt İslam'a bağlamanın yanlış olduğu saptamasına katılmakla birlikte,[13] Osmanlı devletinin bir şeriat devleti olmasının ve İslam'ın yalnızca dinsel alanda değil kültürel alanda fiziksel mekâna da yansıyan etkisinin, bir özgüllük öğesi olarak, Osmanlı feminizmine ilişkin analizlere mutlaka dahil edilmesi gerektiği kanısındayım. Bunun üzerine bir de İmparatorluk milliyetçiliğinin hem devleti kurtarma, hem de İslamcılık ile medeniyetçiliği birleştirme kaygıları eklenince, Müslüman-Türk kadınlarının özgürleşme sorununun ne denli çetrefil olduğu ortaya çıkar; bu "çetrefil"liğin, Osmanlı'nın Cumhuriyet'e aktardığı mirasın bir parçası olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bütün bu zorluklara karşın, Osmanlı kadınları da bireysel özgürlük ve onun temeli olan özerklik talebini son derece etkileyici biçimde dile getirmişlerdir. Mükerrem Belkıs Hanım'ın "Nebahat hanımefendi'ye cevabı", Wollstonecraft'ın sözünü ettiği "basit ödevler"in ötesine geçen "nihai büyük amaç"a gönderme yapar gibidir:

> Hakk-ı insaniyelerinden vazgeçen veyahut "haklarımızın, ihtiyaçlarımızın bir kısmı verilmiyor" diye hepsini bırakan, hiçbir şey istemeyen hemşirelerimiz varmış! Zararı yok, ben yine vazife-i vataniye-i insaniyemi kemali ifa edeceğim. Hiç kimse istemesin, yalnız başıma ben isteyeceğim. Onu istememek insanlığıma bence bir hıyanettir.[14]

Bu, herhangi bir araçsallık konumundan değil de doğrudan "hakk-ı insaniye"den kaynaklanan eşitlik talebi, özerk bir insan varlığı, bir birey olma talebinin haykırılmasıdır ve bir kez dile getirildikten sonra toplumda yankı bulmaması da mümkün değildir!

Osmanlı toplumsal değişimine ilişkin analizler, haklı olarak devletin ayrıksı ve dinamik rolüne dikkat çekerler, ve bu özelliğin bir sonucu da, toplumsal değişimde bireyden çok topluluğun vurgulanmasıdır. Bu analizlerden yola çıkıldığında, Osmanlı'daki Müslüman ka-

13. Bu konuda en açıklayıcı çalışmalar Deniz Kandiyoti'ye aittir. Bkz. *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar* (Metis, 1997) içinde: "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", "Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif".

14. *Kadınlar Dünyası*, 14 Mayıs 1329, no. 93, s. 2; akt. S. Çakır, *a.g.e.*, s. 157.

dın hareketinin,[15] kadının bireysel haklarından çok toplumsal çıkarına (ve özel olarak da toplumun genel çıkarına) önem verdiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu özelliğin de gene, salt Osmanlı'ya (ya da daha genel bir düzlemde Ortadoğu devletlerine) özgü olmaktan çok, kadın sorununa özgü olduğu saptanabilir. Kadınların "topluluğun ruhu"nu simgelemeleri, dolayısıyla da topluluğun kurtuluşu ya da ilerlemesi kadar, çürümesi ve gerilemesiyle özdeşleştirilmeleri, Batılı ya da Doğulu olsun ataerkil düşüncenin genel bir özelliğidir, ve Mükerrem Belkıs Hanım gibi kadınların önemi de, bu düşünceye baş kaldırarak bireyleşme yolunu açmalarından kaynaklanmaktadır.

Ataerkillik: Sürekliliğin Zemini

Tarihin, süreklilikler ile kopuşların birlikteliği olarak kavranması, biraz klişeleşmiş bir açıklama olsa da, geçerliliğini koruyor. Kültür, ideoloji ve genel olarak zihniyet dünyası söz konusu olduğunda ise, süreklilikler özellikle önem kazanıyor. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Türkiyesi'nde hem feminizmin, hem de anti-feminizmin, Osmanlı'nın mirasını güçlü bir şekilde yansıttığını söyleyebiliriz. Üstelik bu, yalnızca zihniyet açısından değil, daha yapısal özellikler açısından da geçerlidir.

15. "Osmanlı feminizmi", elbette salt Müslüman-Türk kadınlarıyla sınırlı değildi. Bu açıdan son zamanlarda yapılan araştırmaların çeşitli milliyetlerden kadınların kurdukları dernekleri ve faaliyetleri sergilemesi bir yana, Müslüman-Türk kadın derneklerinin bazılarının "bütün milletlerden" kadınlara açık olduğunun vurgulanması bu olguyu kanıtlamaya yeter. Ancak, imparatorluğun dağılma sürecinin hızlanmasına paralel olarak yükselen Türk ulusçuluğu ile Türk feminizmi arasında, hem ampirik hem de teorik içsel bir bağlantı olduğu kanısındayım. Dolayısıyla, "öteki kadınlar"ın –Rum, Ermeni, Musevi, Süryani, Çerkes, Kürt, vb.– mücadelelerini görünmez kılmamak konusundaki uyarıyı çok anlamlı bulmakla birlikte, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan ulusçuluk ile "Türk feminizmi"nin el ele gittiğini özellikle vurguluyorum. Bu, bir gerçeği yansıtmakta ve aynı zamanda Türkiye'deki kadın hareketinin sınırlılığını da belirlemektedir. Söz konusu eleştiri için bkz., Ayşe Gül Altınay, "Giriş: Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, 2000, s. 24-25. Bu kitap, çeşitli ülkelerde milliyetçilik ile feminizm arasındaki ilişkiyi ele alan son derece açıklayıcı makalelere yer vermekte, Türkiye bağlamını inceleyen yazılar ise konuya orijinal bir katkı anlamını taşımaktadır.

Osmanlı hukukunda kadın-erkek eşitsizliği, kadının aleyhine olarak, kurumsallaşmış durumdaydı. Ne var ki bu, ayrıksı değil bütün geleneksel toplumlara özgü bir durumdur, üstelik modernleşme de, bu durumun otomatik olarak düzeltilmesine yol açmaz. Her yerde, kadınların özsel insanlıkları, hakları ve eşitlik talepleri etrafında yoğun tartışmalar ve mücadeleler vardır, ve sorunun ne yönde çözüleceği, toplumun maddi koşulları kadar bu mücadelelerin çapına ve niteliğine bağlıdır.[16] Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açsa da, diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesine ve deyim yerindeyse kadınlar üzerinde yeni bir "efendi"nin de ortaya çıkmasına yol açtı. Bu, gene bütün ulus-devletleşme süreçlerinde görülen bir olgudur ve kadınlar üzerinde ikili –hem olumlu, hem olumsuz– bir etki yaratmaktadır.

Tanzimat sonrasında kadın-erkek eşitliğinin konu edildiği ilk yasalardan biri, arazi üzerindeki miras işlemlerinde erkek ve kadına eskiye göre eşitlik getiren hükme yer veren Arazi Kanunnamesi'dir (1856). Bu kanunla, "ölenin kız çocukları erkek kardeş yoksa, diğer paranteldeki erkeklere rağmen arazide erkek çocuk gibi eşit pay alacaktır."[17] İngiltere'de evli kadınlara mülkiyet hakkının tanınması ancak 1882'dedir. Oysa Osmanlı'da, İslam hukuku uyarınca, evli olanlar da dahil olmak üzere kadınların mülkiyet hakları –erkeklerle eşit düzeyde olmasa bile– tanınmaktaydı ve bu, Batı ile önemli farklılık noktalarından biriydi. Şimdi de Arazi Kanunnamesi, bir adım ileri gitmektedir ama, İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi, kanun yaygın bir uygulama getirememiştir. (Bu arada, Mecelle'nin, kadının tanıklığı

16. Elbette değişim yönündeki çabalara önemli bir direnme de söz konusudur. Osmanlı feminizmi bağlamında, genelde değişme yönündeki çabaları ele alıyoruz, oysa hemen her toplumda görülen gelenekçi direnişin Osmanlı kadınları arasında ne ölçüde yaygın olduğunu bilmiyoruz. Tuncer Baykara, "19. Asırda Yöneticilerin Aile Yapısı" adlı makalesinde (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 199-215) 1830'lu yıllarda özellikle "çarçabuk sivilize olmak isteyenlere karşı Türk kadınının direndiğini" öne sürmekte, ancak herhangi bir kanıt getirmemektedir. Yazarın tutucu tavrını bir yana bırakacak olursak, bu iddianın ilginç ve araştırmaya değer olduğunu, ve eğer doğruysa örneğin 18. yüzyıl Fransa'sında kadınların gelenekçi direnmeleri ile karşılaştırılabileceğini söyleyelim.

17. İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 2. Cilt, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, Ankara 1992, s. 466.

konusundaki İslami anlayışı değiştirmeden koruduğu ve bir erkeğe karşı iki kadının tanıklığını kabul etmeyi sürdürdüğünü de hatırlamak gerekir.)

İslam hukukunun geçerli olduğu bütün toplumlar gibi Osmanlı'da da, kentsel mekân, cinsiyete göre çok keskin bir biçimde ayrılmış durumdaydı ve Tanzimat dönemine dek kadınları konu alan uyarı ve yasaklamaların, öncelikle giyim-kuşam ve kadınların gezinti yerlerindeki, alışveriş sırasındaki vb. davranışlarını düzenleyenler olduğu görülmekteydi. Aynı tür kısıtlamaların Tanzimat sonrasında çıkarılan yasalarda da varlığını sürdürdüğünü biliyoruz.[18] Bu, kadını "mahrem" sayan ve dolayısıyla da kamusal alandaki varlığını "zorunluluk" halleriyle sınırlayan, engellemediği durumlarda da katı bir biçimde denetlemeye çalışan[19] bir anlayıştır. Mekânın cinsiyete göre bölünmesinin mimarideki ilginç yansımalarından biri, Mecelle'ye göre, kadınlara ait yerler (makarr-ı nisvan) olarak kabul edilen mutfak, kuyubaşı ve avluların bir başka evden görülmesinin "zarar-ı fahiş" sayılmasıdır.[20]

Kadınların kamusal alana çıkmalarını ve giderek siyasal haklarına da sahip yurttaşlar haline gelmelerini sağlayan Cumhuriyet toplumu ile Osmanlı toplumu arasındaki en önemli kopuş, kendisini işte burada gösteriyor. Bu, bazı yazarların kadının toplumsal yaşama "fırlatılışı"ndan söz etmesine yol açan gelişmedir, ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadınlarının durumunun incelendiği her anlatıda önemli bir kopuş noktası olarak yer almak zorundadır. Ne var ki, bir yanıyla toplumsal yaşamda bir travma yaratacak kadar derin olan bu

18. Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat döneminde çıkartılan ve günümüzün "Polis vazife ve selahiyetleri kanunu"na benzetilebilecek yasada kadınların alışveriş için dükkânlara girmelerinin ve dükkanda oturmalarının, erkeklere özgü gezinti yerlerine girmelerinin, geceleri sokakta dolaşmalarının yasaklandığını aktarıyor. *a.g.m.*, s. 88.

19. "Çalışan" diyorum, çünkü bütün toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da kadınlar kendilerine uygulanan yasak ve sınırlamaları "delme"nin çeşitli yollarını bulabiliyorlardı. Bu konuda bir karşılaştırma için bkz. Fatmagül Berktay, "Ortaçağ'da Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, 3. basım, Pencere, 1998.

20. Mehmet Ö. Alkan, *a.g.m.*, s. 88: Buna göre, bir kimsenin yeni yaptığı binada veya varolan evinde açtığı pencereden kapı komşusunun ya da karşı komşusunun "makarr-ı nisvan" olan yeri görünebilir ise bu durum bir zarar olarak kabul edilmekte ve o kimse kadınların yerleri görünmeyecek biçimde duvar ya da tahta perde yaptırıp "zarar"ı gidermekle yükümlü bulunmaktadır.

kopuş, diğer yanıyla da ataerkillik temelinde şekillenen zihinsel ve yapısal sürekliliklerle çevrilidir. Bu, İslami ataerkiliğin yerini Batılı ataerkilliğin,[21] ya da sınırları daha belirli bir ifadeyle ulus-devlet ataerkilliğinin almasıdır ve eskinin yeniyle, geleneksel cinsiyetçi varsayım ve kuralların ulusçu, seküler ayrımcılıklar ve yeni toplumsal cinsiyet kalıplarıyla eklemlenmesinin de ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.

Tanzimat sonrasındaki Kanun-u Ceza'nın çeşitli hükümlerinin incelenmesi ve sonraki Türk Ceza Kanunu ile karşılaştırılması bu açıdan anlamlıdır. Kanun-u Ceza, 54. maddesinde ceza görme konusunda erkeklerin kadınlarla farklı olmadığını söylese de, zina ile ilgili olan 188. maddesine göre, bir erkek zevcesini ya da "mahreminden" birini bir kişi ile "fi'l-i Şen'i" icra ederken görüp ikisini birden öldürürse "mazurdur". Eğer zina eden bu kadın öldürülmekten kurtulur da yargılanırsa, üç aydan aşağı ve iki seneden yukarı olmamak üzere hapisle cezalandırılır (madde 201 zeyli). Oysa, zevcesiyle birlikte oturduğu evde başka bir hatun ile zina durumunda olan ve karısının şikayeti üzerine bu işi yaptığı anlaşılan koca, sadece beş mecidiye ile yüz mecidiye altını arası bir cezaya çarptırılır (madde 207 zeyli).[22]

Türk Ceza Kanunu'nun son yıllara kadar geçerli olan 440 ve 441. maddelerine baktığımızda, zina suçunun "Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cürümler" başlığı altında düzenlendiğini, yani eşinden başka bir kişiyle cinsel ilişkide bulunan erkek ya da kadının esas olarak aileye (toplumsal kuruma) karşı suç işlemiş sayıldığını görüyoruz. Ancak, evli kadının zina suçunu işlemiş sayılması için kocasından başka bir erkekle bir kez cinsel ilişkide bulunması yeterliyken (TCK md. 440) evli erkeğin aynı suçu işlemesi için "karısıyla birlikte ikamet etmekte olduğu evde yahut herkesçe bilinecek surette başka yerde karı-koca gibi geçinmek için başkasıyla evli olmayan bir kadını tutmakta..." olması gerekmekteydi (md. 441).

İki ceza kanunu arasında, erkeğin sahip olduğu ayrıcalığın derecesi açısından elbette fark vardır ama, TCK'nın içerdiği ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanılan ataerkil argüman açısından fazla bir

21. Örneğin bkz. Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

22. Aktaran: Mehmet Ö. Alkan, *a.g.m.*, s. 87

fark olduğu söylenemez ve asıl ilginç olan da budur: "...kadının zinasının nesebe hile karışmasına yol açacağı, bunun ise aile düzenini tahrip edeceği, kocayı şerefsiz ve kamuoyu karşısında gülünç duruma düşüreceği..."[23] TCK 440 ve 441. maddeler artık geçerli olmasa bile, halen geçerli olan ve gene "genel adabı ve aileyi" ön plana çıkaran 8. Bölümde düzenlenen maddelerde, aynı ataerkil bakışın egemenliği açıkça ortadadır. Kız ve kadın kaçırma ile ilgili 429. madde, kadının evli veya bekâr olmasına göre farklı cezalar öngörür; 438. madde, kaçırılan kadının iradesine bakmaksızın kaçırmanın evlenme amacıyla yapılması durumunda cezada indirim yapar; 423/1'de ırza geçme eyleminde "kızlık bozma" koşul olarak aranır; 453. maddede "şerefini kurtarmak için" doğurduğu çocuğu öldüren kadına veya yakını olan kadının "haysiyet ve namusunu korumak için" yeni doğmuş çocuğu öldürene diğer öldürme olaylarının çok altında (4-8, 5-10 yıl) ceza verilir; 462. maddede adam öldürme ve müessir fiil, "zina yaptığı ya da gayri meşru ilişkide bulunduğu şüphesiz bulunan kadının yakını tarafından işlendiğinde" 1/8 oranında indirim uygulanır.

Bütün bu maddelerde egemen olan anlayış, kadını özerk bir insan varlığı değil de baba ya da kocanın mülkü sayan ve kaçırılması, tecavüze uğraması vb. hallerde kendisinin değil, ona "sahip" olanların mağdur olduğunu kabul eden binlerce yıllık ataerkil anlayıştır.[24] Bu bağlamda, İlber Ortaylı'nın dikkat çektiği, Osmanlı toplumunda örf ile şeriat arasında varolan ikiliğin, Cumhuriyet döneminde de medeni kanun ve ceza kanunu ile gelenek arasında varlığını sürdürdüğü görülmekle birlikte,[25] belki de daha ilginci "geleneğin" bu yeni yasalar-

23. A. Pulat Gözübüyük, akt. İlknur Kalan, *Kadın ve Adalet*, Kaynak, 1998, s. 27.

24. Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İkinci Bölüm, "Ataerkil Sistemin Ayırt Edici Özelliği: Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi", Metis, 2000, ikinci basım ve "Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım", *İnsan Hakları*, YKY, Cogito dizisi, 2000; ayrıca, Türk hukukunun erkek egemen bakış açısını çarpıcı bir biçimde sergileyen bir makale için bkz. Yücel Sayman, "Türk Hukukunda Kadın Cinselliği", *Kadın ve Cinsellik*, der. Necla Arat, Say, 1993, s. 143-58.

25. İlber Ortaylı, *a.g.m.*, s. 467. Ortaylı'nın işaret ettiği bir diğer ilginç süreklilik noktası, Osmanlı'da evlilikte mal ayrılığı rejiminin uygulanmasıdır. İslam fıkhına uygun olan bu rejimin günümüz Türkiyesi'nde de devam etmesi ve değiştirilmesine karşı –erkeklerden kaynaklanan– çok güçlü bir direnişin bulunması, şaşırtıcı olmasa gerek.

da kendine böylesine kolay yer bulmasıdır. Bunun bir açıklaması, kadınların kamusal alana çıkmalarına izin verilmesinin erkeklerde yarattığı derin korku ve tehdit duygusunu, psikolojik travmayı hafifletmek ve ataerkilliğin "endişesi"ni gidermek olabilir. (Burada, sadece şeriatı ataerkillikle özdeş tutmadığımı vurgulamak isterim; "örf"ün kendisi ataerkil olduğu gibi, örneğin 19. yüzyıl İngiltere'sinde kadına ve aileye ilişkin birçok kural ve uygulamanın da Osmanlı toplumuyla büyük benzerlikler taşıdığını hatırlamak önemlidir.[26])

Devletin Aileye ve Evliliğe Müdahalesi

Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki sürekliliklerden bir diğeri, 19. yüzyılda aile ve evlilik kurumunun, giderek daha fazla, devletin koyduğu hukuksal kurallardan etkilenmesidir. Ortaylı'nın deyişiyle, bu dönemde her alanda yapılan kanunlaştırma ve kodifikasyon faaliyeti, İslam devletinde bir "hukuki Romanizasyon" devrini de başlatmıştır ve Cumhuriyet devrinde *Kanun-u Medeni*'nin kabulüyle bu Romanizasyon süreci tamamlanmıştır.[27] Söz konusu sürecin aileyi ve evlilik ilişkilerini kapsayan kısmı, kadınları özel olarak ilgilendirmektedir, çünkü devletin modernleşmesine paralel olan bu süreç, kadınların bir yandan hukuksal güvenceye kavuşmalarını sağlarken, diğer yandan da onların devletin aile ve nüfus politikasının araçları olmalarına yol açmaktadır.

Bu olgu, ulus-devlete geçen bütün toplumlara özgüdür ve ulus-devletin eril niteliği dolayısıyla kadınlar ile erkekler üzerindeki farklı etkisiyle ilgilidir. Ancak, çeşitli yazarların dikkat çektiği ve Osmanlı açısından özgül olan nokta, aile ve evlilik hukukundaki değişimin, devletin topluma nüfuz etme ve toplumu biçimlendirme amacı açısından oynadığı roldür. Bu açıdan, II. Meşrutiyet döneminde bir erkeğin devletten "cariye" talep ettiği dilekçeye değinerek, ayrıntılı hukuk kurallarıyla topluma –evlilik sürecine ve aileye– nüfuz etmeye çalışan bir devletin böyle bir istemle karşılaşmasının şaşırtıcı

26. İngiltere'de (ve genel olarak Batı toplumlarında) "ataerkillik" ve hukuksal eşitsizlikle ilgili son derece kapsamlı ve analitik bir çalışma için bkz. *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Hilaire Barnett, Cavendish Publishing Limited, Londra, 1998.

27. Ortaylı, *a.g.m.*, s. 462-7.

olmadığına dikkat çeken Mehmet Ö. Alkan, "hiç kuşku yok ki, hukuk, devletin hukukudur, toplumun değil. Hukuk devlet için misyon yüklenmiştir, denetleyici ve yönlendiricidir" derken önemli bir noktaya işaret etmektedir. Deniz Kandiyoti ise, bu saptamayı daha geniş bir bağlama oturtarak, çeşitli üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlıktan sonra kurulan devletlerin aile, eğitim, istihdam ve nüfus kontrolü alanlarında uyguladıkları müdahaleci politikaların çok sınırlı bir etki yapabilmesinin nedenini, öncelikle, bu politikaların, demokratikleşme ve kadınların cins çıkarlarını bağımsız olarak savunabilecekleri bir sivil toplumun oluşumuyla paralel gitmemiş olmasına bağlamaktadır.[28]

Tanzimat sonrasında evliliğin giderek daha fazla hukuksal işlem konusu olması ve kolaylaştırılması, devletin, yerel geleneklerin yarattığı sorunları çözme çabasının (örneğin Mayıs 1844 tarihli bir ferman, kız çocuklarının kendi hür iradeleriyle evlenebilmelerini ve başlık gibi ödemelerin yapılmamasını emrediyordu[29]) yanı sıra nüfus artışını sağlamak amacı taşıyordu, ve II. Meşrutiyet döneminde de İttihat ve Terakki yönetimi tarafından devralınacaktı. İttihat ve Terakki Cemiyeti, "milli aile" yaratma politikası çerçevesinde evlilikleri teşvik etmekte ve hatta işi "çöpçatanlığa" kadar vardırmaktaydı. Savaş yıllarında Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın girişimiyle kurulan "Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi", aile hayatının çöküşünü önlemek amacıyla bünyesinde çalışan memur ve işçiler için zorunlu evlilik ilkesi getirmiş ve damat ve gelin adaylarını tanıştırmak için günlük gazetelerin baş sayfalarında adayların özgeçmişlerini içeren ilanlar yayımlamıştı.[30]

28. "Ceriye Talebi İstidası", *Servet-i Fünun*, no. 916 (4 Kanun-u evvel 1324), s. 45; aktaran: Mehmet Ö. Alkan, *a.g.m.*, s. 93; Deniz Kandiyoti, "Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, Bahar 1991, s. 31-2.

29. Ortaylı, *a.g.m.*, s. 464.

30. Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, cilt 9, sayı 51, Mart 1988, s. 34-38. Ayrıca bkz. Hamide Koyukan, "Karadeniz Ereğlisi Evlendiriciler Cemiyeti", *Toplumsal Tarih*, Mart 1996, sayı 27, s. 21-23 ve Murat Koraltürk, " 'Milli Aile'ye İlişkin Bir Belge", *Toplumsal Tarih*, Ekim 1997, sayı 46, s. 23-25. Koyukan, TBMM'de de 1921'de evliliğin zorunlu kılınması için yasa önergesi verildiğini ama kabul edilmediğini aktarmaktadır: *Zabıt Ceridesi*, 22.2.1921, içtima 155, Erzurum mebusu Salih Efendi'nin önergesi.

Zafer Toprak, II. Meşrutiyet döneminde kadının toplumsallaşmaya başlamasını olumlu bir nokta olarak saptamakla birlikte, bu süreçte Meşrutiyet'in yarattığı maddi ortamın belirleyiciliğini vurgulayarak kadınların kamusal alana çıkışının devlet politikaları tarafından denetlenip sınırlandırılmasına dikkat çeker. Bu politikaların en etkili olanları gerçekten de nüfus ve istihdam politikalarıdır. Böylece, Tanzimat döneminde başlayan ve giderek gelişen eğilim sonucunda, eskiden "özel" alan kapsamına giren aile "kamusallaşarak" "milli aile"ye doğru yönlendirilmiş olur. Aile, ulus-devletin nüvesi, "aile ahlakı" ise ulusal dayanışmanın çimentosu olacaktır. Bu anlayışın solidarist ve toplulukçu bir yönseme taşıdığı açıktır ama, İttihatçıların "yeni hayat" ve "içtimai inkılap" amaçlarında da yansımasını bulan, dönüşümcü ve eşitlikçi söylemlerinin Osmanlı feminizmine ortam hazırladığı da aynı derecede açıktır.[31] Nitekim *Kadınlar Dünyası*, Ziya Gökalp ile aynı fikirdedir: "Memleketimizde bir inkılap geçiriyoruz. İnkılab-ı siyasiyeyi yaptık fakat bir de inkılab-ı içtimaiye lazım. İşte bu inkılab-ı içtimaiyeyi ancak aile hayatını ıslah etmekle yapabiliriz."[32] Osmanlı feminizmi ile II. Meşrutiyet'te belirginleşen Türk ulusçuluğu arasındaki kesişme noktasıdır, bu.

Üstelik bu eğilimi, henüz imparatorluk ulusçuluğunun egemen olduğu daha erken dönemlerde de izlemek olasıdır. Yavuz Selim Karakışla, Osmanlı kadın dergilerinin, her ne kadar cins ve mezhep ayrımı yapmadıklarını iddia etseler de, kendilerine seçmiş oldukları hedef kitlenin gayrimüslim azınlık kadınlarından değil, yalnızca varlıklı katmanları okur yazar kadınlardan oluşan Müslüman kadınlar olduğuna işaret ediyor.[33] Bu saptama, feminizmin ilk dönemlerinde

31. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", *Sosyo-Kültürel Değişme İçinde Türk Ailesi*, cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 237.

32. "Ailede İmtizaç", *Kadınlar Dünyası*, no. 151, 12 Temmuz 1330, s. 2; akt. S. Çakır, "Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 240.

33. Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar", *Toplumsal Tarih*, Mart 1999, sayı 63, s. 15-24. Nermin Abadan-Unat da, Osmanlı'da kadın konusunda dünya geneline yakın bir evrim görüldüğünü ve Türkiye'de kadın sorunsalının uluslaşma süreciyle birlikte ortaya çıktığını belirterek Türk feminizmi ile Türk ulusçuluğu arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor: "Türkiye'de Kadın Hareketi – Dün - Bugün", *Bilanço 1923-1998, Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 248-9.

esas olarak eğitimli kadınlara hitap ettiği ve eğitimli kadınların da üst ve üst-orta sınıfa mensup oldukları hatırlandığında, feminist hareketin başlangıcında bütün toplumlar açısından genelleştirilebilir. Önemli olan, hareketin buradan sonra nasıl bir yol aldığı ve kimlerle ittifak yaptığıdır. Ulus-devletleşmenin geç kaldığı toplumlarda, kadınların, egemen ideoloji olan ulusçuluğun fazlasıyla etkisinde kaldıkları ve kadın hareketine bu ideolojinin damgasını vurduğunu görebiliyoruz. Bu bağlamda, son zamanlarda feminist yazında sıkça rastlanan, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki farklılığı vurgulayarak ulusçu yönsemeyi salt Kemalist dönemin özelliğiymiş gibi ele almanın yanlış olduğu kanısındayım.[34] "Kadın" meselesi Cumhuriyet öncesinde de milliyetçi projenin bir parçasıdır, ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet feminizmine esas rengini veren bu olgudur.

Sabiha Zekeriya'nın (Sertel), kadınlara oy hakkını savunurken gösterdiği gerekçe, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır: "Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istiklali için en ağır fedakârlıklara katlanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır. Evlatlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa herkesten ziyade merbutuz. *Vatana karşı olan kayıtsızlıklarını ilan eden anasırı musirren intihabata iştirake davet ederken bizleri ihmal etmek hem günah, hem cinayettir*"[35] (*abç*).

Babanın Mutlak Egemenliğinden Erkek Kardeşler Cumhuriyetine

Milli bilincin oluşmaya başladığı çeşitli toplumlarda, yeni toplumun birleşmesini, uyanmasını, kurtulmasını ya da yaratılmasını sağlayacak milli kimlikler ile toplumun "uygar dünya"ya dahil olmasını sağlayacak milli bir ilerleme ve gelişme çizgisi arayışı vardır ve bu top-

34. Örneğin, bkz. Ş. Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998. Meltem Ağduk-Gevrek de, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına" adlı çok ilginç makalesinde (*Vatan, Millet, Kadınlar,* İletişim, 2000) aynı görüşü tekrarlıyor.

35. Sabiha Zekeriya, "Kadınlar ve İntihap", *Büyük Mecmua*, no. 14 (30 Teşrinievvel 1919), s. 218-9; akt. Zafer Toprak, "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk Feminizmi", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51.

lumlarda ortak bir strateji, kadınların milli geçmişin inşasına, hatta "uydurulması"na dahil edilmesidir. Ne var ki, bu noktada modernleşmeci vatansever erkekler çözümü zor bir ikilemle karşı karşıya kalırlar. Ziya Gökalp'te de gördüğümüz gibi, ideal "milli kadın" imgesi milletin uzak bir geçmişte sahip olduğu erdemleri kendinde toplasa da, "çağdaş kadın" bu ideale pek uymaz.[36] Varolan "edilgen ve geri kalmış" kadınları kurtarmak gene –ne yapsınlar!– erkeklere düşer, ama bir yandan da "ideal kadın"ı birleştirici bir simge olarak kullanarak içine düştükleri ikilemden kurtulmaya çalışırlar. Söz konusu ikilemin kendisi ve bunun ataerkil çözümü, "milliyetçi projelerin gündemlerindeki iç çelişkilere ve kadınların bu hareketlere nasıl hem etkin olarak katılıp hem de bu projelerin rehineleri haline geldikleri"ni[37] açıklamaya da yardımcı olabilir.

Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiş, diğer yandan da bu rolün sınırları erkekler tarafından sıkıca çizilmiştir ("ideal kadın" ile "varolan kadın" arasındaki çelişkinin ataerkil "çözümü"!). Tanzimat sonrasında kadın haklarını savunan erkek yazarlar, Osmanlı aile sistemini ve dinsel sınırlamaları eleştirirken, aslında, bu ataerkil sistemin yetişkin erkekler olarak kendi üzerlerindeki baskısına karşı çıkıyorlardı.[38] Dolayısıyla, modernleşmeci erkeklerin, geleneksel mutlak otoriteye (babanın ve sultanın otoritesine) baş kaldırırken "kız kardeşleri" ile ittifak yapma arayışında olduklarını söyleyebiliriz. Ancak bu, sorunlu bir ittifaktır. Babanın ve yaşlı kuşağın mutlak iktidarının yıkılmasında, oğullar kadar kızların da çıkarı vardır ama, psikanalitik teoriden alıntı yapacak olursak, modernitede ayrıcalıklı "ego", erkek kardeş'in egosudur ve yeni toplum da oğulların yönetimindedir.

Oğulların kurduğu yönetim, bir "erkek kardeşler rejimi" ya da bir "erkek kardeşler cumhuriyeti"dir. Bu cumhuriyete, kız kardeşlerin katılmasına izin verilse bile, bu ancak, erkek kardeşin koyduğu sınır-

36. Maleçkova, *a.g.m.*, s. 202-6.

37. Deniz Kandiyoti, "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri: Kadınlar ve Ulus", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 151.

38. Ayşe Durakbaşa, "Kemalist Kadın Kimliği", *Tarih ve Toplum*, sayı 51, s. 41, ve *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim, 2000.

lar dahilinde olabilir. Daha vahimi ise, modernitenin "yeni adam"ının, erkek olmak için reddetmek zorunda olduğu "öteki"nin artık annesi değil, kız kardeşi olmasıdır![39] Bu "öteki"nin oluşturduğu tehditle başedebilmek için modernleşmeci "yeni adam", yeni dönemin kadınının –kız kardeşin– kimliğini belirli kalıplar içinde tutmak ve ehlileştirmek ihtiyacındadır.

Gerçi, erkek kardeşin rejimine isyan eden ve kendi bildiğini okumaya kalkan kız kardeşler de yok değildir. Durakbaşa, Halide Edip üzerine yaptığı çalışmada, Halide Edip'in böylesi bir "asi" kız kardeş olduğunu savunuyor; ne var ki, "asi" ya da "itaatkâr" olsun, her iki "kız kardeş" tipi de ulusçuluğu içselleştirmiştir ve ulus-inşasına ancak simgesel olarak dahil edilmek, ikisi açısından da ortak bir kaderdir. Mehmet Emin [Yurdakul], "Yeni düzen, Türk kadınının ruhunu canlandırmıştır. Eski düzen, kadını salt aile ocağına bağlarken, Yeni düzen kadını vatan ocağına bağlamıştır,"[40] derken temel noktaya işaret etmekte, Halide Edip ise, "bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir...Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir," diyerek aynı anlayışı dile getirmektedir.

Cumhuriyet dönemi "kadın sorunu"nun parametreleri, II. Meşrutiyet'ten başlayarak Kemalist Cumhuriyet'e uzanan Türk ulusçuluğunun özgül tarihsel koşullarınca şekillenmiştir. Batılılaşma, ulusçuluk ve İslam arasındaki gerilimler hâlâ çözülmediği gibi, günümüz siyasal tartışmalarında da merkezi bir rol oynamaya devam etmektedir. Burada sorun, Türk modernleşmesinin "birey"i temel almamasından ibaret değildir; sorulması gereken soru, "birey"i temel alsaydı, durumun kadınlar açısından farklı olup olmayacağıdır. Pateman'ın dediği gibi, ulus-devlette kadınlar formel olarak sivil yurttaşlar olarak kabul edilseler bile, somut dişil varlıklar olarak, hiçbir zaman erkeklerle aynı anlamda "birey" olmaları mümkün değildir: "Somut [beden-

39. Bkz. Juliet Flower MacCannell, *The Regime of the Brother, after the Patriarchy*, Routledge, Londra, 1991, s. 2-3. Ve Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988; Pateman, geleneksel bir dünyadan modern bir dünyaya geçişin, ataerkinin geleneksel (baba merkezli) bir biçimden yeni, modern (erkek kardeş merkezli) bir biçime dönüşmesini içerdiğini öne sürmektedir: "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane, Ayrıntı, 1993.

40. Mehmed Emin, "Türk Kadını", *Süs*, 7 Temmuz 1339, 1. sayı, s. 5; akt. Yıldız Akpolat-Davut, "Bir Kadın Magazin Dergisi: Süs", *Tarih ve Toplum*, cilt 26, sayı 152, Ağustos 1996.

leşmiş] kimliği ciddiye almak, eril üniter bireyin bir yana bırakılmasını ve biri eril diğeri dişil iki kişiye yer açılmasını gerektirir."[41] Ulusçu söylemin, vatanı çoğunlukla bir kadın bedeni olarak temsil ettiği ve erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğine dayanan bir ulusal kimlik inşa ettiği[42] hatırlandığında, Pateman'ın sözleri daha da çarpıcı bir gerçeklik kazanmaktadır.

Benedict Anderson, "ulusun her zaman derin, yatay bir eril yoldaşlık biçiminde tahayyül edildiği"ni söylüyordu; Partha Chatterjee ise, ulus-devlette kadın özgürleşmesinin ulusal tarihsel hedefler içinde eritildiğini ve kadının ikincillik konumunun yeni bir şekilde meşrulaştırıldığını savunur.[43] Ulus-devletin projesi, kadınların geleneksel rollerini modern biçimler içinde sürdürmelerini sağlamaktır ve kadınlar için geçerli rol kalıplarını artık o belirlemeye başlamıştır. J. J. Rousseau, yeni ve özgür bir toplumun kurulabilmesi için öncelikle "yeni insan"ın yaratılması gerektiğini savunmuştu, ama "yeni dönem"in "yeni insan"ı erkekti; üstelik de bu "yeni erkek", "eski erkeğe" inanılmaz derecede benzemeye devam ediyordu!

Türkiye Cumhuriyeti'nin "yeni kadın" kalıbını belirlemeye girişenler de kendilerine "Yeni Adam" adını verseler bile, hiç de yeni olmayan bir erkek kimliği çiziyorlardı ve burada asıl ilginç olan, Batıcı/modernleşmeci erkekler ile gelenekselciler arasında fazla bir fark olmamasıydı. Cumhuriyet'in resmi ideolojisi kadınların kamusal alana çıkmalarından, meslek sahibi olarak ev dışında çalışmalarından yanaydı. Ama dönemin kadın konusundaki algılamasına biraz daha yakından bakıldığında, gelenekselci kalıp ile modernleşmeci kalıp arasında, toplumsal cinsiyet rolleri açısından temel bir farklılık olmadığı görülür. Kemalist erkeklerin hayalindeki "yeni kadın", "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktı. Kadının en belirgin meziyeti, fedakârlığı ve feragatiydi. Erkeklerin bu konudaki açık sözlülükleri, sorgulanmayan bir egemenlik ve iktidar konumuna özgü cüreti yansıtmaktadır: "Bize göre, *kadın ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakâr olur,* ne dereceye kadar *bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek* ihtiras ve kuv-

41. Pateman, *a.g.e.*, s. 224.

42. *Nationalisms and Sexualities*, Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer ve Patricia Yaeger (der.), Routledge, 1992, "Introduction", s. 1-12.

43. P. Chatterjee, "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, s. 113.

veti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nisbette ziyade olur."[44]

Batıcı modelin, kadına, aile ve özel alandaki "doğal" görev ve sorumluluklarının yanı sıra, bir de toplumsal alanda fedakârlık ve sorumluluk yüklediğini görüyoruz. Bu, kadınları "çifte yük"le karşı karşıya bırakırken, erkekler açısından da yeni bir kimlik bocalamasına yol açmakta, erkek kendisini bu "yeni kadın" karşısında "küçülüp silinmiş" hissetmektedir: "Kadın fikri hayatın ra'şesiyle uykusundan silkinerek ufkun altınları üzerinde yükselip büyüdükçe, erkek geceye düşen şekiller gibi süratle kararıyor, küçülüyor, siliniyor."[45] Kadının kamusal alana "fırlatılması" erkeği ailenin "tek ekmek getireni" olma konumundan çıkarmış ve bu nedenle de iktidarının temelinde bir gedik açılması tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Değişen toplumsal koşulların erkeklik kimliği üzerinde yarattığı tehdit algılaması karşısında modernleşmeci erkek, ulusçu/Batıcı kız kardeşiyle özgürleşim noktasında ittifak yapmaya cesaret edemezken, ataerkil kalıplar konusunda kendisini gelenekçi/İslamcı erkek kardeşine daha yakın hissetmekte ve bu, bilincinde ve kişiliğinde bir yarılmaya yol açmaktadır. Ulusun inşasına yalnızca simgesel olarak katılmasına izin verdikleri "kız kardeşler"ini "ötekileştirerek" onları "iyi zevcelik ve annelik"le sınırlandırmak için ellerinden geleni yapan Kemalist babaların, bir yandan da kızlarını bağımsızlık yönünde destekle-

44. Duygu Köksal, "1930'lar'40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51, s. 39; ayrıca, Cumhuriyet aydınlarının bilinçaltına ilginç bir yolculuk için bkz. Duygu Köksal, "Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye: Ulusun 'Çocukluğu'", *Toplumsal Tarih*, Mart 1997, sayı 40.

45. Ahmet Haşim'den aktaran Vivet Kanetti: "Ahmed Haşim'le Özel Bir Diyalog ve Türk Kadınları", *Karizma*, Ocak-Şubat-Mart 2000, sayı 1, s. 69. Kanetti, "Cumhuriyet inkılabının ve yeni asrın aniden değiştirdiği kadın karşısında Türk erkeğinin boğuşmasını, red ile kabul, aşk ile nefret arasındaki gelgitini" Haşim'in en açık yüreklilikle anlattığını söylüyor. Dönemin başka yazarları da aynı tehdidi hissederler, ama kendilerine karşı Haşim kadar açık yürekli olamadıkları için, daha çifte standartlı bir yaklaşım içine girerler. Bu konuda bir örnek için bkz. Fatmagül Berktay, "Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, cilt 2. Ekrem Işın da, Tanzimat sonrasında, özellikle de "kadının gündelik hayata girmeye başladığı istibdat yıllarında" erkeğin sokaktaki kadın karşısında şaşırıp bocaladığını ve sokakta sarkıntılık, laf atma vb. olaylarının bu dönemde çok arttığını belirtiyor: "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, cilt 9, sayı 51.

meleri, onları güçlendirmeye çalışmaları, belki de bilinç altında, bu şizofrenik bölünmeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir çabaydı!

"Yeni adam"ların kendi içlerinde yaşadıkları bu bölünmeye karşı, "Cumhuriyet'in anaları" katmerli (hem içsel, hem de dışsal) bir bölünme yaşıyorlar ve milli bilincin uyanma dönemlerine özgü "varolan kadın" ile uzak geçmişteki "ideal kadın" arasındaki karşıtlık, Cumhuriyet sonrasında İstanbul kadını/Anadolu kadını, kentli kadın /köylü kadın, asri kadın –"tango"–/iffetli kadın, modern kadın/geleneksel kadın, vb. karşıtlıklarda somutlaşıyordu. Bu bölünmenin kadınların içine de yansımaması mümkün değildi; nitekim, "iffetlilik ile alaturkalık korkusu"[46] arasında sıkışıp kalan Cumhuriyet kadınlarının kamusal alana çıktıklarında farklılıklarını ve cinselliklerini bastırmak zorunda kalmaları, ne yapsalar ulusun "öz evlatları" olamayacakları algılamasıyla birleşerek derin bir karamsarlığa yol açacak ve içinde yaşadıkları bireysel/toplumsal koşulları sorgulama açmazında onları "ölmeye yatmak" zorunda bırakacaktı.[47]

Batı'da, kadınlararası dayanışmanın tarihsel olarak ulusçu dalganın geri çekilmesinden sonra yaşanmış olması ve sosyal haklar, üreme hakları vb. için mücadele eden kadın hareketlerinin, bu süreç içinde soyut yurttaşlık anlayışının içinde barındırdığı eşitsizlikleri ortaya çıkarmış olması dikkate değerdir. Sömürgecilik karşıtı hareketlerde ise, feminist programların milli bağımsızlık davasına kurban edildiği ve kadınların eski "evsel" rollerine geri dönmek zorunda bırakıldıkları görülür.[48] Her zamanki gibi arada bir konumu olan Türkiye'de ise, Cumhuriyet sonrasında kadınlar, dinsel ve etnik cemaatlerin baskısından önemli ölçüde kurtulma ve kamusal alana girme olanağı buldular. Bu onlar açısından, küçümsenmeyecek bir kazanımdı ve kadınların modernleşmeci/ulusçu projeye sıkıca sarılmalarının da –anlaşılır– nedeniydi. Bu bağlamda Kemalist projeye katılan kadınların kendilerini var etme yönündeki bilinçli seçimlerini ve öznelliklerini dikkate almak, Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılındaki sorgulama eksikliği kadar, daha sonra dile getirilen hayal kırıklıklarını ve muhalefeti de anlayabilmemizi sağlar.

46. Ayşe Kadıoğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

47. Bkz. Adalet Ağaoğlu, *Ölmeye Yatmak*, YKY, 1996.

48. *Nationalisms and Sexualities*, s. 7.

Çünkü ataerkil yapının ve ideolojinin bütün baskısına karşın, "Cumhuriyet'in analarının yetiştirdiği kızlar –"kurucu babaları"nın da desteğiyle!– eğitim olanaklarına kavuşup meslek sahibi olabildikleri için kendi ayakları üzerinde daha fazla durmaya başlamışlar ve bu olgu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, onların da eleştirel bir bilinç geliştirebilmelerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılında kendilerine biçilen rolleri ve aynılaştırıcı (eril) yurttaşlık anlayışını sorgulama konusunda çekingen davranmış olsalar da, edebiyat yapıtlarının da ortaya koyduğu gibi, daha bu dönemde zihinlerinde ve ruhlarında soru işaretleri ve huzursuzluklar belirmiş, soruları açıkça dillendirip egemen ataerkil kalıplara meydan okumak ise, onların kızlarına düşmüştür. Ne var ki, 1980'lerde uygun toplumsal / siyasal / ideolojik koşulların bir araya gelmesiyle oluşan ortamda böylesi bir meydan okumaya girişen kadınların kendileri, 1990'lar Türkiye'sinde, tıpkı tek bir aynılaştırıcı "yurttaş" kategorisine yöneltilen sorgulama gibi, tek bir "kadın" kategorisine yöneltilen eleştiri ve meydan okumayla karşı karşıya kalmışlardır. Artık, farklılık taleplerinin ve kimlik politikalarının geçerli olduğu postmodern bir iklimde, gerçekten de "İslamcı feministlerin, Kürt feministlerin, Kemalist feministlerin, radikal feministlerin, sosyalist feministlerin, şehirli kadınların, gecekondulu kadınların, köylü kadınların, kısacası tüm kadınların 'kız kardeşlik' adı altında ortak bir paydada birleşmeleri imkânsız gibi görünmektedir."[49] Bu, yalnızca *"Türk* feminizmi"nin değil, *"Türk* modernleşmesi"nin de yeni ve belirsiz bir döneme girdiğine işaret etmektedir.

49. Meltem Ağduk-Gevrek, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına...", *Vatan, Millet, Kadınlar*, Ayşegül Altınay (der.), İletişim, 2000, s. 290.

Kimlik Politikasının Sınırları ve İslamcı Kadın Kimliği*



ÇAĞDAŞ feminist düşüncenin gündemindeki en önemli tartışmalardan biri, kimliğin anlamı ve kimlik/özdeşlik ile farklılık arasındaki ilişkiyi kapsıyor. Esas sorun da, bireysel kimlik: Feministler, normatif bir ideal olarak bireyin kimliğini ve özerkliğini savunmalılar mı, yoksa bireysel kimlik kendiliğin çoğulluğunu ya da insanların birbirleriyle olan bağlarını bastıran Batılı, beyaz, burjuva ve eril bir ideal midir? Kendilik içindeki farklılıkları ve ben ile öteki arasındaki farklılıkları bastırmayan bir öz-kimlik mümkün müdür? Daha da önemlisi, evrensel insanlık, eşitlik ve özgürlük, haklar ve sorumluluklar gibi idealleri temel alan evrensel bir toplumsal kimliğin dayanağı var mıdır, ve özgül farklılıkları bastırmaksızın bu tür idealleri olumlamak mümkün müdür?

Bireysel ve kolektif kimliği tartışmaya açan bu soruların, modern bir politik hareket olan ve modern evrensel ideallere (eşitlik, kolektif kimlikler, bireylerin hak ve özgürlükleri) dayanan feminizm açısından can alıcı önemde olduğu açık.

Feminizm, bir grup olarak kadınların evrensel bir kolektif insanlık kategorisine, her biri kendi özgül kimliğine sahip olan ama aynı zamanda evrensel bir eşitlik talebini paylaşan özerk bireylerin oluşturduğu bir kolektife dahil oldukları varsayımına dayanır. Ama feminizm açısından aynı derecede önemli bir konu da, liberal eşitlik, özerklik ve evrensellik anlayışının eleştirisi olmuştur.

Birinci olarak, feministler, bu ideallerin tarihsel formülasyonunun çoğu kez kadınların farklılığının bastırılmasıyla ya da Kadın'ın dışlanmış bir Öteki olarak kurgulanmasıyla el ele gittiğini öne sürdü-

* Türkçesi ilk kez burada yayımlanan bu makale, Almanca olarak, *Die neue muslimische Frau – Standpunkte & Analysen* (der. Barbara Pusch, Ergon Verlag Würzburg, 2001) içinde yer almıştır.

ler. İkincisi, kimlik mantığının kendisinin kadının, dişil olanın, ötekiliğin ve farklılığın dışlanması üzerine kurulu olduğunu savundular. Bu arada, "kadın kimliği" denen şeyin, kadınlar arasındaki farklılıkların yok sayılmasına ve sahte bir evrensellik iddiasına dayandığına da işaret edildi.

Bu durum, feminist hareketin, görünürde, bir "eşitlik mi farklılık mı?" tartışmasına sıkışıp kalmasına yol açtı. Oysa, bu konuda düalist mantığın ötesine geçilerek, farklılık ve eşitlik arasındaki ilişkinin karşıtlaştırılmaması çok önemli.

İkincilleştirilmeyi, ayrımcılığı ve baskıyı tam anlamıyla kavramak ve onlara karşı direnebilmek için, çeşitliliğin ve farklılığın dikkate alındığı gerçek bir eşitlik anlayışına ihtiyacımız var. Farklılığı dışlamayan, tersine farklılığı ve ötekiliği içeren alternatif evrensellik ve bireysel kimlik teorilerinin geliştirilmesi de, böylesi bir eşitlik anlayışıyla ilişkili. Karşıtlıklarla düşünmek ve kendimizi umarsız bir ikilem içine hapsetmek zorunda değiliz. Feministler için, kadınların farklılığını dışlayan soyut evrenselci anlayışların eleştirilmesi çok önemli; öte yandan, evrensel idealin sabit, olmuş bitmiş bir şey olmaması, sürekli olarak mücadele ve çatışmaya konu olarak gelişme potansiyelini içinde taşıması, evrensel eşitlik ve haklar söyleminin gerçekten güçlü yanını oluşturuyor.

"Mahremiyet"in Politikasını Yapmak, Kamusal Alanı Dönüştürmeye Yeter mi?

Bütün kimlikler, bu arada daha ileride tartışacağım gibi belki de hepsinden çok toplumsal cinsiyet kimlikleri, içinde kurgulandıkları ataerkil iktidar ilişkilerinin damgasını taşır ve onlar tarafından sınırlandırılırlar. Bu açıdan kimliklerin (bu kimlik ırka, dine, etnik kökene, kültüre, yerelliğe vb. dayanabilir) ve kimlik üzerine kurulu politikaların, kendi içlerine kapanma ve donma tehlikesi barındırdıklarına özellikle işaret etmek gerekir. Son zamanların epeyce postmodernist esintiler taşıyan "kimlik politikaları", tam da böyle bir farklılık içinde donup kalmak tehlikesiyle yüz yüze. Farklılıklarını her şeyin üzerine çıkaran bu "kimlik"ler, başkalarıyla bir diyalog ve iletişim içine girmedikleri gibi, başkalarını "ötekileştirme" tavrı içinde zaman zaman düşmanlığa varan tutumlar sergileyebiliyorlar ve böylece kendi farklılıklarıyla birlikte ötekilerin farklılıklarının da tanındığı, açık

diyaloga dayalı bir kamusal alan yaratılmasına ya da varolan kamusal alanın bu yönde dönüştürülmesine, en azından, katkıda bulunmuş olmuyorlar.

Oysa kamusal alanın demokratikleştirilmesi kadınlar ve bütün ezilenler için özel bir anlam taşıyor. Kadınların, bir yandan kamusal alana daha yoğun ve etkin bir biçimde katılma ve bu anlamda siyasal iktidarı eşit olarak paylaşma, eşit yurttaşlar olma talepleri var. Diğer yandan bu alanı olduğu gibi bırakmak ve liberal teorinin katı kamusal-özel ayrımını sorgulamasız kabul etmek de istemiyorlar. Kısacası, kamusal alanı daha demokratik ve eşitlikçi yönde dönüştürmek ve farklılıkları içinde eşit yurttaşlar olarak tanınmak istiyorlar. Zaten, Anne Phillips'in dediği gibi, yurttaşlığın kendisi dönüşümle ilgili bir şeydir, kişinin ilksel çevresinin ötesine geçmesiyle...[1] Hannah Arendt de, bu anlamda, kentin (kentsel kamusal alanın) demokrasinin beşiği olduğunu söyler. Kent, bireye, daha az kişisel ve cemaat yükümlülüklerinden kurtulmuş bir varoluşun kapısını açar: "Gayri şahsilik, dışarlıklılara ve alt kültürlerin üyelerine sığınak sağlamanın ötesine geçer; tek bir kendilik tanımının ötesinde toplumsal unsurların karışımının, Stuart Hall'un 'melezlik' dediği şeyin imkânını da sunar."[2] "Cemaat yükümlülüklerinden kurtulmuş bir varoluş" imkânı ise, özgürleşme peşinde koşan bütün bireyler, hele bireyleşme sürecine "geç kalmış" kadınlar açısından paha biçilmez bir değere sahip.

Feministlerin savunduğu yurttaşlık anlayışının anlamlı yönlerinden biri, siyasal yaşamın kamusal ve toplumsal yanlarını birleştirme olanağı vermesi. Feminist teori ve feminist hareket, kamusal ile özeli birbirinden tümüyle koparan anlayışın eleştirisi yönünde epeyce yol aldı. "Kişisel olan politiktir" sloganının, bütün sloganlar gibi mutlaklaştırılma tehlikesi ve sınırlılıkları olmakla birlikte, siyasal kavrayışların ve kimi zaman da siyasal kurumların dönüştürülmesine hatırı sayılır bir katkıda bulunduğu açık. 1970'lerin kadın hareketi, egemen kültürde kadınların kaderi ve "doğal" olarak kabul edilen varsayımları sorgulamakla işe koyuldu ve buradan, kadın kimliğinin kurgulandığı toplumsal yapıların ve ilişkilerin sorgulanmasına yöneldi.

1. Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Metis, 1995, s. 80
2. Richard Sennett, "Yeni Kapitalizm", *Defter*, sayı 35, Kış 1999, s. 43.

Bu süreç, aynı zamanda, kadınları tek tipleştiren toplumsal cinsiyet kalıplarının eleştirilmesi ve parçalanması yoluyla kadınların bireyleşme yolunda attıkları önemli bir adımı ifade ediyordu. Bu, aynı zamanda, kadının farklılığını dikkate almayan ve bu farklılığı erkekte erimesi öngörülen bir aynılığa dönüştüren liberal eşitlik anlayışına yöneltilmiş sarsıcı bir eleştiriydi. İkinci dalga feminist teori, soyut yurttaşlığın, aslında erkeği merkeze alan akılcı öznenin kendisini evrensel norm olarak sunduğunu açığa çıkardı ve haklı olarak cinsiyet ayrımı, farklılık ve heterojenlik üzerine vurgu yaptı. Böylelikle, toplumsal cinsiyeti siyasal sahneden dışlayan politik kuramlar ve pratikler üzerinde zorunlu olarak düzeltici bir işlevi oldu ve beraberinde, grupların orantılı temsilini güvence altına alan mekanizmalar yaratılmasını getirdi.

Ancak, "kişisel olanın politik olduğunu" söylemek, bu sloganın düzelttiği anlayışın bu kez de tam tersi ucuna savrulmak, yani siyasal alanın özgüllüğünü reddetmek, özel olan ile kamusal olan arasında hiçbir ayrımın olmadığını öne sürmek anlamına gelmiyor. Mahrem ilişkiler alanının dışında, kendine özgü süreçleri ve pratikleri olan bir kamusal alan vardır, ve Patricia Moynagh'ın dediği gibi, feministlerin bu alanın ortadan kaldırılması değil, dönüştürülmesi için mücadele etmeleri gerekir.[3] Ancak bu noktada, "mahrem"i kamusal alana taşıyan kimlik politikalarının ne ölçüde "dönüştürücü" olduğu tartışması gündeme geliyor. Özellikle, Türkiye'de İslamcı kadın kimliğinin kamusal alana çıkmasının bu alanı genişleterek siyasal rejimin liberalleşmesine katkıda bulunduğunu öne süren görüşler çerçevesinde, olayın diğer yönü, yani "İslamcı kadın kimliği politikası"nın kamusal alanın gerçekten demokratikleştirilmesine hizmet edip etmediği sorusu önem kazanıyor.[4] Dolayısıyla da, insanların ve grupların yan yana durmasını çoğulculuğun yeterli göstergesi sayan

3. P. Moynagh, "A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship, Responsibility, and Feminism", *Hypatia*, cilt 12, no. 4 (Güz 1997), s. 32.

4. Bu konuda bkz. Yeşim Arat, "Democracy and Women in Turkey: In Defense of Liberalism", *Social Politics*, Güz 1999. Yeşim Arat'ın, çeşitli kadın kimliklerinin kamusal alana çıkışının Türkiye'nin siyasal yaşamının çoğulculaşmasına katkıda bulunduğu saptamasına katılıyorum. Ancak bu konunun içerik boyutunun da tartışılması ve demokratik bir siyasanın, farklılıkların yanyana durmasıyla yetinen salt liberal bir anlayışın ötesine geçen diyalog, tartışma ve eleştiriyi kapsaması gerekir.

geleneksel liberal anlayışın olduğu kadar, kimlik kavramının ve buna dayanan politikaların sınırlılıkları gündeme geliyor.

Dinsel kimliğin, bütün insanlık tarihi boyunca varolduğu açık; ne var ki, dinin 20. yüzyılın sonunda yeniden güçlü ve etkili bir kimlik kaynağı olması, bazılarına çok şaşırtıcı geldi. Oysa, gerek modernizmin, gerekse ulus-devletin krizinin ve/veya globalleşmenin yarattığı toplumsal ve psikolojik dışlanma dinamiklerinin, özellikle 1990' larda bir İslamcı politik kimliğin yaygınlaşmasına yol açmış olmasını herhalde doğal karşılamak gerekiyordu.

Kimlik, toplumsal aktörlerin kendileri için ve kendileri tarafından verilmiş ve bir bireyselleşme süreci dolayımıyla inşa edilmiş olan anlam kaynakları olarak tanımlanabilir. Ancak, kimlikler, toplumsal aktörler onları içselleştirdikleri zaman, egemen ideolojilerden de kaynaklanabilir.[5] Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, bütün kimliklerin "kurgulanmış" olduğunu söyleyebiliriz. Burada sorun, kimliğin hangi kaynaktan, kim tarafından, ne için "kurgulandığı"dır; ve bu kurgulamanın daima bir iktidar ilişkileri ağı içinde yer aldığının unutulmaması gerekir. Castells'in, "direnmeci kimlikler" içinde sınıflandırdığı dinsel kimlikte, anlam arayışı, cemaatçi ilkeler etrafında savunmacı bir kimlik kurgulanması sürecinde oluşuyor. Üstelik dinsel kimlik, Batı'da yaygın olan inancın aksine salt İslam'la sınırlı olmadığı gibi,[6] her iki durumda da geleneğe dönerek değil, geleneksel malzeme üzerinde "çalışılarak" yeni bir kutsal, komünal dünya yaratılmasına dayanıyor.

Daha başından, düşman bir "dış" dünyaya karşı sığınak, "içerde" olanlar için de dayanışma görevi gören, savunmacı kimlikler bunlar. Aynı zamanda, kurumların özerkliğini yok eden globalleşmeye karşı, sınırları bulanıklaştıran ve istikrarsızlık yaratan yeni ve esnek ilişkiler ağına karşı, ve nihayet ataerkil ailenin krizine karşı bir reaksiyonu ifade ediyorlar. Ataerkil ailenin dünya çapında krize girmesiyle kişiliğin ataerkil dayanakları yıkılınca, ailenin ve cemaatin "aşkın" değeri, "tanrı iradesi" olarak yüceltiliyor. Zaten, söz konusu kimliklerin esas gücü de, sınırları belirsizleşmiş ve değişkenliğinden

5. Manuel Castells, *The Power of Identity,* Blackwell, 1997, s. 7

6. Castells de zaten Amerikan Hıristiyan fundamentalizmini ele alıyor: *a.g.e.*, s. 21-27. Bu konuda ayrıca bkz. Fatmagül Berktay, "Köktendinci Yükselişi Anlamak Açısından Bir Karşılaştırma: Amerika'da Köktendincilik", *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 20, Mart 1999.

ötürü daha da tehdit edici hale gelmiş bir dış dünyaya karşı, insanlara kesinlik ve korunma vadeden sığınaklar olmalarında yatıyor. Bunun kaynağı ise, tam da çoğulcu, farklılaşmış sivil toplumlara karşıt olarak içte pek az farklılaşmış cemaatçi karakterleri, bireysellik projelerinin yadsındığı kolektif sorumluluk anlayışları.

Castells, dine olduğu kadar milliyete ya da ortak bir coğrafyaya dayanabileceğini söylediği ve "kültürel komün"ler olarak adlandırdığı bu tür kimliklerden yeni öznelerin, yani toplumsal dönüşümün kolektif ajanlarının, doğmasının mümkün olduğunu savunuyor. Bu takdirde, bu kültürel komünler de savunmacı-direnmeci kimliklerinden sıyrılarak yeni yaşam projeleri üreten "proje kimlikleri"ne dönüşebilirler. Ama yazar bu konuda, ister istemez ihtiyatlıdır, çünkü henüz böyle bir durum gözlenmediği gibi, farklı türde proje kimliklerinin ortaya çıkması bir tarihsel zorunluluk da değildir. Kültürel direnişin, içinde doğduğu komünün sınırları içinde kalma olasılığı da vardır ve böyle olursa, cemaatçiliğin içerdiği gizil fundamentalizm kendi unsurları üzerine kapanacak ve Castells'in deyişiyle, "komünal cennetleri, kutsal cehennemlere" dönüştürecektir.[7]

1980'lerden itibaren Türkiye'de de gözlenen, İslamcı kimliğe dayalı kültürel/politik hareket, Castells'in ve başka birçok yazarın işaret ettiği gibi, gelenekten beslenmekle birlikte gelenekselci ve antimodernist değil, olsa olsa "İslami Üçüncü Dünyada yaşanan modernleşmenin özgül biçimine postmodern bir tepki" sayılabilir.[8] Modernleşmenin Batılılaşma ile aynı anlama geldiği ve modernleşmenin çelişkilerine olan tepkinin bir "kimlik politikası" şeklini aldığı ülkelerden biri olan Türkiye'de, kendi kurallarıyla, yani esas olarak örtünerek kamusal alanda varolma talebiyle İslamcı bir kadın kimliğini öne çıkaran hareket; laiklik, Batılılaşma, modernleşme vb. etrafındaki tartışmalarda kadınların ve toplumsal cinsiyet kimliğinin bir kez daha merkezi bir rol oynamasına, daha doğrusu bu rolün iyice belirginleşmesine yol açtı.

Her konuyu ancak en uç noktasına vardırarak ve sadece en kalın çizgileriyle kavrama alışkanlığında olan (dinsel ya da dindışı) dog-

7. Castells, *a.g.e.*, s. 67.

8. Haldun Gülalp, "Bağımlı Modernleşmeye Postmodern Bir Tepki: İslamcı Radikalizmin Toplumsal ve Tarihsel Kökenleri", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 1994, cilt 1, sayı 2, s. 86-91.

matik bir kültürel ortamın "Laiklik" ve "Müslümanlık" kutupları arasında bölünen fanatik tartışmalarında, "örtülü kimlik" her iki taraf açısından farklı (ve elbette birbirine karşıt) anlamların taşıyıcı simgesi oldu. Öte yandan, örtünen kadınların neden örtündüklerini, örtünmelerine nasıl bir anlam verdiklerini araştıran ve bu kadınların "öznelliği"ni kavrayıp yansıtmaya çalışan önemli araştırmalar da yapıldı. Sosyal bilim ve tarih araştırmalarında "öznellik" boyutunun giderek daha fazla ele alınıyor olması son derece olumlu bir gelişme. Anlamaya değil, damgalamaya ve suçlamaya dayanan, daima "karşı taraf"ın haksız olduğunu kanıtlama çabası içindeki bir kültürel, siyasal ve hatta akademik iklimde, bu gelişmenin daha da özel bir önem kazandığı inkâr edilemez.[9]

Öznellik, Bedensellik ve Feminist Politika

Kendimize, dünya ile olan ilişkimize ve bu dünyada eylemde bulunma yeteneğimize anlam veren bilinçli ve bilinçdışı düşünce ve duyguların bileşimi olarak tanımlanabilecek "öznelliği" araştırmanın analitik yararı, bireylerin neden çoğu kez kendi yararlarına ve amaçlarına aykırı olabilecek biçimlerde davrandıklarını fark etmemizi ve anlayabilmemizi sağlamasıdır. Bu kavrayış, insanların, bu dünyada hem aktörler olduklarını, hem de aynı zamanda kendi denetimleri dışındaki güçlere tabi bulunduklarını anlamamıza yardımcı olur ve kişilerin kendi niyet ve kasıtlarının, kendi anlam dünyalarının altını çizerek, ezilen grupların üyelerinin bireysel öznelliklerini dikkate almamıza yol açar.[10] Böylelikle, "öznellik", kişinin her zaman kendi açık ve istikrarlı çıkarları peşinde koşan "rasyonel" bir birey olduğunu savunan liberal bireyci anlayışa da alternatif oluşturur.

Ne var ki, salt "anlama" üzerine kurulu araştırmalarla yetinmek ve kimlik politikalarının sınırlılıklarını eleştirmemek, en azından feminist politika açısından, mümkün değil. Kimliğin, tarihsel ve toplumsal olarak kurgulanmış bir olgu olması ve daima bir iktidar/güç

9. Ancak bu konudaki çabaları, bu kez kadınların devralıp yinelediği bir "nesneleştirme" edimi olarak gören ve eleştiren yazarlar da yok değil. Bkz. Mualla Gülnaz, "Suyu Tersine Akıtanlar", *Birikim*, sayı 91, Kasım 1996.

10. H. Crawley ve S. Himmelweit (der.), *Knowing Women*, Polity Press, 1992, s. 7.

ilişkileri ağı içinde biçimlenmesi, kimlik politikalarının sınırlılıklarına işaret eder. Feminist politika açısından önemli olan, kimsenin iktidarın dışında olmadığıdır ve bu durum, şu anda iktidardan pay almayan gruplar için de geçerlidir. Özellikle, her kimlik arayışının, kişinin kendisini olmadığı şeyden ayırmasını içerdiğini göz önünde tuttuğumuzda, kimlik politikasının zorunlu olarak bir "farklılık yaratma" politikası olduğu ve bunun da bir iktidar ilişkileri ağı içinde ister istemez "öteki"ler yaratma eylemine dönüştüğünü hatırlamak gerekir. Farklılık yaratmak için özcülüğe başvurulduğunda ise, hem radikal hem de çoğulcu demokrasi anlayışına aykırı olan ve bu tür bir demokrasi anlayışının gerektirdiği yeni yurttaş anlayışının oluşmasına izin vermeyen bir kimlik tanımı ortaya çıkar.[11] Ve bu, belirli amaçlar için bir araya gelinen bir politik eylem ve diyalog ortamı yaratmak yerine, kimliğe tutunma fikrine saplanan bir "kimlik politikası"na yol açtığı zaman, kendi kendini yıkıcı bir harekete dönüşür; çünkü bu durumda kişiler "kimin gerçekten cemaate dahil olduğu konusunda" medrese tartışmalarına ve iç mücadelelere dalarlar.[12] Ama kimlik politikasının, bunun da ötesinde bir tehlikesi var: Özellikle bedensel farklılıktan kaynaklanan bir biyolojik özcülüğe dayandırılması durumunda, kadınlar açısından, kendi kendisi üzerine kapanan ve seçme özgürlüğünü yok eden bir sınırlama ve kuşatma harekâtı boyutlarına varması!

Kadın bedeninden yola çıkarak teori üretilmesinin ve doğurganlığa, doğuma, anneliğe vurgu yapılmasının çekici bir yanı olduğu açık. Kadınlar, daima bedensel süreçlerle ve sözümona doğanın zorunluluklarıyla ilişkilendirilmişlerdir ve eleştirel bir teori olarak feminizm de bu süreçlerin "doğallığı"nı sorgulamış ve arkalarında yatan ataerkil varsayımların maskesini düşürmeye çalışmıştır. Özel ve mahrem sayılan alan (kadın bedeninin kendisi de dahil olmak üzere), yeni politika ve eylem biçimlerinin, kadının bağımlılığının biçimlendiği yapılara karşı mücadelenin odağıdır. Ancak, iktidarın "mahrem" yüzünün açığa çıkarılması sürecinde, kadınların, Hannah Arendt'in *animal laborans*'ın eylem alanı olarak nitelendirdiği alana

11. C. Mouffe, " Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", *Feminists Theorize the Political*, Butler ve Scott (der.), 1992, s. 370

12. Jana Sawicki, "Identity Politics and Sexual Freedom", *Feminism and Foucault*, I. Diamond ve L. Quinby (der.), Northeastern Univ. Press, 1988.

hapsedilmesi tehlikesi de ortaya çıkar.[13] Kadınların kurtuluşu projesini, kadınlara atfedilen geleneksel eylemlere ve rollere dayandırdığınız zaman, bu rol ve eylemlerin içinde şekillendiği ataerkil iktidar ilişkilerine ve yapılarına da dayanmak zorunda kalırsınız. Bu ataerkil yapılar ve ideoloji, hayatı kamusal ve özel olarak böldüğü gibi, bazılarının kamusal alandan, Arendt'in *vita activa* dediği ve esas insan eyleminin cereyan ettiği alandan dışlanmasına ve ebediyen *animal laborans* olarak kalmasına neden olur. Bu rol ve işlevin kendi içinde saygın ve önemli olması, onun tek kimlik seçeneği olarak sunulmasının kadının seçme özgürlüğünü ve varoluş çeşitliliğini sınırladığını ortadan kaldırmaz.

Mary Dietz'in dediği gibi, "insan olmak, Kristeva'nın 'döngüler, emzirme, ve doğanın ritmine uyan bir biyolojik ritmin ebediyen yinelenmesi' olarak (olumlu bir biçimde) tanımladığından daha fazla bir şeydir. Eğer kadın öznelliği, geleneksel olarak, bu türden bir geçiciliğe bağlı olduysa, o zaman feminist politik teorinin amacı, insani potansiyeli bu denli sınırlayan bir varoluş olanağını pekiştirmek yerine, kadın öznelliğini bu dar kalıptan kurtarmak olmalıdır."[14] Gerçekten de, feminist bir politik özgürleşim teorisi, doğurganlığa, doğuma, çocuk bakımına vurgudan daha fazla bir zemine ihtiyaç gösterir; toplumsal cinsiyet kimliği ile ya da öznellik teorileri ile politik kurtuluşu birbirine karıştırmamak gerekir. Bu bağlamda, "öznelliğin" araştırılması ve "içeriden anlama" çabası ile, bir birey olarak eleştiri ve tavır alma hakkı arasına net bir çizgi çizmek ve ikisinden de vazgeçmemek bana çok önemli görünüyor.

Bir "anlam yaratma ve anlamlandırma" stratejisi olarak dinin, bireyler açısından taşıdığı öznel anlamları kavramaya çalışmak ne kadar önemliyse, bir ideoloji olarak verili düzeni ve daha spesifik olarak ataerkil aile yapısını koruma ve pekiştirmede oynadığı rolü açığa çıkarmak da o kadar önemli. Ataerkil sistem ve sistemin temelini oluşturan aile ve mülkiyet yapısının merkezinde ise kadın bedenine ve davranışına ilişkin denetim kaygısı yer alıyor. Üstelik bu kaygı, dinsel (İslamcı) ve dindışı (laik-milliyetçi) söylemlerin de ortak nok-

13. Mary Dietz, "Hannah Arendt and Feminist Politics", L. P. Hinchman ve S. K. Hinchman (der.), *Hannah Arendt, Critical Essays* içinde, State Univ. of New York Press, 1994, s. 246.

14. Mary Dietz, *a.g.e., s.* 246-7.

tası. Her halükârda kadının görünümünün ve tavrının cemaatin/topluluğun "gerçek" kimliğiyle uyum içinde olması, onu "doğru" biçimde yansıtması bekleniyor.[15] Fundamentalizm ise, gerek İslami gerekse Hıristiyan versiyonlarında, birçok yönden, ataerkil ailenin krizine karşı geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerinin yeniden onaylanması, anneliğin ve ev kadınlığının yüceltilmesi anlamına geliyor ve hiç kuşkusuz, çekiciliği de önemli ölçüde buna dayanıyor.

Fundamentalistlerin zihinsel çabalarının önemli bir bölümü, anneliğin merkezi önemini reddeden ve evkadınlığını bir esaret olarak gösteren anlayışlara karşı mücadele oluşturuyor. Özellikle İslamcı kadınların bu ideolojik mücadele sırasında ve onun aracılığıyla özel alanı, evi, evkadınlığını ve anneliği, yani kadının geleneksel rol ve işlevlerini sınırlarını yeni bir yoruma tabi tutmaya ve sınırlarını genişletmeye çalıştıkları da görülüyor, ki bu kendi başına olumlu bir gelişme. Ancak burada, söz konusu rol ve işlevlerin dayandırıldığı ataerkil temele karşı gerçek bir meydan okumanın yokluğuna dikkat çekmek gerek. Çünkü aslında tarihsel ve toplumsal kategoriler olan kadınlık ve erkeklik kimlikleri, bu anlayışta, tarih ve toplum ötesi bir "fıtrat" anlayışı temelinde değişmez olgulara dönüşüyor. Dolayısıyla, ilk bakışta, feminist ve İslamcı savlar arasında, örneğin piyasanın kadınları özgürlüğe ulaştırmadaki başarısızlığı, kadınların nesneleştirilmesi ya da kadınsı sayılan değerlerin olumlanması gibi noktalarda varolabilecek ortaklığın da burada sonuna geliniyor.

Yol Ayrımı: Cinsiyet Farklılığının Anlamsız Kılındığı Bir Dünya

Yol ayrımı, hem farklı kadınlık anlayışlarından, hem de İslam'ın aşırı iyimser bir yorumundan kaynaklanıyor. İslam'ın yeni bir yorumunu yapmaya çalışanlar, idealize edilmiş, zaman ve mekân aşırı, sta-

15. D. Kandiyoti, "From Empire to Nation State: Transformation of the Woman Question in Turkey", *History of Women: Changing Perceptions* içinde, Unesco, Paris. Aynı şey, ilginç bir biçimde, 1970'lerin sol hareketleri için de geçerlidir. Ortak nokta, bireyin karşısında topluluğun yüceltilmesi ve kadının hem topluluk kimliğini yansıtan bir simge, hem de topluluk dayanışmasını bozma potansiyeli taşıyan bir "fesat" unsuru olması. Bkz. F. Berktay, "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İletişim, 1991.

tik bir İslam tasavvuruna bağlanıyorlar ve "tarihsel İslam"ın karşıtı olduğu varsayılan bu "sahih" İslam'ın aslında kadınlar için sayısız avantaj taşıdığını öne sürüyorlar. Ancak, kendilerinin de zaman zaman teslim ettiği gibi, sorun pratikte, erkeklerin yönettiği ve onların İslam yorumuyla biçimlenen bir dünyada yaşamak zorunda kalmaları ve bu dünyanın hem dinsel hem de dünyevi yasalarının, çoğu kez kadınların aleyhine olması. Feministlerin savunduğu "kadınsı değerleri olumlama" anlayışı ile İslamcıların aileyi ve ev kadınlığını yüceltmeleri arasında önemli farklılıklar var. Bir kere, kadınsı değerlerin, yalnızca kadınlar için değil, toplumun tümü açısından geçerli olmaları gerekir. Buysa, erkeklerin de değişmesini gündeme getirdiği gibi, yeni ve sınırları bugünden belli olmayan toplumsal cinsiyet kimliklerinin, ilişkilerinin tasavvur edilmesini içerir. Bu anlamda, farklılığın ötesine geçmek ve sadece farklılığın ilanını ve kabul edilmesini sağlamakla yetinmeyip, toplumsal varoluşun her alanında değişmenin gerçekleşmesi için mücadele etmek söz konusudur.

Kısacası, feministlerin varolan düzene karşı eleştirileri, yalnızca hakları ve eşitlik talepleriyle ilgili programları kapsayan bir şey olmakla kalmayıp ilişkileri, kimlikleri, örgütlenme biçimlerini vb. değiştirmeyi hedefleyen bütünsel bir politikayı içeriyor. Bu, aynı zamanda şu anda kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış ve karşıtlaştırılmış toplumsal cinsiyet kimliklerinin sınırlarının bulanıklaşmasını ve giderek insanların cinsiyetlerine göre tanımlanmadıkları, yani cinsiyet farklılığının kodlanmış anlamlarının önemini yitirdiği yeni bir dünya tasavvurunu da kapsar. Böyle bir tasavvur, "kadın" ve "erkek" kategorilerini ilahi takdir eseri olarak gören ve dolayısıyla bunlardaki en ufak bir değişikliği Tanrı buyruğuna karşı gelmek olarak değerlendiren İslami anlayışa tümüyle terstir. Birçok örnek arasından birini verecek olursak, toplumsal cinsiyet kimliklerinin sınırlarının bulanıklaşmasını, toplumsal düzenin istikrarı açısından en önemli tehlike olarak gören S. H. Nasr'a göre, bu üstelik, kişilerin kutsalla ilişkisini de tehlikeye sokan bir durumdur: "Kadının kadın, erkeğin erkek olarak kalamadığı bir toplumsal düzende, ruhsal gelişme olanakları da çok zayıflar çünkü kadınlar ve erkekler, Yaratıcıya ancak, onun kendilerini, kaderlerine uygun olarak yarattığı biçimi koruyarak yakınlaşabilirler. Unutmayalım ki, insanların cinsiyetleri de, tıpkı renkleri ve ırkları ya da doğum yerleri ve tarihleri gibi, Tanrı tarafından belirlenmiştir ve bu belirlemeye isyan edilemez."[16] İsyan

edildiği zaman, yani "cins farklılığını giderme yolunda girişimlerde" bulunulduğu zaman, bu hem kişinin, hem de toplumun "hastalıklı" olduğunu gösterir ve tedaviyi gerektirir.[17] Nasr'ların dünyasında "melezlik" denen şeyin imkânı yoktur.

Katı toplumsal cinsiyet karşıtlığı, "cinsel damga kodlarının ayrıma yol açmadığı" bir dünya yaratılmasını önleyen bir ideoloji işlevini görür ve farklılığın özgürce ortaya çıkmasına değil, geleneksel cemaatçi kalıpların yarattığı sahte bir farklılık içinde donup kalınmasına yol açar.

Böylesine net ve katı biçimde belirlenmiş bir ideolojik çerçevede, toplumsal cinsiyet kimliklerinin sorgulanamamasının doğal olduğu düşünülebilir. İslami bir alanda kadınların varoluş ve eylem olanaklarını genişleterek, varolan Müslüman kadın kimliğinin sınırlarını zorlamaya çalışan yazarların bu türden bir sorgulamaya girişmemeleri, tersine bu sınırları zorlayan feministleri (ve ima yoluyla da eşcinselleri) "öteki"leştirmeleri, bu katı ideolojiye karşı çıkmanın güçlüğünü yansıtıyor. Örneğin Cihan Aktaş'ın, İslami çevrelerde kadınları sınırlamak için "fitne" söylemine başvurulmasını eleştirirken, kadın bedeninin, özellikle de örtülü olmayan kadın bedeninin "fitne ve fesat" yaratma "potansiyeli"ni reddetmemesi, başlı başına bir göstergedir.[18]

Ama bunun ötesinde, "Müslüman kadınların... kadın özneyi yeniden oluşturmaya çalışan feminist çizgiden haberdar olmaya" ihtiyaçları olduğunu ileri süren Mualla Gülnaz gibi bir yazar bile, "kadınsı" sayılan değerlerin "bizim kültürümüzde, tasavvufi anlayışta ince ince işlenmiş, sadece kadına ve erkeğe değil, olgun-kamil insana has değerler" olduğunu söyleyip içimizi ferahlatacak gibi olurken, geleneksel ailenin savunusuna girişiveriyor: "Geleneksel yapıda, aynı zamanda ekonomik birim olan aile, bu değerlerin taşıyıcısıdır." Yazar, liberal kamusal/özel ayrımını eleştirmek adına, pre-kapitalist toplumun geleneksel cemaatçi değerlerini yüceltme noktasının ötesine geçemiyor ve tıpkı İslami "asr-ı saadet" kurgusu gibi,

16. S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Allen and Unwin, 1985.

17. Bkz. H. Hatemi, "Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı", *İslami Araştırmalar*, sayı 4, cilt 5, Ekim 1991, s. 330.

18. Cihan Aktaş, *İslami Araştırmalar*; bu tutumun bir eleştirisi için bkz. F. Berktay, "İslam'ın Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi", *Kadın Gerçeklikleri*, der. N. Arat, Say, 1996.

eşitlikçi bir "geleneksel aile" icat ediliyor. Kapitalizm öncesi toplumlarda hanenin aynı zamanda üretim birimi olması ve kadınların üretime daha açık biçimde katılıyor olmalarının, ailenin ataerkil ve hiyerarşik yapısını ortadan kaldırmadığını biliyoruz. Kadının erkeğe, gençlerin yaşlılara bağımlı olduğu bu yapının nasıl bir özgürleşim olanağı sunduğu meçhul.

Ne var ki, herkesin kendi yerini bildiği, hak ve görevlerin hiyerarşik bir biçimde ama net olarak belirlendiği bir toplumsal ilişkiler evreninde, bu netliğin belli bir rahatlık getirdiği düşünülebilir. Burada her şey kalın çizgilerle belirlenmiştir, herkesin yeri ve fonksiyonu bellidir. Modern dünyanın cemaatler üzerinde yarattığı tehdit de zaten tam bu nokta kendini gösterir: Kişilerin kuşkulardan ve belirsizlikten azade oldukları, dolayısıyla bugüne ve geleceğe ilişkin korkuların var olmadığı istikrarlı bir dünyanın bozulması tehlikesi! Bu, (bu kimlik ırka, dine, etnik kökene, kültüre, yerelliğe vb. dayanabilir) geleceğin endişelerinden, bireyselleşmenin yarattığı bunalımlardan ve modernliğin kuşkularından uzak "çağdaş bir cemaat ütopyası" yaratılmasını getiriyor; bu ütopyanın merkezinde ise, gene kadın ve kadının konumu yer alıyor. Çünkü her zaman olduğu gibi bunlar, topluluğun sınırlarının, istikrarının temel gösterenleri. İşte bu nedenledir ki, onların durumunda herhangi bir değişme olasılığı, bütün topluluğa yönelik bir saldırı gibi algılanıyor ve ne pahasına olursa olsun engellenmeye çalışılıyor. Kadınların kendileri de, topluluğu korumaya yönelik bu harekâta katılıyorlar. Sonuç olarak, İslamcı kadınların, bütün bireyselleşme ve İslam'ın açık ataerkil yorumlarına karşı durma çabalarına rağmen, nihayette İslami topluluğu ve onun değerlerini savunma, ona sığınma, ya da en azından ona meydan okumama eğiliminde oldukları gözlenebiliyor. Bu eğilim, gerek modernleşme ve globalleşmenin yarattığı dışlama ve yozlaştırma dinamiklerinin algısına, gerekse dinsel ataerkil ideolojinin katı kuşatmasına bağlanabilir.[19]

Kadınların, genel olarak egemen ideolojiyle kuşatılmış olduklarını ve bunu pratikte kırmanın zorluklarını, başka örneğe gerek kal-

19. Bu noktada, örneğin Sibel Eraslan gibi "inançlı feminist" olduğunu söyleyen ve bireyleşme yolunda gerçekten cesur adımlar atan kadınların çabasına özel bir saygı duyduğumu belirtmek isterim. Ama bu çabanın çok önemli –pratik olduğu kadar da zihinsel içsel– engellerle karşı karşıya olduğunu düşünüyorum.

maksızın Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi tecrübesinden biliyoruz.[20] Ama gene aynı tecrübe, hiç olmazsa zihinsel düzlemde böyle bir meydan okumanın yapılabildiğini de ortaya koyar. Türkiye'de özellikle 1980 sonrası feminist hareketin, toplumsal cinsiyet rollerini sorguladığı ve bu sorgulama sürecinde yalnızca kadın ve erkek kimliklerinin karşılıklı konumlanışını eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda eşcinsel kimliğin varlığını ve meşruluğunu da gündeme getirdiği her halde inkâr edilemez. Oysa, aynı durumu Türkiye'deki İslamcı kadın hareketinde gözlemek mümkün değil. Böylesi bir zihinsel sorgulamaya girişemedikleri içindir ki, İslamcı kadın yazarlar, eril değerlere açık bir meydan okuma yerine, kadın-erkek barışı ve iki cinsin birbirini tamamlayıcılığı üzerinde ısrarla duruyorlar:

> Murtaza Mutahhari'nin adlandırışıyla, İslami kadın hareketi, siyah, kırmızı veya mor değil, beyaz (ak) bir hareket sayılmalıdır. Beyaz kadın hareketi, erkekle kadını kendi cinsleriyle ve karşı cinsle barıştıran, fıtrata önem veren, böylece kadın haklarını kadınla erkeğin insan olarak eşit ama farklı oldukları gerçeğinden yola çıkarak ele alan bir temele sahiptir.[21]

Cihan Aktaş, feminist hareketin "haklı bir çıkış noktası"na sahip olduğunu teslim etmekle birlikte, "kadın sorununa ilişkin taleplerin 'fıtrat' unsuru göz önünde tutularak değil de, erkeğin mevcut konumuyla eşitlik dileğine göre şekillenmesi"nin hatalı olduğunu (anneliğin, ev işinin vb. küçümsemesi) öne sürmektedir. İslam ise, "kadına insani haklarını iade etmiş fakat bunu yaparken ona erkekle hasım değil, dost ve yardımcı olunan bir konum sunmuştur".[22] Bu tam da, kadın ile erkeğin ahlaki kapasitelerinin eşitliğini kabul eden ama ataerkil otoriteye hiçbir şekilde meydan okumayan bir anlayışı temsil ediyor. "Tamamlayıcılık" ve "yardımcılık" ilişkisi, bir öğeyi esas ölçü alıp diğerinin onu ne ölçüde tamamladığına bakılması anlamına gelir. Bu durumda, erkek ve eril olan ölçü alınmakta, ona özerk ve bağımsız bir statü atfedilmekte, kadın ve dişil olana da onu "tamamladığı" ölçüde ve durumda (ikincil) bir statü tanınmaktadır. "Hasım" olmak yerine "tamamlayıcı" olmak bir erdem gibi sunulurken, ataerkil cemaat düzeni, kadının yaratabileceği potansiyel rekabetten –ve rekabetin olası yıkıcı etkilerinden– korunmuş olmaktadır.

20. Bu konuda bkz. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

21. Cihan Aktaş, *İslami Araştırmalar*, s. 252. 22. *A.g.e.*

İslami anlayışta, bütün yazarların hemfikir olduğu gibi, toplumsal cinsiyet kimliği, değiştirilmesi mümkün olmayan verili bir olgudur (fıtrat); dolayısıyla, her türlü değiştirme çabası da ilahi takdire karşı gelinmesi anlamını yükleniyor ve bu durumda sınırları bulanıklaştırmaya yönelik her çabanın "hastalıklı bir nefs durumu" olarak mahkûm edilmesi son derece doğal. Kimliğin özellikle "öteki" ile ilişki çerçevesinde şekillenen bir olgu olduğunu hatırladığımızda ise, İslami kimliğin "öteki"sinin kim(ler) olduğu kritik bir önem kazanıyor.

"Tek Yol" Örtünmek!

Son yıllarda Batı uygarlığı ile İslam medeniyeti arasında şiddetli bir çatışmanın varolduğunu ve bu çatışmanın kendini ortaya koyduğu en önemli alanlardan birinin de kadının örtünüp örtünmemesi olduğunu savunan İslamcı yazar Ali Bulaç, örtünün medeniyet, çıplaklığın ilkellik olduğunu iddia ederken, bir çırpıda çok sayıda "öteki" yaratıyor.[23] "İleri" İslami uygarlığın "öteki"si "ilkel" Batı uygarlığı, ileriliğin ve ilkelliğin ölçüsü de "örtünme" ve özellikle "kadının örtünmesi"dir. Ali Bulaç, kadının örtünmesinin salt İslam dinine özgü olmadığını teslim etmekle birlikte, bu konuda da İslamiyet'in "öteki"lere üstünlüğünü vazetmekten kendini alamıyor: "Diğer dinler yanında bu çatışmanın en yoğun ve şiddetli şekillerde İslam ekseninde cereyan ediyor olmasının sebebi, İslamiyet'in diğer bütün dinlerin özlerinde varolan ilahi ve geleneksel doğruları temsil eden ed-Din olmasıyla ilgilidir." Ali Bulaç'ın genel ve soyut bir ilke olarak ifade ettiği tutumu, Hayreddin Karaman çok daha net ve saldırgan biçimde dile getiriyor:

> Bir kavme kendisini benzetmeye özenen kimseler, o kavimden olurlar" mealindeki hadis, dini ve kültürel çerçevedeki taklitleri, özenmeleri, benzetmeleri mahkûm etmektedir. Aynı hadisin, fıtratla ilgili benzeşmeleri de işaret yoluyla ihtiva ettiği düşünülebilir... Fıtratı (yaratıcının canlı ve cansız varlıklara verdiği özellikleri) korumak, kılık kıyafet konusundaki sınırlamaların bir başka gerekçesini teşkil etmektedir.... Erkeğin kadınlara mahsus, kadının da erkeklere ait bulunan kılık ve kıyafetlere bürünmesinin menedilmesi işte bu gerekçeye dayansa gerektir... Müslümanlar, başta örtünme (te-

23. "İnsan, Örtü ve Medeniyet", *İzlenim*, Temmuz-Ağustos 1995, s. 5.

settür) olmak üzere, dinin amaç ve sınırlamalarını göz önüne alarak kılık ve kıyafetlerine şekil vermişler, dış görünüşlerinin bile gavura benzemesinden özenle uzak durmuşlardır. Çünkü yukarıda meali verilen hadise/düstura göre, dışını birilerine benzetenin içi de ona ya benzemiştir, ya benzeyecektir.[24]

İslamcı kimliğin "öteki"lerinin bütün "gavur"lar ve bu arada kendini "gavur"a benzetmeye çalışan örtülü olmayan kadınlar olduğu kadar eşcinseller, travestiler vb. olduğu da anlaşılıyor. Bunların tümü, "fıtratları"na aykırı davrandıkları için "hastalıklı bir nefs durumu" sergileyenlerdir. Gerçi İslamcı kadınlar içinde, neden hep kadınların kıyafetinin konuşulduğunu, yozlaşma denince Müslüman kadınların kıyafetindeki yozlaşmanın söz konusu edilmesini sorgulayanlar yok değil: "Erkeklerin kıyafetleri konuşulmuyor. Niye erkeklerde değil de ille kadınlarda bir tarz oluşturulmaya çalışılıyor?"[25] Ne var ki, bu haklı sorular, daha ileri bir sorgulamaya dönüşmüyor. Tesettürün, sınırlama değil özgürleşme aracı olması gerektiğini savunan Cihan Aktaş'ın önerisi de klasik tamamlayıcılık mantığının ötesine geçemiyor. Aktaş, İranlı televizyon yönetmeni Sonya Poryamin'den hareketle, "kadınların erkeğin yarısı ve tamamlayıcısı olduğu inancının iletişim araçlarına taşınması, annelikle irtibatlı kadın değerlerinin, şefkatin, merhametin ve iffetin bütün topluma yayılmasını sağlayacaktır,"[26] diyor. Pakistanlı Prof. Enis Ahmet'in Müslüman kadınlar için tasavvur ettiği "ev mühendisliği"nin de ev kadınlığına İslami bir açılım kazandıracağını düşünen Aktaş, "ev mühendisliği, kadının, ona asalak olduğunu düşündürten ev kadınlığından 'söz hakkı'na sahip olduğu saygın ve etkin bir pozisyona yönelişidir," diyerek, aslında Batı'da orta sınıf kadınlarının uzun bir dönem boyunca savundukları ve uyguladıkları bir konumu, Müslüman kadınlar için öneriyor. Bu konum, halihazırda, onlar için gerçekten bir kazanım olabilir ama, "ataerkil pazarlığın" dışına çıkmayı ifade etmez; düzenin kendisine meydan okumaksızın sadece kadının pazarlık yeteneğini biraz artırır!

24. Hayreddin Karaman, "Kıyafetin Müslümancası", *İzlenim*, Temmuz-Ağustos 1995, s. 7.

25. "Giyim Kültürümüz Üzerine Bir Tartışma", *İzlenim*, s. 32, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun konuşmasından.

26. Cihan Aktaş, "Kadının Özel Alanla Tanımlanması", *Bilgi ve Hikmet*, Yaz 1995, sayı 11, s. 163

İslamcı kadın kimliği, Castells'in işaret ettiği, kimliğin kaynağını egemen ideolojiden de alabileceği olgusuyla uyum içinde; bu kimliği savunan yazarlar da, kadının ev ve aile içindeki rolünü yüceltip bu rolü benimsemenin saygınlığı üzerinde durarak, kadına biçilen geleneksel rolün içselleştirilmesine hizmet ediyorlar. Oysa, "kadınları kendi yerlerinde tutmaya yarayan bütün mekanizmalar içinde belki de en etkilisi, bu yerin kendilerinin iyiliği için tasarlanmış olduğunu" öne süren görüştür. Böylelikle, bağımlı bir grubun, kendi bağımlılığını içselleştirmesi mümkün olur: "Sessizleştirilmiş grupların üyeleri, egemen grubu göz ardı etmek ya da onun taleplerini isteksizce yerine getirmek yerine, daha ileri giderek, kendi zararlarına olan bir sistemi sürdürme ve o sistemin güvenliğini sağlama yükünü üstlenebilirler."[27]

Öznenin, basitçe toplumsal rolleriyle tanımlanması, sosyolojik bir muhafazakârlığa ve daha da kötüsü, toplumsal rolleri hiç eleştirisiz kabul eden bir gelenekçiliğe yol açıyor ki, feminizm her ikisine de karşıdır. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell'in işaret ettikleri gibi, "kendiliğin bir aile, cemaat vb. içinde konumlandırılması, feministler açısından problematiktir... Gerçekten de, kadının bireyselliği, kimliğini oluşturduğu varsayılan oluşturucu öğelere, bir ailenin üyesi olmaya, birinin kızı, birinin karısı, birinin annesi olmaya feda edilmiştir. Dişil özneler, toplumsal ve cemaatsal kimlik maskelerinin ardında kaybolmuşlardır."[28] Feministler de, konumlanmış bir kendilik kurgusuyla işe başlarlar ama psikoseksüel kimliklerimizi değişmez veriler olarak değil, bireyin sürekli yeniden oluşturduğu kurgular olarak görür; ve bu anlayışın genel olarak insan özgürlüğü açısından vazgeçilmez olduğunu savunurlar.

İslami cemaat düzeninde, kadın-erkek karşıtlığı sorgulandığı ve cinsiyetler arasındaki sınırlar belirsizleştirildiği anda, sistemin tümü tehlikeye düşmektedir. Kadının, kocasına itaatsizliği, aynı zamanda ailenin ve topluluğun bekçisi durumunda olan erkeğe itaatsizlik anlamına geldiği için, İslami hiyerarşiyi tehdit eden bir şeydir. Bu durumda kadın, yalnızca kocasına değil, ümmete, ümmetin cisimleştirdiği akla ve düzene itaatsizlik etmiş sayılır. Bireysellik, yani kişinin

27. S. Ardener, *Defining Female*, 1978, s. 152

28. Benhabib & Cornell, "Introduction", *Feminism as Critique*, Politiy Press, 1987, s. 12-3.

içinde yer aldığı topluluğunkinden farklı çıkarlara ve görüşlere sahip olmak, cemaatçi düşünce ve yaşam tarzı açısından korkutucu anlamlarla yüklü. İslamcı kadınların, bir yandan belli bir bireyselleşme çabasına girişirken diğer yandan sürekli kendilerini cemaatle özdeşleştirmeye, cemaatin çıkarları ve amaçlarıyla ayrı düşmediklerini kanıtlamaya çalışmaları da bu korkuyu yansıtıyor.[29]

Gene bu korku dolayısıyla, zaman zaman belli bir yakınlık ifade etmek durumunda kaldıkları feminist düşünceden kendilerini ayırmak için, "başı bozuk çağdaş feminist kadın modeli"nden yaratılan bir "öteki" ile hesaplaşmaya dikkat ediyorlar.[30] ("Başı bozuk"luk, feminist birey ile cemaat üyesini birbirinden ayırt etmek için yerinde bir deyim olabilir: Feminist özne, "başımızda bir erkek bulunsun"un rahatlığına ve güvencesine meydan okuyan kişidir, bu anlamda düzene meydan okuduğu için de gerçekten "başı bozuk" sayılır!) Bu "öteki", onlar için de, tıpkı gelenekçi erkek İslamcı yazarların algıladığı gibi, toplumsal düzenin bozulmasının göstergesi. Dinsel ya da dindışı olsun bütün ataerkil ideolojinin önerdiği şeyi onlar da öneriyor: Toplumun ahlaki bozulmasının önlenmesi ya da düzeltilmesi için kadının ve onun bedeninin denetim altına alınması! Nitekim Cihan Aktaş, "kadınlardaki ahlaki düşüklüğün gözle görünür bir hızla artması, toplumun ne yöne doğru yol aldığını çok iyi izah eder. Kadınların giyimi de öyle... Sefahata düşkün kadınların çoğaldığı bir toplum, sefih bir toplumdur," derken, toplumun kurtuluşu için "tek yol"un "örtünme" olduğunu savunuyor: "...hicap, fuhşun beslendiği kaynakların kurutulması ve genel şikayetlerin ortadan kaldırılması için başvurulması gereken belki tek çare!"[31]

Böylece, İslamcı kadın kimliğinin "öteki"sine, ya cemaatin ve dinin buyruklarına uymak ya da cinsel bir nesne olmak konumlarından, yani ölümlerden ölüm beğenmekten başka bir çıkış yolu kalmamış

29. Bu noktada, Alain Touraine'in, bireyin özneleşmesi (Castells'in ifadesiyle "direnmeci kimlik"in "proje kimliği"ne dönüşmesi) dediği durumun da gerçekleşemediğini söylemek mümkün. Touraine, bireylerin öznelere dönüşmesi için iki koşulun varolduğunu düşünüyor: Bireyin cemaate karşı çıkması ve piyaaya karşı çıkması. İslamcı kadın kimliğinin, piyasaya karşı çıkma boyutu hep vurgulandığı halde, cemaate karşı çıkması söz konusu bile edilmiyor. Bkz. Alain Touraine, "La formation du sujet", Dubet ve Wieviorka (der.), *Penser le sujet* içinde, Fayard, 1995.

30. Cihan Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, Bir Yayıncılık, 1984, s. 140.

31. *A.g.e.*, s. 142 ve 144.

oluyor: "modern hayat, bütün içeriklerinden sıyırdığı kadına geriye cinselliğinden başka şeyler bırakmamıştır."[32] Bu yargı, "Türk liberal feminizminin uçkuruna düşkünlüğü"[33] eleştirisini olumlamanın çok ötesine geçerek, örtülü olmayan ve dinsel/cemaatçi geleneğe karşı çıkan *bütün* kadınları "ötekileştirmesi" bakımından hayli ilginç.

Aynı zamanda, dinsel olsun olmasın ataerkil düşüncenin kadını bedenle ve cinsellikle özdeşleştirmesinin, özellikle savunmacı/direnmeci dinsel kimlik politikaları bağlamında, savunulan ortak cemaat tasavvurunun sınırlarını çizmek açısından ne kadar güçlü bir ideolojik araç olduğunu ve erkek egemenliğinin kadınlar tarafından içselleştirilmesindeki ve yeniden üretilmesindeki işlevselliğini de sergiliyor. İslamcı kadınların, kendilerine dayatılan norm ve değerleri, "yeni" ve kimi zaman postmodernist esintiler taşıyan teorilerle meşrulaştırmaya çalışmaları, olayın özünde pek bir farklılık yaratmıyor. "Biz"in bedenini "kutsal", "öteki"ninkini "cinsel nesne" ilan etmekle, ne gerçek bir özgürleşim politikası, ne de kamusal alanın demokratikleşmesi ve gerçek anlamda çoğulculaşması söz konusu oluyor. Olan, ne yazık ki yalnızca, kamusal alanda birbirine düşman "öteki"lerin çeşitlenmesinden ibaret kalıyor.

32. Mualla Gülnaz, *a.g.e.*, s. 67.

33. M. Gülnaz, Ömer Çaha'nın bu yargısını (*Sivil Kadın*, Vadi, 1996, s. 155) paylaşıyor; s. 69.

Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar, Vesaire: 19. Yüzyıl İngiliz Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu*



> "Düzeni, ışığı ve erkeği yaratan bir iyi ilke vardır; bir de kaosu, karanlığı ve kadını yaratan kötü ilke."
>
> Pitagoras'a atfedilen deyiş

HER TOPLUMUN kadınlara ilişkin düşüncesi ve yazınsal metinleri, onların doğasına ve işlevine ilişkin önkabuller tarafından koşullanır; üstelik bu önkabuller hiçbir zaman tutarlı da değildir. Kadınlardan hem iyi hem kötü, hem kutsal hem dünyevi, hem bakire hem de fahişe olmaları beklenir. Gene de onlara ilişkin olarak tutarlı olan bir şey vardır: Bilinen tarih boyunca "kadın"ın erkeğin "öteki"si olarak kurgulanmış ve bağımsız öznelliğinin inkâr edilmiş olması.[1] Luce Irigaray, kadınlara özne konumunun tanınmamasının, erkek özne için görece istikrarlı nesneler kurgulanmasına yol açtığını söyler ve şu soruyu sorar: "Eğer kadın, el konacak ya da bastırılacak zemini, toprağı, hareketsiz ya da mat maddeyi temsil etmeyecek olursa, öznenin öznelik konumu nasıl güvenli olabilir? Böylesi bir 'özne olmayan temel' olmadığı takdirde, öznenin kendisini kurması mümkün değildir."[2]

* Türkçe'de ilk kez yayımlanan bu makalenin İngilizcesi York Üniversitesi'nde (İngiltere) sunulmuş ve *Kadın Araştırmaları Dergisi*'nde (Sayı 2, 1994, "The Construction of Woman as 'Other' in 19th Century English Popular Culture") yer almıştır. Çev. F. B.

1. Simone de Beauvoir.

2. Luce Irigaray; aktaran: Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, Routledge, 1985, s. 95.

Ebedi "Öteki": Kadın

Lacancı bir bakış açısından, kadınların tarihsel görünmezliği ve nesneleştirilmesi, kadının simgesel olarak eksiklik ve yoklukla; kadınlığın (*femininite*) birleşik erkek öznelliğine oluşturduğu tehditle; merkezî, güçlü, ayrıcalıklı erkek ile ilişkisinde kadının statüsünün "öteki" olarak tanımlanmasıyla bağlantılıdır. Bu "öteki", erkeğin temsil ettiği uygarlık, kültür ve akla karşı denetimsiz doğanın ve içgüdülerin yıkıcılığıyla ilişkilendirilir. Son derece istikrarlı ve sürekli görünen ve çok gerilere giden bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal denetimini meşrulaştırmak için kullanılır. Tukidides, "Atinalı erkeğin öz-imgesinin 'yabancı', 'yaban' anlamına gelen *allotrion*'un denetim altında tutulması gereksinimi etrafında kurulduğunu ve *allotrion*'un genellikle 'ben'e karşı 'öteki'ni temsil ettiğini" yazar.[3] Bu "yabancı öteki", tecavüz gibi pratik ve ideolojik araçlar kullanılarak denetlenmek zorundaydı.

Yunan mitolojisinin, insan-kadınları cinsel ilişkiye zorlayan erkek tanrılarla dolu olması rastlantı değildir; bu "tanrısal tecavüz", varolan toplumda erkek denetiminin özellikle tecavüz eylemi ve pratiği dolayımıyla kurulması olgusunun "tanrısal toplum"a projeksiyonu olarak yorumlanabilir. Kadının doğa ile, özellikle de doğanın karanlık yönüyle ilişkilendirilmesi, yalnızca Antik Yunan'a özgü değil, uygarlığın başından beri varolan bir olgudur. Uygarlığın beşiği sayılan eski Mezopotamya'nın dişi cadıları, Mezopotamya'nın uygarlık idealinin anti tezi olarak kurgulanıyor ve bu nedenle steple, dağlarla ve yer altı dünyasıyla ilişkilendiriliyorlardı; bunların tümü de "uygar" Mezopotamyalıların toplumsal denetimi dışında olan yerlerdi.[4]

3. Aktaran: Ruth Padel, "Women: Model for Possession by Greek Daemons", A. Cameron ve A. Kuhrt (der.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, 1983, s. 5.

4. Sue Rollin, "Women and Witchcraft in Ancient Assyria", *Images of Women in Antiquity*, s. 37. Bu noktada Julia Kristeva'nın, cadının ve "isterik kadın"ın, egemen dil düzeninin, yani işaretlerin birleşik simgesel sisteminin dışına sürüldüğüne ilişkin savı dikkate değerdir. Kristeva, cinsiyetler arasında kategorik ve toplumsal bir ayrım yapılmasının, çok biçimlilik ve aşırılığın taşıyıcılığının "öteki" konumundaki kadına yüklenmesine yol açtığını ve sonuçta kadınlar zevk ve denetimsiz doğa alanına yerleştirilirken erkeklerin kültürel varlıklar olarak algılandığına işaret ediyor. J. Kristeva, *Des Chinoises*, Editions des Femmes, 1974.

Kadının doğayla olan bağlantısı, elbette, çok uzun süre insanlık üzerinde hüküm süren "Ana Tanrıça"ya dek geri gider. O hem doğurgan, verici ve koruyucu, hem de korku salan bir varlıktı. Doğurganlığın tanrıçası ve vahşi doğanın egemeni Kibele'ydi, o. Ölüm de dirim de ondan sorulurdu. Yaşamın bütünselliğini ve insanların hem birbirleriyle, hem de doğayla olan bağlarını temsil ederdi. Doğaya karşı eril egemenlik düşüncesinin ve pratiğinin gelişmesiyle birlikte, işler tersine döndü ve bu kez uygarlık, eril düzen ve eril akıl kavramlarıyla ilişkilendirilirken, kadın, doğayla özdeşleştirilmeye başladı. "Yunan demonlarının çoğu, özellikle gruplar halinde insan kurbanlarına saldıranlar, ve insan zihnine aman vermeyenler dişidir. Bunlar... bazen 'gecenin kızları' olarak tanımlanırlar. Dişi olmaları ile yersel olmaları, zihinlere saldırmaları ve karanlıkta yaşamaları arasında bağlantı vardır."[5] Anlaşılan, 19. yüzyılda "karanlığın kızları" olarak adlandırılan "Drakula'nın kızları"nın kaderi, daha o zamandan çizilmiş durumdadır!

Roma İmparatorluğu'nda da, ayrıcalıklı sınıf erkeklerinin "ötekiler"i, antik Yunan'dakinden çok farklı değildi: Kadınlar, köleler ve barbarlar. Dünyaya, hiç sorgulanmayan bir egemenlik konumundan bakan Romalı soylu erkek için bu "ötekiler", kendisinden değişmez biçimde farklı ve daha aşağıydılar. "En münasebetsiz karşıtlık, yani kendisi ile kadın arasındaki karşıtlık, erkeğe, temeli bizzat doğada olan bir hiyerarşiye dayanılarak açıklanıyordu. Dönemin doktorları, biyolojik olarak erkeklerin, tüm potansiyelini gerçekleştirmeyi başarmış ceninlerden oluştuğunu söylüyorlardı."[6] Kadının, "eksik kalmış insan", bir "hilkat garibesi" olduğunu ilan eden Aristoteles'in izleyicileri olan bu bilirkişiler, erkek ceninin, daha henüz rahim içindeyken bir "sıcaklık fazlası" ve "yaşamsal ruh" biriktirdiğini, cinsel ilişki sırasında erkeğin fışkırttığı tohumların sıcak olmasının bunun kanıtı olduğunu iddia ediyorlardı. Zaten, erkeği erkek yapan da bu tohumların canlı olmasıydı.

Geç Roma düşüncesi, bu sözümona "yaşamsal ruh"un kaybedilmesi endişesi ve 19. yüzyıl vampir öykülerinde çok yaygınlaşacak olan kan ile ersuyunun (semen) özdeşleştirilmesiyle doludur: "Sevişmek, kişinin kanının kaynamasına neden olur, ve ateş gibi sıcak

5. Ruth Padel, *a.g.e.*, s. 3-4.
6. Peter Brown, *The Body and Society*, Columbia University Press, 1988, s. 10.

yaşamsal ruh damarlardan akarak kanın, ersuyunun beyaz köpüğüne dönüşmesini sağlar." İşte bu yüzden, erkek bedeninin "ateşli canlılığı" muhafaza edilecekse bu "yaşamsal ruh"un boşa harcanmaması gerekirdi. Ayrıca, gene bu "ateş"in sürekli olarak kaybedilmesi, fizyolojik olarak erkeği "kadınsı" yapabilirdi. En erkek gibi erkek, "yaşamsal ruh"unu en az yitirmiş, yani ersuyunu ve tohumlarını en az harcamış olan erkekti. Ünlü tarihçi Peter Brown, "yaşamsal ruh"un kaybedilmesine ilişkin bu fantezinin, geç klasik dönemde erkek bedenine yönelik tutumların kökeninde yattığını ve dönemin popüler tıbbi elkitaplarında da yer alarak toplumda iyice yaygınlaştığını belirtir.[7]

Brown'ın bu saptaması, Foucault'nun dikkat çektiği, cinselliğe ilişkin itirafın 19. yüzyılda merkezi bir önem kazanmasının ve Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmesinin, aslında geçmişle radikal bir kopuş anlamına gelmeyip cinsellikle ilgili bazı pratiklerin bir devamı olduğunun kanıtıdır. Gerçekten de bu pratikler, Batı kültürünün uzun yüzyıllar boyunca parçası olmuştu ve bu anlamda cinselliğin bastırılmasından değil, ancak onun çeşitli söylemlerin nesnesi olmasından söz edilebilirdi.[8] 19. yüzyılda tıbbi/bilimsel çevrelerin ya da yazınsal ve sanatsal söylemlerin, eski Yunan ve Roma'dakilerle hemen hemen aynı temaları işlemeleri ilginç olmanın yanı sıra, ideolojinin ve kültürel sürekliliğin gücüne de işaret etmektedir.

19. Yüzyıl: Yeni Olan Ne?

Bu kısa değinmeden de anlaşılacağı gibi, kadın düşmanlığı kesinlikle salt 19. yüzyıla özgü değildir. Gene de, birçok "ilk"in yer aldığı bu dönemin kendi özgüllükleri vardır ve bunlar, karşılığında, kadın nosyonunun anlamına da tümüyle yeni olmasa bile özgül bir içerik kazandırır. 18 ve 19. yüzyıllar orta sınıfların ekonomik iktidarı ele geçirmelerine tanık oldu ve yeni toplumsal ilişki örüntüleri yarattı. 19. yüzyıl, emperyalist sömürgeciliğin ve evrimci bilimin yüzyılıydı; bu bağlamda, aynı zamanda kimliklerin yeniden tanımlandığı ve beyaz erkek "ben" ile bütün diğer "ötekiler" arasına kesin çizgilerin çekil-

7. Peter Brown, *a.g.e.*, s. 18-19.
8. M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya T. Törü, Afa, 1993.

diği bir dönemdi. Dolayısıyla, ırk ve toplumsal cinsiyet, 19. yüzyıl biliminin ve popüler kültürünün iki büyük teması oldu.

Bir kere, bu dönemin bilimadamlarının Darwin'in evrim teorisiyle yüzleşmeleri ve uzlaşmaları gerekiyordu. Bilgilerini yeniden düzene sokarken, bunu insanlık hiyerarşisinde kendi kabul edilmiş ayrıcalıklı statülerini bozmayacak bir biçimde, kendilerini (beyaz Avrupalı burjuva erkeği) daha aşağı ırklar ve kadınlarla karşıtlaştırarak yapmaya ihtiyaçları vardı.[9] Bu ihtiyaç, Steven Connor'un "mitografya" adını verdiği şeye yol açtı. Mitografya, egemenlik mücadelesini meşrulaştırmak ve teorileştirmek için araçlar sağlıyor ve daima erkek olarak algılanan beyaz, fetihçi ırkların üstünlüğünü güvence altına alıyordu. Bu çağda, kadınlığa ilişkin mitler, "karanlık Afrika kıtası"na ilişkin olanlarla birlikte, iyice yayıldı ve "bilim ile edebiyatın, efsane ile yorumun birbiri içine geçtiği problematik bir alan" yaratılmasına yol açtı.[10]

Darwin'in kitabı, *İnsanın Türeyişi*, bu çağın düşünüşünde muazzam bir etki yaratmıştı. Öylesine uzun zamandır yaratılışın geri kalanından ayrı bir şekilde düşünülen insanın, doğadaki ayrıcalıklı yeri, ister istemez radikal bir değişim geçirmekteydi. İnsan türü şimdi –maalesef– yeryüzünde sürünen ve yürüyen diğer yaratıklarla ortak bir hayvansı doğayı paylaşıyormuş gibi görünüyordu. Dolayısıyla Viktorya dönemi centilmenlerinin kendileri ile hayvan ataları arasına koyabilecekleri bir "tampon"a fena halde ihtiyaçları vardı. Zaten evrim sürecindeki her şey, genel olarak kadınların gelişiminin, evrimleşen beyaz erkekten çok, "aşağı" ırkların gelişimine benzediği "gerçeği"ne işaret etmiyor muydu? Kadın evrimsel gelişimin bir noktasında takılıp kalmış, bu da onun ebediyyen çocuk kalmasına neden olmuştu. Kadınlar ile çocukların zihinsel kapasitelerinin eş görülmesi, aslında kadınların fetişleştirilmiş idealizasyonunun da bir devamıydı: "Anne ve çocuk, o yaşam ışığının halesi içinde tek bir varlıktır, bu da onların ilkel ve doğal birlikteliğini yeniden oluşturur" diyordu tarihçi Michelet.[11] Ne var ki, kadınlar hep o "yaşam ışığının

9. Cynthia E. Russett, *Sexual Science*, Harvard University Press, 1989, s. 204.

10. Steven Connor, "Conclusion: Myth and Meta-myth", J. B. Bullen (der.) *The Sun Is God, Painting, Literature and Mythology in the 19th Century*, Clarendon Press, 1989, s. 219-22.

11. Aktaran: B. Dijkstra, *Idols of Perversity*, Harvard University Press, 1986, s. 167.

halesi" içinde görülmüyorlardı; tersine, erkeklik giderek daha fazla rasyonalizm ve kültürle özdeşleştirildikçe, kadınlar sürekli olarak, erkekleri akıl ve ahlak yolundan saptırıp baştan çıkarmak isteyen yaratıklar olarak değerlendirilmeye başladı. Popüler sanat ve edebiyatta, ortalık, baştan çıkarıcı kadın imgelerinden, kadınları erkeği salt fiziksel varoluşun batağına, vahşetin derinliklerine çeken zehirli sarmaşıklar olarak resmeden imgelerden geçilmez oldu.

İktidar Söylemleri Olarak Kadın İmgeleri

Kültürel temsiller, ister görsel ister yazınsal olsun, yalnızca önceden belirlenmiş bir ideolojiyi yansıtmakla ve ifade etmekle kalmazlar, aynı zamanda onun kurgulanmasına ve dönüştürülmesine etkin bir şekilde katılırlar ve kullandıkları spesifik kodlar aracılığıyla dünyayı anlamlandırırlar. Yukarıda da değindiğim gibi, 19. yüzyıl ortalarında kadın cinselliği canalıcı bir sorundu ve cinselliğe ilişkin söylemler de, çeşitli derecelerde iktidar sahibi olan tarihsel özneler tarafından üretildikleri için, kesin olarak iktidar ilişkileri içinde yer alıyorlardı.[12] Bu anlamda, 19. yüzyıl kültüründe kadınların temsili, iktidarı elinde tutan ve uygulayan spesifik bir öznenin, yani beyaz, sömürgeci erkeğin bakış açısıyla oluşturulmuş spesifik bir söylemi oluşturur.

Dönemin egemen kültürü, kadınların ve vahşilerin paylaştıkları ileri sürülen aşağı, ilkel doğayı ima eden çeşitli imgeler üretti; sözümona "cinsel bilim" (seksoloji) ise bu kültüre "sağlam bir zemin" sağladı. Bu ortak çabanın üzerinde uzlaştığı konu, kadınların anatomik, fizyolojik, psikolojik ve zihinsel olarak erkeklerden içkin biçimde farklı olduklarıydı. Türün evrimi sırasında kadınlar, tıpkı "ilkel halklar"ın Avrupalılar'dan geri kalması gibi, erkeklerden geri kalmışlardı. Kraniyoloji ve frenoloji gibi yeni "bilim dalları", bu "olgu"yu ispat etme çabasında "seksoloji"yle işbirliği yapıyordu: Kişinin kaderi onun kafatasında yazılıydı, ve o kafatası da kadınlarda, erkeklere göre daha küçüktü.[13] Ve bir de elbette şu çene meselesi vardı. Kadınların, "insan türünün en aşağı ırklarıyla" paylaştıkları ve

12. Lynda Nead, *Myths of Sexuality, Representations of Women in Victorian Britain*, Basil Blackwell, 1988, s.3.

13. C. E. Russett, *a.g.e.*, s. 18.

"aşağı bir örgütlenmenin en çarpıcı işareti olan" o dışarı çıkık çene![14]

"Zencinin düşük karakteri" Amerika'da kölelik kurumunu, Afrika'da sömürgeci boyunduruğu kutsuyor; "kadının aşağı doğası" ise, onun bağımlı konumunu meşrulaştırıyordu. İngilizce konuşan eğitimli kesimde, kadının bu "aşağılığı", "kadın beyninin eksik olan beş onsu"na göndermeyle latife konusu yapılıyordu.

Kadınlar böylece, Aristoteles'i Freud'a bağlayan binyıllık gelenek uyarınca bir kere daha "eksiklik"le tanımlanıyor ve egemen kültürün "boşluk"larında (Mezopotamya'nın steplerinde, dağlarında, karanlıklarda!) ikamete mecbur bırakılıyorlardı.

Peki ama, kadınlarının gelişiminin bir yerde takılıp kalmış olmasının nedeni neydi? Bu sorunun yanıtı, kadının enerjisinin doğurganlığına hasredilmesi gereğinde yatıyordu. Kadın bedenine ilişkin aşırı cinsellik yüklü imgenin ardında yatan varsayımlardan biri de buydu. Bu varsayım, onun (hayvansı) cinselliği tarafından yönetildiğini ima ediyordu, dolayısıyla erkeklerden ziyade hayvanlarla iyi geçinmesinden daha doğal bir şey olamazdı. Zaten Kibele'nin yoldaşı bir aslandı, Diyonisos rahibeleri (menadlar) vahşi hayvan yavrularını emzirirlerdi, Gorgon Medusa'nın kendisi yarı yarıya yılandı, Havva'nın yılanla olan dostluğunu da bilmeyen yoktu. Ortaçağdaki cadılar ise, 19. yüzyıl yazarlarından Sheridan Le Fanu'nun, gerçek doğası siyah bir kedi olan *Carmilla*'sını (dişi vampir) hatırlatacak biçimde, vahşi siyah kedilere dönüşürlerdi. Ama şimdi, evrim teorisiyle beslenen 19. yüzyıl imgelemi, kadının "gerçek doğası"nı maymun olarak tanımlamaktaydı. Kadının uygar ama şehvetli güzelliğinin ardında aslında bir maymun sırıtmaktaydı! Dönemin en popüler yazarlarından Rider Haggard, muhteşem *Ayesha*'sını böyle bir maymuna dönüştürerek erkek okuyucularını bu "gerçek" konusunda uyarıyordu!

Haggard'ın okuyucularının bu uyarıya gerçekten de ihtiyaçları vardı, çünkü kadının varsayılan hayvansılığı aynı zamanda dizginlenmemiş bir güce işaret etmekteydi. Mitoloji okumuş olan herkes, Kirke'nin Odisseus'un yoldaşlarını domuza çevirdiğini bilirdi. Eğer bir kadını çok fazla severseniz ve onun gerçek doğasını unutursanız, sizin de hayvana dönüşmeniz pekâlâ mümkündü. Schopenhauer'in dediği gibi, hilekârlık kadının doğasına içkindi ve "onu kullanması,

14. C. E. Russett, *a.g.e.*, s. 32.

hayvanların kendi silahlarını kullanmaları kadar doğaldı."[15]

Kadının doğaya daha yakın olduğu fikri, erkek kültürünün ona uygun gördüğü sınırlardan çıkıp kurtulması halinde neler olacağından duyulan eril korkuyu yansıtır. Bütün kadınlar, "uygarlığın silahlı kampı"ndan kaçtıkları takdirde vahşileşmek ve çocuklaşmak tehlikesiyle yüz yüzeydiler. Yunan tragedyasının babası Aeschylus, menadların, düzeni ve uygarlığı temsil eden Orfeus'u parçalara ayırdıklarını yazar. 19. yüzyılda da, uygarlığın pek kırılgan olduğu ve tedbir alınmazsa kolayca yokolacağı fikri yaygındı. Yıkıcı güçleri ve hayvansı doğalarıyla kadınlar, pekâlâ bu felaketin araçları olabilirlerdi. Nina Auerbach'ın işaret ettiği gibi, "kadın, 'normatif' erkeklikten dışlandığı ölçüde, evrenin insan-dışı yaratıklarına erkekten daha yakın görünüyordu. Erkekler, dilsiz yaratıklara göre onun daha az yoldaşıydılar."[16]

Bram Stoker'ın *The Lair of the White Worm* (Beyaz Solucanın İni) adlı yapıtında, Lady Arabella March, "gerçek doğası"nda, insanlıktan daha yaşlı olan ve bir kuyunun dibinde yaşayan dev bir beyaz solucandır. Bu "çukur" onun cinselliğini simgelediği gibi Lady Arabella da Stoker'ın "en karanlık kadınlık miti"ni sergilemekte, aynı zamanda, erkeğin kadın cinselliğinden, özellikle de vajinadan duyduğu korkuyu yansıtmaktadır: "Konumunun mitik çağrışımlarından, yaşadığı gerçek çukurun vajinal gücüne dek, Lady Arabella'nın başka bir şeye dönüşme yetisi, karanlık bir biçimde kadınlık durumuna içkin bir şey gibi görünmektedir."[17] Vajinanın cinsel işlevi, içine girilmesidir; erkek organını içine çeker ve bu anlamda bir meydan okumayı ifade eder. Çünkü eğer erkek cinsel iktidardan yoksunsa, vajinanın vaat ettiği şey, gerçekleşmemeye mahkûmdur: "Erkeklerin kadınları boyunduruk altına alma arzusunda oldukları ama bunu yapabileceklerinden de kuşku duydukları bir dönemde, kadının cinsel organı tehdit edici bir nitelik kazanır."[18] Kadın cinselliği karşısında

15. *Parerga ve Paralipomena*'nın ikinci bölümünden akt. Karl Stern, *The Flight from Woman*, George Allen and Unwin, 1966, s. 112.

16. Nina Auerbach, *Woman and the Demon*, Harvard University Press, 1982, s. 66.

17. Nina Auerbach, "Magi and Maidens: The Romance of the Victorian Freud", E. Abel (der.), *Writing and Sexual Difference*, University of Chicago Press, 1982, s. 121.

18. Fraser Harrison, *The Dark Angel*, Sheldon Press, 1977, s. 82.

erkeğin kendi iktidarından duyduğu bu kuşku, sömürgecinin zihninde, yabanıl ve gizemli toprakların sunduğu meydan okuma ve tehditle karışır. Böylece, Afrika ile kadın bedeni sömürgeci erkeğin imgeleminde birleşir: Her ikisine de zorla girmesi ve "bekâretlerini bozması" gerekir, ama gene her ikisi de onu tuzağa düşürebilecek ve iktidarsız kılacak karanlık bir "içeri"nin bütün tehlikelerini barındırır.

Erkek Sömürgeci Olmanın Dehşeti

19. yüzyılın Batılı emperyalist dünyasında "gerçek erkek" olmak, işte sözü edilen bu ikili meydan okumaya karşılık vermeyi gerektiriyordu. Sömürgecilik harekâtı, ve daha spesifik olarak Afrika'nın "bekâretinin bozulması", "gerçek erkeğin" erkekliğinin sınandığı yerdi. Ama, o karanlık labirentin kıvrımlarına bir kez girdikten sonra geri dönebilmenin garantisi var mıydı? Hadi diyelim geri dönüldü, hâlâ aynı erkek olarak kalmak mümkün müydü? Rider Haggard'ın *King Solomon's Mines* (Kral Süleyman'ın Maden Ocakları) adlı kitabı, bütün bu endişeleri yansıtan bir diğer popüler kültür yapıtıdır. Bu, Afrika'nın içine girilmesinin, "bekâretinin bozulması"nın bir öyküsüdür, ama aynı zamanda kadın cinselliği konusundaki erkek korkularını da yansıtır. Rebecca Stott'un dediği gibi, "bizatihi 'içeri girmek'ten ve tecavüz etmekten duyulan korku vardır; tecavüz edilmiş bedenin, tecavüzcüleri tuzağa düşürerek intikam alacağı kâbusunda dile gelen bir korkudur, bu."[19] Stott, ayrıca, kitapta cinsel hastalık korkusunun –yabancı bedenin tecavüzcülere ölüm getireceği korkusunun– yer aldığını, bunun da kadın cinselliğinin ve bedeninin kirletme potansiyelini ve kadınların ölümle ilişkilendirilmelerini hatıra getirdiğine işaret etmektedir. Kadın bedeni hem yaşam veren rahim, hem de ölümü temsil eden karanlık mağaradır. Nitekim Joseph Conrad, yüzünde "Doğu'nun ilk soluğunu" hissettiğinde, "bu, gizemli bir zevkin fısıltılı vaadi gibiydi: İşte gizemli Doğu, bir *çiçek* gibi kokulu, *ölüm* gibi *sessiz, mezar* gibi *karanlık,* karşımda durmaktaydı" diye anlatıyor izlenimini[20] (*abç*). "Gizemli Doğu" ile "gizemli kadın"

19. Rebecca Stott, "The Dark Continent: Africa as Female Body in Haggard's Adventure Fiction", *Feminist Review*, Bahar 1989, s. 81.

20. Joseph Conrad, "Youth", *Heart of Darkness and Other Stories* içinde, Wordsworth Classics, 1999, s. 25.

arasında kurulan bağlantı burada apaçıktır: Her ikisi de ölümcül sessizliklerinde alabildiğine edilgindirler ama, çiçeksi kokularıyla sömürgeciyi içeri girmeye –tecavüze– davet ederler. Peki ama, bunun sirenlerin çağrısı olmadığını kim garanti edebilir? Hiç kimse – özellikle de ortalık bir mezar kadar sessiz ve karanlıksa!

Sömürgecilik serüveniyle ilgili en etkileyici kitaplardan biri, gene Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'dir. Bu yapıt, *King Solomon's Mines* ile bazı benzerlikler taşısa da farklı özelliklere sahiptir. *Karanlığın Yüreği*, Afrika'nın içlerine bir yolculuktur ama aynı zamanda "şeylerin merkezi"ne, "erkeğin yüreği"ne, onun bilinçaltına, içindeki vahşete doğru bir yolculuktur. Ve bu yolculuğun sonunda, serüvenin kahramanı Kurtz ölürken, kendi yüreğine bakar ve orada dehşetten başka bir şey göremez. Afrika, erkek kimliğinin sınandığı, bilinmeyen ötekidir. Orada erkek "gerçek bir erkek" olduğunu kanıtlamak ve sömürgeci erkek kimliğinin taşıdığı bütün dehşet verici öğelerle yüzleşmek zorundadır. Afrika cengeline körcesine girmesi gerekir, ama o cengelin birden etkinleşip onu yutuvermesi tehlikesi de hep vardır. Conrad'ın yapıtlarında emperyalizmin ve sömürgeciliğin psikolojisi, sömürgeci (ve cinsel) karşılaşmanın beyaz adam üzerinde yarattığı etki araştırılır. Artık emperyalizmin en azgın zamanının geride kaldığı, sözümona kahramanlık geleneğinin sona erdiği bir dönemde yazan Conrad'ın romanları, belli ölçüde, sömürgecilerin yaşadıkları kuşkuları, iç çelişkileri ve ahlaki güven yitimini yansıtır. Bu, Conrad'ı, örneğin bir Rider Haggard'dan ayıran ve onu modernizm geleneği içine sokan olumlu bir özelliktir.

19. yüzyılda sömürgeciliğin meşrulaştırılması hiç de basit değildi ve ikili bir yaklaşım içeriyordu: Bir yandan, yerli topluluğun radikal farklılığı vurgulanıyordu ki, bu, yabancı egemenliğinin denetimi elde tutmasını haklılaştırmak için kullanılıyordu. Diğer yandan da, farklı –aşağı– olan yerlinin günün birinde gelişip "kurtulması"nın yolunu açık tutan bir evrensellik öğesi işin içine sokuluyordu. Ama yerlinin "kurtuluşu" hiçbir zaman tam olarak gerçekleşebilecek bir şey değildi, aksi halde yabancı egemenliğinin sürmesini meşrulaştırmak mümkün olmazdı.[21] Ne var ki, dönemin popüler kültüründe yansıtılan sömürgeci emperyalist ideoloji, genellikle bu kadar kar-

21. Mrinalini Sinha, "Race and Gender", *Changing Men*, M. S. Kimmel (der.), Sage Publications, 1987, s. 229.

maşık ve incelmiş bir görüntü sunmuyordu. Örneğin bu kültürün bir parçası olan Rider Haggard belli bir zihniyet ikliminin yaygınlaşmasına hizmet ediyor ve bu anlamda iyice kaba bir ideolojik konum sergileyerek "emperyal fikirlerin yayılmasına çalışıyor ve İngiltere için bir büyüklük ve üstünlük imgesi, İngiltere'nin egemen olduğu bir dünya imgesinin yaratılmasına katkıda bulunuyordu."[22]

Nitekim Nina Auerbach, Afrika'nın yüreğinde hüküm süren güzel beyaz kraliçe *Ayesha* ile, Haggard'ın, Kraliçe Victoria ulusal mitine kendi katkısını yaptığını ve yazarın yarattığı büyüsel ülke ile okurlarının zihnindeki sürekli genişleyen ulusal gerçeklik arasında bir örtüşme olduğunu belirtir.[23] Katz'a göre de, *Ayesha* serisi Haggard'ın, manevi üstünlük fikirlerinin ve imgelerinin ne denli etkili siyasal araçlar olabileceğinin farkında olduğunun kanıtıdır. "Bir yenilmezlik imgesi, yabancı efendinin gizeminin ve erişilmezliğinin sürdürülmesi yoluyla sömürgeleştirilen halkların güvenli bir uzaklıkta tutulmasını sağlamaktadır."[24] Gerçekten de *Ayesha* peçe takar, uyruklarına kendisini hiç göstermez, ve imparatorluğunun, imgelemde varolan bir şey olduğunu söyler. Beyaz efendiler kendilerini oldukları gibi göstermeyi göze alamazlar; onların "kendiliği" imgelerinden ibarettir ve korunması gerekir. Dolayısıyla, Haggard'ın, sömürgeci kimliğinin öz-tanımına ve korunmasına yaptığı katkı gerçekten de yabana atılmaz niteliktedir.

Kadınsılaşma Korkusu

19. yüzyılın sömürgeci dünyasında ilerleme ve emperyalist istila eril saldırganlıkla ilişkili olduğu için, emperyalizm ve erkeklik de birbirine bağlıydı. Eril bir enerjiyle dolu olan bir ulus hızla yükselebilir ama bunu kaybettiği zaman da kadınsılaşıp çökebilirdi. Dolayısıyla ulusun eril enerji "stok"u, saldırgan erkeklerinin değerli "yaşamsal sıvısı" dikkatle korunmalıydı. Aşırı cinsel faaliyet, ve daha kötüsü mastürbasyon, şiddetle mahkûm edilen şeylerdi. Bu anlayışa göre, kocalarının aşırı cinsel birleşme isteklerini reddeden ve cinselliği yalnızca üreme amacıyla sınırlandıran kadınlar, hem erkeklerin

22. Wendy R. Katz, *Rider Haggard and the Fiction of Empire*, Cambridge University Press, 1987, s. 4.

23. N. Auerbach, *a.g.e.*, s. 37. 24. Katz, *a.g.e*, s. 12.

"daha aşağı itkileri"ni bastırmalarına yardımcı oluyorlar, hem de tasarruf edilen cinsel enerjinin savaş alanına aktarılması dolayısıyla ulusun emperyalist gücüne katkıda bulunuyorlardı!

Aslında, erkeğin erilliği daima kuşkulu ve kırılgan bir şey olagelmişti. Daha önce de değindiğim gibi, Aristoteles'e göre ersuyunun sıcak hava ve sudan oluşmuş olması, erkeğin erliğinin yokolmasına ya da "soğuması"na neden olabilirdi, buysa onun kadınsılaşması demekti. Roma döneminde "normal" bir erkeğin fiilen kadın olabileceğine inanılmamakla birlikte, kadınsı olma tehlikesi daima vardı ve bu olasılık her erkeği korkuyla titreten bir şeydi. "Erkek olarak doğmuş olmak hiçbir zaman yeterli değildi; erkek kalmak için sürekli çaba harcanması gerekirdi. Erkeğin karakterinden, görünüşünden ve bedeninden, o yarım kalmışlık durumunu, yani kadınlık durumunu hatırlatacak her türlü 'yumuşaklık' belirtisini dışlamayı öğrenmesi gerekirdi."[25] Zamanında güçlerinin doruğuna erişmiş olan Persler, Yunanlılar ve Romalılar hep bu erkeklik kaybına uğramışlardı ve şimdi de Viktorya dönemi centilmenleri aynı kaderi paylaşmaktan korkuyorlardı. Bu, İngiliz emperyalizminin gerilemesiyle yakından bağlantılı olan ve aynı zamanda istila edilme, "duhul" edilme korkularıyla da iç içe geçen bir kaygıydı.

Bu cinsel ve kültürel korkuların ve fantezilerin çoğunu, dönemin popüler metni *Drakula*'da izlemek mümkündür. Bram Stoker'ın bu ünlü vampir öyküsünün birçok farklı okuması varsa da, yorumcuların çoğu buradaki vampirizmin bir cinsel ilişki metaforu olduğunda birleşmektedir.[26] Gerçekten de metinde ersuyu ile kan özdeşleştirmesi, önemli bir simgesel rol oynar. "Yaşamsal sıvı"yı kaybetme korkusu, kan kaybetme korkusuyla ve kadının doğasından duyulan korkuyla karışır; kadının "doğası" bir kez daha onu doğal bir vampir adayı yapar. Çünkü kaçınılmaz olarak her ay kan kaybederek kansız kalan kadınlar, erkeği yok etmeye yönelik "içkin eğilimleriyle" bir-

25. Peter Brown, *a.g.e.*, s. 10-1.

26. Örneğin Andrea Dworkin, Nina Auerbach, Bram Dijkstra ve C. Craft; "Kiss Me With Those Red Lips" (*Speaking of Gender*, der. E. Showalter, Routledge, 1989) adlı makalesinde C. Craft, hem bu metinde hem de "onun kaynaklandığı, toplumsal cinsiyet konusunda kaygılı olan kültürde, örtük olarak varolan homoerotik arzunun, canavarlaştırılmış bir heteroseksüalite olarak temsil edilmeyi başardığını" öne sürmektedir (s. 219). Bu anlamda vampirizm, (yeri değişmiş) homoseksüel arzunun bir metaforudur.

likte, potansiyel kan içicilerdir. Kadınları aşırı iyi ya da aşırı kötü olarak algılayan yüzyılın ikici (düalist) zihni, onları iyi olduklarında melek, kötü olduklarında ise vampir olarak görmekteydi. Kadının hayvansı doğası, kötücül Doğu'dan ya da ilkel geçmişten kaynaklanıyor olabilirdi ve o her durumda istilacı, hakkı olmayan yere girmeye çalışan, tehdit edici "öteki"ydi: Gizemli biçimde karanlık, ölümcül biçimde tehlikeli – ama aynı zamanda karşı konulmaz biçimde çekici!

Drakula'nın Kızları: Babalarından Daha Güçlü

Ünlü edebiyat tarihçisi Mario Praz, Meşum Kadın figürünün hem mitolojide, hem de edebiyatta her zaman varolduğunu, çünkü bunların gerçek hayatın çeşitli yönlerinin imgesel yansımaları olduğunu, gerçek hayatın ise daima küstah ve zalim kadın karakterlerin az çok eksiksiz örneklerini verdiğini söyler. Gene de, 19. yüzyılın ortalarına dek yerleşmiş bir *tip* olarak Meşum Kadın'la karşılaşılmaz; çünkü "aslında bir klişe olan tip'in yaratılması için, belirli bir figürün popüler zihinde derin bir iz bırakmış olması gerekir."[27] Praz'ın sözünü ettiği bu "belirli figür", ancak 19. yüzyıl ortalarında net bir biçimde ortaya çıkmaya başlamış olan Yeni Kadın'dır.

Birçok yazar, *Drakula*'nın, yeni yeni güçlenmekte olan kadınlara ilişkin bir 19. yüzyıl miti olarak okunması gerektiğine dikkat çeker: "Bu edebiyat mitinde, görünüşte çaresiz olan kadın eril, dişil ve doğaötesi güçler kazanarak giderek bitkin düşmekte olan Drakula'nın büyülü gücüne el koyar."[28] Metnin önde gelen iki kadın karakteri Lucy ve Mina'nın Drakula'nın kurbanı olmasının nedeni, *kendilerinin* onu davet etmiş olmalarıdır. İlk gidenin Lucy olacağı baştan açıktır, çünkü cinselliğe olan ilgisi onu karanlık güçler için kolay bir av haline getirir. Ama daha ilginç olanı, Lucy'nin cinsel doymazlığına karşıt olarak "aklı başında" ve "şefkatli", erkeğin "yardımcısı" Mina'nın da Drakula'nın kurbanı olabilmesidir. Sırf kadın olması, vampirin ısırığına daha açık ve onun potansiyel işbirlikçisi olarak görülmesinin nedenidir. Bu noktada Kristeva'nın "çember" sembolizmi açıklayıcıdır. Kristeva, ataerkilliğin, kadınları sembolik düzen

27. Mario Praz, *The Romantic Agony*, Meridian Books, 1956, s. 188.
28. Nina Auerbach, *a.g.e.*, s. 120.

içinde majinal bir konumda görmesi ölçüsünde onları bu düzenin *sınırı* olarak tanımlayabildiğini ve kadınları çemberin ne içinde ne de dışında olarak kurguladığını söyler. Erkek kültürünün kadınları zaman zaman karanlığı ve kaosu temsil etmekle suçlayabilmesinin, zaman zaman da daha saf ve daha yüksek bir doğanın temsilcisi konumuna yükseltebilmesinin nedeni budur: "İlk bakışta sınır, kaotik yabanıllığın ve dışarının bir parçasıdır; ikinci bakışta ise, içerinin içkin bir parçası, sembolik düzeni imgesel kaostan koruyan parçası gibi görünür."[29]

Bram Stoker'ın anlatısında, karanlığı ve kaosu temsil eden Lucy çemberin dışında, Mina ise hemen içindedir. Ne var ki Mina'nın konumu hiçbir zaman istikrarlı değildir; çemberin dışına çıkmamasının sağlanması için sürekli olarak erkeklerin korumasına, yardımına ve onlar tarafından sınırlandırılmaya ihtiyacı vardır. Drakula'ya karşı mücadeleye devam edebilmesi, ancak erkeklere itaat etmesi ve onların kurallarına uymasıyla mümkündür. Öte yandan erkekler Mina'yı Drakula'nın ısırığından –ki aynı zamanda cinsel ilişki ve arzuyu simgelemektedir– kadının etrafına sınırlar çekerek (her yere sarımsak sürerek, dualar okuyarak ya da Dr. Van Hesling'in temsil ettiği "bilim"in gücünü kullanarak) korumaya çalışırlar. Ne var ki arzu, tam da sınırların olduğu yerde, daha doğrusu sınırların çiğnendiği yerdedir; nitekim romanın sonlarına doğru Mina sınırları çiğner ve Drakula'nın kanının tadına bakar. Böylece onun da bir Havva kızı olduğu kanıtlanmış olur!

Viktorya dönemi kültürü kadınlara ilişkin mitler yaratarak onları baskı altına almanın yollarını arıyordu; ama aynı zamanda bu mitlerin, bizzat ezip zayıflatmaya çalıştıkları öznelere yeni bir güç kazandırdığı da görülüyordu: "Viktorya döneminde kadına ilişkin en yaygın anlayış onun kurban konumunda olduğudur; ne ki bu kurban, kaygılandırıcı bir çeviklikle kraliçeye de dönüşebiliyordu."[30] Toplumsal mitolojinin, gerçekten de hiç beklenmedik sonuçlara yol açan bir serüveni vardı!

Geç 19. yüzyılın kadınlık mitlerinin çelişkiler taşıdığı açıktır; bu gerçeğin gerisinde, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde ve iki cinsin göreli güçlerinde meydana gelen değişim yatar. Kadınların görece güç-

29. Julia Kristeva'dan aktaran Toril Moi, *a.g.e.*, s. 167.
30. Nina Auerbach, "Woman and the Demon", s. 35.

lenmesini içeren bu değişimi, erkekler, kadınların yıkıcı gücünün artışı biçiminde tehdit edici bir şey olarak algılıyorlardı. Viktorya döneminde kadınları sarıp sarmalayan tabular bile, kadının yıkıcı gücüne üstü örtülü bir gönderme yapmaktaydı. Kötücül kadınlığın "gerçek özü"nü temsil eden bütün o yılan-maymun-solucan kadınların toplumsal yaşam üzerinde ele geçirdikleri güç ve en büyük zaferlerinin erkek otoritesinin yerine geçmek olması, hep, erkeklerin ellerindeki iktidarı yitirme korkusunu yansıtıyordu. Özellikle yüzyılın sonuna doğru, kadınlık ile iktidar arasındaki diyalektik, genel ve önemli bir konu haline gelmişti. Bizatihi Kraliçe Viktorya'nın varlığı, erkekleri, kadınlık ile güç ve iktidar arasındaki ilişkiyi sorgulamaya yöneltiyordu. Ama Viktorya dönemi yalnızca bir kadının egemenliğine değil, aynı zamanda kadın özgürlüğü mücadelesine de tanık oluyordu. Bu dönemde kadınların kurtuluşu yönünde önemli savaşlar veriliyor ve bazen kazanılıyordu. Kadınların çok uzun zamandır bastırılmış olan gücü böylece kendini göstermeye başlamıştı. Feminist meydan okuma, gerçekten çok yönlü ve kapsamlıydı; eğitimden meslek alanına, yasal, siyasal ve toplumsal konumlara dek ulaşıyordu. Hatta, kişisel ilişkilerde ve özellikle evlilikte eşitlik konusuna uzanmaya bile cesaret ediyordu.

Feministlerin baş kaldırmakta olduğu ataerkil evlilik anlayışının –aile reisi koca ve onun yardımcısı konumundaki kadın– devam edebilmesi, büyük ölçüde, gelişen bir ekonominin varlığına bağlıydı. Bu bakımdan, cinsel hiyerarşiye yöneltilen saldırının, ekonomik istikrarsızlık ve emperyalist gerilemenin erkekler üzerinde derin endişe ve kaygı yarattığı bir ortamda güçlenmesi bir rastlantı değildi. Belirsizliğin, değişim ve altüst oluşun egemen olduğu bir dünyada, erkeklerin, kadınların koşulsuz güvenine her zamankinden fazla ihtiyaçları vardı ve dolayısıyla, bu kuraldan en ufak bir sapmayı kendi kimliklerine ve başarılarına yönelik bir tehdit olarak algılıyorlardı. C. E. Russett, bu noktada, kadınların yol açtığı meydan okumanın, ırkçılığa karşı mücadelenin yarattığı meydan okumadan bile daha sarsıcı olduğunu söylemektedir; çünkü çok fazla sayıda beyaz erkek siyahlarla birlikte yaşamazken, erkeklerin çoğu kadınlarla birlikte yaşıyordu ve bu durum, acil ve iyice yakın bir tehdit algısı yaratıyordu. Bilim adamları bu sarsıcı duruma, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların mufassal bir incelemesini yaparak karşılık vermeye çalıştılar. Bu sözümona farklılıklar, kadın ve erkeğin farklı toplumsal

rollerinin meşrulaştırılması için kullanılıyordu.

Dönemin popüler kültüründe ve bu kültürün ayrılmaz bir parçası olan sahte "cinsel bilimi"nde (seksoloji) yansıyan Viktoryen kadın miti, varolan toplumsal ortama bir yanıt olarak yorumlanabilir. İmgelem ürünü sayılan mitler, gökten düşmezler; zaten imgelemin kendisi tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarca şekillenir. Geleneksel erkeklik nosyonu, kadınlığın daha aşağı olduğu kabulüne dayanır ve Yeni Kadın'ın "saldırısı" karşısında erkeklerin kendilerini daha az erkek gibi hissetmeleri doğaldır. Dönemin sanatçıları ve yazarları bu "saldırı"ya, kadınları çaresizce zincirlenmiş ve kurtulmak için *Perseus*'un gelişini bekleyen *Andromeda*'lar olarak, arketipsel erkek *Apollon*'a meftun olan ama onun tarafından reddedilen *Clytie*'ler olarak resmederek karşılık verdi. Bu imgeler, erkek ve kadın okurlara ve seyircilere, "gerçek kadınlığın" nasıl olması gerektiğini anlatıyordu. Gerçek kadınlık ise, elbette, her kadının özgül evrimsel sorumluluğu ve görevi olan "fedakâr anne" rolünü oynamasında yatıyordu. Herkes, hatta kendisini feministlerin dostu ilan eden erkekler bile, "kadınların kurtuluşunun, ırkı yeniden üretme sorumlulukları üzerinde yaratacağı sonuçlar" konusunda kaygılıydı.[31] Kadının uzun yıllar eğitim görmesi, onun doğurganlık yetisi üzerinde olumsuz etki yapabilir, buysa ırkın fiziksel yozlaşmasına neden olabilirdi. Kadınların bütün yaşamsal enerjisinin çocuk doğurmaya yönelmesi gerektiği için, onları aşırı entelektüel faaliyetten korumak lazımdı. Düşünmek, tıpkı çocuk doğurmak gibi, yaşamsal enerjinin harcanması anlamına geliyordu. Dolayısıyla en mantıklı işbölümü, erkeklerin düşünmeye, kadınların ise çocuk doğurmaya devam etmeleriydi!

Peki, ya kadın bu rolü ve bu işbölümünü kabul etmez de "insanlığın verimli toprağı" olmayı reddederse, o zaman ne olurdu? O zaman kadın soğuk, kalpsiz ve yıkıcı bir varlık olurdu. Hedda Gabler olurdu.

31. C. E. Russett, *a.g.e.*, s. 127.

Hedda Gabler: Tipik "Fallik Kadın"

"Keşke tümünün tek bir bedeni olsaydı da hepsini bir kerede, tek bir ateşle yakabilseydik."

Henry Boguet (*Discours des Sorciers*)

Henrik İbsen'in *Hedda Gabler*'i, önemli ölçüde cinsiyetlerarası iktidar ilişkileriyle ilgilidir ve bu açıdan dönemine tanıklık eder. 1960' larda yazan ve 19. yüzyılın Dr. Van Helsing'lerinin izinde giden bir psikanalist olan Karl Stern, Hedda'nın bir *tip*, "*klinik deneyimin ortaya koyduğu* bütün Hedda Gabler'lerin birleşik bir resmi" (*abç*) olduğunu öne sürer: "Bu 'tip'i incelerken gözümüze çarpan ilk şey, kadınların kurtuluşundan beri 'fallik kadın'ın artık mitsel bir projeksiyon olmaktan çıkarak gündelik hayatın içinde bir figür haline gelmiş olmasıdır... 'Şirret Kadının Ehlileştirilmesi'ndeki (*Taming of the Shrew*) 'fallik kadın', yalnızca yan bir karakterdi. Biraz gülmek için bir vesileydi. Ama 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, ölümcül bir ciddiyet kazanmıştı."[32] Elinde o silahlar varken, Hedda'ya gülmek artık ne mümkündü? Cadılar, *siren*'ler, *harpi*'ler ve *gorgon meduza*'lar, *Silla* ve *Sfenks* yeterince kötüydüler. Ama hiçbiri Hedda Gabler kadar dehşet verici olamazdı, çünkü o "gerçek"ti!

Karl Stern, Hedda'nın bir tip olduğunu söylerken haklıdır; gerçekten de o, Meşum Kadın'ın en tipik örneği olarak Mario Praz'ın değindiği Byroncu kahramanın ("meşum erkeğin") yerini almıştır ve artık "yaşam sahnesini dolduran" bütün diğer Hedda'ları temsil etmektedir. Aynı dönemdeki birçok feminist gibi Hedda Gabler de erkeğin yardımcısı olma rolünü reddeder ve Lövborg'un yaratıcılık (yazarlık) sürecine, onun edilgen esin perisi olarak katılmayı kabul etmez. İşte bu, egemen erkek ideolojisi için gerçek bir kâbustur. Çünkü Hedda yalnızca fedakârlık duygusundan –Dr. Stern'in deyişiyle "her normal kadında olması gereken cömertlik"ten– yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda erkeklerle rekabete de kalkışır ve sonunda hem onu, hem de onun "çocuğu"nu, yani Lövborg'un yazdığı metni yok eder. Hedda'nın, salt Lövborg için değil, genel olarak uygarlık için de bir tehdit olduğu açıktır.

32. Karl Stern, *The Flight from Woman*, George Allen & Unwin, 1966, s. 146.

Gerçi Hedda Gabler "yardımcı" rolünü kabullenmek için fazla zeki ve iddialıdır ama, henüz zekâsı ve yetenekleri için bir çıkış bulamamıştır; trajedisi de burada yatar. Yaşam karşısında duyduğu açlık ve heves, içinde yaşadığı koşullarca sınırlandırılmış durumdadır. İşte bu yüzden, onun durumunda ölüm, bir irade beyanına ve edimine dönüşür; çünkü şimdilik gerçekten denetleyebildiği biricik şey, kendi ölümüdür. Bu ölüm nosyonu, 19. yüzyılın popüler kültüründe öylesine sık rastlanan ve örneğin Lord Tennyson'un *Lady of Shalott* şiirinde –bu şiir yüzlerce resme de esin kaynağı olmuştur– olduğu gibi, ölümü kadının erkeğine karşı nihai fedakârlığı olarak resmeden anlayışla tümüyle karşıtlık içindedir.

Hedda Gabler ölümcül biçimde tehlikelidir ama, kocası Jörgen Tesman gene de onu sevmeye devam eder. Neden? Muhterem Dr. Stern'e göre, "çünkü Hedda ne denli kadınlıktan yoksunsa, Jörgen de o denli erkeklikten yoksundur. Bu ikisi *sapkın* bir ortak zeminde buluşmuşlardır"[33] (*abç*). Erkeği zayıflatma, hadım etme arzusunda olan *Femme Fatale*'in, her şeye rağmen, karşı konulmaz bir çekiciliği vardır ve ona karşı her daim dikkatli olunması gerekir. Dr. Stern, "erkek, klinik deneyimde gözlemlenen klasik hükmedici ve sahiplenici kadının (*femme dominatrice et possessive*) büyüsüne kapıldığı zaman, kendisini bir fethin nesnesi haline getirmiş olur... Bu tür bir fetih daima bir yıkım olarak, ölümüne tehlikeli bir şey tarafından yutulmak olarak deneyimlenir"[34] derken, binlerce yıllık geleneğe uyarak erkek okuyucularını, itaatkâr olmayan bir kadını sevmek konusunda uyarmaktadır. Sahiden de, Eski Mezopotamya'dan bu yana değişen fazla bir şey yok gibidir:

> Tapınak rahibesiyle evlenme,
> bütün bir orduya karılık eder o;
> kendini Tanrıya adamış bir *iştaritu*'yla,
> ya da kendini cömertçe sunan bir *kulmaşitu*'yla evlenme.
> Sen sıkıntıdayken o sana destek olmaz,
> kavgada senin tarafını tutmaz, dalga geçer seninle.
> Ondan erkeğe saygı ya da itaat bekleme.
> Sürüp at onu dışarı, evine egemen olsa bile,
> çünkü onun gözü dışarıdadır.
>
> (*Eski Asur'da Ahlaki Öğütler* derlemesinden)[35]

33. Karl Stern, *a.g.e.* s. 162. 34. *A.g.e.*, s. 155.

Yazınsal ve görsel metinlerde Meşum Kadın'ın izini sürmek, onun kendisi kadar büyüleyici bir deneyim. Bütün o *iştaritu*'lar, *kulmaşitu*'lar, *menad*'lar, *siren*'ler, *Lilith*'ler, *Salome*'ler, cadılar, *Carmilla*'lar, *Ayesha*'lar, kedi kadınlar, Hedda Gabler'ler imgelemimizi ele geçiriyor ve bize alternatif imgeler ve kadın olmanın farklı biçimlerini sunuyorlar. Tamam, çok mükemmel sayılmazlar, ama hiç kimse onların –en azından– çekici, ilginç ve yaratıcı olduklarını inkâr edemez. Öyleyse ben de kadehimi bütün o "meşum kadınlar"ın anısına kaldırıyor ve içtiğim şarabın da kankırmızı olmasına bilhassa dikkat ediyorum!

35. Aktaran: Sue Rollin, "Women and Witchcraft in Ancient Assyria", *a.g.e.*, s. 39.

Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı*



"İki güçlü erkek karşı karşıya durduğunda,
isterse dünyanın iki ucundan gelmiş olsunlar,
Ne Doğu vardır, ne Batı,
Ne sınır, ne yetişme, ne de soy sop!"

RUDYARD KIPLING

İMPARATORLUKTAN Cumhuriyet'e geçişe eşlik eden Doğuculuk/Batıcılık eksenindeki tartışma Türkiye toplumunu çeşitli biçimlerde ifade edilen (eski/yeni, geleneksel/modern, sağ/sol, resmi/öteki, İslamcı/laik vb.) kutuplara böldü. Bazılarına göre, bu kutuplaşma, "toplumsal sembol repertuarımızın tam ortasından dramatik bir biçimde çatlatılmış bir toplumsal bilinç durumuna, yeni bir toplumsal şizofreniye tekabül etmektedir."[1] Başka birçok yazar da bu bölünmenin yol açtığı sonuçları "şizofreni", "yarılma", "çatlak", "kopuş", "kırılma" deyimleriyle karşılıyor.

Türkiye toplumunun, çeşitli yazarların dile getirdiği, bir bölünmüşlük ve bastırılmışlık durumunun yarattığı korku, kaygı "ve hatta" paranoya duygularıyla yaşamak zorunda kaldığı açık. Ancak bu olguya ilişkin analiz ve tasvirlerin çoğunda eksik olan bir boyut var; o da, hemen her toplumda böyle kritik dönemlerde gözlendiği gibi, Türkiye'de de bölünme ve kopuşun yol açtığı kaygıların, simgesel olarak cinsel kimlikler alanına, özellikle de "kadın" kimliğinin kurgulanmasına yansıtılmış olması. Yeni koşulların zorladığı yeni bir kimlik arayışı içindeki Türk aydını, çevresindeki bildik dünyanın değişiyor olmasının yarattığı yersiz-yurtsuzluk ("muhacırlık") duygusuyla ve geleneği temsil eden babanın artık varolmamasından kay-

* Bu makale, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt III: Modernleşme ve Batıcılık* (İletişim, 2001) adlı derlemede yer almıştır.

1. Nabi Avcı, "Sağ-Sol Kutuplaşması Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne Anlama Gelebilir?", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Sabahattin Şen (yay. haz.), Bağlam, 1995, s. 301.

naklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla baş etmek durumundadır. Ayaklarının altındaki zemin kayganlaşırken "tutunduğu dal" ise, Batı'daki modernleşmeci (erkek) kardeşinin yaptığı gibi, kendi denetiminde bir "yeni kadın" imgesi yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmektir.

Aslında problematik olan kendi imgesi, kendi "erkek kimliği"dir ama, Ahmet Oktay'ın deyişiyle, "herkes [özel olarak aksi belirtilmedikçe 'herkes'in 'erkek' olduğu açıktır] asıl kimliğini paranteze almış gibidir".[2] Buysa, kendisini doğal, evrensel ve sorunlardan azade göstermek üzerine kurulu olan erkeklik mitosuyla uyum içindedir. İşte tam da bu nedenle, söz konusu erkeklik mitosunu sorgulamak ve ona dayanan "erkek kimliği"ni sorunsallaştırmak gerekir. Çünkü kadınların ve erkeklerin özgül konumları kendi başına yalıtılmış bir biçimde değil, kadın ve erkek toplumsal cinsiyetlerinin maddi ve kültürel tarihlerinin, aralarındaki etkileşimin ve sınırların bir parçası olarak gelişmiştir. Böyle olduğu içindir ki, "kadın kimliği"ne ilişkin her çözümlemenin, "erkek kimliği"ni de sorunsallaştırmak zorunda olması gibi, "erkek kimliği"ne ilişkin çözümlemeler de "kadın kimliği"ni sorunsallaştırmak durumundadır. Bu noktada, toplumsal incelemelerden elde ettiğimiz bilginin, "kişilik, ırk, sınıf, cinsiyet vb. den türeyen iktidar ilişkileri" ortaya konmadıkça, çarpık bilgi olarak kalacağını söylemek mümkün. Nitekim, Türk aydınının "yeni kimlik arayışı"na ilişkin çözümlemeler, büyük ölçüde, böyle bir çarpıklığı yansıtıyor; çünkü toplumsal cinsiyet boyutunu hesaba katmıyor. Oysa bu boyut, bir analiz kategorisi olarak araştırmaya katıldığında, elde ettiğimiz tablo çok farklı olabiliyor.

Değişen Toplumun, Değişmeyen Temeli

Doğuculuk/Batıcılık ikilemi içinde sıkışıp kalmış Cumhuriyet dönemi aydınlarının, eski toplumdan kopuşun yarattığı travmayla baş edebilmek için çeşitli stratejiler kullandıkları gözleniyor. Açıkça Batıcı olduğunu ilan eden bir bölüm aydın, üstünü örttüğü gerilim ve çelişkileri bilinçaltına iterken, bu baskılama sonucu "jakoben kesili-

2. Ahmet Oktay, "Türk Edebiyatında Aydın", *a.g.e.*, s. 292.

yor"[3]; bir kesim, açıkça Doğucu olduğunu belirtip Müslüman Osmanlı'nın "eski güzel günleri"ni terennüm ediyor; bir bölüm daha da geriye, icat edilmiş bir Türk mitolojisine sığınıyor; bir bölüm ise Doğu ile Batı arasında bir "terkip" peşinde koşuyor. Bu çözümler birbirinden çok farklı gibi görünse de, tümüne ortak olan bir payda var ki, bir tür "meta-strateji" olarak işliyor ve erkek bilincinde yansıyan ataerkil endişenin giderilmesinde, boşluk ve travma duygusunun üstesinden gelinmesinde önemli rol oynuyor. Çok farklı toplumsal ve bireysel çözüm önerileri geliştiren Doğucu ve Batıcı erkeklerin buluştukları nokta ise, ataerkil cinsel düalizm temelinde oluşturulan kadınlık ve erkeklik kalıplarının yeniden üretilmesi; bu olgu, ataerkil ideolojinin, değişen toplumun değişmeyen temeli olmaya devam ettiğini ortaya koyuyor.

Ataerkil ideoloji, daha ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren, erkeği rasyonellik (akıl/zihin), uygarlık ve kültür ile; buna karşılık kadını irrasyonellik, doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir. Tek tanrılı dinlerin ve Batı felsefe geleneğinin devralıp iyice sistemleştirdiği bu anlayış, Aydınlanma'nın Kartezyen "rasyonel insan" soyutlamasında yetkin ifadesine kavuşur. Bu "insan", beyaz Avrupalı ve burjuva olduğu kadar, hatta ondan önce, erkektir. Batı modernleşmesinin ve ulus-devlet yaratma sürecinin en gerilimli ve çelişkili mücadele alanlarından biri, kadının ve dişil olanın dışlanması üzerine kurulu bu "insan" ve "yurttaş" tanımlamasının kapsamının genişletilerek kadınları da içine alacak hale getirilmesi olmuştur. Çünkü yeni yükselen kapitalizm de toplumsal cinsiyete ilişkin kalıpyargıları değiştirmez; tersine kapitalist sanayileşme, yararcı bireycilik ve ulus-devlet, bir arada, kamusal/özel ayrımının derinleşmesine, o da arzu/akıl, dişil/eril, duygusal/nesnel, tikel/evrensel gibi kutupsal karşıtlıkların daha da keskinleşmesine yol açar. Böylelikle kamusal ile özel arasındaki ayrım, devletin kurumlarında onaylanmasını bulan bir baskı ve iktidar yapısı oluşturur.[4]

Luce Irigaray, bu rasyonel/duygusal, doğal/uygar dikotomileri-

3. Bkz. Tanıl Bora, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Milli Kimlik", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Nuri Bilgin (yay. haz.), Bağlam, 1997 ve Ahmet Oktay, *a.g.e.*

4. Bryan Turner, *The Body and Society, Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984.

nin altında yatanın, kadınların öznelliğinin inkâr edilmesi yoluyla "erkek özne" için görece istikrarlı nesnelerin yaratılması olduğuna dikkat çeker.[5] Varoluşçu terimlerle ifade edecek olursak, ataerkil ideoloji kadını "kendinde şey" (*en soi*) olarak içkinlikle (*immanence*), maddeyle, bedenle, doğayla; erkeği ise "kendisi için şey" (*pour soi*) olarak aşkınlıkla (*transcendence*), bilinçle, ruhla, uygarlıkla özdeşleştirerek tarif etmekte ve böylece erkeğin "özne"liğini güvence altına almaktadır.

Kadının madde ve toprakla (içkinlik) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden milliyetçi hareketlerin çok sık başvurduğu bir sembolizmdir. Vatanın tecavüze uğramış, namusu bütün ve saf bir bakire, milli hareketin ise onu kurtaracak ve sonunda yeni devleti kurarak onu özgürleştirecek (ve meşru bir biçimde kendisiyle evlenecek?!) erkek kahraman olarak tasavvur edilmesi, milli davanın dişilleştirilmesi anlamına gelir. Yeni ulus-devletin ataerkilliği, kadınlık metaforundan, hem modernleşme amacı açısından hem de milli birlik ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öğe olarak yararlanır. Kadınlar hem cemaat merkezli (geleneksel), hem de devlet merkezli (modern) politikaların nesneleri durumundadırlar ve bu nedenle bütün toplumsal geçiş dönemlerini her iki cins açısından farklı şekillerde okumak mümkündür. Oysa modernleşme teorileri, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden yapılanmasını modernitenin temel bir özelliği olarak yeterince ele almaz. Üstelik modernleşme teorisyenlerinin, kadınların hayatın duygusal yanıyla ilişkilendirilmesine verdikleri güçlü ideolojik destek, cinsiyetler arasındaki eşitliğin ilerletilmesine değil, kadın ve erkek alanlarının farklılaşmasının devam etmesine yardımcı olur.

Kadınların Devlet ile Farklı İlişkisi

Bu saptama, toplumsal cinsiyeti araştırmak istiyorsak, sınıf ve millet formasyonunu içeren iktidarın tarihsel analizine de girişmemiz gerektiğini ortaya koyar. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş sürecini bir ulus-devlet ve modernleşme projesi olarak okuduğumuzda, milliyetçi / modernleşmeci söylemin genel niteliklerine uygun bir görünümle karşılaşırız. Duygu Köksal'ın belirttiği gibi, ör-

5. Aktaran: Toril Moi, *Sexual/Textual Politics*, Routledge, 1985, s. 136.

neğin Osmanlı devleti ve onun ideolojik/dinsel temeli olan İslamiyet, toplumsal cinsiyet farklılığına cinsel tecrit yoluyla dikkat çekse ve onu bir simgesel gösterge olarak kullansa bile, cinsiyetçi bir gösterge sistemine referansı *sistematize eden* milliyetçi projedir.[6]

Vatanı bir kadın bedeni olarak temsil eden bu söylem, erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğini ve dayanışmasını temel alan bir ulusal kimlik inşa eder. Aynı zamanda, eski statü toplumundan yeni sözleşme toplumuna geçişin bir ifadesi olan ulus-devletin projesi, kadınlara atfedilen geleneksel rollerin modern biçimler altında sürdürülmesini sağlamaktır. Artık kadınlar için doğru olan davranış kalıplarını belirleyen din, ya da gelenek değil, ulus-devletin kendisidir. Bu nedenle, ulus-devletin kadınların hayatını düzenleyen projeleri, devlete bağlılığın ve resmi ideolojinin önemli bir bileşeni haline gelir. Partha Chatterjee, bunu, "kadın özgürleşmesinin ulusal/tarihsel hedefler içinde eritilmesi ve kadının ikincillik konumunun yeni bir şekilde meşrulaştırılması" olarak tanımlar.[7]

Modernleşme öncesinin klasik ataerkil argümanı, aileyi siyasal düzenin metaforu olarak kullanmaktır. Bütün ilişkiler babanın egemenliği altında ve hiyerarşiktir, kralın da halk üzerinde babalık iktidarı vardır. Geleneksel dünyadan modern dünyaya, toplumsal sözleşme anlatılarının teorik olarak özetledikleri geçiş, ataerkinin bu geleneksel baba merkezli biçiminden, yeni modern biçimine geçişi içerir. Yenilik, bu ataerkinin "kardeşlik" merkezli olmasında yatar. Bu teoriler, geleneksel ataerkil düzenin yıkılmasının ve toplumun paternel modelden kurtulmasının önemli özgürlükçü kazanımlara yol açacağını varsayar, ama aynı zamanda ulusu bir "erkek kardeşlik" olarak kurgular. Kendisini egemen özne olarak kuran modern birey, oğulun ya da erkek kardeşin hesabına, yalnızca anneyi değil esas olarak babayı bastırır. Babanın bastırılması, bir yandan oğlu özgürleştirir ve onu egemen konuma getirirken, diğer yandan güçlü bir babanın koruyuculuğundan yoksun kalan oğulun ayağının altındaki zeminin zayıflamasına ve yeni kazanılmış bağımsızlığın getirdiği "baş dönmesi"ne yol açar. Psikanalitik teorinin paranoyanın temel nedeni

6. Duygu Köksal, "The Politics of Cultural Identity in Turkey: Nationalist Perspectives in the Writings of K. Tahir, C. Meriç and A. İlhan", yayımlanmamış doktora tezi, Univ. Of Texas at Austin, 1996, s. 37.

7. *Vatan, Millet, Kadınlar*, s. 113.

olarak gördüğü şey de, işte bu "güç tabanı"nın zayıflaması, kişinin kendisini birden tek başına ortada kalıvermiş gibi hissetmesidir.[8] Babadan bağımsızlık ve kendi iktidarını kurmak, oğulun hep özlediği şeydir ama birdenbire tek başına kaldığında, kendisini güvensiz hissedip omuzlarındaki yükün ağırlığı altında bocalaması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında yalpalarken bilincinde meydana gelen "çatlama"yla baş etmeye çalışan erkeğin, yeni bir kimlik özelliği olarak, dışarıdaki "öteki"ye (dış düşman/lar) karşı olduğu kadar, içerideki "öteki"ye (kadın) karşı da paranoya geliştirmesi şaşırtıcı değildir.

Babanın mutlak egemenliğinin yıkılması, kız ve erkek kardeşler arasında eşitlik sağlamaz ama her şeye rağmen kızların kendi özgürlük alanlarını genişletebilmeleri için mücadele edebilecekleri bir alan yaratır, ve mücadeleyle adım adım kadına ilişkin toplumsal algılama değişmeye başlar. Üstelik artık, kadının "yaratıcı kaynakları"nın tüm toplumun yararına seferber edilmesi gerektiğini vazeden faydacı (ütilitaryen) bir anlayış egemendir. Bu bakış, yeni Cumhuriyet'in organizmacı devlet anlayışına da "cuk" oturmaktadır: "Türk'ün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen 'heyula', Osmanlı" ["mazi"deki Baba] artık olmadığına göre, "yeni adam" Devlete, "yeni kadın" da "yeni adam"a bağlılıkla yükümlüdür.[9]

Kadına ilişkin algılama değişikliğinin erkekler üzerinde yarattığı ek bir güçsüzleştirici etki yok değildir; çünkü geleneksel erkeklik kavramı, kadınların doğal olarak daha aşağı olduklarının evrensel kabulüne dayanır. Bu durumda birçok erkeğin, kadınların kazandığı her yeni özgürleşme edimi karşısında kendilerini daha güçsüz, daha az "erkek" hissetmeleri de doğaldır. Örneğin 19. yüzyıl sonlarında İngiliz toplumunda feminist "yeni kadın"ın ortaya çıkması üzerine geleneksel itaatkâr kadın imgesinin yıkılmaya başlaması, İngiliz emperyalizminin zayıfladığına ilişkin algıyla birleşerek, erkek iktidarının temellerinin çökmekte olduğu sanrısını yaratıyordu. Ve bu şaşırtıcı dönüşümün bütünsel etkisi, erkeklerin derin bir kaygı ve paranoya içine düşmesiydi. Bu tehditle baş etmenin en etkili yoluysa, "doğ-

8. Ernest Becker, *Angel in Armor, A Post-Freudian Perspective on the Nature of Man,* George Braziller, New York, 1969, s. 129, 138, 140.

9. Tanıl Bora, *a.g.e.*, s. 55, 58. Bora, Cumhuriyet'in organizmacı devlet anlayışına ve yeni kimliğin bastırılan "öteki"si olarak Osmanlı geçmişe dikkat çekiyor, ancak diğer "öteki"den, kız kardeşten söz etmiyor.

ru kadın davranışı"nın sınırlarının belirlenmesi amacıyla edebiyattan, sahte seksoloji bilimine kadar her türlü ideolojik araca başvurularak kadınlar üzerindeki toplumsal denetimin sıkılaştırılmasıydı.[10]

"Yeni Adam"ın Denetimindeki "Öteki": "Yeni Kadın"

Kadınlar üzerindeki toplumsal denetimin, farklı yöntemler kullanılarak sıkılaştırılması olgusunu dönemin Türk edebiyatında açık seçik izleyebiliyoruz.

Ahmet Oktay, Cumhuriyet döneminin aydın tiplerinin, Tanpınar'ın "medeniyet değiştirmesi" olarak nitelediği Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş sürecinin doğurduğu kopma olgusuna bağlı olarak ele alınmak zorunda olduğunu belirtirken, "hatta son 15 yıl içinde beliren Cumhuriyet eleştirisine yönelik İslamcı, Marksist ve liberal yönsemeler bile modernleşmeye ilişkin onaylayıcı ve tepkici söylemler doğrultusunda biçimlenmişlerdir" saptamasını yapıyor.[11] Bence bu saptamayı çok daha gerilere götürmek mümkün. Doğu/Batı ikilemini ve Türk aydınının kimlik arayışındaki bocalamaları yansıtan birçok yazar, bilinçli seçimleri Doğuculuk/İslamcılık olduğunda bile, "Avrupa tarihinden türetilmiş evrenselci paradigma içinde"[12] kalmakta, hele kadınlara ilişkin görüşlerinde aynı paradigma içinde kaldıkları daha da belirginleşmektedir.

10. Bu dönemde İngiliz popüler kültüründe "meşum kadın" imgesinin ön plana çıkması ve "özgür kadın"lar için caydırıcı bir metafor olarak kullanılması, hiç de rastlantı değildi. Modern sözleşme toplumunda kadınlar da, artık kamusal alanda mücadele edip "herkese" tanınan insan haklarından kendi paylarına düşeni talep etmekteydiler. Oysa yeni düzen onlara gerçek anlamda değil, ancak simgesel olarak ulusun inşasına katılma izni veriyordu. Erkeğin zihninde, kadının simgesel olmayan gerçek alanı ise, hâlâ, "doğa"nın düzenini bozmayacak biçimde soyun yeniden üretilmesi ve bakılıp beslenmesiyle sınırlıydı. Kadınlar bu sınırların dışına çıkmak istediklerinde, "duygusal ve irrasyonel doğaları" yüzünden, varolan rasyonel uygarlık ve o uygarlığın yaratıcısı ve koruyucusu olduğu varsayılan erkek için bir tehdit oluşturdukları varsayılıyor ve böylece "iyi anne" (ya da Viktorya döneminin "evdeki meleği"), kolayca, korku ve kaygı uyandıran "meşum kadın"a ("femme fatale") dönüşüyordu. Bu konuda bkz. bu kitaptaki "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar..." başlıklı yazı, s. 131.

11. A. Oktay, *a.g.e.*, s. 269.

12. Orhan Koçak, N. Ataç ve C. Meriç üzerine yaptığı yorumda bu sonuca varıyor. "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung – Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, s. 228.

Örneğin, "Türk milli kimliğinin en önemli gereksinmesi olarak geçmişle yüzleşerek onu kabul etmeyi ve böylece Doğu/Batı ikileminden kurtulmayı gören" Cemil Meriç'in, toplumsal cinsiyete ilişkin olarak geleneksel İslami anlayışa değil de, Avrupa burjuva romantizmine ve Osmanlı'nın devletçi paternalizmine başvurması,[13] başlı başına ilginçtir. Meriç de, Cumhuriyet döneminin diğer erkek yazarları gibi, yararcı/modernist bir yaklaşımla kadını başkaları için varolan fedakâr ve tamamlayıcı bir unsur olarak görür. Bu yaklaşım, Tanzimat yazarlarının, kadın ile aileyi eşanlamlı olarak kullanmalarıyla da uyum içinde olduğu gibi, kadınların (Türk) erkeklere sadakatini milli davaya bağlılıkla eşdeğer gören "millici" edebiyatın da bir özelliğidir. Her durumda kadın "ana" ve sadık "eş" olarak, kendi başına ve kendisi için bir varlık olarak değil, erkek için bir varlık olarak kurgulanır.

Romanlarında Doğu ile Batı, eski/geleneksel toplum ile yeni/modern toplum ve yaşayış tarzları arasındaki karşıtlığı ve bireyin bu iki karşıtlık arasındaki tereddüdünü, yalpalamasını işleyen, başka bir deyişle, değişen bir dünyada ve toplumda ulusal kimlik arayışındaki romancılarımızdan biri olan Peyami Safa ise, gerek cinselleşmiş düalizmi çok kullanması, gerekse psikolojik öğelere ve çeşitli felsefe akımlarına yaptığı göndermeler dolayısıyla toplumsal cinsiyete ilişkin klişeleri ve toplumsal/bireysel kaygıların nasıl bu alana aktarılıp çözülmeye çalışıldığını açık seçik izlememize olanak verir. Sonuçta, Batı'da değil de Doğu'da, Doğu mistisizminde karar kılmış gibi görünmesi de onu ayrıca ilginç kılar.

Peyami Safa'nın Tereddüdü: Kadim Bir Sıkıntı

Türkiye'nin modernleşme deneyiminden hayal kırıklığına uğrayanlar açısından, bir "Doğu-Batı sentezi" projesinin epey çekici olduğu açıktır. Üstelik, Taner Timur'un belirttiği gibi, "...tarihimize bir bütünlük içinde bakmak isteyen bu yaklaşımın, edebiyatta, bizdeki resmi tarih yorumunun tezlerine oranla avantajlı bir yönü vardır, çünkü milliyetçi tarih yazımı hep siyasi ve askeri değerlere öncelik verirken, atalarımızın devlet kurucu dehalarını överken bu romanlar dik-

13. Duygu Köksal, "The Politics of Cultural Identity in Turkey...", s. 154.

katlerini daha çok Osmanlı uygarlığının estetik ürünlerine çevirmektedirler".[14] Bu açıdan gerçekten daha avantajlıdırlar, çünkü böylelikle bireyin iç dünyasına ve toplumsal psikoloji alanına girerek daha incelikli ve derinlikli gözlemler sunma fırsatını yakalayabilirler. Ancak başka birçok yazarda olduğu gibi Peyami Safa'daki "terkib" önerisi de öyle bir temele dayanmaktadır ki, –özellikle "kadın"kimliği ve toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda hiç de yeni ve özgün olmayan kurguları, yani toplumsal klişeleri veri aldığı için– bu derinleşme fırsatı önemli ölçüde heder olmaktadır.

Peyami Safa' nın "tereddüd"üne daha yakından baktığımızda, bunun aslında Doğu ile Batı arasında değil, bütünüyle Batı geleneği içinde kalan bir "tereddüt" olduğunu görürüz. Yazar, hayranı olduğu kadim Yunan'daki gibi, zihin/ruh ile beden/madde arasında tereddüt etmekte, bocalamaktadır. Onun tereddüdü ve bu tereddüdün yarattığı sıkıntı, Platon'dan Freud'a, hatta Lacan'a uzanan bir geleneğin sıkıntısından ibarettir ve cinsiyetçi düalist düşünme tarzından vazgeçilmedikçe de ortadan kalkacağı yoktur. Peyami Safa, Fransız tarihçi Elizabeth Badinter'in, "cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır; dünya tarihinin paradigmasıdır" saptamasını[15] haklı çıkarırcasına, hem Doğu-Batı karşıtlığını, hem de klasik zihin-madde karşıtlığını, kadın-erkek karşıtlığı üzerine kurar. Genelde romanlarında dört baş kişi vardır: Biri Doğu'yu, diğeri Batı'yı temsil eden iki erkek; bunlar arasında bocalayan bir kadın ve bir de yazarı –ve sağduyuyu– temsil eden bilge erkek.[16] Bocalayanın kadın olması doğaldır, çünkü yazara göre, "kadın kalbi dediğimiz tabii sevkler ve şuursuz temayüller mecmuu olan gizli ve muğlak halita"nın ne yapacağı belli olmaz! Kadın, klasik karşıtlığın doğal/duygusal –ve aşağı!– kutbunun dört başı mamur örneğidir.

Üstelik bu mücadele, toplumsal mücadele düzlemiyle doğrudan ilişkilidir: "memleket sallandıkça kadın kalbi bu zigzagtan kurtulamaz" (*Biz İnsanlar*, s. 313 ve 173). *Şimşek*'te yazarın temsilcisi olan Ali'nin anlayışına göre, "bu mücadelenin İstanbul, Türklük ve insanlık cemiyetiyle doğrudan alakası ve irtibatı vardı; bu cemiyet, bu iki

14. Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa, 1991, s. 334.

15. E. Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa, 1992, s. 25-26.

16. Bu çözümlemeyi Berna Moran yapmaktadır: *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, I*, 3. basım, İletişim, 1990.

muarız taraftan hangisine kıymet ve kuvvet veriyorsa onun galebe edeceği muhakkaktı" (s. 61). Burada, zihin-madde, erkek-kadın karşıtlığının aşağı kutbunu oluşturan kadının, durumu etkileyen değil de edilgen konumda olması doğaldır. O, kadına özgü olduğu varsayılan oportünistçe kurnazlıkla, güçlü olandan, "galebe çalan"dan yana tavır alacaktır. Zaten, soyut düşünce yeteneği eksik olan kadınlar, ancak somut olarak görüneni kavrarlar, çünkü "onlarda şuurlu olan, yalnız şeklin estetiğidir" (*Fatih-Harbiye*, s. 116). "Kadınlar medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûm" olduklarından (s. 114), somut maddi hazlar vadeden Batı'ya hayranlık duymaları, görünüşe kapılmaları da elbette doğaldır.

Peyami Safa'nın romanlarında Batı ve onun temsilcisi olan kişi, paraya, maddeye, hazza dayanan bencil ve hedonist bir ahlak (yahut "ahlaksızlık") anlayışını temsil ederken, onun karşıtı Türk-İslam uygarlığından gelen manevi değerler ve dine dayalı anlayışını simgeler. *Şimşek*'te Sacid, Pervin'e Batılılaşmışların hayat felsefesini şöyle özetler: "Bir şey bil: kalb yoktur. Bir şey daha bil: Herkes kendisi için yaşar." (s. 107) Doğulu ise ruhdur, kalptir. Örneğin *Fatih-Harbiye*'de Doğu'nun temsilcisi Şinasi'nin meziyeti, "büyük bir rikkatli kalbi" olmasıdır (buna karşılık romanda beliren Şinasi tipi epey katı ve dogmatiktir; bu genç adamda "rikkat"in kendisinden çok lafı var gibidir!) Burada ilginç olan nokta, yazarın "tersine Oryantalist" bir yaklaşım sergilemesidir; çünkü, geleneksel olarak Batı'nın Doğu'ya bakışında Doğu'nun maddeye/bedene indirgendiği gözlenirken, Peyami Safa aynı yaklaşımı Batı'ya uygulamakta, yücelttiği Doğu uygarlığını zihin ve ruhla donatıp Batı'yı ruhtan yoksun, salt maddi hazlar peşinde koşan bir bedene benzetmektedir.[17] Ne var ki, bu, Batı geleneğinden ödünç alınan düalizmin kendisinin değişmesine yol açmaz. Düalizmin kendisi aynı kaldığı gibi, cinselleşmiş ifadesi de aynı kalır: Kadın, bedeni; erkek de zihni ve tinsel olanı temsil etmeye devam eder.

Aristoteles'in binlerce yıl önce sistemleştirdiği üzere, kadının varlık nedeni anneliktir, çünkü doğa kadını tek bir amaçla, doğurmak için yaratmıştır. İşte bu noktada karşımıza, erkek algılamasının

17. Aynı yaklaşımı Cemil Meriç'te de görmek ilginçtir: "Öteki"nin, (burada Batı) algılanışı dişil iken, Osmanlı yenilmiş olduğu halde eril olarak algılanmaya devam eder. Duygu Köksal, *a.g.e.*, s. 196-7.

"iyi" ve "kötü" kadın karşıtlığı çıkar.

"İyi kadın", fedakâr eş ve annedir; iyiliğinin esas nedeni de, doğaya aykırı davranmamasıdır. "Kötü kadın" ise, doğaya aykırı davranarak analık rolünü reddeden, çapkın, sefih, haz peşinde koşan –ama aynı zamanda gizemli ve çekici!– "fettan kadın" dır ve modernleşme çabası içindeki Batı hayranı "yeni kadın" işte böyledir! Bu meşum fettan kadın, hayatını haz peşinde koşmaya adamıştır ama, mutluluğa kavuşması mümkün değildir, çünkü her şeyden önce doğaya aykırı davranmaktadır.

Bir Tereddüdün Romanı'ndaki Vildan işte böyle bir *femme fatale* tiplemesidir ve yazar onun mutsuzluğunun nedenini şöyle "tesbit eder": "Yeni kadınların çoğu ana olmayı zerafete mugayır bir şey sayıyorlar ve çocuk viyaklamasından nefret ediyorlar. Sen de onlardan değil misin? Fakat bu nihayetsiz bedbinliğin nereden geliyor?" Sonra da bu sorunun cevabını gene kendisi verir: "*Kadının ebediyeti zekâsında değil, rahmindedir.* Yeni kadın, yaratıcılığının merkezini şaşırmıştır. Senin ümitsizliğin buradan geliyor. [...] ben sana derim ki, saadetin, idealin ve her şeyin karnındadır" (s. 180; *abç*).

"Tango": Toplumsal Hoşnutsuzluğun "Günah Keçisi"

Hızlı ve derin toplumsal dönüşüm ve altüst oluş dönemlerinde, erkeklerin, yaşadıkları korku duyguları ve tehdit algılaması karşısında "günah keçisi" olarak "meşum kadın"ı kullanmaları ve kaygılarını ona yönelterek boşaltmaya çalışmaları, yukarıda da değindiğim gibi, özellikle 19. yüzyıl İngiliz popüler edebiyatı ve görsel sanatları bağlamında ayrıntısıyla işlenmiştir. Peyami Safa'da da bu bağlantı çok açıktır; ona göre bütün dünya tereddüt içindedir, çünkü her şey *değişmektedir* ve "bu çılgın, bu kudurmuş tereddüt ve şüphe devrinde sarsıntıyı en çok hisseden müessese de izdivaçtır" (*Bir Tereddüdün Romanı*, s. 178). Elbette bu sarsıntının baş müsebbibi değişen, özgürleşen ve böylece doğal rollerini inkâr edip erkekleri ne yapacağını bilmez bir halde bırakan "yeni kadın"lar, Vildanlar'dır. Onların varlığı ve yarattıkları ortam, aklı başında rasyonel erkekleri şüphe ve ikilem içinde bırakarak paranoyaya sevkeder; nitekim, yazar, Vildan'a hitaben, "ben senin, sizlerin birer casus olmanızdan şüphe ediyorum," der, "çünkü birer *deracine*siniz, *desenchante*siniz, itiraf ediyorsunuz. Bütün içtimai ve beşeri bağların bir anda kopması için bu

şüpheniz kâfidir" (s. 179).

Burada, meşum kadın'ın toplum düzenini bozucu (İslami anlamda fitne yaratıcı) rol ve niteliğine, bir de vatan hainliğine yatkınlık eklenmektedir. Ama bu da yeni bir şey sayılmaz; kadın akılca daha zayıf olduğu ve duygularına yenilebildiği için, ahlaken de daha zayıf ve bu nedenle de her türlü baştan çıkışa daha müsaittir.

Sözde Kızlar'da bu uğursuz "yeni kadın"a başka bir ad takılır: "Tango". Bu, "dini bütün mahallelerde yeni kadınlara verilen isim" dir. Böylece toplumsal düzlemle olan bağlantı da daha net bir şekilde kurulmuş olur. "Tango", tam bir düzen ve gelenek yıkıcısı, kötüye doğru değişen her şeyin biricik nedeni, gerçek bir "günah keçisi"dir: "Onlarca tango demek dinini, milletini sevmeyen, mahallesine, ailesine isyan eden, ırzını, namusunu satan, her günahı işleyen ve böylece Allah tarafından bin türlü hastalıklarla hırıldaya hırıldaya gebertilen mel'un karı demekti. Onlarca bu memlekette muharebe ve açlık ölümüne kadar her felaketin... bir tane sebebi tangolardı. Onlarca, Allah gavura acıyor, bu tangolar yüzünden müslümanlara gazap ediyor, aman vermiyordu."

Burada yazarın kendisi, "halk"ın duygularına tercüman olduğunu düşünmekte ve alt sınıfların Batılılaşma ile özdeş tuttukları, kadının özgürleşmesinden duydukları derin korkuyu dile getirmektedir. "Tango kadın"ın kişiliğinde "materyalist, ahlaksız, şeytani" bir "öteki" yaratılarak toplumsal hoşnutsuzluk duyguları ona yüklenmekte; böylece, hemen bütün Ortadoğu ülkelerinde görüldüğü gibi, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişmeler ile Batılı kültür emperyalizmine teslimiyet arasında eşitlik kurulmaktadır. Bu, Deniz Kandiyoti' nin deyişiyle, "muhafazakâr, antimodernist kültürel milliyetçilik savunucularının, kadınların ataerkil denetimi ile örtüşen bir kültürel saflık yorumunda ısrar ettikleri"ni gösteriyor.[18] Günümüzde, özellikle taşradan büyük şehire okumaya gelmiş görece alt sınıftan erkek üniversite öğrencilerinin Peyami Safa'nın kitaplarına gösterdiği ilginin önemli bir nedeni bu olabilir.

Peyami Safa'nın yapıtlarında, *Sözde Kızlar*'daki deyimiyle bu "mel'un karı" tipine karşı, "iyi kadın/fedakâr anne" idealinin çıkarıldığını izlemek zor değildir ve gene hemen akla, Viktorya dönemi İngilteresinin "evdeki melek" tiplemesini getirmektedir. Ne var ki, İn-

18. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis, 1997, s. 165-6.

giliz popüler edebiyatındaki, erkeklerin mahvına neden olan, onları dibe çeken sirenler, zehirli sarmaşıklar, Lilithler, Judithler, Salomeler vb. gibi, Safa'nın kitaplarında da daha çarpıcı ve çekici olanlar, bu iyi aile kadınları değil, meşum kadınlardır. Çünkü gerçekten ilginç olan, içinde karşıtlıklar barındırdığı için trajik ve esrarlı olan, onlardır. Erkekler de, aslında "iyi kadın"ı sevmeleri gerektiğini bilseler bile, "kötü kadın"ın cazibesinden kurtulamazlar, çünkü o erkeğin karşı konulmaz doğal, tensel yanına hitap etmektedir. Dolayısıyla, bireysel erkeğin de, toplumsal ataerkil düzenin de kurtuluşu, ancak "femme fatale"in denetim altına alınmasıyla sağlanabilir. Aksi halde bu, akla karşı duyguların zaferi anlamına gelir ki, yazarımızın tahammül edebileceği bir sonuç değildir.

Kadın, bedeni ("et"i) ve duyguları; erkek ise zihin/ruh ve duyguların denetimini temsil ettiği sürece, yani insanı kendi kendisine karşı bölen karşıtlık devam ettiği sürece, bu ikilemden ve tereddütten kurtulma olasılığı yoktur. Peyami Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı yapıtının tanıklık ettiği gibi, kendi çıkış yolunu, bedenin ve bedenselliğin alt edilmesini içeren mistisizmde bulmaktadır. Ne var ki, bu mistisizmde bile evrenselci bir yön vardır ve yazar, "yaşadığı ortama ve gelişme çizgisine pek uygun düşmeyen bu eğilimi –Batıcılığı– gizlemek ve adeta biliçaltına atmak isteyen bir çaba içindedir."[19] Gerçekten de Peyami Safa, çözümü, İslam mistisizminden çok, Platon'dan Freud'a uzanan gelenek içinde bulmaktadır. Bedene karşı aklı, doğaya karşı kültürü ve uygarlığı yücelten ve hem bedenin hem de doğanın eril aklın denetimi altına alınmasını vazeden bu gelenek, aynı zamanda "kadın"ın erkek tarafından yaratılması, şekillendirilmesi arzusunu içerir. Nihai çözüm, tıpkı Pygmalion gibi, her erkeğin kendi Galatea'sını kendisinin yaratmasıdır. *Bir Tereddüdün Romanı*'nda yazar, "zevcemi ben yaratmak istiyordum... kendi kendime icat ettiğim bir kukla ile oynamak istedim," der (s. 49).

Peyami Safa'nın, uğursuz "yeni kadın"a karşı alternatif olarak sunduğu "iyi kadın", doğaya meydan okumayıp fedakâr anne rolünü bilinçle seçen kadındır. Üstelik bu kadın, "ben kuduzu"nun hüküm sürdüğü bencil dünyada bir umut ışığıdır: "... fert hiç değilse fena fil'aile merhalesine erişebilmiş görünüyor. Bu feragatin kahramanı da anadır" (*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, s. 274). "İyi kadın" aile

19. Taner Timur, *a.g.e.*, s. 338.

bağlarına bağlı olan, onları severek içselleştiren kadındır. *Biz İnsanlar*'da Vedia, evlenmeden önce tereddüt geçirir, çünkü evlendiği zaman geçimi için kocasının eline bakmak zorunda kalacaktır ve bu da bağlanmak ve bağımsızlığının elden gitmesi demektir. Ama sonunda yola gelir ve günlüğüne şöyle yazar: "Acaba en akıllıca aşk bu bağları sevmek midir? Evet Vedia. Bu bağları sevmek. Bu bağları çoğaltmak ve ruhu kıskıvrak bağlamak. (...) Kendini bırak. Bak ne güzel. Hem evin içinde vazifelerin olmayacak mı, çalışmayacak mısın? Annen bu vazifeleri yapmasaydı, sen dünyada olmazdın. Hayat güzelse, aile de güzel" (s. 367-8).

Safa'nın hayalindeki "iyi kadın"ın, ilk bakışta, Cumhuriyet'in Batılılaşmacı erkeğinin kadın idealinden farklı olduğu sanılabilir. Çünkü, Cumhuriyet'in resmi ideolojisi kadınların kamusal alana çıkmalarından, meslek sahibi olarak ev dışında çalışmalarından yanadır. Ama biraz daha dikkatli bakıldığında iki kalıp arasında fazla bir farklılık yoktur. Kemalist aydınların hayalindeki "iyi yeni kadın" da "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktır. Onun en belirgin meziyeti, bu çerçevede de değişmez bir şekilde, feragatidir. Ancak, Batıcı modelin, kadına, aile ve özel alandaki "doğal" görev ve sorumluluklarının yanı sıra, bir de toplumsal alanda fedakârlık ve sorumluluk yüklediğini görüyoruz. Böylelikle kadın yeni bir "çifte yük" üstlenirken, erkekler açısından da yeni bir kimlik bocalamasının nedeni olmaktadır.

Erkek, artık ailenin tek "ekmek getireni" değildir ve bu yüzden de iktidarının temelinde bir gedik açılması tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu gediği daha başından tıkamak isteyen erkek kültürü, binlerce yıldır yaptığı gibi, gene "ad koyma" gücüne sarılarak bir yandan yarattığı "meşum kadın"ın kişiliğinde kadınların ideolojik ve pratik olarak özgürleşme mücadelesini mahkûm etmekte; diğer yandan da "hem ailevi hem de içtimai vazifelerini müdrik" uysal kadını rol modeli olarak sunup egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmesini önlemeye çalışmaktadır. Değişen toplumsal koşulların "erkeklik" kimliği üzerinde yarattığı tehdit algılamasını bertaraf etmek noktasında, Doğucu erkek ile Batıcı erkek ortak bir noktada birleşmektedir. Onların, yanında kendilerini güvende hissettikleri biricik kadın, ailenin ya da toplumun, tercihan her ikisinin de "anası" olan kadındır, ve öyle tutulması gerekir. Çünkü Mehmet Emin beyin veciz ifadesiyle, "kadın ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakâr olur,

ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nisbette ziyade olur."[20]

Rudyard Kipling'in 1889'da, Britanya'nın Hindistan ordusunda görevli soylu bir subay ile Kuzeybatı Sınırı'nın yerli şeflerinden birinin karşılaşmasını anlattığı şiirin başlangıç ve kapanış dizeleri,[21] yalnızca Batılı yabancı emperyalist ile Doğulu yerli arasında değil, yerli Doğucu ile yerli Batıcı arasında da "centilmenlere özgü" ittifakın geçerli olduğuna işaret ediyor:

"İki güçlü erkek karşı karşıya durduğunda,
isterse dünyanın iki ucundan gelmiş olsunlar,
Ne Doğu vardır, ne Batı,
Ne sınır, ne yetişme, ne de soy sop!"

20. Mehmet Emin, "İstikbalde Kadın", *Hayat*, no. 92 (30 Ağustos 1928), s. 1-2, aktaran: Duygu Köksal, "1930'lar ve 40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51, s. 39.

21. *"There is neither East nor West, nor Border nor breed nor birth*
When two strong men stand face to face, tho' they come from
the ends of the earth."

1889 tarihli ve ilk kez, 1892'de *Barrack-Room Ballads* adlı kitapta yayımlanmış olan "The Ballad of East and West" şiirinin açılış ve kapanış dizeleri. Aktaran: Joanna de Groot, "Sex and Race: The Construction of Language and Image in the 19th Century", *Sexuality and Subordination*, Susan Mendus ve Jane Rendall (der.), Routledge, 1989.

"Kendi"ni Yazmak: Farklılık, Fark Yaratır*



"İnsanı, Doğanın tüm Hakikati içinde yansıtmak..."
J. J. ROUSSEAU

KİŞİNİN kendisini ele alıp "dile getirme"si, öznelliğini kayda geçirme ve belgeleme çabası içinde kendisine bir anlatı biçmesi, bir özyaşamöyküsü yazması... Ama öyle özsel, türdeş, süreğen bir "kendilik" var mıdır ve eğer varsa, "Doğanın tüm Hakikati içinde" yazıda yansıtılabilir mi? Özyaşamöyküsü dediğimiz şey, söz konusu yaşamın çarpıtılmamış bir röprodüksiyonu olabilir mi? Yoksa özyaşamöyküsünde dile getirilen "kendilik", yalnızca dil içinde ve onun aracılığıyla yaratılan yapıntısal bir kurgudan mı ibarettir?

Bu soruları yanıtlayabilmek için hakikat, bilgi, kendilik ve dil konusundaki inançlarımızı gözden geçirmemiz gerekir; bunlar, Jane Flax'ın dediği gibi, Aydınlanma'dan kaynaklanan ve çağdaş Batı kültürü içinde sorgulanmayıp çoğu kez onu meşrulaştırmak için başvurulan inançlardır.[1] Bilinç –hem kendi süreçlerine, hem de "doğanın yasaları"na nüfuz edebilen ayrıcalıklı bir "akıl" biçimi– aracılığıyla bilinebilecek istikrarlı, türdeş ve aşkın bir benliğin ve "akıl"ın doğru kullanımıyla ulaşılabilecek "doğru" bilginin varolduğu önermesi, tam da postmodernist söylemlerin yapıbozuma uğratıp sarsmak istediği modernist temelin öğeleridir. Belki de en iyi Hegel'in "benliğe ilişkin bilinç, hakikatin doğum yeridir" deyişinde dile gelen bu Aydınlanma geleneği, aynı zamanda dilin de bir anlamda şeffaf olduğu-

* "Writing and Reading Women's Autobiographies: What's Different" adlı bu makale ilk kez York Üniversitesi (İngiltere) Kadın Araştırmaları Bölümü'nde sunulmuştur ve Türkçe'de ilk kez yayımlanmaktadır. Makaleyi Türkçe olarak yeniden yazarken, "self" karşılığı olarak genellikle "kendilik" sözcüğünü yeğlemekle birlikte, anlam açısından daha uygun düşen yerlerde "benlik"i de kullandım. (F. B.)

1. Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs*, Yaz 1987, s. 624.

nu düşünmekte ve böylece "sözcük" ile onun işaret ettiği "şey" arasında bir denklik olduğunu varsaymaktaydı. Nesneler dilsel olarak (ve dolayısıyla toplumsal olarak) kurgulanan şeyler değil, basitçe, ad koyma ve dilin doğru kullanımı yoluyla bilince *sunulan* şeylerdi.[2]

Postmodernist söylemlerle birlikte feminist teorisyenler de, Aydınlanma kavramlarının yapıbozumuna katıldılar ve onların görünüşteki "nötr", evrenselci görünümlerinin ardında yatan toplumsal cinsiyet düzenlemelerini açığa çıkarmaya başladılar. Gerçekten de, feminist kendilik, bilgi ve hakikat kavramları, Aydınlanma düşünüşünün kategorileri içinde ifade edilemeyecek kadar onunla karşıtlık içindeydi. Bir edebiyat biçimi olarak özyaşamöyküsüne ilişkin eril geleneğin feminist eleştirisi ve kadınların çok ihmal edilmiş özyaşamöykülerinin ele alınması, bu yapıbozum sürecinin önemli bir parçasını oluşturur.

Farklılık Fark Yaratır

Brodzki ve Schenck'in işaret ettiği gibi, "eril özyaşamöyküsü... erkeklik ile insanlığı özdeşleştirerek hem yazar, hem de okur olarak eril benliğin temsil niteliğini kutsar".[3] Dolayısıyla, ilk önkabulü, özyaşamöyküsü yazarının gerçekliği yansıtma yetisi –*onun* evrenselliği, *onun* temsil niteliği, *onun* topluluğun sözcüsü olma rolü – olur. Bir tür olarak özyaşamöyküsünün ortaya çıkmasının kökeninde işte bu "radikal bireycilik" vardır. Aydınlanma, Akla inanç demekti –her ikisinin de Avrupa burjuvazisinin yükselişiyle yakından ilgili kavramlar olduğu unutulmamalı– ve özyaşamöyküsü, burjuva bireyinin kendini ortaya koyma ve gerçekleştirme iddiasında ve sürecinde önemli bir rol oynamaktaydı. "Özyaşamöyküsü, genele karşı tikel olanı meşrulaştırır, ama aynı zamanda 'yasa' peşinde koşar," diyor Roy Pascal.[4] Benzer biçimde Georges Gusdorf da, her yaşamın benzersizliğine ilişkin farkındalığın ve kendisini başka herkese karşı konumlayan bireyin ortaya çıkışının Sanayi Devrimi'nin ürünü olduğu-

2. *A.g.e.*, s. 625.

3. B. Brodzki ve C. Schenck (der.), *Life/Lines – Theorizing Women's Autobiography*, Cornell University Press, 1988, "Introduction", s. 2.

4. Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, Routledge and Kegan Paul, 1960, s. 51.

nu söyler.[5] Benliğin başkalarına *karşı* kurulan bir şey olduğu bilinci olmadan, özyaşamöyküsünün ortaya çıkması mümkün değildir. Bu birey artık kendisine ve kendi içine, başkalarından yalıtılmış, kendisine dönük bir birim olarak bakabilir; yaşamını sürekli gelişen ve ilerleyen nitelikteki iradi eylemlerin bir dizisi olarak görebilir, ve kendisini bilinç aracılığıyla bilebilirdi. Özyaşamöyküsü de, böylece, dil aracılığıyla yapılan geçmişe dönük bir kurgulama, ama "benlik" ile onun "yansıması"nın birbiriyle tam olarak örtüştüğü bir kurgulama olmaktaydı.[6]

Bizatihi bireysel kimlik kavramı –benlik hakkında olduğunu iddia eden her metin açısından merkezi önemde olan bir "ben"– kadınlar için, erkekler için olduğundan daha farklı sorunları gündeme getirir: "Beyaz, erkek, heteroseksüel 'Ben' kendisinin gayri şahsi olduğunu, nesnel kültürel ve estetik değerleri temsil ettiğini öne sürebilirken; dişil 'ben', buna karşılık, 'benliğin' istikrarsızlığını yansıtır; çünkü kadın, marjinal 'öteki' konumundadır."[7] Bu nedenle, kadın özyaşamöykülerinin "ben"e ve "ötekiler"e karşı alışılagelmiş, "tipik" yönsemeden farklı bir yönseme sergilemesi doğaldır. Kadınların özyaşamöyküleri, kadının kültür içindeki yerinin, yani kendi öyküsünü yazarken durduğu yerin, *farklılıkla belirlendiğini ve farklılık yarattığını* ortaya koyar. Kadının, yazmaya başlamadan önce, türdeş ve süreğen bir benliğe sahip olduğuna inanması daha zordur. Buna karşılık erkekler için özyaşamöyküsü, "ne yapıntı ne de tarih değil, her erkeğin kendiliğinin bir metaforu, hem kendi yaşamının hem de o ya-

5. Georges Gusdorf, "Conditions and Limits of Autobiography", *Autobiography: Essays, Theoretical and Critical*, J.Olney (der.), Princeton University Press, 1980, s. 21 ve 31.

6. Sharry Benstock, "Authorizing the Autobiographical" adlı makalesinde Gusdorf'u, özyaşamöyküsünün en ilginç yönünü, "kendilik ile kendilik imgesinin dilde hiçbir zaman örtüşmeyebileceği gerçeğini" göz ardı etmekle eleştirir (*The Private Self*, s. 15). Ne var ki Gusdorf, özyaşamöyküsünün bireyin kendi imgesini yansıtan ayna olduğu görüşünde olmakla birlikte, aynı zamanda özyaşamöyküsel kendiliğin kurmaca bir yapıt, bir sanat eseri olduğunu ve dolayısıyla anlamının gerçeği yansıtmasındaki yanlışlık ya da doğruluğun ötesinde aranması gerektiğini belirtir: "Her özyaşamöyküsü bir sanat eseridir ve aynı zamanda da bir aydınlanma eseridir: Bireyi görünebilir eylemleriyle dışarıdan göstermez, tersine kişiyi içsel mahremiyeti içinde, nasıl olmuş olduğu ya da nasıl olduğu olarak değil, nasıl olduğuna inandığı ve nasıl olmak istediği olarak gösterir." G. Gusdorf, *a.g.e*, s. 45.

7. Nancy Walker, "Wider Than the Sky", *The Private Self*, S. Benstock (der.), Routledge, 1988, s. 274.

şamın incelenmesinin biçimini ve içeriğini şekillendiren önceden belirlenmiş öz-imgesidir."[8]

Erkek özyaşamöyküsü yazarı, içinde yaşadığı zamanı temsil ettiğini iddia edebilir ve kendi çağını yansıttığına inanabilirdi; dolayısıyla, yaşamını yazmanın bir "toplumsal görev" olduğuna da inanabilir ve böylece ataerkilliğin tarihine kendi katkısını gönül rahatlığıyla yapabilirdi. Kadın özyaşamöyküsü yazarının erkek-egemen bir kültüre olan marjinalliği ve toplumsal, siyasal ve psişik parçalanmışlığı ise, onun öykü yazımının "farklılık" ve "ötekilik" içine konumlanmasına yol açar; ne içinde yaşadığı zamanı, ne de bütün insanlığı temsil ettiğini öne sürebilecek durumda değildir. Bu nedenle, aynılık ve özdeşlik yerine farklılık ve değişmeyi vurgular gibidir, çünkü zaman içinde tutarlı bir benlik yaratmaktan kazanacağı bir şey yoktur. Ve bir yerden bir yere gitmediği ("ilerlemediği") için de, yaşama ilişkin algısı erekselci (teleolojik) değildir. Varacağı bir yer yoktur: Ne kendini aşabilir, ne de otantik ve eksiksiz bir varlık konumuna ulaşabilir.[9]

Kadınların özyaşamöyküleri, Kartezyen rasyonel, eksiksiz, özerk ve irade sahibi birey kavramının, ölümsüz bir hakikat değil, toplumsal ve ideolojik bir kurgu olduğunu ortaya koyar. İnsani özne tarih, kültür ve dilin ürünüdür ve benliğe ve toplumsal cinsiyete ilişkin kültürel kurgular, bireysel öznenin, tarihin belli bir anında kendisine açık olan belirli söylemleri benimsemedeki çıkarı ve yeteneğiyle içiçe geçer. Öyleyse, bu "yeniden formüle edilmiş" benlik, belirli söylem ve toplumsal süreçlerin bir ürünüdür; öznelliğin sürekli olarak yeniden örgütlenen toplumsal bir kurgu olması ölçüsünde de, yaşanmış deneyim ile onun temsili arasında gerilimli ve karmaşık bir ilişkiye yol açar. Toplumsal ilişkiler ile bireysel özneler arasındaki kesişmeler, tutarsız ve çelişkili bir özne yaratacak biçimde sürekli olarak yer değiştirir ve değişime uğrar. Bu nedenle, özyaşamöyküsü yazarı, hiçbir zaman kendi yaşamının "imgesel ikizi"ni yazamaz; tersine, kendisinden söz ettiği her seferinde kendisini *metin içinde yeniden yaratır*.[10] Buysa, ilginç bir biçimde, özyaşamöyküsü yazarının

8. Aktaran: E.C. Jelinek, *Women's Autobiography: Essays in Criticism*, Indiana University Press, 1980, s. 3.

9. Linda Anderson, "At the Threshold of the Self: Women and Autobiography", *Women's Writing*, M. Monteith (der.), The Harvester Press, 1986, s. 60.

10. *A.g.e.*, s. 59.

gerçekleştirmeyi düşlediği şeyin olanaksızlığını ortaya koyar: "Kendisine ilişkin bilgiye ulaşma iddiasıyla başlayan süreç, içinde doğduğu koşulların üzerini örten bir yapıntı yaratımıyla son bulur."[11]

Eril özyaşamöyküsü geleneğine yönelik feminist eleştiri, bir anlamda, başlangıçta da gerçekten varolmayan kendiliğin, sonunda bir metinden ibaret olduğunu öne süren Fransız eleştirel düşünürlerinin (J. Derrida, M. Foucault, R. Barthes, J. Lacan, vd.) postmodernist söylemi içinde değerlendirilebilir. Açıklayıcı bir örnek, Roland Barthes'ın "Roland Barthes Tarafından Roland Barthes" adlı metnidir. Burada "Roland Barthes Tarafından" cümleciği, "Roland Barthes" kadar başlığın bir parçasıdır, ve gene burada yazar ile konusu, metin ile yaşam arasındaki özyaşamöyküsel ilişki tümüyle metinsel, açık uçlu ve örtüşmeyen bir nitelik taşır. Bu yaklaşıma göre, özne yalnızca dilin bir sonucu olduğundan bir benlik keşfetme, yakalama ya da geri getirme iddiası da yoktur.[12]

Ne var ki, Fransız postmodernist yazarlarının dile tanıdıkları merkezi önem de sorunsuz değildir. Metin dışında hiçbir şeyin varolmadığı iddiasında olduğu gibi yalnızca metinler, işaretler ve göstergeler açısından düşünmek, dilin oluşumuna katılan ve onun oluşumunda yansımasını bulan somut ve çeşitli toplumsal pratiklerin varlığının yadsınmasını ima eder. Somut toplumsal pratiklerin –iktidar ilişkileri de dahil olmak üzere– göz ardı edilmesi, başka şeylerin yanı sıra egemenlik ilişkilerinin ve toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin gözden kaçırılmasına yol açar. Fransız eleştirel teorisi ve Lacancı psikanaliz, toplumsal cinsiyetin salt simgesel bir kurgu olduğunu savunur; bu ise, toplumsalı simgesele indirgeyerek toplumsal cinsiyetin bastırılmasına yol açar. Feminist teori, birçok yönden postmodernist söylemle örtüşse bile, ne somut toplumsal ilişkileri ne de onlarda içkin olan iktidar ve cinsiyet ilişkilerini göz ardı edebilecek durumdadır. Elizabeth Fox-Genovese'nin işaret ettiği gibi,

> Öznenin ve yazarın ölümü, Batı kültürünün krizini ve onun en ayrıcalıklı öznelerinin –bu kültürü tanımladıkları iddiasında olan beyaz erkek yazarların– dipsiz kaygılarını yansıtıyor olabilir... [ama] hiçbir zaman kendi adlarına veya kendileri gibi olanlar adına, hele bir bütün olarak kültür adına yazma fırsatı bulamamış çok sayıda özne ve yazar, onların terk ettiği sahneye çıkmak için sabırsızlanmaktadır.[13]

11. S. Benstock, *a.g.e,* s. 11. 12. Brodzki ve Schenck, *a.g.e.*, s. 5.

Ötekileri de İçine Alan Bir Benlik

Kadınlar için özyaşamöyküsü yazımı, kendilerini tanımlamanın ve kendi deneyimlerine ve emellerine yabancı ya da düşman olduğunu düşündükleri bir dünyaya kendilerini sunmanın bir yolu olabilir. Onlar yaşamlarını, bireysel bir dâhinin sürekli gelişen başarı öyküsü olarak yazmazlar, aynı şekilde kendi çağları adına da konuşmazlar. Çünkü toplumla olan ilişkileri onları böyle iddialarda bulunmaktan alıkoyar. Aksine, öykülerine, yaşadıkları güvensizlikleri, başarısızlıklarını ve özel yaşamlarının ayrıntılarını yansıtırlar. Özyaşamöyküsü, onlar için alternatif "benlik" imgeleri yaratmanın, başka biçimlerde ifade edilemeyeni ifade etmek için gerekli "ses"i bulmanın bir yoludur. Nancy Walker, mektup, günlük ve hatıra defteri yazımı gibi açıkça özyaşamöyküsel olan biçimlerin, onları kullananlar kadın olduğu zaman, özel alan ile kamusal alan arasındaki, "ben" ile "öteki" arasındaki gerilimleri –ki, bu alanlar kadınlar için özellikle sorunludur– anlamak için bize ipuçları sağladığını belirtir.[14]

Kadınların hangi özyaşamöyküsel biçimleri en fazla yeğledikleri konusuna gelince, burada kendi başına açıklayıcı olan bir noktayla karşılaşırız. Günlük yaşam en çok kadınlar için önemlidir ve gündelik olan, tanım gereği, hiçbir zaman olmuş bitmiş, nihai bir şey değil, daima bir süreçtir; işte bu, kadınların özyaşamöykülerinin özelliği olan sürekli yinelenen ve döngüsel yapıyı açıklamaya yardımcı olabilir. Kadınlar, Batılı erkek ideali olan ve anlatıyı bir arada tutarak ilerleten bir "vazgeçilmez ve ihlal edilemez benlik" kavramına sahip değildirler. Dolayısıyla, yazıya geçirdikleri özyaşamöyküsü de, anlattıkları öykülere benzer: "Açıkça belirli bir hedefe yönelmiş düz çizgisel bir gelişme kalıbı sergilemez."[15] Günlük tutmak, belki de gündelik olanın sözel anlatımı için en uygun biçimdir. Yazarın kendi günlük rutini içinde bulabildiği kısa zaman dilimlerine sığdırılabilir, ve herhangi bir sonuca ulaşıldığında değil, günlük tutulan defterin sayfaları bittiğinde bitirilir. Günlüklerin herhangi bir yere ulaşmak gibi bir hedefleri yoktur ve hiçbir şey elde etmezler; buna karşılık

13. E. Fox-Genovese, "My Statue, My Self: Autobiographical Writings of Afro-American Women", *The Private Self*, s. 67.

14. Nancy Walker, *a.g.e.*, s. 273.

15. E. C. Jelinek, *a.g.e.*, s. 223.

günlük tutanın kendi içine, düşüncelerine dalmasına yardımcı olurlar. Linda Anderson'a göre, günlük, kadının bir yandan saklı kalırken bir yandan da kendi içselliğini gerçekleştirmesine, ve kendisi için bir "öteki" yaratabilmesine –bu "öteki" kendisi olsa bile– izin verir. Günlük tutmak ve aklının bir köşesinde en azından günün birinde onun yayımlanabileceğini düşünmek, günlük tutanın (ve onun günlüğünün) geleneksel olarak ait olduğu özel dünyadan çıkıp kamusal alana girebileceği anlamına gelir.

Kadınların yaşamında kamusal ve özel alanlar arasındaki bu gerilim, söz konusu kadınlar kamusal alanda başarılı ve ünlü olduklarında bile kendini gösterir. Kendi alanlarında kamusal anlamda başarılı olan öncü kadınlardan söz eden Jane Marcus, onların yaşamöykülerini yazarken kamusal söylemden özel söyleme geri çekildiklerini ve kamusal dünya ile ataerkil tarihin kendi adlarını ve yapıtlarını silmesi korkusu ve bilinci içinde anılarını yazmaya karar verdiklerini belirtir: "Burada dikkat çekici olan, kadınların erkeklerin kamusal söylemine dahil olmak için mücadele etmeleri değil... o söylemin tarihi içine kendi seslerinin dahil edilmeyeceğini fark etmeleridir."[16] Marcus bu makalede, Leipzig'de J. Brahms ile birlikte çalışan İngiliz besteci Dame Ethel Smyth (1858-1944), Rus matematikçi Sophie Kovalevsky (1850-1891), klasik antropolog Jane Ellen Harrison (1851-1928), aktris ve süfrajet Elizabeth Robins (1862-1952) ve Rus ressam Marie Bashkirtsev'in (1860-1884) özyaşamöykülerini değerlendiriyor. Bu kadınlar, zamanında kamusal alanda seslerini duyurmuş olsalar da, unutulma korkusu içinde, özel yaşamlarını ve kim olduklarını anlatmak, dünya karşısında çırılçıplak kalıp *görülmek* ve hatırlanmak istiyorlar. Marie Bashkirtsev'in sözleri yeterince açıklayıcı: "Gelecekte ne olursa olsun, dünyaya günlüğümü bırakıyorum. Orada, henüz hiç kimsenin görmediğini gözler önüne seriyorum" (*Journal*, Dutton, 1928, s. 55). Ataerkil dünya ise onu gördüğünde dehşete kapılıyor: Bashkirtsev'in günlüğü, ölümünden sonra yayımlandığı zaman, eleştirmenler, "ben kendimi seviyorum", "ben kendi kendimin kahramanıyım," diyen bu kadının "skandal derecesinde kadınsı olmayan egosu" hakkında söylemediklerini bırakmamışlar!

16. Jane Marcus, "Invincible Mediocrity – The Private Selves of Public Women", *The Private Self*, s. 119.

Kadınlar da, başkaları gibi, öz-bilince erişme ve geleceğe bir iz bırakabilme arayışı içinde dünyaya bir imge sunma çabasıyla, özyaşamöykülerini yazmaya girişirler. Ne var ki, kadınların yaşamlarını yazma girişimi, bu öykülerin içinde yer aldığı özgül koşullardan kaynaklanan bir özelliğe sahiptir ve bir yandan özerklik ve bağımsızlık arzusu ile diğer yandan ikincil konumda olma gerçeği arasındaki gerilimi yansıtır. Kadınlar bu gerilimi, kendi imgelerini dünyaya sunarken "ötekiler"i de işin içine katarak çözmeye çalışır gibidirler. Bu "öteki", bazen diğer kadınlar, bazen bir toplumsal sınıf, bir ırksal ya da etnik kategoridir. Egemen grubun dışında olanlar için topluluk ile özdeşleşmek, yazıda ve yaşamda, yabancılaşmanın üstesinden gelmiş bir benlik oluşturmanın yollarından biridir. Nitekim, kadınların ve azınlık grup mensuplarının özyaşamöykülerinde toplulukla özdeşleşme özelliği kendisini sürekli olarak ortaya koyar.

Toplulukla bu özdeşleşme, marjinalleştirilmiş bireylerin egemen kültür içinde hissettikleri yabancılaşmanın ötesine geçmelerine ve kendi oluşturdukları pozitif (ve daha sahici) imgelerden kurguladıkları alternatif benlikler benimseyebilmelerine olanak sağlar.[17] Bu tür imgeler yalıtılmış, bireyci benlik anlayışlarından türetilmez; işte bu nedenledir ki Susan S. Friedman, kadınların özyaşamöykülerinin, bireyci eril geleneğin tersine, ancak bireyin kendisini başkalarının dışında hissetmediği zaman mümkün olduğunu söylemektedir: Kadınların benlik duygusu, başkalarının varlığına ilişkin derin bir farkındalık bağlamında oluşmaktadır.[18]

Bireyin bir kolektif grupla böylesi bir kaynaşımı, siyah kadınların özyaşamöykülerinde net bir biçimde görülebilir. Onların yazdıkları özyaşamöyküleri de, tıpkı diğerleri gibi, merkezî amaç olarak otantik bir benliğin yazıda örnek olarak sunulmasını alır; ama bu benlik artık, egemen kültür içindeki yabancılaşmış benlikten değil, başka bir kaynaktan türetilmekte ve kadınların orada kendi sömürgeleştirilmiş alt-gruplarıyla paylaştıkları bir kimlik duygusunun izini sürmelerini mümkün kılmaktadır. Örneğin Zora N. Hurston'un ünlü

17. Nellie Y. McKay, "Race, Gender and Cultural Context in Zora N. Hurston's Dust Tracks on a Road", Life/Lines, s. 175-6.

18. S. S. Friedman, "Women's Autobiographical Selves", *The Private Self*. Julia Swindels de benzer bir argümanı Viktorya dönemi İngiltere'sinde işçi sınıfı özyaşamöyküleri bağlamında ileri sürüyor. Bkz. J. Swindells, *Victorian Writing and Working Women*, Polity Press, 1986.

özyaşamöyküsü, *Dust Tracks On a Road*'da (Yoldaki Toz İzleri) açıkça görüldüğü gibi bu ortak kimlik duygusu, bir benzersizlik algısı ile el ele gider ve ister istemez bireysel benzersizlik ile topluluğun ortak kimliği arasındaki gerilimli ilişkiyi de yansıtır.

Dust Tracks'de Zora, köle anlatılarının geleneksel retorik kalıplarından radikal bir kopuş gerçekleştirecek biçimde, kendisini ırksal adaletsizliğin bir "kurbanı" olarak betimlemeyi reddeder. Bir yandan kendisini siyah topluluktan ayrı tutmazken, diğer yandan köle anlatılarının, otantik öz-sunumlar olduğu yolundaki egemen varsayımdan koparak (hatta bazen yaşamının ayrıntıları hakkında bilinçli olarak yalan söyleyerek), kendi istediği gibi bir öz-imge yaratıp dünyaya onu sunar. Aynı özelliği Maya Angelou'nun özyaşamöyküsü, *I Know Why the Caged Bird Sings*'de (Kafesteki Kuşun Neden Öttüğünü Biliyorum) görmek mümkündür. Burada Angelou, kendisini, benliğini birlikte oluşturduğu insanlardan hiçbir zaman ayrı tutmayan "Maya" adlı bir karakterin öyküsünü anlatır. Alışılagelmiş biçimlerin reddedilmesi, kadınlara, verili bir "kadın" tanımının kalıplarına uymayarak kendilerini bireysel biçimlerde ifade etme olanağı sağlamaktadır. Bu ise, Nancy Walker'ın, kadın yazarların kendi örtük, marjinal deneyimlerinden yola çıkabilmek için edebiyattaki "janr" kavramına da meydan okumaları gerektiği savını destekler.[19]

Feminist özyaşamöyküsü yazımının özellikle bir niteliği –kendi yaşamını yazarak "başkalarına örnek olma" arzusu–, gene kişinin kendisini başkalarıyla ilişkilendirme çabasının bir örneği olarak yorumlanabilir. Ama burada işin içine giren "misyon" duygusu, bu örnekleri genel olarak erkek özyaşamöykülerine yaklaştırır. Bireyler belli bir değişime (bu örnekte, kadınların kurtuluşuna) derinden gönül verdikleri zaman, bu konuda yazmak istemelerinden daha doğal bir şey olamaz. Söz konusu yazarların kendi değerlerine ilişkin bir farkındalıkları, kendi yaşamlarının ve söylemek istedikleri sözün değerli olduğuna ilişkin bir duyguları vardır. Düşüncelerini ve içgörülerini, benzer deneyimler yaşamakta olan başka kadınlarla paylaşmak ve onlarla iletişim kurmak istemektedirler. Feminist özyaşamöyküsü de, diğerleri gibi, geleceğe bir iz bırakma ve kimlik arama edimidir; ama "büyük adamlar" "toplumsal görevleri"ni kendi yaşamöykülerini ataerkilliğin tarihine katmakla yerine getirdiklerini

19. Nellie Y. McKay, *a.g.e.*

düşünürken, kendi "toplumsal görevleri"ni ataerkilliğe karşı mücadeleye katkıda bulunmak olarak belirleyen feminist yazarlar için, deneyimlerini başka kadınlarla paylaşmak ve böylelikle onları güçlendirmek kaygısı öne çıkar. Dünyaya belli bir iz bırakabilecek bireyler olarak ortaya çıkmalarını sağlayan kaynaklara olan vefa borcunu ödemekte titiz davranmalarının nedeni de, budur.[20] Onlar, özyaşamöyküsü yazımını, düzçizgisel ve benzersiz bir bireysel başarı öyküsü anlatmak için değil, başkalarıyla kurdukları ilişkilerin ve içinde yetiştikleri topluluğun, kendileri için ne denli önemli olduğunu göstermek için kullanmaktadırlar. Susan S. Friedman bunu, kadınların içinde bulunduğu "çifte bilinçlilik" (varolan kültürün hem içinde hem dışında olmak) durumuna bağlamaktadır. Bu durum, siyahlar, Yahudiler, eşcinseller vb. örneğinde olduğu gibi, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif nitelikli özyaşamöyküsü biçimleri yaratmalarına yol açmaktadır.[21]

Başka bir örnek, ünlü Afrikalı-Amerikalı ozan ve yazar Audre Lorde'un *Zami* adlı yapıtıdır. *Zami*'de Lorde, annesi, büyükannesi ve bağlılık duyduğu başka kadınlarla ilişkileri dolayımıyla, mensup olduğu toplulukla kültürel bir bağ kurmaya çalışır. Lillian Hellmann da anılarında, okuyucuyu "başkaları"ndan oluşan bir dünyaya davet eder; bu "başkaları" onun belleğinde bir araya geldikçe kendi benliğinin ortaya çıkıp dile getirilmesi ve bu "benliğin" yaratmaya çalıştığı gerçekliğin yansıtılması için yararlandığı aynalar olmuştur.[22] Bu yolla, önceden verilmiş ve önceden belirlenmiş bir benliği yansıtan "ayna" yer değiştirmiş ve radikal biçimde dönüştürülmüş olur.

Virginia Woolf, "Karanlıkta Kalanların Yaşamları" (*The Lives of the Obscure*) adlı denemesinde, özyaşamöyküsünün "ezilenlerin edebiyat türü" olduğuna ilişkin görüşünü ortaya atarken bir yandan da, ataerkil kategorilerin feminist eleştirisinin başlangıcına işaret etmiş oluyordu. Bu eleştirinin, Aydınlanma'nın mirası olan kendilik ve bireylik kavramlarına yönelik bir meydan okuma olduğu ve onların yapıbozumuna katkıda bulunduğu ölçüde, postmodernist söylem içinde yer aldığı açıktır. Ne var ki, toplumsal cinsiyet bilinci nedeniyle bu eleştiri, "yazarın öldüğünü" ilan edemez ve etmez. Aynı şe-

20. M. K. Billson ve S. A. Smith, "Lillian Hellmann and the Strategy of the Other", *Women's Autobiography*, s. 163.

21. S. S. Friedman, *a.g.e.* 22. Jane Marcus, *a.g.e.*, s. 116.

kilde, okuma ve yazma sürecinin toplumsal ve cinsiyet boyutunu da göz ardı edemez.

Cinsiyetlendirilmiş Bir Okumanın Önemi

Her türlü yazma edimi, yalnızca kişinin kendi kendisiyle ilgili olmayan ve varsayılan bir okuyucuya yönelik bir iletişim biçimidir. Virginia Woolf, özyaşamöyküsünün *okuma sürecinin kendisinde* konumlandığını ileri sürer: Kolektif okuma deneyiminin ortaklığına odaklanan yazar, kendisine bir benlik oluşturur.[23] Bir kadının özyaşamöyküsünü okumak, bir kadın benliğinin kendini sergilemesini okumaktır; yani, "kendisini öyle adlandıran bir kültürel kurgunun öyküsünü... Bir kadın yazarın yaşamının tarihsel gerçeği, okuyucunun onun metninin içinde kavradığı anlamda yatar."[24] Ve bir kadının özyaşamöyküsünü okumayı öğrenmek, benlik kavramının bireyin kolektif kimliklerini işin içine katacak biçimde yeniden tanımlanmasını gerektirir. Her kadının yaşamöyküsü benzersizdir ama, bu öykü aynı zamanda onun, sınırlarını ataerkilliğin çizdiği Kadınlık ve Ötekilik kalıplarıyla etkileşimini olduğu kadar, kimliğinin başka kadınlarla paylaştığı yanlarını da içerir.[25]

Dolayısıyla, "cinsiyetlendirilmiş bir okumaya; okurun, cinsiyetiyle adlandırılan ve kadın-öznenin izlerini deşifre etmeye yönelmiş bir okur-özne olduğunu kabul eden bir metin okuma pratiğine ihtiyacımız var. "Bu okuma, özyaşamöyküsü okuru ile yazarı arasında olduğu varsayılan alışılagelmiş ve metnin "açıkça gerçeği yansıtan bir proje" olmasını talep eden "sözleşme"den daha farklı bir "sözleşme" ye ihtiyaç gösterir. Böyle bir "sözleşme", kadınların kendi yaşamları hakkında ne söylediklerini, ve daha önemlisi ne *söylemediklerini* deşifre etmeye adanmış olmalıdır.[26]

Kimliğe yönelik modernist bir kuşkusu olan Gertrude Stein'ın *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü* adlı[27] yapıtı bu bağlamda açıklayıcı bir örnek olabilir. Stein'ın bu bilmecemsi metni, Alice B. Toklas' ın anlatısıyla çerçevelenmiş olarak Stein'ın kendi portresidir; böyle

23. N.K. Miller, "Writing Fictions: Women's Autobiography in France", *Life/Lines*, s. 61.

24. S. S. Friedman, *a.g.e.* 25. N.K. Miller, *a.g.e.*, s. 55, 56 ve 61.

26. Brodzki ve Schenck, *a.g.e.*, s. 10.

27. *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü*, çev. Nesrin Kasap, Metis, 1992.

bir anlatı ona, kendilik, kimlik ve kronolojik zaman konusundaki alışılagelmiş kalıpları reddetme olanağı verir.

Brodzki ve Schenck'in belirttiği gibi, "Stein'ın radikal metinsel pratiği, kendisini modern sanatın ilkeleriyle tanımlar: Öznellik bütünselleştirilemez ve düzene sokulamaz; zaman içinde akışkan bir biçimde hareket edemez; bir şeyin yüzeyine birbirini izleyen imgelerle, ya da ölüdoğalarla yaklaşılabilir; bunlar sinerjik olmaktan çok kesintilidir... Stein'ın çerçevelediği şey, aslında, alışılagelmiş ve mimetik bir biçimde anlaşılan kimliğin çerçevelenmesinin reddedilmesidir."[28]

Bu gayri şahsileştirme stratejisiyle Stein, kendi mahrem yaşamını kamusal gözlerden saklayabilmekte ve "söylenmemiş" olanı deşifre etmek için okuma da, tam bu noktada önem kazanmaktadır. Stein'ın duygusal ve mahrem yaşamına ilişkin olguları birbirine bağlayabilmek için okurun, onun eksik bırakma, üzerini örtme ve bilinçli olarak mesafe koyma teknikleriyle baş etmesi gerekir. Bu kitap aynı anda hem özyaşamöyküsü, hem yapıntıdır, ve başlığında ima ettiği şeyle çelişmektedir: "yapıt boyunca *Alice B. Toklas'ın Özyaşamöyküsü*'nün kaprisli, kendi kendisini kesintiye uğratan, yinelemelere dayanan stilize düzyazı biçemi, onun yapıntısal niteliğinin açıkça kabul edilmiş ve bilinçli bir tercih olduğunu ortaya koymaktadır."[29] Stein'ın yazma stratejisi tekilliğin yerine başkalığı geçirmekte, şeyleştirme ve özselleştirmeye karşı çıkmanın bir yolunu oluşturmakta, ve özyaşamöyküsünde daha radikal biçemsel deneylere girişilmesine izin vermektedir. Bunların tümü, Gertrude Stein'ın, kendisine kadın özyaşamöyküsü geleneğinde bir yer açmış olduğunun kanıtıdır.

Özyaşamöyküsünün Büyüsü

Özyaşamöyküsünün çekiciliği, okuma yoluyla paylaşılan deneyimin kendi yaşamlarımızda sürdürülmesinde yatar; çünkü başka birinin yaşamına ilişkin metin, bizi kendi yaşamlarımızın metnine geri gönderir. Özyaşamöyküleri aracılığıyla, hem yazarlar hem de okurlar, yaşamı "bilme"ye başlarlar. Bu mutlaka entelektüel ya da bilimsel

28. James E. Breslin, "Gertrude Stein and the Problems of Autobiography", *Women's Autobiography*, s.160.

29. Brodzki ve Schenck, *a.g.e.*, s. 11.

bir bilgi olmak zorunda değildir, ama en az onun kadar gerçek ve değerli olan sezgisel bir bilgidir: "İmgelem aracılığıyla bilme, imgelemde yeniden canlandırma yoluyla gerçeği aniden kavrama, yaşamın ve yaşanmışın duygusunu edinme."[30] Özyaşamöyküsünü bizim için değerli bir deneyim kaynağı yapan, onun aslında hiçbir zaman hakikat olamayacak olan "hakikiliği" değil, tersine, özyaşamöyküsü yazarının kendisini ve yaşamını nasıl algıladığını, bize göstermek istediği öz-imgenin ne olduğunu kavramamızı sağlayarak başkalarının ve kendimizin bilinç derinliklerine dalabilmek için bize benzersiz içgörüler sunabilmesidir.

Gertrude Stein, benliklerin dışsal olarak bilinemeyeceğini, yalnızca görsel ya da metinsel olarak temsil edilebileceklerini söylemişti. Ama tıpkı Picasso'nun yaptığı Stein portresinin dış görünüm dolayımıyla içsel olanı vermesi gibi, onun özyaşamöyküsünden de, parlayıp sönen aydınlanma anları aracılığıyla, Stein'ın kim olduğuna ilişkin bir kavrayış ediniriz. Özyaşamöyküsü, yaşamı "tüm hakikati içinde yansıtma"nın çok ötesinde, bize o benzersiz hakikati –içeriden kavranan ve karmaşık, akışkan, sürekli değişen, başlangıçtaki yazma ediminde olduğu kadar okuma edimi sürecinde de değişen ve gerçekleşen "hakikat"i– sunar. Büyüleyici olan da, budur.

30. Roy Pascal, *a.g.e.*, s. 185.

Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası*

HANNAH ARENDT ile Martin Heidegger, çoğu kez birlikte anılan düşünürler. Bunun özel yaşama ilişkin nedenleri var, ama felsefe tarihini ilgilendiren nedenleri aslında çok daha ilginç; dolayısıyla, sık sık karşılaştırmalara konu olmaları da doğal.[1] Heidegger ile Arendt'in düşüncesi arasında, yer yer kopuşa varan ayrılıklar ve gerilimler olmakla birlikte, Arendt'in entelektüel formasyonu üzerinde öğretmenleri Karl Jaspers ve özellikle, Martin Heidegger'in etkisi çok önemli. Düşünce tarihinin, düşünürler arasındaki bir "büyük diyalog", ya da felsefenin, Adorno'nun deyişiyle, "eleştirdiği metinlere dayalı bir uğraş" olduğu hatırlandığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Gene de, Arendt söz konusu olunca, Heidegger'le ilişkisinin öne çıkarılıp düşüncesinin özgünlüğünün göz ardı edilmesi eğilimi yaygın. Bu tutumun, felsefe tarihiyle ilgili olmayan nedenlerini bir yana bırakarak,[2] Arendt'i yalnızca Heidegger'in tilmizi saymanın, onun düşüncesinde gerçekten yeni ve özgün olanı görmeyi önlediğini söylemek mümkün. Üstelik, bu özgün yönler, kimi zaman tam da iki düşünür arasındaki belirgin kesişme noktalarında odaklaşıyor.

* Bu makale, *Defter* dergisinde (sayı 42, Kış 2001) yayımlanmıştır.

1. Nitekim, 2000 yılının Mayıs ayında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü de, "Martin Heidegger ve Hannalı Arendt: Metafizik ve Politika" konulu bir uluslararası kolokyum düzenledi. Heidegger ile Arendt'in düşünceleri (ve yaşamları) arasında varolan gerilim, başlığının da yansıttığı gibi ("Varlık ve Çokluk Politikası – M. Heidegger ve H. Arendt mi? Yoksa M. Heidegger veya H. Arendt mi?"), kapanış oturumunda özellikle belirgindi.

2. Heidegger ile Arendt arasındaki ilişkiyi ele alan bir kitap yazan Elzbieta Ettinger (*Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, 1995) iki düşünür arasındaki özel ilişkinin, "poetik trajedinin konusu" olduğunu söylüyor. Arendt'in felsefeye özgün katkısının göz ardı edilip Heidegger'le olan ilişkisinin ön plana çıkarılması eğiliminin, elbette Batı felsefe tarihi içindeki daha genel ve içkin bir cinsiyetçi yönsemeyle ilişkisi var. Bu konuda, bkz. Fatmagül Berktay, "Kadın ve Felsefe: Zor Bir İlişki", *Cogito*, Şiddet sayısı, Kış-Bahar, sayı 6-7, 1996.

"Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır"

Günümüzde Hannah Arendt, akademik çevrelerde özellikle farklı bir dil ve yaklaşım arayışı içinde olanlar için güçlü bir entelektüel esin kaynağı sayılıyor; ama en önemlisi, politikayı farklı bir biçimde kavramsallaştırmak ve siyaset teorisinin merkezine anlam, kimlik, sorumluluk ve değer sorunlarını yerleştirmek isteyenler için çok zengin bir kaynak olması. Arendt'in yapıtı, "çoğulluğu ciddiye almayı öğrenmek isteyenler için, kamusal yaşamı yalnızca bir seçme fırsatı olarak değil, farklı insan varlıklarının ortak bir dünya yaratma fırsatı olarak değerlendirmek isteyenler için" gerçekten vazgeçilmez.[3] Bu bağlamda Arendt'in düşüncesi, politikaya ilişkin can alıcı bir soruyu gündeme getiriyor: Politika, salt bir iktidar ilişkileri alanı mıdır, yoksa insan yaşamının başka ve daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne olabilir mi? Arendt'in bu soruya olumlu yanıt verdiğini biliyoruz ve bu yanıtta farklılık, çoğulluk, iletişim ve diyalog, doğum, ve özgürlük gibi kavramların vurgulanması, varolanın eleştirilmesini, değiştirilmesini ve yerine farklı anlayış ve ilişkilerin geçirilmesini öneren ütopyacı bir öğeyi öne çıkarıyor onun düşüncesinde.

Bir kere, Arendt'in kavramsallaştırdığı biçimiyle "kamusal alan", şiddetten tümüyle arınmış bir yerdir. Birçok yazarın belirttiği gibi, Arendt'in tüm yaşamı ve yapıtı, siyasal eylemi şiddetten ayırmaya adanmıştır (siyasetin savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğunu savunan Clausewitz'den ya da Kissinger'den çok daha bilgedir Hannah Arendt, şiddetin siyaseti tümden ortadan kaldırdığını söylerken!). Bunun yanı sıra, onun kamusal alanını öylesine olağanüstü kılan, hukuksal ilişkilerden çok hayalgücüne, katılıma ve karşılıklı güçlenmeye önem vermesidir. Ona göre, bunlar, gerçek politikanın göstergeleridir, ve tam da burada, Heidegger'in politika ve kamusal alan anlayışı ile Arendt'inki arasındaki radikal farklılık ortaya çıkar. Heidegger'in, kamusal alanı, insanın ölümlü varlığını unutmak için giriştiği "otantik olmayan" arayışla bir tutması, kamusal alana yönelik politik kaygının temel ontoloji çerçevesinde otantik bir statü ka-

3. C. Calhoun ve J. McGowan, der., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, "Introduction", University of Minnesota Press, 1997.

zanmasını gerçekten de çok zorlaştırır.[4] Oysa Arendt'in politika kavrayışının merkezinde, gerçek kamusal dünyanın yüreğini oluşturan bir "görünümler sahnesi" olarak, *kamusal alan* yer alır. Otantik insan eylemi, Heidegger'in anlayışının tersine, bu sahnede gerçekleşir.

Arendt'in kamusal alanı, her şeyden önce, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan bir yerdir. Kamusal ve politik özneler olarak paylaştığımız ortak dünya, yalnızca, etkileşimlerimizde sergilediğimiz farklılıkların sonucu olarak vardır.[5] Dolayısıyla, ortaklığa, ancak ve ancak daha fazla farklılık yaratarak ve farklılığı vurgulayarak ulaşabiliriz:

...hiçbir yerden gelerek girdiğimiz ve gene hiçbir yere dönerek kaybolduğumuz bu dünyada Varlık ile Görünüm örtüşür... Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey bir izleyiciyi önkoşul saymadan varolmaz... İnsan değil, insanlar yaşar bu gezegende. Çoğulluk, yeryüzünün yasasıdır.[6]

Çoğulluğun "yeryüzünün yasası" olması, herhangi bir şeyin var olabilmesi için, çoğulluğun temel birimi olan aktör-izleyicinin varlığının ön koşul olması demektir. "Var olanı" ortaya çıkaran, çoğulluktur.[7] Ve böyle olduğu için, yani daima bir izleyici karşısında "sahne aldığımız" ve ona "göründüğümüz" için, "anlamak" da siyasal eylemle yakından ilişkilidir. Aynı nedenle, "söylem" ve "diyalog" da! Hannah Arendt, "dünyanın sırf insanlar tarafından yaratıldığı için insani sayılmayacağını, sırf içinde insan sesi yankılandığı için de insani olmadığını, yalnızca söylemin nesnesi olduğu zaman insanlaştığını" söyler:

Dünyadaki şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli derinden kavrarsa kavrasın, ancak başka insanlarla onlar hakkında konuştuğumuz zaman bizim için insanilik kazanırlar... Dünyada ve kendi içi-

4. Andrew Barash, "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance", BÜ Felsefe Kolokyumuna sunulan bildiri, Mayıs 2000.

5. Seyla Benhabib, Arendt'in "ilişkisel kamusal alan modeli" (*associational model of public sphere*) dediği şeyin, bütün yeni toplumsal hareketlerin politik deneyimini kavramsallaştırmak açısından çok önemli olduğunu söylüyor. Ancak başka bazı feminist yazarlar, örneğin Nancy Fraser, Arendt'in farklılığı ele alış tarzını eleştirerek "çoğulluğu yalnızca bireysel farklılık konusu yaptığını ve grup tahakkümünü dikkate almadığını" öne sürüyorlar (Calhoun ve McGowan, *a.g.e.*, s.174-5).

6. Hannah Arendt, *Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, s.19.

7. Kimberley F. Curtis, "Aesthetic Foundations of Democratic Politics", C. Calhoun ve J. McGowan, *a.g.e.*, s. 38.

mizde olup bitenleri, yalnızca onlar hakkında konuştuğumuz zaman insanileştiririz ve ancak bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz.[8]

"Trakyalı Köylü Kızı" ile "Yıldızları Seyreden Filozof"

Bu tür bir yaklaşımda, politik düşünüş ve söylemin kendisi, her ikisi de yalnızca diyalojik olarak ve çoğulluk içinde ortaya çıkabildikleri için, politik bir eylemdir. Düşünen varlık ile eyleyen varlığı birleştiren kamusal alan, Batı felsefesinde Arendt'in varolduğunu öne sürdüğü –ve karşı çıktığı– *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki geleneksel ayrımı sona erdirme çabasının gerçekleşeceği yerdir. Burada, Arendt ile Heidegger arasındaki kopuş daha da belirginleşir: Hocasından farklı olarak "tilmiz"in çabası, düşünce üzerine düşünen kişi (filozof) ile "sıradan insan"ı ayıran duvarı yıkma yönündedir. Bu açıdan, Platon'un *Theatetus*'unda, Sokrates'in anlattığı, gözünü yıldızlara çevirip tefekküre dalmışken önünü göremeyip kuyuya düşen (elbette erkek: Thales) filozofla alay ederken aslında kendisiyle alay edilen "Trakyalı genç kız" mıdır, Hannah Arendt?[9] Bir anlamda evet, bir anlamda hayır. Arendt, felsefenin değerini bilmeyen cahil bir köylü kızı değildir, ama "tefekkür"ü her şeyin üzerinde tutan ve onu politik pratikten (bu arada, Heidegger'in yaşamının tanıklık ettiği gibi, zaman zaman da politik sorumluluktan) koparan geleneğin içinde de değildir. Gelenekle olan ilişkisinde Arendt, "hem içinde hem dışında" olma konumundadır ve bu konum, eleştirel olabilme açısından ona bir olanak sağlar. Nitekim, Taminiaux'ya göre, özellikle iki temel felsefi yapıtında, *İnsanlık Durumu* (*The Human Condition*) ile *Zihnin Yaşamı*'nda (*The Life of the Mind*) Heidegger'e bağlılıktan çok, onunla ironi dozu giderek artan bir tartışma söz konusudur.[10]

8. Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* Harcourt Brace Jovanovich, 1968, s. 25. Bu nokta tabii, akla hemen Habermas'ın söylem etiği ve iletişimsel eylem kavramını getiriyor. Nitekim, Habermas'ın kendisi de bu konuda Arendt'e olan borcunu teslim etmektedir.

9. Platon, *Theatetus, 174,* The Dialogues of Plato, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 1952 (1992), s. 529. Bu konu, Jacques Taminiaux'nun kitabında etraflı olarak ele alınıyor: *Thracian Maid and the Professional Thinker,* SUNY Press, 2000. Burada ayrıca Arendt'in, Heidegger'in 80. yaşgünü için *The New York Review of Books*'a yazdığı yazıda, Heidegger'in Nazilerle işbirliğini, "yıldızları seyrederken kuyuya düşen" Thales'in davranışıyla kıyasladığını da hatırlamak gerekir.

10. Taminiaux, *a.g.m.*

Arendt'in "doğum" (*natality*) ile "eylem" arasında kurduğu içsel ilişki de aynı yönelimi belirginleştirir: "eylem, en mükemmel siyasal etkinlik olduğuna göre, metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi ölüm değil, doğum olabilir."[11] Eylem, aynı zamanda, *hatırlamanın arenasını*, yani *tarihin kendisini* oluşturan öğedir. Görüldüğü gibi, öğrencisi, insanı "ölüme yönelik varlık" olarak tanımlayan "Filozof"tan ve onun kötümser varoluşsal fütürizminden epey farklı bir yerdedir.[12] Ne var ki, Heidegger ile Arendt arasında çok sıkı düşünsel bağlar olduğu da bir gerçek. Bu düşünsel bağlardan belki de en önemlisi "özgürlük" kavramı; çünkü her iki düşünürün düşünüşündeki, varolanı eleştirmeye ve değiştirmeye yönelik ütopyacı yönün belirginleşmesini sağlıyor. Ne var ki, yukarıda da değindiğim gibi, bu düşünsel bağ da, gene, düşünsel bir kopuşu içeriyor.

Özgürlük, Bir Egemenlik Biçimi Değildir

Özgürlük ve akıl (*rasyonalite*), Batı düşüncesi ve politik pratiği için çok önemli kavramlar. Özgürlük arayışı, genellikle modern bir kaygı olarak kabul edilir, oysa bu arayışın uzun bir tarihi vardır: En azından, antik Yunan'da, özgürlük ilkesini temel alan biricik politik rejim olan demokrasinin geliştirilmesiyle ilintilendirilebilecek 2500 yıllık bir geçmiş söz konusu. Eski Yunan toplumunun ve ekonomisinin köleciliğe dayanması, demokrasi ve özgürlük fikrini elbette paradoksal kılıyordu ama bu durumun köle olmayanlar için özgürlük arayışını ve özgürlüğün değerini daha da canlı ve arzulanır bir ideal halinde

11. H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim, 1994.

12. Bu konuda farklı düşünceler ve "okuma"lar da var elbette; örneğin Leah Bradshaw, bir yandan Arendt'in "filozof"un düşünsel yaşamı (*vita contemplativa*) ile "sıradan insan"ın eylemsel yaşamı (*vita activa*) arasındaki kalın duvarı yıkma çabasını vurgularken, son yapıtı olan *The Life of the Mind*'da bu konudaki "vaadini tutamadığını" ve kendisinin eski "metafizik dogmalar" dediği şeyleri yeni bir ilgiyle inceleyip yeniden canlandırdığını öne sürüyor. Gene de, Bradshaw'un da teslim ettiği gibi, Arendt'in, politik aktöre olan hayranlığını hiç yitirmediğini, ama "yolu politik aktörün yoluyla hiç kesişmese de ona hep paralel giden, kendi dünyasında yaşayan mütefekkire" de eşit derecede hayranlık duyduğunu söyleyebiliriz. Leah Bradshaw, *Acting and Thinking, The Political Thought of Hannah Arendt*, Univ. of Toronto Press, 1989, "Introduction", s. 8.

tuttuğunu da unutmamak gerekir. Batı siyasal düşüncesinde, önce Kant'ın ayırt ettiği (*Ahlakın Metafiziği*) sonra da Isaiah Berlin'in açımladığı ("İki Özgürlük Kavramı") özgürlüğün iki ayrı anlamı, pozitif ve negatif özgürlük anlayışları öne çıkar.

Negatif özgürlük anlayışı, genel olarak bireyin kendi bedeni ve zihni üzerindeki egemenliğini kapsar ve aynı zamanda birey yakın çevresi ve kişisel mülkiyeti üzerinde de egemenliğe sahiptir. Özgür olmak demek, kişinin zihnine, bedenine ya da mülkiyetine kimsenin dokunamaması, bunlar üzerindeki haklarını ihlal edememesi anlamına gelir. Pozitif özgürlük, negatif özgürlükten farklı olarak, kısıtlamadan ya da müdahaleden azade olmak değil, bir şeyler yapabilme özgürlüğüdür. Pozitif anlamda özgür olmak, kendi seçimlerini yapabilmek ve kendi iradesini gerçekleştirebilmek anlamına gelir. Bu açıdan Isaiah Berlin, pozitif özgürlüğü, bir anlamda kişinin kendi üzerinde egemenlik sahibi olması olarak tanımlar. Pozitif özgürlükçüler, özgürlüğü egemen olmak, daha açık bir deyişle kişinin kendi arzuları, tutkuları ve kendisini gerçekleştirebilmesi önündeki diğer engeller üzerinde egemenlik sahibi olması anlamına geldiğini savunurlar. Ama negatif özgürlükçüler de bu tür bir egemenlik peşindedirler. Unutmayalım ki, negatif özgürlükçüler, özgürlüğü kişinin yakın çevresi, özel yaşamı ve mülkiyeti üzerindeki egemenliğiyle, bunların kısıtlardan ve müdahaleden azade olmasıyla özdeşleştirirler. Bu açıdan, pozitif ve negatif özgürlükçüler arasındaki fark, egemenliğin ya da denetimin negatif özgürlükçüler için birey tarafından, diğerleri içinse kolektif dolayımla uygulanmasıdır. Sonuçta egemen olmak, her iki taraf için de, özgürlüğe giden yolu belirlemektedir.

Buradaysa, artık iyi bildiğimiz bir tehlike hemen kendini gösterir: Sınırsız egemenlik isteğinin ve arayışının doğaya ve toplumsal yaşamımıza verdiği zararları, bugün 21. yüzyılın başında tek tek saymamız gerekmiyor. Özgürlüğün, doğal çevre üzerinde egemenlik anlamına geldiğini savunan anlayışın gelip dayandığı yer Çernobil felaketi oldu. İnsanlığın bu "egemenlik" arayışından vazgeçmesi gereği giderek daha fazla hissettiriyor kendini. İnsanlar, yeryüzünün denizleri, karaları ve gökleri üzerindeki egemenliklerini genişlettikçe, felaketler birbirini kovalıyor ve insanın kendi yaşamı da dahil olmak üzere bu gezegen üzerinde birçok canlı türünün yaşamını sürdürmesi zorlaşıyor. Bu felaketin ortaya çıkmasında, egemenlik ve ta-

hakküm fikriyle ilişkilendirilen bir özgürlük kavrayışının payı olduğu inkâr edilemez.

Modern çağın rasyonalist filozofları doğanın egemenlik altına alınması konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık sözlüdürler. Örneğin Francis Bacon, yeni bilimin, "yalnızca doğanın kendi gidişine nazikçe yön verecek bir rehberlik" etmekle kalmayacağını, aynı zamanda onu "fethedip dize getireceğini, hatta temellerine kadar sarsacağını," söylüyordu. Doğacı filozoflar, bilimsel uğraşıyı, esas olarak yaratıcı anaç niteliğinden arındırılmış dişil bir doğanın ele geçirilip teslim alınması, "bekâretinin –şiddetle– bozulması" olarak görüyorlardı. 17. yüzyılda yazılmış olan şu şiir, bu anlayışı net bir biçimde dile getirir:

Teslim aldım doğayı;
Yarıp geçtim her yerini;
Kırdım kimsenin dokunamadığı
Mühürlerini;
Rahmini, göğüslerini ve başını,
Yani tüm gizlerinin saklı olduğu
Yerlerini, parçalayıp açtım.[13]

Felaketli sonuçları yüzyılımızda kuşkuya bırakmayacak biçimde ortaya çıkmış olan negatif ve pozitif özgürlük anlayışları dışında, üçüncü bir özgürlük anlayışı Martin Heidegger'in, egemenlik ya da denetim ile özdeşleştirilemeyecek olan özgürlük anlayışıdır. Modern teknolojinin yol açtığı belalarla yakından ilgili olan Heidegger, kendi özgürlük anlayışını, pozitif ve negatif özgürlükten farklılaştırarak geliştirir. Onun için özgürlük, herhangi bir şey üzerinde egemenlik ve denetim değil, bir şeyin olmasına "izin vermek"tir (*letting be*). Özgürlük, insanların ve şeylerin kendileri olmasına izin verir. Onların, kendi benzersizlikleri içinde ortaya çıkmalarını sağlar ve farklılığa tanıklık eder. Heidegger'e göre özgürlük, denetime değil, koruyuculuğa yakın bir kavramdır. Esas olarak dünya için duyduğumuz kaygıda, ve bu dünyada kendi yerimiz konusundaki kaygımızda gösterir kendini.[14]

Heidegger, kendi felsefi özgürlük anlayışının siyasal çıkarımları

13. Henry Vaughan, *Vanity of Spirit.*

14. Bu karşılaştırma için bkz. *Thinking Politics,* Leslie Paul Thiele, Chatham House Publishers, 1997, s. 190.

üzerinde durmamış olsa da, Hannah Arendt bu Heideggerci temaları kullanarak denetim ve egemenlik içermeyen bir siyasal özgürlük ve ona bağlı olarak da farklı bir iktidar kavramı geliştirir. "Özgürlük Nedir?" adlı makalesinde, Batılı özgürlük anlayışıyla bir hesaplaşmaya girer ve özgürlüğün bir egemenlik biçimi olmadığını öne sürer. Heidegger gibi o da, özgürlüğün, bir kez egemen bir gücün eline geçti mi, yok olacağını söyler. Özgürlük, ne negatif özgürlük taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlardan azade olmak, ne de pozitif özgürlük taraftarlarının iddia ettiği gibi kişinin arzularını denetleme iradesine sahip olmaktır. Özgürlük, esas olarak, yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları, açık kamusal alanlarda tezahür eder. Bu yaratıcı etkileşim, içkin olarak istikrarsız ve önceden tahmin edilemez, öngörülemez bir şeydir. İnsanlar birlikte hareket ettikleri zaman –ortak bir dünya yarattıkları zaman– meydana gelen yeni sonuçlar ve ilişkilerde, özgürlük de kendini ortaya koyar. Eylem yoluyla ve özgürlük aracılığıyla, beklenmedik ve öngörülemez olan meydana gelir. Siyasal özgürlük de, esas olarak, bir kamusal alanın, *res publica*'nın yaratılması ve korunmasıyla ortaya çıkar.

Bu kamusal alanın korunması, aktif yurttaşların sözleri ve eylemleriyle gerçekleşir ve bireysel ya da kolektif nitelikteki bir egemenlik, tahakküm ya da denetime indirgenebilir nitelikte değildir. Özgürlük, eylemlerimizin sonuçlarını denetlememizi değil, beklenmedik olanın meydana gelmesini sağlar. Bu anlamda, geleceğin ve yeniliğin meydana gelmesine "izin vermek"tir (*letting be*). Arendt'in Heideggerci özgürlük anlayışını yorumlayışı, her iki filozofun düşüncelerindeki ortak ütopyacı yanı belirginleştirmektedir.

Ne var ki Arendt, Heidegger'le, yalnız ve yalıtılmış atomize bireylerin egemen olduğu bir dünya saptamasını paylaşmakla birlikte, böyle bir dünyada özgürlüğün ortaya çıkabilmesini ve korunmasını, "bir araya gelme sanatı"nın uygulanmasına bağlamakla öğretmeninin karamsarlığından çok farklı bir noktaya ulaşmaktadır. Heidegger'e göre, varoluş (*sein*), daima ve özsel olarak, belirli bir zamanda ve yerde varoluştur (orada oluş –*dasein*); yani, önceden varolan ve onu çevreleyen dünyada *(umwelt*) varoluş... Bu nedenle dünya daima Ben'in Ötekilerle paylaştığı bir dünyadır. Heidegger insansal varoluşun toplumsal (ya da çoğul) bir varoluş olduğunu saptar ama, hemen ardından bunu değersizleştirmeye yönelir. Ona göre bu tür va-

roluş, otantik olmayan bir varoluştur. Paylaşılan *umwelt* nesnel, evrensel ve süreğenmiş gibi görünür; buna karşılık insan varoluşunun gerçekliği öznel, tekil ve sonludur. Ölüm –insanın ölümlülüğü ya da sonluluğu–, Heidegger için nihai hakikattir. Dolayısıyla her türlü otantik varlık tümüyle yalnız ve ölüme yönelik bir varlıktır. Bu hakikat, yüzeysel ve anonim kamusal dünyanın gürültücü "gevezeliği" tarafından bulanıklaştırılır: "Kamusallık her şeyi bulanıklaştırır."[15]

Otantik Eylemin Biricik Sahnesi: Kamusal Alan

Hannah Arendt, Heidegger'in "özgürlük" temasını devralıp kendi düşünüşü doğrultusunda geliştirirken, onun bu "kamusallık" anlayışını reddeder. Çünkü Heidegger, Platon'dan kaynaklanan Batı felsefe geleneğinin evrenselci anlayışını haklı olarak eleştirdiği halde, aynı geleneğin insan varoluşunun politik boyutunu değersizleştirmesini, ya da en azından ihmal etmesini paylaşmaktadır. Oysa Arendt için varoluşun politik boyutu, önemli olmanın ötesinde kaçınılmaz bir olgudur ve doğrudan etik bir meseleyle, sorumluluk ile bağlantılıdır.

"Öğrenci"yi öğretmeninden farklı noktaya getiren, Arendt'in "doğum"a (*natality)* ve insanın yeni bir başlangıç yapabilme olanağına duyduğu inançtır. "Modern dünyadaki yabancılaşmanın" eleştirisi olarak tasarladığı ve derin bir kötümserliği yansıtabilecekken şaşırtıcı biçimde tersi bir yöne sapan *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ikinci baskısına eklediği bölümde, "Başlangıç, insanın en üstün yeteneğidir... Bu başlangıç, her yeni doğumla güvence altına alınır; aslında, başlangıç, her insandır," der.[16] "Doğum" ve başlangıç, aynı zamanda, yabancılaşmanın panzehiridir. Doğum, yeni bir başlangıç yapmanın, yeni bir düşünme biçiminin, ve her şeye yeniden başlayabilme kapasitesinin ontolojik temelini oluşturur:

> ...eylem, politik faaliyeti en iyi tanımlayan şey olduğuna göre, ölümlülük (*mortality*) değil doğumluluk (*natality*), metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.[17]

15. Aktaran: Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* Preface (Lesnoff, s. 63).
16. Aktaran: Phillip Hansen, *a.g.e.*
17. H. Arendt, *İnsanlık Durumu.*

Arendt'e göre, "Politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı da eylemdir... İnsanlar, eylemde bulundukları sürece özgürdür –özgürlük armağanına sahip olmaktan farklı bir şey olarak–, ne ondan önce ne ondan sonra; çünkü özgür olmak ve eylemde bulunmak bir ve aynı şeydir."[18] Özgürlüğün en eksiksiz ifadesi, eylemde kendini gösterir. Ama eylemin gerçekleşebilmesi için, bireyler arasındaki ilişkilerin özgür ilişkiler olması gerekir. Eylem ile özgürlük arasındaki bu karmaşık ilişkisellik, Arendt'in kamusal yaşam anlayışının ayırt edici yanıdır.

Batı felsefe geleneğinde, özgürlüğün politik bir konu olmaktan çıkıp felsefi bir sorun olması, özgürlüğün giderek daha fazla iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. Özgürlüğün statüsündeki bu değişimi, Platon'un filozofu ve tefekkür yaşamını idealleştiren yaklaşımına dek geri götürmek mümkün olmakla birlikte, esas olarak Augustinus ile tam anlamıyla felsefi bir sorun haline geldiği söylenebilir. Aslında, "iç özgürlük" ile "dış özgürlük" arasında ayrım yapan Helenistik dönem felsefe akımlarında ve özellikle Stoacıların düşüncesinde de ifadesini bulan bu anlayışa göre, kişinin hem köle hem de özgür olması mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında, özgürlük, politik alanın tümüyle dışında algılanır. Özgür olmak, politik olandan uzaklaşabilmeye bağlıdır.

Özgürlüğün politik bir deneyim olmaktan çıkarak felsefi bir deneyime dönüşmesinin en önemli sonucu, özgürlüğün giderek daha fazla, (kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu) egemenlik ile ilişkilendirilmesi oldu: Başka iradelerden bağımsız ve sonuçta onlardan üstün olmaya yönelen bir özgür irade ideali! Oysa Arendt için özgürlük ile egemenlik özdeşleştirildiği zaman, bu "ya insan özgürlüğünün inkârına... ya da bir insanın, bir grubun veya bir politik birimin özgürlüğünün ancak özgürlük pahasına, yani başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına satın alınabileceği kavrayışına götürür."[19] Özgür irade idesi gibi, egemenlik idesi de antipolitiktir. Son tahlilde, yalnızca tek bir kişi tam olarak egemen olabilir; dolayısıyla, egemenliğin nihai politik ifadesi, tiranlıktır. Tiranlık ise, tümüyle politika karşıtıdır, çünkü egemenliğini ancak şiddetle,

18. H. Arendt, "What is Freedom?", *Between Past and Future*, s.146, 153.
19. H. Arendt, *a.g.m.*, s. 164.

yani politika dışı araçlarla sürdürebilir. Modern "egemen" devlet, görünüşte toplumsal kurumların en politiği olsa bile, anti-politik ilişkiler ve uygulamalar üzerine kuruludur ve onların daha da pekişmesine yol açar.[20]

Özgürlüğün, iradeye ilişkin bir "içsel" deneyime dönüştürülmesi ve böylelikle egemen olmakla bir tutulması, onu radikal bir biçimde bireyselleştirir. Neredeyse bir zorunluluk gibi duyumsanan bu tür "özgürlük", bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplum biçimi açısından son derece elverişlidir. Arendt'in, topluluğa karşı bireyi öne çıkaran modern liberalizme yönelttiği "özgürlüğe karşı" olduğu yolundaki eleştirisi buradan kaynaklanır.[21] Özgürlüğü, politikadan uzaklaşmak değil, bizatihi politika yapmak olarak tanımlamakla Arendt, toplulukçu, cemaatçi görüşlere yaklaşır; özgürlük, bireyin topluluğa *karşı* ileri sürdüğü bir şey değil, eski Yunan'da yaygın olan biçimiyle, "polis"in özgürlüğüdür.

"Polis": Gerçek Politikanın Paradigması

Bu noktada "polis"in, Arendt için tarihsel olduğu kadar normatif bir olgu olduğunu hatırlamak gerekir. "Özgürlük", "eylem" ve "kamusal alan" gibi kavramların özgün bir yorumunu yapmak için "polis"in bir yeniden tanımlamasını yaparken, eski Yunan'da belirli bir dönemde ortaya çıkmış olan (yani tarihsel ve toplumsal bir olgu olan) "polis"in modern dünyada tekrarlanamazlığının farkındadır elbette ama, bu onu polis'in temel özellikleri saydığı belirli kavramları ve uygulamaları gündeme getirmekten ve bunların anlamlarını yeni bir bakışla irdelemeye davet etmekten alıkoymaz. "Özellikle, politik örgütlenme, *bios politikos*, yaratma yeteneğinin Yunanlılar için neden eylem ve söyleme dayandığını, ve bu niteliklerin de bütün görkemleriyle ortaya çıkabilmek için neden bir kamusal alana ihtiyaç gösterdiğini anlayabilmemizi sağlar."[22] Arendt için "polis", gerçek politikanın paradigmasıdır.

20. Phillip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, s. 56.
21. H. Arendt, "What is Freedom?", s. 155.
22. P. Hansen, *a.g.e.*, s. 51.

Ne var ki "polis", yalnızca Batı siyaset tarihinin kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda siyaset felsefesinin de kaynağıdır. Aslında, tarihsel "polis"e ilişkin kavrayışımız büyük ölçüde Platon ve Aristoteles gibi filozofların yorumlarına dayanır ve bu filozoflar da, çoğu zaman, siyasal yaşamın değeri konusunda epey çekimser bir tutum sergilerler. Oysa Arendt için "polis" bir yaşam biçimi olarak, bir tür mükemmeliyete ve görkeme ulaşma çabasını, eylem ve söylem yoluyla ölümsüzleşme çabasını ifade eder. Politik olanın olumlu bir değeri vardır, çünkü hayatın idamesi için zorunlu olanlardan farklı olarak, ayırt edici biçimde insani olan eylemlerin gerçekleşebileceği benzersiz bir arena sunar. Bunlar, biyolojik bir zorunluluk sonucu girişilen eylemler değildir ve Arendt, yalnızca bu tür eylemlerin "özgür" olduğu kanısındadır. Dolayısıyla politika, genelde tarif edildiği gibi "kıt kaynakların bölüşülmesi" sanatı, ya da refah ve adalet sağlamanın bir aracı değil, bize "özgürlük" kazandıracak şeydir. Özgürlüğü güvence altına alamaz ama, ortaya çıkması ve korunması için gerekli olan koşulları yaratabilir. Ancak politika dolayımıyla ölümsüzlüğe ve onurlu bir yaşama ulaşmayı sağlayacak şekilde eylemde bulunma fırsatını yakalayabiliriz

Bu çaba, en eksiksiz ifadesini, aktörleri ve izleyicileri ile bir bütün olan "tiyatro sahnesi" olarak kamusal alanda bulabilir.

Arendt, Platon'dan bu yana geleneksel siyaset felsefesinde, eylemin belirsizliğine ve sonuçlarının tahmin edilemezliğine karşı bir düşmanlık bulunduğunu saptar; felsefenin "değişmez" olanı ve "hakikat"i tanımlayan değişmez metafizik standartları kavramaya yönelik çabasını engelleyici bir şey olarak görülmüştür eylem, ve onun sonucu olan değişim. Bu tutumun izlerine antik dünyada yeterince rastlansa da, sonuçları tümüyle ancak modern dönemde ortaya çıkmıştır. Arendt ise, özgürlüğü ve eylemi, başka bir deyişle özgür eylemi, tinsel değil de dünyevi bir olgu olarak tanımlamakla, politikanın "izleyici" gerektiren bir uğraş, kamusal alanın da bir "tiyatro sahnesi" olduğunu belirtmiş olur. Ve bu sahnede ister istemez çoğulluk ve farklılık vardır. Herkesin temel farklılığının –aktörler ve izleyiciler olarak– kabulü...

"Başlangıç, Her İnsandır"

İradenin, kendi arzusuna ve başkalarının arzusuna karşı ne olursa olsun giriştiği bitmeyen mücadele karşısında, gerçek özgürlük, bir aşkınlık momentini temsil eder: "Eylemin başarıları mucizevidir; daima, bir doğal ya da toplumsal sürecin tümüyle beklenmedik biçimde kesintiye uğratılmasına yol açar. Arendt için, mucizeler dinsel ve öte-dünyacı değil, esas olarak politik ve bu dünyacıdır. Buradan da, 'mucize yaratma yetisinin... insan yetenekleri içinde bir şey olduğu sonucu çıkar'".[23] Beklenmedik olanı meydana getirme, yeni bir şeye başlama yetisi, eylemde bulunma yetisidir. Bizim dünyamız, potansiyel olarak yaratıcı olan, "özgürlük ve eylem armağanlarına sahip oldukları için kendi gerçeklerini yaratabilen" bireylerin oluşturduğu bir dünyadır. Bunun böyle olduğunu gözden kaçırmamıza yol açan koşullarda yaşıyor olsak da, böyledir bu. Ve Hannah Arendt'in, geleceğe ilişkin, bence gerçekçilikten hiç de uzak olmayan umudu da işte buradan kaynaklanmaktadır.

İnsanın önceden belirlenmesi mümkün olmayan eylemde bulunabilme yeteneği, yeni bir şeylere başlayabilme yeteneği, onun, önceden varolan bir dünyaya gelmesinden ve burada benzersiz bir görünüm sunmasından kaynaklanır. Doğmuş olma insani durumundan kaynaklanır. Mucizevi bir biçimde "hiçbir yerden" gelerek belirlenemez, tahmin edilemez eylemlerde bulunma yeteneğimiz, işte bu doğmuş olma haline bir "yanıt"tır.[24] Arendt'in deyişini bir kez daha tekrarlayacak olursak, "Kendisi bir başlangıç olduğu için, insan başlangıç yapabilir; insan olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir."[25] Politika ise, her bireyin doğumundan ve benzersizliğinden kaynaklanan "özgürlük vaadi"nin, gerçeğe dönüştürülebileceği alandır.

Heidegger, Batı felsefe geleneğine bağlı kalarak kamusal alanın her şeyi bulanıklaştırdığını öne sürerken *Dasein*'ı ölüme-yönelik-varlık olarak tanımlıyordu. Arendt ise, burada radikal bir kopuş gerçekleştirerek, kamusal alandan yalıtılmış bir metafizik hakikatle değil de politikayla ilgilendiği ölçüde, varoluşsal durumun merkezini, ölümden doğuma kaydırmaktadır. Andrew Barash'ın haklı olarak

23. P. Hansen, s. 59; Hannah Arendt, "What is Freedom?", s. 169.
24. H. Arendt, *İnsanlık Durumu.*
25. H. Arendt, *Between Past and Future*, s. 167.

işaret ettiği gibi, bu durumda, Batı metafizik geleneğini altetmenin yolunu gösteren Heidegger değil, Arendt'tir.[26] Arendt, düşünceyi, siyasal özgürlüğün değerini koruyarak kavramsallaştırmayı başarır; bunu yapabilmesini mümkün kılan, düşünen ve eyleyen varlığın bütünleşmesine yol açabilecek bir zemin tasavvur edebilmesidir.

26. A. Barash, *a.g.e.*

Behice Boran: "Karar Verme Selahiyeti"ne Sahip Bir Kadın*



BEHİCE BORAN'IN yaşamı ve yapıtı, bir dönemin Türk siyasal hayatını araştırmaya olanak sağladığı kadar, kamusal/özel alan ayrımının yerel sol yaklaşım ve politikalarda nasıl kurgulandığına ve bu arada "iktidar" olgusunun nasıl algılandığına ilişkin önemli ipuçları ve karşılaştırma olanakları da vermektedir.

Kadınlar ile İktidar Arasındaki Sorunlu İlişki

Boran, mensubu olduğu Türkiye İşçi Partisi 1965'te parlamentoya 15 milletvekili soktuğunda –bunlardan biri de kendisidir– partisinin Merkez Yürütme Kurulu üyesidir; disiplinli bir sosyalist partide bu son derece önemli bir karar alma mevkiidir, ama Behice Boran ileride daha da olağandışı bir biçimde TİP'in siyasal önderliğini üstlenecektir. Kadınlar ile iktidar, özellikle de siyasal iktidar arasındaki iliş-

* *Biyografya* dergisi, Behice Boran Özel Sayısı'nda (2002) yayımlanmıştır. 1992'de, Behice Boran'ın ölümünün 5. yılında yapılan anma toplantısındaki ("Tanıyanların Gözüyle Behice Boran", 11 Ekim 1992, Sepetçiler Kasrı. Konuşmacılar: Aziz Nesin, Cevat Geray, Fatmagül Berktay, Murtaza Çelikel, Nihat Sargın, Oya Baydar, Rutkay Aziz, Sadun Aren, Suphi Karaman, Şükran Kurdakul, Uğur Mumcu; Oturum Başkanı, Ruşen Keleş) konuşmama, "Boran, yaşadığı dönemin çelişkili koşullarını ve düşünce çerçevesini yaşamında ve yapıtında yansıtan önemli bir tarihsel kişiliktir. Bu nedenle, onu anmak artık onunla ilgili anılarımızı ve izlenimlerimizi derleyip anlatmanın ötesine geçmek zorunda; onu kendi döneminin bütünselliği içinde ele alan analitik araştırmalara yerini bırakmak zorunda. Oysa gördüğüm kadarıyla, böyle bir şey yok, hatta güvenilir ve kapsamlı bir biyografisi bile yok. Bu, bence düşünsel hayatımızın kısırlığının ve toplumsal belleğimizin çok zayıf olmasının da bir göstergesi," diyerek başlamıştım. *Biyografya*'nın bir sayısının Behice Boran'a hasredilmesini bu nedenle çok önemsiyorum.

ki her zaman sorunlu olmuştur. Bu gerilim, kadınların oy hakkını elde edip siyasal yaşama etkin olarak katıldıkları 20. yüzyılda da yeni biçimler ve renkler kazanmakla birlikte varlığını sürdürdü. Türkiye'ye bu açıdan baktığımızda, 1935'ten bu yana parlamentoda kadınların temsil edildiğini ama bu temsilin her zaman çok sorunlu olduğunu ve 1960'lar öncesi ile sonrası arasında kadın milletvekillerinin nitelikleri, konumları ve duruşları açısından önemli farklılıkların varlığını gözleyebiliyoruz.

Boran'ın gerek yaşamı ve kişiliği, gerekse siyasal duruşu ve görüşleri, modern toplumun bir karakteristiği olan kamu yaşamı/özel yaşam ayrımını berrak bir biçimde yansıtmaktadır, ayrıca 1935'ten 1960'lara kadar meydana gelen ve kadınlara da yansıyan toplumsal değişimi simgelemesi açısından ilginçtir.[1]

İlk dönem kadın milletvekillerinin, kamusal alana yeni çıkmakta olan bir toplumsal grubun mensupları olarak bilgi ve deneyim açısından kendilerini geride hissetmeleri ve bir bütün olarak kadınları temsil ettiklerine ilişkin inançları, onları parti politikası yapan siyasetçilerden çok "ulusun kadın temsilcileri" olma konumuna getirir. Oysa, 1960 sonrasında, parlamentodaki kadınların artık kendilerine çok daha güvenli olduklarını ve mensup oldukları siyasi çizgiyi savunduklarını görebiliyoruz.

27 Mayıs müdahalesiyle açılan 1960 sonrası dönemde Türkiye'nin siyasal yapısında önemli değişiklikler meydana geldi ve çoğunluk sistemi yerine nisbi temsil sisteminin benimsenmesiyle yeni toplumsal güçlerin küçük partiler halinde parlamentoda temsil edilmesi mümkün oldu. Ne var ki bu, kadınların temsili açısından önemli bir değişme anlamına gelmedi: 1961-65 döneminde 3, 1965-69 döneminde 8, 1969-73 döneminde ise 4 kadın temsilci parlamentoda yer aldı. 1934'ü izleyen ilk seçimde 17 kadının meclise girmesinden sonra bu oranın çok partili dönemde sürekli düşüş göstermesini, Şirin Tekeli, siyasal sistemin kendisine değil, toplum yapısından kaynaklanan etkenlere bağlar. Yeterince parti üyesi kadının bulunmayışı, parti yönetiminde ağırlıklarını duyuramamalarına ve yeterince aday kadın bulunmamasına yol açmış, sonuçta parlamentoda kadınların hem çok az sayıda, hem de nitelikçe "olağandışı" karakterde kadın-

1. Yeşim Arat, "Türkiye'de Kadın Milletvekillerinin Değişen Siyasal Rolleri, 1934-1980", *Ekonomi ve İdari İlimler Dergisi,* cilt 1, sayı 1 (Kış 1987), s. 45-65.

larla temsil edilmelerini getirmiştir.[2] Behice Boran da işte bu "olağandışı" kadınlardan biridir.

Gerçi bu dönemde kadınların temsili sayısal bakımdan fazla değişmemiştir ama, nitelik ve kadınların meclisteki tutum/davranışları açısından önemli bir değişim gerçekleşir. Meclise girdikleri ilk dönemde son derece çekingen, neredeyse oradaki varlıklarından dolayı özür diler bir tutum ve ruh hali içinde olmalarına karşılık, 1960 sonrasında kadın temsilciler artık çok daha atak ve cesurdur. Bu kadın temsilciler yeterli bilgi ve beceri birikimine sahiptir ve bundan kaynaklanan özgüveni meclisteki davranışlarına yansıtırlar. Söz almakla meclisi "rahatsız ettikleri" için özür dileyen ve "kadınca sorunlar"dan başka şeylerle ilgilenip "çizmeyi aşmamaya" dikkat eden ilk dönem kadın milletvekillerinin aksine, kendilerini geleneksel olarak kadınlara özgü sayılan sorunların dile getirilmesiyle sınırlandırmazlar ve hemen her konuda söz haklarını ısrarla savunurlar.[3]

İlk dönem kadın temsilcilerinin kendilerini "ulusun temsilcileri" olarak nitelendirmekle birlikte "kadın olarak farklılıkları"nın fazlasıyla farkında olmalarına karşılık, 1960 sonrası kadın milletvekillerinin "eşitlik" vehmi içinde oldukları ve dolayısıyla da kadın-erkek eşitliği için, ya da kadınların özgül sorunları için mücadeleyi gereksiz gördükleri gözlenmektedir. Bu nedenle, ne kendilerini kadınların temsilcisi olarak algılarlar, ne de kadın sorunlarını yansıtmaya çalışırlar. Siyasal görüşleri kendi parti programları çerçevesinde belirlenmiştir ve artık, partilerini temsilen söz almakta, parti görüşünü dile getirmektedirler, meclisteki tutumları da erkek meslektaşlarından farklı değildir. Kadın olarak simgesel önemlerinin azalmasına paralel olarak, kendilerini kadınların temsilcisi olarak görme ve onların sorunlarını yansıtma eğilimleri de azalmaktadır. Buna karşılık ilgi alanlarının ve üzerinde söz aldıkları konuların çok geniş bir yelpaze-

2. Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Yaşam*, Birikim, 1982, s. 297.

3. Bu konuda bkz. Yeşim Arat, *a.g.e.* ve *The Patriarchal Paradox*, Associated University Press, USA, 1989. Arat, kadın parlamenterler arasındaki genel eğilimin, bütçe konuşmalarında ve genellikle kendi komisyonlarıyla ilgili bütçe konusunda görüş belirtmek olduğunu ve 1935'ten 1965'e dek bu eğilimin hiç değişmediğini, gündemdışı söz alan çok az kadın milletvekili olduğunu, söz aldıklarında da çoğunlukla tek maddelik müdahalelerde bulunduklarını belirtiyor. Bunun dışında genellikle "kadınları ilgilendiren" sosyal konularda –ana, çocuk, eğitim vb.– konuşuyorlar.

yi yansıttığı gözlenir.

Söz konusu dönemde az sayıda kadının grup idare kurullarına girdiği, formel parti hiyerarşisinde yükseldiği de görülür ve bu durum onların farklı siyasal kamplarda yer almalarını getirirken, kadın olarak simgesel bir bütünlük içinde bulunmalarını engeller. Frey ve Tekeli'nin araştırmalarında, 1960'lara dek kadın milletvekillerinin ancak %3'nün kendilerini "önder" olarak görmesine karşın, bu oranın 1960'larda %14,3'e çıktığı saptanıyor.[4] Gene Tekeli'ye göre, parti merkez yönetim kurullarının bir yandan kadınların genel olarak parti kademelerinde yükselmelerini teşvik etmezken, diğer yandan adaylar konusunda kadınlardan yana tavır almaları yalnızca görünürde bir çelişkidir. Çünkü milletvekilliğine kontenjandan parti merkez kurulları kararıyla getirilen kadınların kişilikleri göz önünde tutulduğunda, parti kurmaylarının, "en az erkekler kadar" mücadeleci ve başarılı olacaklarından emin oldukları kadınları destekledikleri, buna karşılık genel olarak kadınların politikaya daha yaygın biçimde girip kendilerini yetiştirmelerini teşvik etmedikleri gözlenmektedir.[5]

"Seçkin" ama "Kadın"

Simgesel bir bütünlük göstermeseler de, kadın parlamenterleri birbirlerine bağlayan önemli ortak özellikler vardır. Bir kere, toplumun geneline oranla çok iyi eğitim görmüşlerdir (1960-80 arasında meclise giren 26 kadının 17'si üniversite, 9'u lise mezunudur). Yüksek eğitim görmüş, meslek sahibi bir "seçkinler kümesi" oluşturan bu kadınlar, bazı yazarlara göre "adeta bu toplumun kadınlarıyla aralarında hiçbir benzerlik bulunmayan aşırı derecede 'seçkin' bir küçük azınlıktır".[6]

Bu grubun bir "seçkinler kümesi" olduğuna katılmakla birlikte, "bu toplumun kadınlarıyla aralarında hiçbir benzerlik bulunmadığı" yargısını kesinlikle paylaşmıyorum. Zaten ilginç olan nokta da tam budur: Söz konusu kadınlar, eğitim ve meslek açısından erkeklerle eşit hatta onlardan üstündürler, bilinçli davranış bakımından da önemli bir farklılık sergilemezler; gelgelelim evlerinde, özel yaşam-

4. Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*; Şirin Tekeli, *a.g.e.*
5. Şirin Tekeli, 1982, s. 280. 6. Şirin Tekeli, 1982, s. 290.

larında toplumun diğer kadınlarına çok benzerler. Çünkü toplumun genelinde erkek egemenliği hükmünü sürdürmekte ve ataerkil toplumsal cinsiyet kalıpları varlığını korumaktadır; bu kadın millet vekilleri de egemen cinsiyet rollerini sorgulama bilinci içinde değillerdir. Tersine böyle bir sorunu yok farzederek, "kadın-erkek yoktur, insan vardır" klişesine sarılırlar.

Behice Boran, yukarıda sözünü ettiğim özellikleri, gerçekten billurlaşmış bir biçimde kendi kişiliğinde ve yaşamında yansıtan bir tarihsel/siyasal kişiliktir. Boran'ın tipik bir kadın milletvekili olmadığı halde 1935'ten 60'lara dek meydana gelen ve kadınlara da yansıyan toplumsal değişimi simgelediğini belirten Arat bu yargısında haklıdır; ama bence Boran bunun ötesinde, modern toplumun –ister kapitalist, ister sosyalist– bir özelliği olan kamusal/özel ayrımını yaşamında ve kişiliğinde çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Cinsiyetçi toplumsal yapının ve kültürün, kadınları eş/anne/ev kadını rolüne koşullandırdığını, ancak buna direnen kadınların var olduğunu biliyoruz. Ne var ki bu kadınlar kendilerine dayatılan alanla sınırlanmaya direnirken geleneksel rolü de reddetmiyorlar ve "bir koltuğa iki, bazen daha da fazla karpuzu sığdırmaya" çalışıyorlar; bunlar sıradışı, "süper kadın"lardır ve Behice Boran, bu güçlü kadınların yetkin bir örneğidir.

Birçok yazarın da saptadığı gibi, o, yalnızca kadın parlamenterlerle değil, tüm parlamenterlerle karşılaştırıldığında olağandışı, faal ve etkili bir temsilci kişiliği sergilemektedir. 1965'te meclise girdiğinde TİP Merkez Yürütme Kurulu üyesidir ve sosyalist bir misyon taşıdığı bilinci ve sorumluluğuyla hareket etmektedir. Nitekim meclis te, sosyalist politika açısından önemli her konuda *grubu adına* söz almış, soru önergeleri vermiş olması bunun kanıtıdır. Arat'ın verdiği rakamlara göre, Boran, 1965-69 döneminde tam 57 kez söz almıştır, üstelik de bunu zaman zaman son derece düşmanca davranan bir meclise karşı kendisini ve söz hakkını cesaretle savunarak yapmıştır.

Boran, kadınların politikaya girmelerinde önemli bir etken olabilen baba, ya da koca yerine siyasete girmiş birisi değildir. "Dulluk hakkı"nı kullanan bir siyasetçi olmak şöyle dursun, kendi partisinin çizgisinin belirlenmesinde tayin edici bir rol oynayan ve bu çizginin savunusunu yazı ve sözüyle olduğu kadar yaşamıyla da yapan olağandışı bir kadın, bir siyasal önderdir. (Hatırlamak gerekir ki kendisi, Medeni Kanun'a ve ataerkil kültüre meydan okumak pahasına,

kocasının soyadını –Hatko– değil, kendi soyadını kullanmakta diretmiştir.) Ama aynı zamanda "iyi bir zevce", "iyi bir anne" olmaya çalışan ve bir kadının bütün bu rolleri başarıyla yerine getirebileceğini öne süren bir "süper kadın"dır.

Aslında Behice Boran, kendi olağandışılığının farkındadır. Bir yandan "her şey birden yapılabilir" derken bir yandan da "politika zordur, herkes yapamaz" der.[7] Kadınların özel zorluklarla karşılaştıklarını bilir, onlara pek fazla tepeden bakmaz, ama onlarla özel bir dayanışma ihtiyacı da duymaz. Yetkin bir bilim kadını, çok yetenekli ve mücadeleci bir politikacı, bir siyasal önderdir, ama aynı zamanda eş-anne rolünü reddetmeyen (hatta özel konuşmalarında bunları yücelten) bir "zevce"dir. Gene özel konuşmalarında, oğluna yeterince zaman ayıramamaktan yakınır, yemek tarifleri alış verişinde bulunur, eğer yemek yapılacaksa yemeğin, temizlik yapılacaksa temizliğin vb. en iyi şekilde yapılması gerektiğini savunur. Aslında, ataerkil bir toplumda "ben varım" demeye çalışan bütün kadınların yaşadıkları zorlukları, çelişkileri, ikilemleri yaşamaktadır ve hepsinin de farkındadır. Ancak bu farkındalık, bir üst düzeye ulaşıp "feminist bir bilinç" niteliği kazanmaz. Çünkü Boran'ın içinde yer aldığı modernist/sosyalist kavramsal çerçeve buna engeldir.[8]

Geleneksel sol ideoloji, Aydınlanma'nın insan hakları teorisini ve Akıl yüceltmesini devralır ve bu teorinin odağındaki soyut "insan" kavramına sınıfsal bir somut içerik kazandırır. Bu anlamda, liberal insan hakları teorisinin sınıfsal körlüğüne bir eleştiri ve aynı zamanda da düzeltmedir. Artık, hukuk önünde genelleşen soyut insanın mensup olduğu bir sınıf vardır ve bu sınıfsal aidiyetin eşitsiz sonuçları vurgulanır. Sosyalist teorinin bu düzeltmesi, burjuva insan hakları öğretisine somut bir içerik kazandırılması açısından çok önemli olmakla birlikte, aynı öğretinin cinsiyetçi körlüğünü dokunmadan bırakır. Oysa, insanlar arasında yalnızca sınıfsal eşitsizlik değil, toplumsal cinsiyet açısından da eşitsizlik ve hiyerarşi vardır, ve bu olgu

7. Şirin Tekeli, 1982.

8. Bu noktada, Boran'ın, yaşamı boyunca kendi yolunu kendisi çizmiş, kendi soyadını taşımakta ısrar etmesinin de gösterdiği gibi "kendi adını koymaya" cesaret etmiş, ve daima kendi omuzları üzerinde kendi kafasını taşımış bir kadın olarak "kendiliğinden bir feminist bilince" sahip olduğu söylenebilir. Ancak benim burada vurgulamaya çalıştığım, içinde bulunduğu kavramsal çerçevenin, bu kendiliğinden bilincin feminist teorik bilinç düzeyine ulaşmasını engellediğidir.

kadınlar ile erkekler arasında bir ezme-ezilme ilişkisine yol açarak ataerkil sistemi pekiştirir. Sosyalizmin, modernleşme projesinden devraldığı ve yukarıda sözünü ettiğim sistemsel eşitsizliğe bağlı bir başka miras ise, kamusal/özel alan ayrımının benimsenmesidir. Bu ayrım, toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanmamasını ve "kadın-erkek yoktur, insan vardır" klişesinin savunulmasını kolaylaştırır. Oysa "insanlar", insanlıklarını somut aidiyetler içinde, belli bir sınıfa, milliyete vb. olduğu kadar belli bir cinsiyete mensup olarak yaşarlar. Kadın ve erkek olma konumu dışında bir "insanlık" konumu yoktur. Ne kadar unutmaya çalışırsak çalışalım bu gerçek, bir biçimde kendini dayatır ve bilincimizde ve yaşamımızda yarılmalara yol açar.

Behice Boran da, kendi ideolojik çerçevesi açısından kamusal yaşama çok önem veren ve üstelik burada olağanüstü başarılı olan güçlü bir "süper kadın" olarak kendisini cinsiyetin ötesinde "insan" olarak algılamakta, özel yaşamı ikincil görmekte ama bir yandan da içinde bulunduğu toplumun dayattığı cinsiyet kalıplarının dışında olduğunun bilinciyle kendi olağandışılığını vurgulamaktadır: "Kadının ev ve annelik görevleri vardır. Politikaya atılan erkek, çocuğunun yetiştirilmesi ve evin bakımını karısına bırakır. Ama bir kadın aynı şeyi yapamaz. Benim kocam beni daima desteklemiştir... Ama bu desteğe rağmen evle ve çocuğumun dersleriyle benim meşgul olmam gerekmiştir. Ayrıca ben kendim hissetmedim ama, kadının politikada kendini kabul ettirmesinin daha zor olduğunu düşünebiliyorum."[9] Boran, "kadın" olmak ile "insan" olmak arasında bir çelişki olduğunun farkındadır, ve bu çelişkiyi ancak çok güçlü ve ayrıksı kadınların aşabileceğini düşünür. Bir yandan da, kadın olmanın getirdiği sorunları ve bölünmeleri derinlemesine yaşar.

Bilim Kadını Siyasetçiye Karşı

Boran'ın siyasetçi kimliği ile bilim insanı kimliği de bu bölünmeden payını alır. 1945'te yayımlanan ve Mübeccel Kıray'ın "Türkiye'deki en kapsamlı sosyal yapı araştırmaları"na örnek gösterdiği *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, iki köy tipinin karşılaştırmalı incelemesidir ve Boran'ın bilim kadını kimliğini cisimleştirir. 1970'te yayımlanan *Türkiye'de Sosyalizm Sorunları* ise siyasetçi kimliğinin önplana çık-

9. Şirin Tekeli, *a.g.e.*, s. 318.

tığı bir kitaptır. Bu kitapta "kadın" sözcüğüne bile neredeyse hiç rastlanmaz; diğer araştırması ise, dağ ve ova köylerine ilişkin karşılaştırmalı bir sosyolojik araştırma olduğu için cinsiyet faktörü ister istemez çok önemli bir yer tutar. İlginç olan, burada elde edilen sonuçların ve bakış açısının Boran'ın kamusal/siyasal kimliğine yansımamasıdır. Bu, yukarıda sözünü ettiğim modernist/sosyalist çerçevenin doğal sonucudur.

Toplumsal Yapı Araştırmaları'nda, Boran, seçtiği iki köy grubunu ekonomik temel ve ekolojik konum farkları açısından inceleyerek bu farkların sosyal yapıları ve yaşamın diğer alanlarını nasıl etkilediğini ele alır.[10] Bu arada özellikle üretimdeki işbölümünü ve aileiçi ilişkileri cinsiyet ayrımı açısından inceler ve hemen her alanda kadınların ikincil konumda olduğunu tesbit eder.

Köylerdeki cinsiyete dayalı işbölümüne göre, "rutin, sıkıcı, fazla maharet istemeyen işlerin kadınlar, maharet ve kafasını kullanmak gerektiren işlerin de erkekler tarafından yapıldığını" belirterek bu tarz işbölümünün kadını "amme hayatından, daha geniş temaslardan, muhitten mahrum" ettiğini söyler. Boran'ın tesbitlerine göre, "icabında kadın ve erkek birbirlerinin işini yapabilirler; bu, bilhassa, kadının erkek işlerini üzerine alması şeklindedir".[11] Kadının ekonomik yaşamdaki statüsü ve fonksiyonu ile, toplumsal statüsü arasında bir korelasyon olup olmadığı canalıcı sorusuna ise, önemli bir yanıt getirir: Kadının üretime katıldığı toplumlarda, statüsünün de otomatik olarak yüksek olduğu görüşünü reddeder ve kadının çok çalıştığı ve kadın emeğinin değerli olduğu toplumlarda da kadının statüsünün düşük olduğunu saptar: "Kadının iktisadi hayata, istihsale iştirak ettiği cemiyetlerde kadının sosyal mevkii yüksektir, kadının ekonomide mühim bir mevki tutmadığı cemiyetlerde ise düşüktür [şeklinde bir görüş var]. Halbuki, iktisadi fonksiyonla sosyal mevki arasında bağ açıkça ortaya çıkmıyor. Kadının çok çalıştığı, kadın emeğinin kıymetli olduğu cemiyetlerde de sosyal mevkiinin düşük olduğu gö-

10. Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları (İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1945. Bu araştırma için Mübeccel Kıray, ODTÜ'deki bir sohbet toplantısında, "şimdi size sosyal yapı deyince çok basit geliyor. O zamanlar sosyal yapı deyince, nedir bu çimento yığını mı diye sormuşlardı. Üstünden 40 yıl geçti, hâlâ bugünkü problemleri ele almaktadır," diyor, haklı olarak.

11. *A.g.e.*, s. 103.

rülüyor. Bizdeki köy topluluklarında da vaziyet böyledir. Kadın, erkekten fazla çalışıyor, hiç değilse daha az çalışmıyor. Daha uzun saatler işliyor ve daha çeşitli iş görüyor. Buna rağmen, gerek ailede, gerek cemiyette erkek hâkim durumdadır."[12]

Boran'a göre, önemli olan sarfedilen emek miktarı, üretime katılma payı değil, üretimin örgütlenmesinde kadının hangi işleri gördüğü, fonksiyonu ve mevkiidir. "Kadınların işleri ev, tarla ve bağa münhasırdır; hariçle temas isteyen işler, değirmene un götürmek, şehre nakletmek, satmak erkeklerin işidir. Meslek halinde farklılaşan fonksiyonlar da tamamen erkekler tarafından yapılır." Dolayısıyla, kadınların üretim faaliyetindeki işleri, onları "hariç" ile, kamusal yaşamla temas ettiren işler değildir, ve "aileyi bir iktisadi işletme telakki edersek istihsali tanzim, kontrol ve idare fonksiyonları ve bu hususta karar vermek selahiyeti erkektedir, kadın sadece elemeğini temsil eder, yani amelelik eder. Şehirde, fabrikalarda çalışan ameleler fiilen istihsalde bulundukları mevkide nasıl aşağı sosyal statüde iseler, fabrikaları sevk ve idare edenlerin mevkii de yüksek ise, köy istihsal organizasyonunda da vaziyet öyledir. Bu organizasyonda, erkeğin gördüğü fonksiyonlar, ona istihsalde fiili mülkiyet haklarını ve fonksiyonlarını verir."[13] Boran burada, kadınlar ile proletarya arasında haklı bir benzetme kurmakta ve feminist teorinin, sosyalist argümanlara karşı ısrarla savunduğu bu pozisyonu, bilimsel araştırmacı kimliğiyle, daha 1940'larda saptamaktadır.

Boran'ın iktisadi değişme, dinin etkisi ve kadının statüsü arasındaki ilişkileri ele alışı da son derece nettir: "*Kadının işçi olarak çalıştığı iktisadi teşekkül aile olduğu için ve üretim teşekkülünün idarecisi, patronu erkek olduğu için, kadın erkeğe nisbetle aşağı mevkidedir, ona tabidir.* İslam dininin telakkileri, kadına verdiği mevki iktisadi şartlara dayanan bu vaziyeti daha da destekliyor. Bununla beraber, iktisadi şartlar değişse, şehirde olduğu gibi köyde de kadının mevkii dinin tesirlerine rağmen değişir" (*abç*). Dağ köylerinde, "şerefsiz bir iş" olarak kabul edilen ağır yük taşıyıcılığının da kadınlar tarafından yapıldığını tesbit eden Boran, kadının aşağı statüsünün kendisini "cinsi ahlak kaidelerinde de gösterdiğini" belirterek çok önemli bir noktaya parmak basmaktadır: "Kadın ve erkek için ayrı iki ahlak miyarı var: Kadın için sıkı sadakat, erkek için tam bir hür-

12. Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*. 13. *A.g.e.*

riyet... Erkeğin bu hürriyetine itiraz etmek kadının aklından geçmez: 'Ne yapacan? Erkek o!'"[14]

Boran'ın araştırma yöntemi bütüncüdür, parçayı ilgili olduğu olgularla birlikte bir ilişkiler sistemi içinde ele alır. Ataerkil örüntü konusunda da aynı bakış açısıyla, bunun bir sistem sorunu olduğunu, hem ovada hem de dağ köylerinde "erkeğin tahakkümü"nün bulunduğunu, dağ köylerinde bu tahakkümün ovadakinden de fazla olduğunu saptar: "Kadınlar yalnız kocadan değil, oğullarından da dayak yiyorlar ki, bu bir *sistemin* varlığını gösteriyor" (*abç*).[15] Ve, "hülasa, hangi yaşta olursa olsun, köy işbölümü sistemi, kadınların aleyhine, erkeklerin lehinedir. Bu vaziyetin, kadının ve erkeğin köy cemiyetinde aldığı mevkiyle yakından ilgisi vardır."[16] Bu saptamanın, cinsiyet ayrımcılığını ve kadın-erkek eşitsizliğini bir sistem sorunu olarak ele alan ve toplumsal cinsiyet kavramının bir analiz kategorisi olarak her türlü sosyal araştırmaya dahil edilmesi gerektiğini savunan feminist teoriyle tam bir uyum içinde olduğu açıktır. Ne var ki, Behice Boran'ın saptamaları bilimsel kimliği/yapıtı çerçevesinde kalır ve onun siyasetçi kimliğinin, siyasal analizlerinin bir parçası olmaz. Bu da gerçekten, üzerinde durmaya değer bir paradoks oluşturur.

"Karar Verme Selahiyeti"ne Sahip Olmayı Seçmek

Nitekim, *Türkiye'de Sosyalizm Sorunları* (Tekin, 1970) adlı kitabında, "ben bu kitapta sorunları mutad sanayileşme ve böyle bir sanayileşmeye ilişkin sosyal sınıflar çerçevesi içinde incelemeye çalıştım" derken, cinsiyet ayrımının yarattığı sorunları hiç dikkate almaz. Boran bu kitabın yazımını 1968'de tamamlamıştır ve ciddi bir entelektüel olarak Batı'daki canlı tartışmalardan haberdardır. "Teknik ve bilimsel devrimin ufkunu açtığı yeni dönemde yeni sosyal amaçlar, değerler, hayat biçimleri, özgürlük olanakları belirmektedir ve bunlar tartışılmaktadır" tesbitini de yaparak bütün bu gelişmelerin Türkiye'yi de etkileyeceği öngörüsünde bulunur. Gene de, bu tür çalışmalarda âdet olduğu üzere, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş"e ilişkin bir tarihsel anlatıya da giriştiği halde, ne kadın sorunundan, ne de emek süreçlerinin içerdiği (ve kendisinin çok iyi bildiği) toplumsal

14. *A.g.e.*, s. 190. 15. *A.g.e.*, s. 201. 16. *A.g.e.*, s. 104.

cinsiyet boyutundan hiç söz etmemesi, her halde geleneksel sosyalist çerçevenin "kadın-erkek yok, insan var" klişesini benimsemesi, en azından onu sorgulamaya gerek olmadığı düşüncesiyle ilgilidir. Sosyalist teorinin, burjuva insan hakları teorisinin cinsiyet körlüğünü devam ettirmesi ve kamu/özel ayrımını yüceltmesi de gene bununla bağlantılıdır.

Behice Boran gibi, sosyalist iktidar sorunlarıyla hem teorik olarak, hem de mücadeleci bir politikacı olarak derinlemesine ilgili bir insanın, kadın ya da erkek olmanın iktidar ilişkileri sistemi içinde farklı ve hiyerarşik konumlarda olmaya, yani bir tabiyet ilişkisine yol açtığını yıllar önce açıkseçik saptamış bir bilim kadınının, iktidarın toplumsal cinsiyet boyutuna dikkat etmemesi, ideolojinin olağanüstü etkisiyle bir dereceye kadar açıklansa bile, bunun maddi/toplumsal yapının gerçekleriyle de yakından ilgili olduğunu düşünüyorum.

Politika yapmak, bazı "kaynaklar" gerektirir. Bireysel düzeyde sahip bulunulan ilgi, bilgi, zaman, çevre, iş güvencesi, para, teşvik vb. Bu kaynaklar sınıfsal olarak eşit dağılmadığı gibi, cinslere göre de eşit dağılmış değildir. Cinsiyetçi örgütlenme yapısı (ataerkil sistem) ve kültür, kadınları çeşitli maddi kaynaklardan uzak tutarken aynı zamanda eş-anne-ev kadını rolüne koşullandırır; evin dışı, kamusal alan, kadının yeri değildir. Bu kalıba direnen kadınlar her zaman olmuştur, ama onlar "direndikleri"nin, olağandışı olduklarının farkındadırlar.

İşte bu nedenle, Behice Boran hem "kadın-erkek yok, insan var" diye düşünür, ama aynı zamanda kadınların eşitsiz konumunun yol açtığı ayrımcılığın ve zorlukların farkındalığıyla "politika işi zordur, herkes yapamaz" der. Bir bilim kadını olarak yaptığı gözlemlerin açtığı ufuk ile, toplumsal statüyü esas belirleyenin "amme hayatındaki mevki" – "istihsali tanzim, kontrol, ve idare fonksiyonları hususunda karar vermek selahiyetine sahip olmak"– ya da bugünkü (feminist) dille ifade edecek olursak "karar alma konumu"na ulaşmak olduğunun bilinci içindeki Boran'ın kamusal alanda başarılı olup, karar alma konumuna yükselmeyi bilinçli bir biçimde seçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Seçtiği yolda başarılı olduğuna, üstelik daima hem kendi kendisi hem de ideolojik çerçevesi ile tutarlı kaldığına da hiç kuşku yoktur. Behice Boran, sadece iki karpuzu değil, çok sayıda karpuzu bir koltuğa sığdırabilecek güçte ve yetenekte bir "süper kadın"dır ve

başka birçok şeyin yanı sıra kadınlar için bir rol-modeli olarak da önemlidir. Ne var ki, buradan bir adım öteye geçip diğer kadınlara el uzatmak ve "kadın politikası" yapmak, henüz onun kavramsal çerçevesinin dışındadır. Ama, yıllar önce anı defterime, "akıllı ve sevimli olduğun kadar güçlü olman dileğiyle, ki öylesin" diye yazarak kadınların güçlenmesi gereğini vurgulayan "Behice hanım"ın, eğer yaşasaydı, sorgulayıcı ve araştırıcı bilimsel ve insani tutumuyla o adımı da atacağını söylemek sanırım aşırı bir yargı değildir.

Yıldızları Özgürce Seyretmek İsteyen Bir Yazar: Suat Derviş*



ÜNLÜ toplumbilimci C. Wright Mills, "İnsanı anlamak için olduğu kadar, toplumu anlamak için de bireysel biyografi ile topluma ait tarih düzeyinin karşılıklı etkileşimlerinin *bütünlüğünün* kavranması gerekir," der. Burada önemli olan nokta, öznel olanın nesnel bir temel üzerinde gerçekleşebileceği, buna karşılık nesnel olanın da ancak öznellik içinde kavranabileceği gerçeği. Çünkü hiçbir yazar (ve elbette hiçbir okur), içinde bulunduğu toplumsal ve ideolojik yapıların dışında, başka bir deyişle bir boşluk içinde yazmaz ya da okumaz. Ama doğal olarak bu yapılar kişiyi, ait olduğu ırka, milliyete, sınıfa, cinsiyete, vb. bağlı olarak farklı biçim ve ölçülerde etkiler, biçimlendirir. Toplumsal iktidar odaklarına uzaklık ya da yakınlık, bu bağlamda belirleyici bir önem taşır. Ve belki de yazarlar açısından bu daha da geçerlidir.

Virginia Woolf, 1928'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne, kadın olduğu gerekçesiyle alınmadığı zaman, "içeride mi, yoksa dışarıda mı olmak daha iyidir" diye düşünür ve "dışarıda" olmanın daha iyi olduğuna karar verir. Gerçekte de, egemen kurumların dışında kalmak/bırakılmak, bir yazar için çoğu kez canalıcı olanaklar sunabilir: "Kıyı"da kalmış olanları anlayabilmek, kendini onların yerine koyabilmek; aklın yanı sıra sezgilerin gücüne güvenebilmek; "sessizliğin sesi"ni duyup, dile getirilemeyeni dile getirmek; varolan dünyayı ve toplumu başka bir gözle algılayıp yansıtabilmek olanaklı olur.

* *Defter* dergisinde (sayı 29, Kış 1997) yayımlanmıştır.

Suat Derviş'i daha iyi anlamamı sağlayan, anılarını ve belgelerini benimle paylaşan, Suat Derviş'in yakın arkadaşı Neriman Hikmet'le görüşmemi sağlamakla kalmayıp görüşmede bana eşlik de eden sevgili Rasih Nuri İleri'ye ve Bedia İleri'ye çok teşekkür ediyorum. Bu makaledeki yorumların sorumluluğu, elbette, tümüyle bana aittir. Ayrıca, bu makalenin Suat Derviş'in yaşamı ve yapıtı hakkında kuşatıcı olma iddiası taşımadığını, yalnızca çokdisiplinli bir yaklaşımı benimseyen feminist edebiyat eleştirisi bağlamında bir yorum denemesi olduğunu da belirtmek isterim.

Egemen merkezi iktidara muhalif bir söylemin de kendi içinde hiyerarşi ve baskı barındırabildiğini, bunların içinde yaşamış ve "kıyı"da bırakılmış olanlar kendi yaşam deneyimleriyle zaten biliyorlardı; Foucault'dan beri ise, iktidarın, insan ilişkilerinin olduğu her yerde varolan çok-odaklı bir olgu olduğu konusunda yetkin bir teorik çerçeveye sahibiz. Bu teorik çerçeve bize, baskıyı vurgulamanın yanı sıra baskıya direnme olasılığının ve bunun örneklerinin varlığını araştırma olanağını da tanıyor. Nitekim, burjuva ve sosyalist söylemler arasında sıkışmayıp yer yer her ikisini de aşmış gibi görünen Suat Derviş'in gerek yaşamı, gerekse yapıtları bağlamında bu gerçeği izlemek ve "direnme anları"nı yakalamak, böyle bir çerçeve içinde daha kolay ve anlamlı olmaktadır.

Ne var ki, "dışarıda" kalmanın olanakları kadar, ödenmesi gereken bedelleri de her zaman vardır. Bu bedel bir yazar için, çoğu kez, yaşarken edebiyatın ve genel olarak aydın ortamının dışında bırakılmak, ciddiye alınmamak olabildiği gibi, ölümünden sonra yapıtlarının ve yazarlığının unutulması da olabilir. Ama herhalde, "kadın olmaktan utanmıyorum, yazar olmakla da iftihar ediyorum. O unvan benim yegâne servetim, biricik iftiharım ve ekmeğimdir,"[1] diyerek her fırsatta 16 yaşından itibaren hayatını kalemiyle kazanmış olduğunu gururla belirten bir yazar için en acısı, henüz yaşarken "yazarlığı"nın unutulmasıdır. 1970'lerin başında Demokratik Devrim Derneği'nin düzenlediği bir toplantıda, Suat Derviş'i, "Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner'in eşi" diye tanıtırlar. Ama Suat Derviş, kendisine dayatılan tanımları kabullenmeyecek kadar "dışarıda"dır. Hemen ayağa kalkıp, "Hayır," der, "ben *yazar* Suat Derviş!"[2] Böylece, yazarlığıyla olduğu kadar, yaşamı ve kişiliğiyle de unutulmamayı fazlasıyla hak eder.

1. *1936 Modeli Gençler ve Zavallı Peyami Safa,* yazanlar: Kemal Tahir, Suat Derviş, Ahmed Cevad, Selamet Basımevi, tarihsiz --muhtemelen 1936--, s. 22. Sami Özerdim, buradaki Ahmed Cevad'ın, Ahmed Cevad Emre olmadığını söylüyor: "Kendisini 1938'de görmüştüm. Genç bir adamdı." Sn. Özerdim'e de, Suat Derviş bibliyografyası konusundaki yardımları için çok teşekkür ediyorum.

2. Rasih Nuri İleri, kişisel iletişim. 1988.

Suat Derviş'in, Zihni T. Anadol'un sorularına verdiği yanıtlar ise, yazarın nasıl iki gelenek tarafından da dışlandığını ortaya koyuyor: Z.A.: Müstear isimlerden bahsettiniz. Müstear isimleriniz mi var? / S.D.: "Birçok müstear ismim var. 1934-44'ten beri birçok defa, çok değişik isimlerle yazdım." / Z.A.: Niçin? / S.D.: "Ha-

Kimdir "Bu Kadın", "Bu Yazar"?

1905'te İstanbul'da aristokrat bir ailenin kızı olarak doğar Suat Derviş; dedesi, Tıp Fakültesi müderrislerinden kimyager Müşir Derviş Paşa, babası ise jinekolog doktor İsmail Derviş'tir. 1944 TKP davası mahkeme kayıtlarına göre: "Derviş kızı, 319'da İstanbul'da Hasna'da doğma, evli, çocuksuz, Muharrir... tahsili hususi, 10.3.944'te yakalanmış ve 6.11.944'te salıverilmiş, Saadet Baraner (tanınmış ismi Suat Derviş)." Mahkeme, ileride daha ayrıntılı değineceğim gibi, Suat Derviş'in "muharrir"liğini teslim etmede, solcu ya da sağcı bazılarından daha heveslidir; hatta bu, kocasının işlediği iddia edilen komünizm propagandası suçuna "iştirak"inin kanıtı olarak değerlendirilir: "Saadet Baraner'in, ömrünü yazı yazmakla ve dünyada olup bitenleri takiple geçirdiği göz önüne alınınca kocasının bir oda içindeki faaliyetine tamamen kayıtsız kalmayacağı kanaati kuvvetlenmektedir."[3]

yatımı kazanmak için. *Çünkü imzamla yazdığım yazıları kabul etmiyorlar.*" (*abç*) / Z.A.: Sizden neden yazı almıyorlar? / S.D.: "Bizim cadde daha bilgisizken ben herkesten evvel uyanmışım da ondan. Faşizmden, nazizmden, çıkmak üzere olan II. Dünya Savaşı'ndan nefret ettiğim ve kalemim ve dilim yettiği, gücüm erdiği kadar mücadele ettiğim için. Devrimci, toplumcu, sosyal adaletçi olduğum için. Bu uğurda polis takibatına uğradığım, hapishanelerde, polis müdürlüklerinde süründüğüm, altı yüz erkek arasında tek kadın olarak askeri hapishanelerde tutuklu olarak yattığım için. Ankara Caddesi'nde –Ankara'nın gazetecilik merkezi– ilk basın sendikasını kuran beş meslektaştan biri ve kurulmuş olan sendikanın da başkanı olduğum için..."

Aynı söyleşide, Zihni Anadol, haklı olarak şu soruyu da sorar: Z.A.: Ama şimdi Türkiye'de o kadar çok devrimci ve ilerici yayınevi var ki, *onlar niçin sizin eserlerinize ilgi göstermiyorlar*? (*abç*) / S.D.: "Cevabını onlara sorunuz. Bu tutumlarını nasıl izah ederler bilmiyoruz. Belki bu yayınevlerini çok genç arkadaşlar idare ediyor... Onlar da ismimi, imzamı öğrenmemiş çocuklardır... Ama Fransa'da hadise yapmış bir romanı ve hele hele bir Türk yazarının kaleminden çıkmışsa, bilmemek, ona alaka duymamak nasıl izah edilir ben bilemem." ("Suat Derviş ile Konuşmalar", *Gerçekler Postası,* Eylül 1967; yeniden yayımlanan *Yazın,* Yıl 12, Sayı 59, Mart 1994.)

Gerçekten de, Suat Derviş konusunda Türkiye solunun tutumu, burjuvazinin tutumundan daha zor izah edilebilir olmakla birlikte, iktidarın, siyasal iktidarla özdeş ve tek odaklı bir olgu olmadığını teorik ve pratik olarak öğrenmiş olan bizler için o kadar da anlaşılmaz değil. Bu konuyu, Suat Derviş'in kendisiyle tartışabilmeyi ne çok isterdim!

3. 1944 davası Mahkeme Tutanakları, s. 117. Bu dava dolayısıyla tutukluluğu

Suat Derviş, babasının üç kızına karşı son derece "müşfik" ve "muhabbetli" olduğunu vurgular: "Bir anne kadar müşfik bir babanın çok rastlanan bir mutluluk olmadığını sonradan öğrendim."[4] Bu saptama, kız çocuklarının kendine güvenli bireylere dönüşebilmesinde, babanın sevgi ve takdirinin ne denli önemli olduğunu vurgulayan modern psikolojiyi doğrular niteliktedir. Suat Derviş, şefkatli ve aydın bir aile ortamında, zeki ve kültürlü olduğu kadar yaratıcı ve kendine güvenli bir kadın, Rasih Nuri İleri'nin deyişiyle, "kendini beğenen, seven bir kadın" olarak büyüdü. Sonraki yaşamının zorlukları ve iniş çıkışlarıyla baş edebilmesinde, bunun, herhalde önemli bir payı vardır.

Suat Derviş'in belki de en önemli özelliği, hem özel hem de kamusal yaşamının ortaya koyduğu gibi, cesareti. Cesaretin altını gerçekten çizmek gerek; çünkü yalnızca formel, dışsal biçimlerle ilgili bir cesaret değil, yaşamın her alanında gözünü kırpmadan baş kaldırabilme, verili olanı sorgulama ve kendisi olabilme cesaretidir bu, ve bu anlamda hapislere girmeyi göze almanın epey ötesinde bir şeydir. İşte bu tür bir cesaret sayesinde Suat Derviş, egemen burjuva ideolojisine baş kaldırabildiği kadar, solcu dogmatizmi de sorgular, ve gene İleri'nin dediği gibi, bütün çilelere ve zorluklara karşın "canının istediği gibi yaşar"![5]

Üstelik "çapkın" bir kadındır:

Dört koca (Seyfi Cenap Berksoy, Selami İzzet Sedes, Nizamettin Nazif Tepedelenli, Reşat Fuat Baraner), en ünlüsü Nazım Hikmet olmak üzere de çeşitli sevgililer. Rasih Nuri İleri, Nazım Hikmet'le Suat Derviş'in çok iyi iki dost olduklarını, birbirlerini pek beğendiklerini söylüyor ve ekliyor: "Daha doğrusu o (S.D.) öyle demezdi de, 'Nazım beni pek beğenir,' derdi."[6]

sırasında (10 Mart 1944 - 6 Kasım 1944), 8 aylık hamile olduğu çocuğunu da düşürüyor.

4. Suat Derviş'in kendi ifadesi; *Tarih ve Toplum*, sayı 29, Mayıs 1986; "Hayatımı Anlatıyorum". Ayrıca, Rasih Nuri İleri, "Suat Derviş - Saadet Baraner"; ve Suat Derviş, "Babam İsmail Derviş", *a.g.m.*

5. Bu bağlamda, Serbest Fırka Hareketi'ne katılmış olması da dikkate değerdir.

6. Rasih Nuri İleri, kişisel iletişim: "Suat Derviş, Batılı bir kadındı; Osmanlı geleneği ile çarpışıyor. Kendinden emin, kendini beğenen bir insan. Giyimi, kuşamı, yaşam anlayışı ve tarzıyla kendisine dayatılan kalıpları kabullenmeyen bir kadın. Reşat Fuat Baraner'in çevresindeki solcu gençler onun tarzını hiç sevmezlerdi. Zaten, kocası hapisteyken Fransa'ya gitti diye çok suçladılar. Oysa Reşat Fuat'ın

Kendine güven ve cesaret özellikleri, Suat Derviş'in çoğu polemik niteliği taşıyan siyasal yazılarında iyice belirgindir. Örneğin, *1936 Modeli Gençler ve Zavallı Peyami Safa* başlığını taşıyan kitapçıkta yer alan "Namık Kemal'i Bir Tarafa Bırakalım, İktidarınız Varsa İlmi Münakaşaya Geçiniz" yazısı tipik bir entelektüel meydan okumadır. Kitapçıkta, Milli Türk Talebe Birliği'nin çıkardığı anlaşılan ve yazarlara sataşmaların yapıldığı broşüre cevaplar verilmektedir. Suat Derviş'in yazısı, 585 yılında papazların topladığı "meclisi ruhani"nin "kadının da erkek gibi bir ruhu var mıdır, yoksa o nebatat ve hayvanat gibi ruhu olmayan ikinci, üçüncü neviden bir mahluk mudur?" tartışmasına yaptığı göndermeyle başlıyor ve sonra Milli Türk Talebe Birliği'nin 1936 tarihli broşürüne değiniyor:

> Bu kitabın içinde, benim bir ankete verdiğim cevaba cevap veren bazı satırlar bulunuyor ve bu satırlarda en müthiş hakaret olarak bana, "bu kadın" diye hitap ediliyor. Ankette söylediğim fikirlere cevap verilmiyor da, "sen kadınsın, sen daha erkekleşmedin. Biz saçı uzun aklı kısa kadınların erkekleşmeden evvel büyük davalara karışamayacaklarını, onların akılsız olduğunu biliriz," diyorlar. Bunu söyleyenler, bu geri kafalı mürteciler, Türk, İstanbul üniversitesinin talebelerindendir.
>
> Buna gülemiyoruz, buna ağlamak lazımdır.
>
> (...)
>
> Bana cevap olan şu yazılarda bir tek fikir yok ki, münakaşa edeyim; yalnız bir tek satır çok tuhaf. Onda, "Suat Derviş'e verilen 'titir'e acıyoruz," deniyor.

hiç öyle bir tavrı yoktu; tersine Suat Derviş Türkiye'ye dönecek diye çocuklar gibi heyecanlanıyor, hatta arkadaşlarından mobilyacı Bulgar Şevki'ye yatak odası, misafir odası takımları ısmarlıyor." (Başka vesilelerle çoğu tanığın da aktardığı gibi, Reşat Fuat Baraner'in Türkiye Solu için oldukça ayrıksı bir biçimde ataerkillikten uzak ve son derece olgun bir devrimci olduğu anlaşılıyor.)

Solcu çevrelerde, zamanında, Suat Derviş hakkında epey dedikodu yapılmış. Rasih Nuri İleri, bunu da gene Suat Derviş'in geleneksel olmayan rahat, güvenli ve esnek tavrına bağlıyor. Arkadaşı Neriman Hikmet ise, "onun hakkında çok çapkın derlerdi ama, ben öyle bir şey görmedim," diyor! (N. Hikmet ile görüşme – bant kaydı.)

Kaynaklarda genellikle Suat Derviş'in üç kez evlenmiş olduğu belirtilir. Rasih Nuri İleri ve yazarın kısa bir biyografisini veren *Avrupa ve Türkiye'de Yazın* dergisi de aynı bilgiyi veriyor. Ancak, Nilgün Uysal, *Yeni Yüzyıl*'daki yazısında Seyfi Cenap Berksoy'u da zikrediyor (*Yeni Yüzyıl*, 17 Mart 1995). Seyfi Cenap Berksoy, ünlü hekim Kemal Cenap Berksoy'un oğlu ve Semiha Berksoy'un da amcazadesi. Galatasaray Lisesi mezunu ve "güreşçi" olduğu söyleniyor. Suat Derviş, bu ilk kocasıyla kısa ama tutkulu bir evlilik yapmış. (Nilgün Uysal, kişisel iletişim.)

Acaba bana verilen hangi unvana acıyorlar? Ben ne kontesim, ne düşes, ne kraliçe, ne profesör, ne meclis-i idare azası, ne de saylavım. Ben muharririm. Hakkımda daha müsamahakâr olanlar edibdir, diyorlar.

Eğer acıdıkları unvan muharrir unvanıysa yook baylar!.. Ona ilişemezsiniz, bunu bana kimse babasının kesesinden rüşvet, iane, sadaka veya taltif makamında vermedi. On altı yaşımdan beri, tam on altı sene çalışarak onu kazandım. Hem de nasıl çalışarak. O unvan benim yegâne servetim, biricik iftiharım ve ekmeğimdir. (abç)[7]

Yazar, bu unvana layık olduğunu, yalnız "Türkiye'de" değil, en az beş yüz bin işsiz münevverin bulunduğunu söylediği Avrupa fikir merkezlerinde de kalemiyle hayat mücadelesi yaparak ispat ettiğini eklemekten de geri durmaz.

"Cephe alacakmışsınız, kime karşı?" diye sorar: "İnsanlığa, akla, mantık ve hakikata karşı mı? Dünyanın seyrini mi durduracaksınız? Üniversitede okuyorsunuz, size reel kıymetler nedir öğretmiyorlar mı? Size müsbet bir fikir bildirmiyorlar mı? Yirminci asırdayız, müsbet konuşalım. 'Biz kadınla konuşamayız' diye kaçmayınız. *İlmi münakaşaya iktidarınız varsa meydan açık*" (*abç*).

Yazısının sonunda Suat Derviş, Namık Kemal'in istibdat devrinde meşrutiyeti özlemiş olduğunu, buna karşılık o gün Namık Kemal'i savunduğunu iddia eden sağcı gençlerin Namık Kemal meşrutiyetini yıkan Cumhuriyet devrinde, "daha büyük tekamüllere değil de, meşrutiyete hasret çektiklerini" saptayarak şöyle der:

Buna acıdım. Ve acıdığım için yazısından tabib olduğunu ve bana kırılmış olduğunu anladığım birisi, "sen kadınsın, kadında akıl olmaz ve onda merhamet marazdır" diyor. Hakkımda yazılmış sözler içinde en doğrusu bu. Hakikaten merhamet bu kadar uygunsuz bir yerde marazdır. Ve ben, 1936 senesinde Namık Kemal'i göğsünde kokart olarak kullanan bu zümreye tarziye ediyorum: Ben artık onlara acımıyorum da![8]

Suat Derviş, böyle bir yazardır, ve "bu kadın" ile uğraşanların düzeyi de işte budur.

7. *1936 Modeli Gençler ve...*, s. 20-2. Bu kitapçıkta yer alan ilk yazı aynı başlığı taşıyor ve Kemal Tahir'e ait. İki yazıyı üslup açısından karşılaştırmak çok ilginç. Suat Derviş, yazısında son derece sakin ve sıfatlardan arınmış bir üslup kullanırken, Kemal Tahir'in bol sıfatlı ve saldırgan bir üslubu var; ama bu karşılaştırmanın yeri bu yazı değil.

8. *A.g.e.*, s. 25.

Ruhunda Bir Ürperişle Gelen Yazar

En eski arkadaşlarından biri olan Neriman Hikmet, Suat Derviş için ilk romanını 6-7 yaşlarında yazdığını söylerdi, diyor.[9] Bunun doğru olup olmadığını bilecek durumda değiliz, ama bildiğimiz bir şey varsa o da ilk romanının (*Kara Kitap*) 1920'de, yani 16 yaşındayken basıldığı! Bunu 1923'te dört kitap izler: *Ne Bir Ses Ne Bir Nefes, Hiçbiri, Ahmet Ferdi, Behire'nin Talipleri.* Bu yazıda amacım Suat Derviş'in biyografisini vermek, ya da tüm yazarlık edimini değerlendirmek değil. Yalnızca, iki söylem arasında durduğunu düşündüğüm ve her iki geleneğin de (gerek somut kişiliği gerekse bu kişiliği oluşturan en önemli etkenlerden biri olan toplumsal cinsiyeti nedeniyle) hem içinde, hem dışında olmanın getirdiği olumlu ve olumsuz etkileri yaşayan bir yazarın, bu etkileri yapıtlarına ne ölçüde yansıttığını *iki romanını* odak alarak araştırmak; ve iktidar ilişkileri bağlamında, toplumsal cinsiyet ile yazarlık edimi arasındaki ilişkiyi ele almak istiyorum. Gene de, romancılığına kısaca bir göz atmak, Suat Derviş'in yazarlığının özgüllüğü konusunda önemli ipuçları verebilir.

Fatma'nın Günahı yayımlandığında (1921), Refik Ahmet Sevengil şu değerlendirmeyi yapar: "Suat Derviş hanım, edebiyatımıza karanlık ve karışık dehlizlerden çıtırdayan eski tahtaların sesinde durup boşlukta korkunç akislerle halkalanan ayak seslerini dinleyerek, ruhunda bir ürperiş ve gözlerinde titreyen bir karartı ile geldi. Onda yeni olan, edebiyatımızın bir eksiğini tamamlayacak olan bu korkudur."[10]

1923'te yayımlanan *Ne Bir Ses Ne Bir Nefes* adlı romanını okuyan Ahmet Haşim de benzer duygular içindedir: "Kitabı kaparken, bir afyon kâbusundan uyanan bir Çinli gibi asabım garip, anlatılmaz bir korkunun ürpermeleri içindedir ve gözlerim, parlak sırmalı karanlık kumaşlara uzun uzun bakmış gibi tatlı ve derin kamaşmalarla doludur."[11]

Gerçekten de, özellikle ilk romanları, psikolojik roman türünde sayılabilir Suat Derviş'in, ve bu olgu onun romancılığının, bir siyasal kalıp ve "modernleşmeci" yaşam biçiminin savunusu olma anla-

9. N. Hikmet ile görüşme.

10. Refik Ahmet Sevengil, aktaran: Murat Uraz, *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*, İstanbul, 1941, s. 231.

11. Ahmet Haşim, "Bir Genç Kızın Eseri", *Akşam* gazetesi, 22 Şubat 1922.

mında cumhuriyetçi/ulusçu ideolojinin dışında kaldığını gösterir. Aynı şekilde, "halkçı" ve "köylücü" de değildir; daha doğrusu, döneminde baskın olan eğilimin tersine, böylesi toplumsal "tez"ler içermez bu romancılık. Ama bu, Suat Derviş'in zamanının toplumsal olaylarına uzak ve ilgisiz olduğu anlamına gelmez elbette. Nitekim, daha 1921 yılında gazeteciliğe başlar; 1923 Lozan Konferansı'nı izleyen gazeteciler arasında o da vardır.

İlk romanlarında "Anadolu" yoktur, ama kentli marjinaller, düşkünler sıkça rastlanan karakterlerdir. Suat Derviş, o zamana dek yaşamı İstanbul'da ve Avrupa'nın kimi büyük kentlerinde geçmiş "kentli" bir yazar ve bireyleşme sorunuyla çok erken yaşta tanışmış, başkalarının ve kendisinin derinliklerine girmeye yatkın, bilgili olduğu kadar duygulu bir kadındır; romanlarında bu özelliklerin yansıması da herhalde doğaldır.

Suat Derviş'in insan ruhunu anlatmada dürüst bir içtenliği vardır ve bu içtenlik, romanlarında bir üslup özelliği olarak belirerek onun popülerliğine katkıda bulunur. Murat Uraz, *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz* adlı antolojisinde, Suat Derviş'in çok okunan bir yazar olmasının ardında, yeni konuları ele almasının yanı sıra bu nedeni bulmaktadır: "Buna da çok çeşitli ve yeni mevzular üzerinde samimi bir eda ile yazışı başlıca sebep gösterilebilir." Vasfi Mahir Kocatürk de, Suat Derviş için, "Üslupta Halide Edip'ten daha objektif ve *daha modern* olan bu hikâyeci, derinlik bakımından da pek aşağı kalmıyor. Küçük hikâyede çok muvaffak oluyor,"[12] (*abç*) saptamasını yapıyor. Ancak, herhalde röportajlarını biraz fazla modern ve cüretkâr bulmuş olmalı ki, "fakat bu güzel eserlerin sahibi, Amerikan usulü gazetecilikten hoşlanıyor," diye eklemekten de kendini alamıyor.

Suat Derviş, daha çok kadınları ve onların duygularını anlatır: "Suat Derviş'in romanı ve hikâyelerinin umumi karakterine daha çok kadın tahassüsleri hâkim olmuştur. Bunlarda, kadın ruhu etrafında yapılmış samimi tasvirler vardır."[13] Bu tasvirler ve ele aldığı konular, onu gerçekten de Cumhuriyet'in ilk yıllarının Françoise Sagan'ı sayanları haklı gösterebilir; ama Suat Derviş, cinsiyet konumuyla sınıf konumunu birleştirme konusunda daha duyarlı tavrıyla, daha de-

12. Murat Uraz, *a.g.e.*, s. 182.

13. Vasfi Mahir Kocatürk, *Yeni Türk Edebiyatı*, aktaran: Murat Uraz, *a.g.e.*, s. 282.

rinlikli bir popüler romancıdır.[14]

1931 yılında yayımlanan *Emine*'de, roman kahramanı yetim ve yoksul Emine, sınıfından ve cinsiyetinden kaynaklanan ezilmişliğini sorgulayıp, her iki tür baskıya baş kaldırmaya adeta bilinçdışı bir biçimde itilirken, isyanı içinde güzelliğinin de doruğuna ulaşır. Yağ tüccarı despot kocasının fırlattığı bardakla yarılan alnındaki yarayı görmek için aynaya bakar Emine ve orada güzelliğinden çok, gücünün farkına varır:

> Gözlerine bu acayip bakışı veren, damarlarındaki kanı kaynatarak şakaklarına çarptıran ve kalbine bu tahammül edilmez çarpıntıyı veren düşünce nedir? ... Emine ne düşünüyor? Karşısında duran, kaşından sızan kanile daha güzelleşen bu gölgenin bakışlarında, hangi sualin cevabını bulmağa uğraşıyor? Kendi hayaline, "bu gadri kim yapıyor? Dünyayı böyle idare eden kuvvet nedir? Neden eziyet çekenlere yardım elini uzatan, onları himaye edenler yok?" diye mi soruyor ve karşısındaki gölge ona bakışlarile, "bu tevekkül niçin, bu sabır, bu sessizlik niçin" diye mi mukabele ediyor?
>
> Yoksa Emine, birdenbire kalbinde, kalbinin şimdiye kadar şuura, muhakemeye karanlık kalan derinliklerinde umulmaz bir kin... Ve kanında şimdiye kadar mevcudiyetinden şüphe bile etmediği bir isyan mı buldu?[15]

Gerçekten de, Emine'nin gözlerinde "iki yanar dağ haşmetile tutuşan şey, bütün haksızlıkların, bütün hakaretlerin o karanlık kuvvetlerine karşı duyduğu isyanın ateşi"dir, ve okuyucu, Emine'nin isyanının doruk noktasına varışını, kendi içinde duyumsadığı bir psikolojik gerilimin eşliğinde izler. Yazar bize cinayeti aktarmaz, ama bu işin (haklı) sonunun bu olduğunu bilip *ürpeririz.*

14. Nilgün Uysal, "Fosforlu'nun Dönüşü", *Yeni Yüzyıl,* 17 Mart 1995. "Popülerlik", Suat Derviş'in de yadsımadığı, tersine gurur duyduğu bir konumdur. Kendisiyle 1967 yılında bir söyleşi yapan Zihni T. Anadol, Suat Derviş'in Türk romanını ilk kez Batı'ya tanıtan ve ilk kez Fransızca'ya çevrilen Türk romanının (*Ankara Mahpusu*) sahibi olduğunu söyledikten sonra, Türkiye'de o dönemde pek az tanındığına değinerek, bu duruma üzülüp üzülmediğini sorar. Çünkü Suat Derviş, "bütün acı gerçeklere rağmen... dipdiri, capcanlı ve neşe ve kahkaha içinde... Buda heykeli gibi" kendinden emindir. "Bu nikbinlik neden?" Suat Derviş yanıtlar: "Bak dinle, dinle! Nikbinlik bana, bütün ömrüm boyunca okuyucularımdan gördüğüm sevgiden geliyor. Benim kırk yılı aşkın yazı hayatımda Türk okuyucu benden teveccühünü hiç esirgemedi. Gerek kendi imzamla, gerekse çeşitli müstear imzalarla yazdıklarım, hayatta en yakın dostlarım olan okuyucularım tarafından sevildi, beğenildi, tutuldu." (Zihni T. Anadol, "Suat Derviş ile Konuşmalar", *Yazın,* Mor Çatı Kolektifi, Yıl 12, Sayı 59, Mart 1994.)

15. Suat Derviş, *Emine,* İstanbul, 1931.

1920'lerin sonlarında, Suat Derviş'in toplumsal konularla daha fazla ilgilendiğini görürüz; Sabiha Sertel, anılarında, *Resimli Ay*'ın ikinci devresinde (1928-30) yeni bir edebiyatın doğuşunun gözlendiğini, Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Sadri Ertem ve Suat Derviş'in Sol bir edebiyatın temsilcileri olduğunu söyler.[16] Ancak Suat Derviş, bu arada "kadınlık mevzuu" üzerinde toplumsal bir bakış açısıyla durmayı ihmal etmez. Murat Uraz'ın saptaması bu açıdan yerindedir: "Son senelerde, kadın muharrirlerimizden siyasi mevzulara en çok temas eden Sabiha Zekeriya Sertel olduğu gibi, kadınlık mevzuu üzerinde fikri ve içtimai cepheden makale ve fıkra yazan ve röportajlar yaparak faal bir vaziyette bulunan Suat Derviş olmuştur."[17]

Kalıplara Meydan Okuyan Bir "Asi" Kadın: Cavide

Suat Derviş, kendisinin bilincinde olan, aklını olduğu kadar duygularını da önemseyen, kendine güvenli ve çizgi dışı olmaktan korkmayan bir kadındır ve bu özelliklerini, onlarla birlikte insanlığa ve kadınlığa ilişkin düşlerini, ideallerini, romanlarına yansıtır. Örnek olarak alacağım iki romandan ilki, *Hiçbiri*[18] 1923 yılında basılmıştır; ondan 40 yıl sonra yayımlanan *Fosforlu Cevriye*'de de yazarın aynı düşleri, her şeye karşın koruduğunu görmek insana cesaret veriyor. İki kitabın başkahramanları olan Cavide ile Cevriye, çok farklı toplumsal kökenlerden gelseler bile, aralarındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Hiçbiri'nin "acayip" ve "esrarlı" Cavidesi, anne ve babası tarafından terk edilmiş, sert ve duygusuz bir hala ile silik bir eniştenin evinde mutsuz bir çocukluk geçirmiş, bencil ve kayıtsız bir görünüm ardında ince, aşırı duyarlı ve sevgi açlığı çeken bir genç kızdır. Suat Derviş'in, nasıl bir "kadın kahramanı" tercih ettiği, özellikle Cavide ile onun hala kızı Neriman arasındaki karşıtlıkta belirginleşir:

16. Sabiha Sertel, *Roman Gibi,* Belge, 1987 (2. basım), s. 118: "Bu yeni edebiyatçılar, toplumun sosyal durumunu, işçilerin, köylülerin, varlıklı sınıfların baskısı altında ezilen fakir halkın dertlerini kuvvetle dile getirdiler." Ve, "Sabahaddin Ali'nin, Sadri Ertem'in, Suat Derviş'in hikâyeleri, Nazım Hikmet'in Orhan ve Süleyman imzalı yazıları, 'imzasız adam' başlıklı şiirleri, *Resimli Ay*'ın bu ikinci devresinde en çok ilgi çeken yazılardı" (s. 163).

17. Murat Uraz, *a.g.e.*, s. 452.

18. Suat Derviş, *Hiçbiri,* İstanbul, 1923, eski yazı.

Cavide	*Neriman*
zeki ve ince	donuk ve kalın
dağınık	intizamlı
ince uzun parmaklı	küt parmaklı
esmer	beyaz
deli, inişli çıkışlı	yeknesak
derin	yüzeysel
esrarlı ve sihirli	sıradan
aşırı duyarlı	kaba ve duygusuz
yaramaz	uslu
sıcak	soğuk

Neriman ile Cavide, açıkça birbirlerini hiç sevmezler ve özellikle Neriman Cavide'yi kıskanır. Cavide ise görünüşte umursamaz, hain ve müstehzidir. Neriman'ın intizamlı odasına karşı, "zevkiyle dağılmış, rüyada görülen şeylere benzer" bir odası vardır; insanın gözüne dimdik bakan parlak, canlı gözleri, kimseyi taklit etmeyen davranış ve giyimiyle, esrarlı ve sihirli haliyle, Neriman'ın donuk sıradanlığına karşı "kudretli bir füsun"a sahiptir. Suat Derviş, kendisine dayatılan mazbutluk kalıplarına karşı koyan kadını yüceltmesi ve bu kadının farklılığını vurgulaması içinde, günümüzün postmodernist feministlerinin haberciliğini yapar gibidir.

Bu "tercih"i, Cavide'nin annesi Şefika'nın serüvenini anlatırken de belirgindir. Sıradan iyi bir evlilik yapan Şefika, sonradan ilk aşkına rastlar ve kocasını terk eder. Görünüşte uysal olan bu kadının aşk uğruna kocasını ve çocuğunu terk etmesi, romanda olumsuz bir şey olarak sunulmaz. Şefika'nın kocası Ali, rasyonalizmi temsil eden "soğuk mantıklı" ve lakayıt bir adamdır; karısını duygusal olarak tatmin etmesi mümkün değildir. Şefika, "niçin miskin ve kanaatkâr yaşamalı?" diye sorar ve Ali'yi terk ederek Danyal'e gider; duygularıyla aklı arasında parçalanmak istemez. Zaten, Danyal'i seçişi de başlı başına, duyguların akla baskın çıkmasıdır.

"Kiler ile beşik arasında geçen bir hayat" istemediğini söyleyerek bu seçimi bir anlamda onaylayan Cavide üzerinde ise, annenin evi terk edişi, doğal olarak olumsuz bir etki yapar. Çocuk içine kapanır, babası da Avrupa'ya gittiğinden, bütün sevgisini –verecek başka kimsesi olmadığı için– kendi kendisine yöneltir. Bencil, kayıtsız, gamsız bir görünüme bürünür. Ancak bu görünüm altında, kırılgan

ve sevgiye muhtaç bir çocuk gizlidir. Böylece Cavide, yanıp esmerleşecek diye kaygılanmaksızın saatlerce kürek çeken, köpeğiyle koşup oynayan, ev işinden hazetmeyen, konuklara nasıl davranılacağını bilmeyen "asi" bir genç kız olur. Aynı zamanda "fütursuz"dur; kendisine yapılan saldırılardan intikam almasını iyi bilir.

Neriman'a ilgi duyan İhsan'ı kendisine âşık ederek hem Neriman ve ailesinden, hem de başlangıçta kendisini beğenmeyen İhsan'dan intikam almış olur. Ama İhsan'ın babası Selim Paşa ortaya çıkınca işler karışır; Cavide, baba/âşık olan Selim Paşa'ya tutulur. Ne var ki, bu arada İhsan da Cavide'ye evlenme teklif etmiştir. Selim Paşa'nın "baba"lığı, sorumluluk duygusu aşkına ağır basar ve Cavide'yi çok sevdiği halde aradan çekilir. Burada da gene duygu-akıl ikilemiyle yüz yüze geliriz; Suat Derviş'in romanlarında aşk için çılgınlıklar yapanlar, kadınlardır. Selim Paşa'nın ondan vazgeçmesi, Cavide için son hayal kırıklığıdır: "Hiçbiri," der, "hiçbiri beni sevmedi. Ne annem, ne babam, ne de sevdiğim adam." Ve, Avrupa'ya, babasının yanına doğru yola çıkar.

Fosforlu Cevriye gibileriyse, aşk için ölüme giderler, yıldızlara kavuşurmuş gibi...

Yıldızları Gönlünce Seyretme Hakkını Savunan Bir Kadın: Cevriye

Fosforlu Cevriye'de[19] Suat Derviş, bir marjinali; köprüaltı çocuğu ve sokak kızı Cevriye'yi, romanının başkişisi yapar ve marjinallik konumunu romantize ederek yüceltir. Fosforlu'nun –ki, elbette, yazarın geleneksel tercihiyle esmerdir– siyah gözlerinde yıldızlar, saçlarında yakamozlar parıldar. Çünkü Cevriye, yaşamının bütün sefilliğine karşın, toplumun anlamsız sınırlamalarının dışında özgürdür; insanları, yaşadığı kenti ve kendisini sever, ama en çok da denizi ve yıldızlı gökyüzünü... "Deniz, sanki onun babasının bahçesindeki hususi havuz ve gökyüzü, yatak odasının tavanı idi." (s. 141)

Cevriye, İstanbul'un izbe sokaklarının, yangın yerlerinin, mezarlıklarının, surlarının, harap tekfur saraylarının ve bostanlarının en cazip kızıdır ve güzelliğinin yanı sıra, kendine özgü bir ahlakı vardır. Suat Derviş, bu romanında kendi hümanizma anlayışını ve insanlığa

19. Suat Derviş, *Fosforlu Cevriye*, May, 1968.

ilişkin, doğayı da içeren ütopyasını sergiler: Cevriye, sanki annesiz, mantar gibi bitmiş, belki de bir yıldızdan düşmüştür. "En çok bunu hayal eder Cevriye, bir yıldızdan düşmüş olmayı." O yüzden de gönlünce seyretmek ister yıldızları. Burada, doğayla uyum özlemi kadar, soy ve sınıf farklılığının ortadan kalkması özlemini de izleyebiliriz. Fosforlu, sevmesini, hem de çok sevmesini bilir, hiç esirgemeden önüne gelene dağıtır bu sevgiyi, ve aşk için gözünü kırpmadan ölüme gider – ama özgürlüğünden vazgeçmez!

Cevriye, bir özgürlük ve sevda simgesidir; daha güzel bir toplumun, daha iyi insanların simgesi... Ne var ki, bu toplumda Cevriye gibilerinin varlığı gelecek için bir umut tohumu olsa bile, bugün için yazgıları, ancak ölüm olabilir. Yoksa, varolan düzenin çarkları içinde öğütülüp sıradanlaşmaktan kurtulamazlar. Suat Derviş'in gönlü, Fosforlu'nun sıradanlaşmasına dayanamaz, o yüzden de onun için ölümü seçer.

Cevriye, hem çok sıcak ve inanılmayacak kadar hoş bir karakterdir, ama aynı zamanda inandırıcıdır. Kitabın büyüsü de buradadır zaten. Yeryüzü cennetinin, ütopyanın –insanların doğayla ve birbirleriyle sevgi dolu uyumunun– çok uzakta olduğu halde, bir yandan da yanıbaşımızda olduğunu, olabileceğini duyurur bize. Suat Derviş'in kendisi unutulsa/unutturulsa bile, Fosforlu Cevriye'nin hep hatırlanmasının nedeni de belki budur.

Bu bağlamda, Suat Derviş'in *Fosforlu Cevriye*'de, toplumsal marjinalliğin, "kıyı"da olmanın daha özgür bir yaşam olanağını içinde barındırdığı, ama verili dünyada bunun aynı zamanda epey umarsız bir düş olduğu mesajını verdiğini düşünebiliriz. Böyle bir mesajı bu denli etkileyici bir biçimde verebilmek ise, yazarın kendisinin de "kıyı"da durmasıyla yakından bağlantılıdır. İki söylem arasında durup, ikisinin de dayattığı kalıplara direnen bir yazar için, "dışarıda" olmak, Fosforlu Cevriye'nin de tanıklık ettiği gibi, gerçekten bir olanağa dönüşmüştür.

Suat Derviş'in gerek kişiliği gerekse yazarlığıyla, edebiyat tarihimiz ve sosyalist geleneğimiz kadar, kadınların tarihi açısından da önemli olduğunu düşünüyorum. Ama en sevdiğim yanı, kadınların yıldızları gönüllerince seyretme haklarını sonuna dek savunması ve bu hakkı Cevriye'nin kişiliğinde somutlaştırması. Üstelik Cevriye bu hakkı, bencilce "alarak" değil, alabildiğine vererek, her şeyini paylaşarak "kullanır". Ne yazık ki, Fosforlu gibiler için bu dünyada "mut-

lu son" yoktur, ya da ancak "başka" bir düzlemde vardır: Cevriye, sevdiği adama yardım etmek uğruna ölüme gider, çok sevdiği denizle birleşerek... Ve o anda, denize bir yıldız düşer; Cevriye'nin yıldızıdır bu. Deniz, yıldız, kadın ve aşk birbirine karışır. Doğayla insanın anatanrıça kültünde ifadesini bulan o uyumlu birliği düşünün geleceğe aktarılması mıdır bu?

Cevriye, sahiden bir yıldızdan düşmüş gibi, yeniden yıldız olup gider. Ama türküsü dillerde dolaşmaya devam eder:

Denizin üstünde motor gürültüleri. Canavar düdüklerinin sesi ve insan haykırışları birbirine karışırken denize demir atmış bir takanın üstünde tek başına oturan bir gemici, tepelerin ardından birdenbire yükselmiş olan kıpkırmızı aya bakıyor, cura çalıyor ve bir zamanlar dilden dile dolaşmış olan bir türkü okuyordu. Bu türkü, karakoldaki aynalarda kendini seyreden, kollarında damga olan, gözlerinden kara sevdası okunan fosforlu bir güzeli anlatıyordu. Karanlık bir gecede gökten düşüp parçalanan bir yıldız gibi, sular üstünde fosforlu bir iz bırakarak kaybolmuş Fosforlu Cevriye'yi...

Denizlerin kumuyum
Balıkların puluyum
Aç koynunu Cevriye
Ben de Allah kuluyum

Salem'in Cadıları: Bir Kerecikliğine Kendi Adını Koymak*



1692 YILININ Mayıs ile Ekim ayları arasında Amerikan tarihinin en çarpıcı olaylarından biri Massachusetts Bay kolonisindeki Salem kasabasında yaşandı: Bir dizi suçlama, sorgulama ve yargılama sonucunda 19 kişi "cadı" oldukları gerekçesiyle asıldı, ve çok sayıda insan da gene aynı gerekçeyle hapis cezasına çarptırıldı. Salem cadı yargılamaları, bütün Hıristiyan dünyasını üç yüz yıldır kasıp kavurmakta olan "cadı çılgınlığı"nın son büyük gösterisiydi. Bu tarihten sonra da yer yer küçük çaplı "cadı avları" olmakla birlikte, çılgınlık, bir daha aynı boyuta ulaşmadı ve giderek ortadan kayboldu.

Cadılık inancına ve pratiklerine karşı, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde hem Kilise hem de sivil otoriteler, ölüm cezası da içinde olan sert önlemler almaya başlamışlardı. Kilise konseyleri, cadılık inancını kah salt batıl inanç ve paganizm kalıntısı olarak görüyor, kah bastırılması gereken gerçek ve güncel bir tehdit olduğunu ilan ediyorlardı. Gene de, bir bütün olarak, erken ve ortaçağ Hıristiyan Kilisesi için "cadılık", cahil halkın yanılsamasından ibaretti.

"Çok Kadının Olduğu Yerde Çok Cadı Olur"

12. ile 15. yüzyıllar arasında Kilise'nin tutumunda belirgin bir değişiklik oldu. 12. yüzyılda Arap kültürüyle ilişkiye geçilmesi, simya ve astroloji gibi alanlara yeni bir ilgi duyulmasına yol açtı. Bunlara "doğal büyü" deniyordu ve artık köylülerin batıl inançları olarak küçümsenmeleri mümkün değildi. Ama bunun ötesinde, Kilise'nin resmi tutumunun değişmesine asıl yol açan, sapkın akımlara karşı mücadele ihtiyacı oldu. 1484'te iki Dominiken rahip, Heinrich Kraemer ile Johann Sprenger, Papa VIII. Innocentus'dan, Almanya'da cadılığın kökünü kazımak için izin aldı; Innocentus'a göre, her köyde

* Bu yazı, *Tarih ve Toplum* (sayı 195, Mart 2000) dergisinde yayımlanmıştır.

"kendisini şeytana teslim etmiş", "büyücülükle ve karanlık işlerle uğraşan", hayvanlara, tahıla zarar veren, erkeklerin belini bağlayan kişiler vardı. Alman köylerinde "araştırma" yapan bu iki rahibin bulguları Papalık fermanıyla onaylanınca, diğer rahip kardeşlerini de uyarmak ve bilgilendirmek amacıyla 1486'da *Malleus Maleficarum*'u (Cadıların Kafasına İndirilen Balyoz) yayımladılar. Yerel cadı avlarında ortaya çıkmış olan halk inançlarının bir sentezi olan bu yapıt, bütün Hıristiyanlık dünyasında "demonoloji" konusundaki en yetkili başvuru kaynağı oldu. Otoritesi, sonraki üç yüz yılda, Avrupa'daki "cadı çılgınlığı" boyunca neredeyse hiç tartışmasız sürdü.

Kadınlar hakkında geleneksel önyargılarla dolu olan bu metinde, bütün kadınların şu ya da bu ölçüde cadılık ve büyücülükle ilgili oldukları öne sürülür. Yazarlara göre, cadılara inanmak, bir inanç sorunudur; inanmamak, başlı başına bir dinsel sapkınlık anlamına gelir. Ayrıca, cadıların kadın olduğu (olması gerektiği) apaçıktır: "Çok kadının olduğu yerde çok cadı olur." Erkekler, tıpkı İsa gibi, Şeytan'ın iğvasına kapılmamayı başarabilirler, ama kadınlar "hem bedenen, hem de zihnen daha zayıf oldukları için" kolayca Şeytan'a yenik düşerler. Sprenger ve Kraemer, kendilerinden önceki birçok Kilise babası gibi, kadınların kendi zayıflıklarından ve yönetme konumunda olmamaktan nefret ettikleri için "daima aldatmaya yatkın, kin dolu, gizli bir düşman" haline geldiklerini ve öç almak için büyücülük ve cadılığa başvurduklarını öne sürerler. Kadınlar, meşru olarak sahip olmadıkları iktidarı ve gücü, Şeytan'la işbirliği yaparak elde etmeye çalışmaktadırlar!

Malleus'un içerdiği demonoloji anlayışı, cadıların gücünü şeytan ile özel, özellikle de cinsel ilişkilerine bağlayan yerleşik ve sistemli bir teoriye dönüştü.

Başka kültürlerde cadılar genel olarak kötülüğü cisimleşirken, Avrupa tarihinde özel olarak Kötülükler Prensi'nin yeryüzündeki temsilcileri kabul edilmeye başladılar. Ve bu temsilcilere karşı mücadele, hem acımasız hem de çok uzun oldu. Kutsal Kitap'ta, "büyücülere hayat hakkı tanımayacaksın" diye yazmıyor muydu? Cadı çılgınlığını Katolik rahipler başlatmıştı ama, onların Protestan meslektaşları tarafından devralındı ve daha da genişletildi; karşı-reformasyon döneminde ise yeni boyutlar kazandı. Bu çılgınlığın ortalığı kasıp kavurduğu yüzyıllar boyunca cadı inancından kuşku duyanlar hep varolmakla birlikte, cadı avı, bütün bir ortaçağ kozmolojisinin

yerini daha az teokratik ve laik bir referans çerçevesi alıncaya dek sürdü.

Cadı Avının Toplumsal-Ekonomik Temelleri

İngiltere'de Tudor ve Stuart dönemlerinde cadılık konusunda araştırma yapan İngiliz tarihçi A. D. J. Macfarlane, cadı çılgınlığının, içinde yer aldığı daha geniş toplumsal değişimlerle olan bağıntısını ele alıyor. 1560'tan sonraki 120 yıl içinde Essex ilinde gerçekleşen 1200 davanın incelenmesinden, cadı avının, çok sıkı toplumsal dokuya sahip ve karşılıklı bağımlılığa dayanan köy toplumundan daha bireysel ve bağımsız bir varoluşun geçerli olduğu bir toplumsal yaşama geçişin yarattığı sıkıntı ve endişeleri yansıttığı sonucuna varıyor.[1] Daha genel bir çerçevede baktığımızda ise, 1300 ile 1500 yılları arasında 500 cadı davasına ilişkin kanıtlar varken, bu sayının Batı Avrupa'da 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında olağanüstü derecede artmasının (Doğu Avrupa'da 18. yüzyıl ortalarına dek sürüyor), gene büyük toplumsal-siyasal-ekonomik çalkantılar ve altüst oluşlarla ilintili olduğunu görüyoruz.

1500'lerde Avrupa'yı sarmış olan belirsizlik, kargaşa ve çalkantı ortamında, yerleşik düzeni sürdürmenin bütün bildik araçları iflas etmiş durumdaydı. Din reformcuları Katolik inancını sarsıyor, Protestan tarikatları Papa'nın otoritesinden, tespih çekme gibi en sıradan pratiklere kadar her şeyi sorguluyor; taşbaskı resimler ise, bu kuşku ve saldırıları, her yana en sıradan insanın bile anlayacağı biçimde yayıyordu. Almanya, Fransa ve İskoçya'da prensler arasındaki dinsel görünümlü iktidar kavgaları, bir prensin iktidardan düşüp yerini hemen bir yenisinin almasına, buna bağlı olarak da bir inancın yerine bir diğerinin geçmesine yol açıyor ve sonuçta tüm prenslere ve inançlara karşı kuşku duyulmasına varıyordu. Ekonomi alanında, yerel pazarların ve ticaretin yerini adım adım hanedanların koruması altındaki büyük ticaret merkezlerinin ve tekellerin alması, kentlerdeki eski egemen kesimin dayanağı olan ekonomik zemini yok etmekteydi.

1. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England,* New York, 1970.

Katı Dogmalar: Kitlelerin En Etkili Afyonu

Hem dinsel, hem de dindışı seçkinler, ortalığı saran bu belirsizlik ve kaos duygusuyla baş etmek, sorgulama ve değişim eğilimine son vermek için yollar arıyorlardı. Başvurdukları en önemli –ve etkisi tarih tarafından bir kez daha kanıtlanan– yol, kitlelere kesin ve katı tanımlar sunmak ve konformizmi yaygınlaştırmaktı. Böylece loncalar, seçilmiş bir azınlık dışında kalanlara kapılarını kapadılar; krallar, yerel yasa ve gelenekleri bir düzene bağlayarak Roma hukukunun birörnek kurallarını benimsediler ve krallık mahkemeleri ağını yaygınlaştırdılar. Bu arada, farklı dinsel tarikatların önderleri de, kendi inançlarının "en doğrusu" olduğunu kanıtlamak için ellerinden geleni yapıyor ve dinsel coşku gösterileriyle halkı etkilemek için birbirleriyle yarışıyorlardı. Yukarıda da değinildiği gibi, ilk başta Kilise, kökleri pagan dinine dayanan eski halk inançlarına savaş açmıştı; çünkü bunları kendi otoritesine rakip olarak görüyordu. Bu amaçla, cadıların gücünün Şeytan'ın gücü olduğunu, fakat İsa peygamberin varlığı sayesinde bu gücün yıkıldığı propagandasını yapıyordu. Ancak, 16. yüzyılın belirsizlikle dolu ve Kilise'nin gücünü zayıflatan ortamında propaganda çizgisini değiştirdi. Artık kilise, Şeytan'ın gücünün yıkıldığından o kadar emin değildi! Böylece, hem gerçekten korkuya kapıldığı için, hem de varolan eleştiri ve saldırganlık duygularını kanalize edebilmek için, cadıları Şeytan'ın aleti ve suçortağı ilan etti. Şimdi kilise büyükleri, Şeytan'ın yeryüzüne inmiş olduğunu vazediyorlardı. Şeytan'ın dünyadaki en hevesli suçortakları ise, "doğal olarak" kadınlar olmalıydı!

Nitekim, varolan araştırmalar Avrupa'da yargılanan cadıların çoğunluğunun kadın olduğunu ortaya koyuyor. Örneğin Essex'teki yargılamaların Macfarlane tarafından yapılan incelemesinden cadılıkla itham edilen 291 kişiden 268'inin (%92) kadın olduğu anlaşılıyor. New England'ın ünlü Salem cadı yargılamaları için de benzer bir durum söz konusu: Suçlanan 162 kişiden 120'si (%74) kadındı. Tipik cadı, yaşı 41 ile 60 arasında, evli ya da dul, sivri dilli ve bağımsız hareket edebilen bir kadındı. Cadılıkla suçlanan erkeklerin çoğu ise, kadın cadıların oğulları ya da kocalarıydı. Kadınlar zaten, masallarda ve eski kültürlerin öykülerinde açıkça görüldüğü gibi, her zaman büyünün olağanüstü dünyasıyla ilintili kabul edilirlerdi. Bu öyküler-

de kadınlar güçlerini bazen iyiye, bazen kötüye kullanırlar; zorda olanların yardımına koşan "beyaz büyü"nün yanı sıra, zehirleri ve lanetleri dağıtan "kara büyü" de vardır. Köylülerin çoğu, kadınların bu tür güçleri olduğuna inanırlar(dı).

Eski gelenek ve inançların bir diğer yönü de, kadınların doğurganlıklarının onları potansiyel olarak tehlikeli kıldığı düşüncesidir. Âdet kanının zararlı olduğu, doğumla ilgili her şeyin büyülü ve korkutucu olduğu inancının kökleri çok eskilere dayanır. Bir gizem ve korku ağıyla sarılı doğum olayının içyüzünü bilen ebe kadınların özel güçlere sahip oldukları düşünülürdü, ve köylüler kentlere göç ettiklerinde bu inanışları da beraberlerinde götürdüler. Fransız kentlerinde 15. yüzyıldan, İngiliz kentlerinde ise 16. yüzyıldan itibaren ebe kadınlardan kuşkulanılmaya başladı: Ebelerden, büyü yapmayacaklarına dair yemin etmeleri isteniyordu. Kilise'nin iddiası, ebelerin ya da şifa dağıtan "bilge Kadınlar"ın (*wise woman*) hastalıkları iyi edemeyecekleri değil, tersine bunların başarılarının Şeytan ile yaptıkları işbirliğinin sonucu olduğuydu. Kadın denilen zayıf ama gene de tehlikeli mahluk, başka türlü böylesi güçlere sahip olabilir miydi? Malleus Maleficarum, "Katolik inancına ebelerden daha fazla zarar veren kimse yoktur," diyordu. Ve gene aynı kitap, şifa verme statüsü (doktorluk) ile formel tıp eğitimi almış olmayı (bu eğitim kiliseye bağlı üniversitede verilmekteydi, ve kadınlar üniversiteye alınmıyorlardı) birbirine bağlamaktadır: "Eğitim görmemiş bir kadın, şifa vermeye kalkışırsa, onun cadı olduğuna hükmedilir ve öldürülür"! Böylece, cadı çılgınlığının önemli bir boyutunun, kiliseye bağlı üniversite eğitimi almış erkek doktorların, geleneksel kadın ebe/şifacının rekabetinden duydukları tehdit olduğu anlaşılmaktadır.

Dinsel ve dindışı otoriteler, halka, çektikleri sıkıntıların kaynağı olarak Şeytan'la işbirliği yapan cadıları gösterirken, köylü ve kentli halk da, yaşamlarındaki baskı ve zorlukların nedeninin Şeytan ve izleyicileri olduğu açıklamasını kabule hazırdı. Eskiden, kendilerini korumak için geleneksel çarelere ve büyülere başvururlardı ama, şimdi Kilise bundan fazlasını teklif ediyordu. Kilise'ye güvenip onun peşinden giderlerse, bu Şeytan belasından ve onun temsil ettiği her şeyden kurtulabilirlerdi. Bunun için şaibeli kişileri ihbar etmek yeterliydi! Böylece, zengin-yoksul, güçlü-güçsüz, Katolik-Protestan, üstü örtülü ya da açık biçimde işbirliği ederek, çoğu kadın binlerce kişinin işkence görmesinde ve öldürülmesinde suçortaklığı

yaptılar. İlk suçlamayı yapanlar ve bu konuda en hevesli olanlar, Kilise ve devlet büyükleri, yani iktidar ve otorite sahipleriydi. Bunlar, uyruklarının iyiliğini ne kadar gözettiklerini, yeni ya da eski inanca ne kadar bağlı olduklarını böylelikle kanıtlamış oluyorlardı. İktidar, fanatizm ve kadın düşmanlığı, el ele vermiş ölüm saçıyordu.

Bu panik ve çılgınlık dalgası sırasında öldürülenlerin sayısını, en ihtiyatlı araştırmacılar, 100 bin olarak veriyor. Köylüler de, bir kere kışkırtıldıktan sonra, aynı çılgınlığa kapıldılar. İlk cadıyı belirlemek pek zor olmuyordu; damgalanan, genellikle, kendi davranışıyla ya da yoksulluk yüzünden köy topluluğunun dışına düşmüş, çoğu kez herhangi bir erkeğin korumasından yoksun, ve sivri dili ya da bağımsız davranışlarıyla köylülerin geleneksel beklentilerine uymayan bir kadındı. İlk suçlamanın ardından ise işler çorap söküğü gibi gelişiyor, akrabalar ve komşular birbirlerini ihbar ediyor, herkes birbirinden kuşkulanıyordu. Bu toz duman içinde kimin ne olduğu, ya da olacağı hiç belli değildi. Öyle ki, 1602'de, başsorgucu rahip Hans Georg Hallmayer'in kendisi cadı olduğunu "itiraf" etmiş ve yakılmıştı!

Cadılığın Psikolojik ve Öznel Boyutları

Cadılık itirafları da, cadılık ithamları kadar, Hıristiyanlığın cadı inancından kaynaklanıyordu. Salem cadı yargılamaları konusunda yeni bir araştırma yapan Amerikalı tarihçi Chatwick Hansen'e göre, masum insanların öldürülmesiyle sonuçlanan mesnetsiz suçlamalar, psiko-sosyal duruma bir tepki niteliğindeki genel panik yüzünden ortaya çıkmıştı. Bu korku, o zamanlar Hıristiyanların çoğu tarafından paylaşılan bir inanç sisteminden kaynaklanıyordu ve cadıların kurbanı olduğu iddia edilen kişilerin yaşadıkları psiko-somatik nöbetlerin de nedeni gene aynı inançtı: Salem'de cadılık gerçekten etkili olmuştu, çünkü onunla ilgili kişiler cadılığın varlığına inanıyorlardı! Tarihçilerin bu bağlamda işaret ettiği bir diğer nokta ise, uzun uzun itiraflarda bulunarak kendilerinin şeytanla nasıl işbirliğine girdiklerini anlatan kadınların, kimi zaman böylece topluluk içinde kendi kimliklerini öne sürdükleri ve savunduklarıdır. Tıpkı onları suçlayanlar gibi bu kadınlar da cadıların gücüne inanıyorlar ve böylece yeni bir güç ve kimlik sahibi oluyorlardı. İşin bu yanı, kadınları hemen her bağlamda "kurban" olarak görme yanılgısının önemli bir metodolojik hata olduğunu ve her bağlamda "öznelliğini" de dikkate

alınması gerektiğini bir kez daha ortaya koyuyor. (Örneğin Salem'de ilk suçlamayı yapan ve Şeytan'ın kendilerini ele geçirdiğini öne süren genç kızlar böylece bir an için yaş, cinsiyet ve kilise yetkilileri hiyerarşisinin ötesine geçiyorlar ve topluluğun odak noktası haline geliyorlardı!)

Aynı şey, cadı suçlamalarında bulunanlar için de geçerli, çünkü onların kavramsal çerçevelerini anlamadığımız zaman örneğin doğa bilimleriyle en fazla ilgili, en "aydınlanmış" rahiplerin ve bilim adamlarının bu cadı çılgınlığını nasıl olup da desteklediklerini, hatta körüklediklerini anlamamız çok güçleşir. Salem yargılamalarının ünlü ismi (kendisi yargıç ve savcı konumunda bulunmamış olsa bile) Püriten rahip Cotton Mather, bu bağlamda çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Mather, gene etkili bir diğer rahip John Mather'in oğludur ve cadılık konusunda yazdıkları, cadı isterisinin tırmanmasında büyük rol oynamıştır. Üstelik, Mather'in cadıların varlığına ve gücüne olan inancı, doğrudan, onun bilimsel gelişmelere ve deneylere duyduğu ilgiden ve aynı zamanda da kendi Püriten inancından kaynaklanıyordu: "Cadılar ve şeytanlar olduğuna göre, aynı zamanda Ölümsüz Ruhlar olduğu sonucuna varabiliriz," diye yazıyordu Mather ve Massachusetts'in içinde bulunduğu, aşağıda ele alacağım siyasal ve dinsel sorunlar onun kaygılarını iyice artırıyordu: İngiliz Krallığıyla koloni arasındaki sürtüşmeler, Fransızların kişiliğinde Roma katoliklerinin yarattığı tehdit, Amerikan yerlileriyle yaşanan savaşlar... bütün bunlar Mather'e, koloninin şeytani bir komployla karşı karşıya olduğunu gösteriyordu. Ama sonuçta, bu komplo, Tanrı'nın New England kolonisi için çizdiği planın bir parçasıydı: Bütün bu zorluklar, üstesinden gelinmesi gereken sınavlardı ve eninde sonunda binyıllık mutluluk dönemi (millenium!) gelecekti. Cotton Mather, cadı avı durulduktan sonra büyük bir itibar düşmesi yaşadı ve kendini (hiç şaşırmayın!) Kopernik'in evren hakkındaki görüşleri ve Newton'un yapıtları da dahil olmak üzere "yeni bilim"in yaygınlaştırılmasına verdi.

Salem'in Cadıları

1692 yılındaki Salem cadı yargılamaları, Amerikan sömürge tarihinin en şaşırtıcı olaylarından biri kabul edilir ama, hiç de benzersiz ve tekil bir olgu değildir. Çünkü, neredeyse, İngiltere'den göç eden Pü-

ritenlerin Amerika'ya ayak bastıkları ilk tarihlerden itibaren, 1630 ile 1700 yılları arasında, onlarca New England kasabası cadı davalarıyla sarsılmıştı. Belgesi kalan toplam dava sayısı 100'ü aşıyordu ve en azından 40 sanık ölüme mahkûm edilmişti. Ancak bunların yanı sıra çok sayıda belgelenmemiş dava olduğu da biliniyor; cadılık kuşkuları, resmi olmayan suçlamalar ve cezalar söz konusu ve bu tür söylentiler, dedikodular yerel kültürün önemli bir parçasını oluşturuyor.

Salem'de, 1692 yılının bir bahar gününde Tituba adlı bir köle kadının anlattığı *voodoo* öykülerinden etkilenen birkaç genç kız, içlerine Şeytan girdiğini iddia ediyorlar ve ardından aralarında Tituba'nın da bulunduğu üç Salemli kadını cadılıkla suçluyorlar. Tituba ve diğer sorgulananlar, baskı altında başkalarını suçluyorlar ve sonunda cadılık tehdidinin yarattığı bir kamusal histeri bütün Massachusetts'te tırmanmaya başlıyor. Mayıs ile Ekim ayları arasında bütün bölgeyi etkisi altına alan bu histeri dalgası sırasında üçte ikisi kadın olan 162 kişi yargılanıyor ve gene üçte ikisi kadın olan 19 kişi ölüme mahkûm ediliyor. Bu olgu, "kadının gerekli bir kötülük" olduğu şeklindeki geleneksel inancın, yeni dünyadaki Püriten topluluk içinde de yerini koruduğunu gösteriyor.

Katı bir hiyerarşiye sahip Püriten topluluğu zaten her zaman Tanrı'ya itaatkâr erkeklerine gerekli hizmeti ve saygıyı göstermeyen kadınlara karşı acımasız davranmıştı. Kadınla erkeğin Tanrı önünde eşitliğini ve kadının da Kutsal Kitabı yorumlama hakkı bulunduğunu iddia eden Arine Hutchinson, örneğin, mahkûm edilmiş ve New England'dan sürülmüştü. "Hutchinson kadın", 1636 ile 38 yılları arasında, Massachusetts'deki yerleşimin henüz iyice yeni olduğu dönemde, rahip John Cotton'un tilmizi olan 15 çocuk anası bir ebeydi; evinde, önce çok sayıda kadının, sonra erkeklerin de katıldığı toplantılar düzenliyor ve bu toplantılarda verdiği vaazlarda Rahip Cotton'un öğretilerini esnek bir biçimde kullanarak Püriten rahipleri eleştiriyordu. Hutchinson'a göre, rahipler selamete erişmek için "iyi işler yapmaya ve dünyevi başarıya" önem veriyorlardı, oysa Tanrı'nın inayeti ancak içsel inançla kazanılabilirdi. Bu ise, iyi Hıristiyanların, selamete kavuşmak için rahiplerin aracılığına ihtiyaçları olmadığı anlamına geliyordu!

Aslında, Püriten teolojisinde, "iyi işler" ile "inanca bağlı Tanrı'nın inayeti" arasında her zaman bir gerilim mevcuttu. Ne var ki, Hutchinson'un elinde "inayet ve içsel deneyim" öğretisi, peşinden giden

kadınların sayısının da ortaya koyduğu gibi, Kilise'nin özellikle kadınlar üzerindeki otoritesini tehdit eden radikal bir potansiyel kazanmaktaydı. Dinsel temele dayanan bir cemaatte, teolojik ile politik farklılık arasındaki sınır daima pek belirsizdir; dolayısıyla, hem dinsel hem de sivil otoriteler Hutchinson kadının tutumunu yerleşik iktidar açısından tehdit edici buldular ve susturulması gerektiğine karar verdiler. Suçlanan kadın, ilginç bir biçimde, mahkemede vali John Wintrop da dahil olmak üzere pek çok ileri gelen rahiple din tartışmasına girdi ve kendisine İncil'den gösterilen her kanıta karşı gene İncil'den karşı-kanıtlar getirdi. Davaya ilişkin belgeler, Hutchinson'un gerçekten parlak bir savunma yaptığını ve yargıçlarını hayrete düşürdüğünü ortaya koyuyor. Ne var ki vali Wintrop'un canı bu işe pek sıkılmaktadır, çünkü bir kadınla tartışmak zorunda kalmış olmayı kendisine yedirememektedir: "Senin cinsiyetinden olanlarla tartışmak âdetimiz değildir," der, bu "itaatten nasibini almamış" kadına. Bir diğer yargıç, Hugh Peter ise, daha açık sözlüdür: "Kendi yerinin dışına çıktın, bir kadın gibi değil, bir koca gibi davrandın!" Başka bir deyişle, bu kadının isyanı bütün hiyerarşilere –ailesel, dinsel ve siyasal– meydan okuma anlamına geliyordu; o nedenle de göz yumulması mümkün değildi. Ayrıca, Hutchinson davası, özel olarak, kadınların ikincilliğine dayanan bir toplumda Protestanlığın ruhların eşitliğini savunmasının yarattığı gerilimleri yansıtıyordu ve bu nedenle açılan sonuncu dava olmayacaktı

17. yüzyıl boyunca New England mahkemeleri, kadınlara karşı zinadan dinsel sapkınlığa ve cadılığa kadar uzanan davalarla doluydu. Bu davalarda kadınların hem sanık hem de suçlayıcı olarak varlıkları, bir yandan kadınların topluluğun ahlaksal sınırlarının bekçileri olarak oynadıkları simgesel role, diğer yandan da tanık olabildikleri halde yargıç, savcı ve avukat olmalarının imkânsızlığının ortaya koyduğu gibi, kilise ve devlet yönetimi içinde resmi güçlerinin olmamasına işaret ediyordu. Ama kadınların "gayri resmi" güçlerini kimsenin inkâr ettiği yoktu: 1689 öncesinde çoğunluğunu orta yaşlı kadınların oluşturduğu 103 kişi, başlarına gelen talihsizliklerden onları sorumlu tutan komşuları tarafından cadılıkla itham edilmişti.

Ama esas büyük kriz, 1692'deki Salem cadı yargılamalarıyla patlak verdi. Antropologlar, belli bir topluluğun en derin korkularını cisimleştiren kişilerin gene o topluluk tarafından cadılıkla suçlandığını uzun süredir biliyorlar. Bir topluluğun en yüce değerlerini ve ilke-

lerini kabul etmeyen –bazen de edemeyen– kişilerin "cadı" olarak damgalanması hiç de zor değildi. Peki, 1692 yılı başında cadılıkla suçlanan bu kadınlar New England'ın Püriten topluluğunun hangi değerlerine meydan okumuş, hangi korkuları cisimleştirmişlerdi?

17. yüzyılın sonu, Amerika'nın Püriten kolonisi için siyasal çalkantılar ve ekonomik belirsizlikle dolu bir dönemdi ve Salem olayları da, ancak o dönemde yaşanan siyasal ve hukuksal kargaşa, Fransa ve onun yerli müttefiki Kızılderililerle savaş, ve dinsel ve ekonomik kriz ortamı bağlamında anlaşılabilir. Bu etkenler, New Englandlı Püritenlerin geleceğe olan güven duygularını tuzla buz etmişti. Üstelik bu kriz algılaması, hiçbir yerde Salem'deki kadar güçlü değildi: Salem, gelişmekte olan Salem limanının kıyısında olduğundan eski ve yeni hayat tarzları arasında parçalanmış bir tarım köyüydü ve çiftçiler ile zenginleşmekte olan tüccarlar arasında derin çelişkiler vardı; ve bu köyde, ilk cadı suçlamalarını yapanlardan daha güvensiz durumda kimse yoktu. Bunların çoğu, yakınlarda Maine'e yapılan Kızılderili akınları sırasında yetim kalmış ve şimdi Salem'de hizmetçilik yapmakta olan genç kızlardı. (Bunların, "itiraf"larında, kendilerini "teslim alan" Şeytan'ı, "kızılderili gibi esmer" bir erkek olarak resmetmeleri herhalde rastlantı değildi!) Kızların cadılıkla ilişkileri, özellikle gelecekteki kocalarının kim olacağını belirlemek için Tituba'ya fal baktırmakla başlamıştı. Kendi kaderini eline alma gücünden yoksun bir köyün, gene bu açıdan en güçsüz kişileri olarak bu genç kızlar, bölgeyi pençesine almış talihsizlikler zinciri için son derece çekici ve anlaşılır bir açıklama sunuyorlardı: Köyleri, Şeytan'ın ve onun hizmetkârı cadıların doğrudan saldırısı altındaydı! Kızlar, cadıların elinde işkence gördüklerini öne sürüyor ve Salem toplumunun kıyısına sürülmüş, yaşlı ve komşularıyla ihtilaflı oldukları bilinen "cadaloz" kadınları suçluyorlardı. Sanıklar mahkemeye çıkarıldılar ve isteriye kapılmış kızların tanıklığı, Şeytan'ın o köyde gerçekten faaliyette olduğuna izleyenleri inandırdı. İlk suçlamalar, parlamaya hazır saman yığınını anında yangına çevirdi. Sonuçta Salem sınırlarını da aşarak bütün Doğu Massachusetts'e yayıldı; sonra da, başladığı gibi aynı hızla, 1692 sonbaharında sona erdi.

Kadınlar: Cemaatin Günah Keçileri

Çalkantının hızla sona ermesinin üç nedeni vardı. Birincisi, suçlayıcılar fazlasıyla cesurlaşmışlardı; koloninin en saygın üyelerinden bazılarının –örneğin Massachusetts valisi William Phip'in karısının– Şeytan'la işbirliği yaptığını öne sürdükleri zaman, yönetici seçkinler bu ithamları kuşkuyla karşılamaya başladı.

İkincisi, kolonideki rahipler, sanıklara karşı kullanılan kanıtlama yöntemlerinin (örneğin, şeytanın kurbanı olduğunu söyleyen kızların gördüklerini iddia ettikleri akıl almaz görünümlerin) geçerliliği hakkında ciddi çekincelere sahiptiler. Üçüncüsü, İngiltere krallığının koloniye yeni bir Berat vermesiyle, en önemli siyasal çalkantı unsuru ortadan kalkmıştı. 17. yüzyıl sonlarında New England'ın Püriten halkı ile Katolisizme yakın duran II. James'in İngilteresi arasında gerilimli, hatta çatışmalı bir ilişki vardı. Kral, başlangıçta verilen koloni beratlarında yer alan imtiyazları geri almak ve özerkliği kısıtlamak peşindeydi. 1686'da, Massachusetts'in tüm kolonilerinin beratları geri alınıp yerine "New England Dominyonu" kurulmuş, İngiltere'nin atadığı Vali Andros'a da muazzam yetkiler tanınmıştı. 1688'de II. James kansız bir biçimde devrilip yerine kızı Mary ve kocası Hollanda Prensi William geçince, İngiltere'de Protestanlık yeniden üstünlük kazandı. Bu gelişmeyi fırsat bilen New Englandlılar baş kaldırdılar. Bütün bu zorlukların üzerine bir de Fransızlara ve onların müttefiki Amerikan yerlilerine karşı savaş eklendi. İşte bu son derece gergin ve belirsiz dönemde başlayan cadılık suçlamaları dalgası, savaşın bitmeye yüz tutması ve İngiltere'nin New England'a özerklik tanıyan yeni bir berat vermeyi kabul etmesiyle geri çekildi.

Cadılık ile kadınlar arasında kurulan bağlantı, bütün Batı toplumunda olduğu gibi burada da çok belirgindi ve suçlanan cadıların çoğu, yerleşik düzene şu ya da bu açıdan bir tehdit olarak görülüyordu. Bunlardan bazıları, erkek kardeşleri ya da oğulları olmayan ve doğrudan mülkiyete varis olan kadınlardı ve böylece, mülkiyetin erkek soyu üzerinden geçtiği miras düzenine tehdit oluşturuyorlardı. Bu açıdan bakıldığında, cadılıkla itham edilen kadınların %64'ünün, aynı suçtan mahkûm edilenlerin %76'sının ve öldürülenlerin de %89'unun, erkek varisin bulunmadığı mülk sahibi ailelere mensup olması gerçekten çok ilginçtir.[2]

Cadı davalarında, görünürde ekonomik bir neden yokmuş gibi durmakla birlikte, yüzeyin altına biraz inildiğinde, bu, açıkça kendini göstermektedir. Mirasa sahip olan kadınlar, böylece, ekonomik olarak güç kazanmıyor, tersine tahmin edilenin aksine, bu tür bir ekonomik "talih", söz konusu kadınları iyice silahsız ve suçlamalara açık hale getirebiliyordu. Araştırmalar, çoğu cadılık suçlamasının ardında, mirasa ilişkin kaygı ve rekabetlerin yattığını, özellikle suçlanıp mahkûm edilen kadınların, kendilerine kalan mirası erkek akrabalarına geçirmeyi kabul etmeyip miras hakkını mahkemelerde savunduklarını, üstelik hâkimlerin onlara karşı hiç de sempatiyle davranmadıklarını ortaya koymaktadır.[3]

Bunların dışındaki kadınların bir kısmı, saldırgan ve kavgacı olarak bilinip de komşuları tarafından "kadınlık rolü"nü benimsememekle suçlananlar, bir kısmı ise yeni girdikleri toplumda henüz kendilerine yer edinememiş olan "dışarıdan gelenler"di. Kadınlar, her zaman olduğu gibi, ekonomik belirsizlik ve zorluklar ve kadının gizemli ve düzen bozucu gücü karşısında duyulan korku ve endişeleri cisimleştiren günah keçileri oluyorlardı. Üstelik New England'ın katı Püriten toplumunun en değer verdiği şey düzen ve yasaydı!

Genç kadınları, daha yaşlı kadınları suçlamaya yönelten bir diğer etken daha vardı. Amerika'ya göçün ilk dönemlerinde kadın sayısı erkeklere oranla daha azken, 18. yüzyıla gelindiğinde eşit bir duruma gelmiş, hatta genç erkeklerin yeni topraklar aramaya gitmesiyle birlikte giderek artmaya başlamıştı. Bunun sonucu, evlilik yaşının yükselmesi ve dulların yeniden evlenmelerinin zorlaşması oldu. Artık ana-babalar, çocuklarının evliliklerini belirlemede eskisi kadar etkili değillerdi ve genç kadınlar eş seçimleri konusunda daha fazla söz sahibiydiler. Ne var ki, bu gelişmeler, kadınların ekonomik durumları ve gelecekleri üzerinde denetim sahibi olmalarını sağlamıyordu. Kadınlar üzerinde dışsal denetimin azalmasının onlar üzerindeki etkisi son derece karmaşıktı ve çoğunlukla da pek olumlu değildi. Çünkü bir yandan bu dışsal baskıların azalması cinsel davranış alanında serbestlik getiriyor ve bu, evlilik öncesi gebeliklerin artışında kendini gösteriyordu, ama gene aynı nedenler –Salem'deki genç

2. Carol F. Karlsen, "The Devil in the Shape of a Woman", Linda K. Kerber ve Jane S. De Hart (der.), *Women's America* içinde, Oxford University Press, 1995.

3. Sara M. Evans, *Born for Liberty*, Free Press Paperbacks, 1997, s. 32-35.

kızların da farkında olduğu gibi– genç kadınların gelecekleri konusunda iyice güvensiz olmalarına yol açıyordu. Kadının yeri konusundaki ataerkil anlayışların değişmediği bir toplumda, kadınların statü kazanmaları esas olarak evliliğe bağlıydı ve koşullar,bu daha genç kuşak kadınların evlilik olasılıklarının azalması sonucunu veriyordu.[4]

Salem yargılamalarından yarım yüzyıl önce, yukarıda değindiğim gibi, Anne Hutchinson, kendi "aykırı" dinsel ve siyasal inançlarını yaymak için bir kanal olarak kadınlararası iletişim ağlarını kullanmış ve bunların etkisini ve düzen açısından yaratabilecekleri tehdidi kanıtlamıştı. Salem cadı yargılamaları da, gene, kadınların gayri resmi güçlerinin etkisini ve aynı zamanda da sınırlarını ortaya koyuyordu. Suçlayıcılar, suçlananlar ve tanıklar olarak kadınlar, bu büyük toplumsal çalkantının tam merkezinde yer alıyorlardı ama, erkeklerin oluşturduğu siyasal ve dinsel seçkinlerin elindeki resmi iktidar ve güç odağının dışında, ekonomik ve toplumsal bakımdan bağımlı ve silahsız durumda kalmaya devam ediyorlardı. Şeytan'la işbirliği etmeyip de ne yapacaklardı!

Hamiş: (Filmin sonunu merak edenler için). 1692 Eylülü'ne gelindiğinde kitle isterisi duruldu ve kamuoyu önce davaları desteklemeyi durdurdu, sonra da açıkça mahkûm etmeye başladı. Vali Phips –hani şu karısı da suçlanan!– Ekim ayında özel mahkemeyi lağvetti ve tutukluları serbest bıraktı. Daha sonra, Massachusetts Genel Mahkemesi, cadı yargılamaları mahkûmiyetlerini kaldırdı ve ölüme mahkûm edilmiş olanların ailelerine de tazminat ödenmesine karar verdi. Bu arada, bu olaylardan üç yüz yıl sonra Hampton'da (New Hampshire), 8 Mart (!) 1938'de kent meclisi, üç yüz yıl önce cadılıkla suçlanmış olan ebe Eunice Cole hakkında şöyle bir karar aldı: "Biz Hampton'lu yurttaşlar, Eunice (Goody) Cole'un 17. yüzyılda şeytanla işbirliği ve cadılıkla suçlanmasının tümüyle haksız olduğuna ve dolayısıyla sözü geçen Eunice (Goody) Cole'un Hampton'un onurlu bir yurttaşı olarak hakkı olan yeri geri almasına karar verdiğimizi ilan ederiz." Karar oybirliğiyle kabul edilir ve Goody Cole'un kemikleri de bir bronz testi içinde kent meclisi salonunda, yerel kültürün önemli bir siması olarak yerini alır; kasabanın merkezî yeşil

4. John Demos, "Underlying Themes in the Witchcraft of Seventeenth-Century New England", *American Historical Review*, 75, Haziran 1970.

alanında adına bir taş dikilir; yerel tarih derneğinde yaşamına ilişkin sergiler açılır; hakkında –bu kez, "iyi cadı" olduğu– yeni öyküler imal edilir, vb.[5] Ama en hoşu, Salem davaları konusunda en yetkili araştırmacılardan biri olan John Demos'un anlattığı: Demos, 1972 yılında, kuşaklardır ailenin elinde bulunan bir el yazmasını incelemek için Hampton'da hali vakti yerinde bir eve gider. Kendisi, el yazmasının zor okunan yazılarını sökmeye çalışırken, evin 9 ve 10 yaşlarındaki iki kızı okuldan döner. Ona kısaca bir merhaba dedikten sonra bir köşeye çekilip kendi oyunlarına dalarlar. Araştırmacı, ister istemez, seslerine kulak verir: Kızlardan biri, "Ben Goody Cole olacağım," diye bağırır. "Peki," der diğeri, "o zaman ben de seni kırbaçlayan olurum, seni kötü yaşlı cadı seni!" Demos'un dediği gibi, cadıların zamanıyla bizimki arasında uzun bir yol var ama, en azından New Englandlı cadıların bazıları o yolun tümünü katetmiş gibi görünüyor!

—

5. John Demos, "Witchcraft in Colonial New England", *Historical Viewpoints*, John A. Garraty (der.), cilt I, Harper & Row, 1983, s. 75.

Fatmagül Berktay

Tarihin Cinsiyeti

"Sabit kimliklerin olmadığı, kimlik dediğimiz şeyin her an bozulup yapılabilen bir kurgu olduğu gerçeği, kimlik politikalarının geçerliliğini çok kuşkulu hale getiriyor. Öte yandan, henüz özneleşme mücadelesi vermekte olan 'kıyıda kalmışlar'ın, kendi öznelik konumları dahil her şeyin bir dil oyunundan ibaret olmadığını unutmaları mümkün değil – 'dünyayı ellerinde tutanlar', bunu onlara sürekli hatırlatıyor. Bu çetrefil durum, bizim daha uzun süre kimlik, benlik, kendilik sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalacağımızı gösteriyor.

"Hiç belli olmaz, bakarsınız günün birinde, farklılığın kutuplaşmış ikiliklerin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal bir iklimde, bugün ancak bir özlem olarak varolabilen 'cinsiyet tanımayan akıl ve insan' kavramı, gerçeğe dönüşür. Ama o zamana dek, cinsiyetlendirilmiş bir tarihin, teorinin ve felsefenin peşine düştüğümüz için bizi kim kınayabilir?" — Fatmagül Berktay

Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-419-6

9 789753 424196

Metis Yayınları
www.metiskitap.com