

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

1990’LI YILLARDA KADIN HAREKETİ VE
KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI:
PAZARTESİ DERGİSİ

DAMLA BALI

2501170846

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

İstanbul-2022

ÖZ

1990’LI YILLARDA KADIN HAREKETİ VE KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI: PAZARTESİ DERGİSİ

DAMLA BALİ

Kamusal alan, farklı kimliklerin çıkar çatışmalarına sahne olan siyaset mekânıdır. Farklı kimliklere yer verdiği kadar parçalı ve farklı kimliklerin ortak çıkarlarda birleştiği kadar güçlüdür. Feminist siyaset kamusal alanda farklılıkları korurken kadınların ortak feminist politika üretimini sağlamaya çalışır. Bu çalışmanın amacı kamusal alan tartışmaları bağlamında kadınlar arası farklılıkları yok saymadan ortak feminist politika üretebilmenin imkânını aramaktır. Buna uygun olarak 1990’lı yıllarda feminist kadınlar tarafından çıkarılan Pazartesi Dergisi’nin sayıları incelenmiştir. Feminist siyaset üretebilmek için kadınların ortak çıkarlarına vurgu yapmanın gerekli olduğunu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Alan, Feminizm, 1990’lı Yıllarda Kadın Hareketi, Pazartesi Dergisi

ABSTRACT

WOMEN’S MOVEMENT AND DISCUSSIONS ON PUBLIC SPACE IN 1990’S: PAZARTESİ JOURNAL

DAMLA BALİ

The public space is a political sphere where conflicts of interest among different identities take place. It is as fragmented as the extent to which it accommodates diverse identities, and as strong as the extent to which these different identities unite around common interests. Feminist politics seeks to preserve differences within the public sphere while also enabling women to produce a shared feminist policy. The aim of this study is to explore the possibility of producing a common feminist policy without ignoring the differences among women within the context of public sphere debates. Accordingly, the issues of *Pazartesi Magazine*, published by feminist women in the 1990s, were examined. It has been observed that emphasizing women’s common interests is necessary in order to produce feminist politics.

Keywords: Public Space, Feminism, Women’s Movement in the 1990’s, Pazartesi Journal

ÖNSÖZ

Kamusal alan, farklılıkları özel alanın sınırları içerisine hapsederek kültürel değerlerden arındırılan bireyin siyaset alanıdır. Siyaset, bireyin çıkarı ve sisteme yönelttiği eleştirilerden meydana gelir. Kültürel değerlerin politikleşmesi ve bireyin çıkarının bir parçası hâline gelmesiyle kamusal alanda siyaset çıkmaza girer. Farklılıkların kamusal alana katılma talebi buradan doğar.

Bu çalışmada kamusal alan tartışmaları bağlamında feminist politika yapım sürecine katılan kadınlar arasındaki farklılıklar ele alınacaktır. Bir anlamda farklı görülenin içerisindeki farklılıklar incelenecektir. Farklılıklara odaklanmanın feminizme etkileri tartışılacak ve kadınların ortak çıkarını öne çıkarmanın önemi vurgulanacaktır.

Neoliberalizm ve post modernizm etkisiyle Türkiye'ye 1990'larda belirgin şekilde yansıyan kimlik siyaseti tarzı, kamusal alanın dışına itilen farklılıkların görünürlük kazanmasını sağlamıştır. Fakat farklılık odaklı yaklaşım, partikülerizme yol açarak feminizmi ideolojik açıdan zayıflatmıştır. Kadın tarihinden alınacak derslere ve kadınların ortak çıkarının önemine yapılan vurgu bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

Bitirirken, tez konumu belirlemeye çalıştığım süreçte verdiği ödevle beni Pazartesi Dergisi ile tanıştıran değerli danışmanım Doç. Dr. Güven Gürkan Öztan'a teşekkür ederim. Ayrıca üniversite dönemim boyunca feminizm ile ilgili verdiği derslerle hayatı feminist perspektiften görmemi sağlayan ve bana ilham kaynağı olan değerli öğretmenim Prof. Dr. Serpil Çakır'a, tez yazma sürecimde desteğini esirgemeyen sevgili aileme ama özellikle büyük fedakârlıklarda bulunan anneciğim Feraye Bali'ye en içten duygularımla sonsuz saygılarımı sunarım.

DAMLA BALI
İSTANBUL, 2022

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. KADIN PERSPEKTİFİNDEN KAMUSAL ALAN	4
1.1. TARİHSEL DÖNÜŞÜM	6
İKİNCİ BÖLÜM	
2. PAZARTESİ DERGİSİ'NE GİDEN YOL: İKİNCİ DALGA FEMİNİZM	26
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. PAZARTESİ DERGİSİ	38
3.1. ETNİK KİMLİK TARTIŞMALARI	47
3.2. DİNİ KİMLİK TARTIŞMALARI	96
3.3. TEORİK TARTIŞMALAR	134
SONUÇ	146
KAYNAKÇA	153

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	Aynı Eser
A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.y.	Aynı Yerde
AIHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
ÇATOM	Çok Amaçlı Toplum Merkezi
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
FP	Fazilet Partisi
HADEP	Halkın Demokrasi Partisi
GAP	Güneydoğu Anadolu Projesi
Ka.Der	Kadın Adayları Destekleme Derneği
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
PKK	Partîya Karkerên Kurdistanê (Kürdistan İşçi Partisi)
RP	Refah Partisi
s.	Sayfa
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
vb.	Ve Benzeri
vd.	Ve Diğerleri

GİRİŞ

Herkesin doğduğu andan itibaren hakkında düşünmeye başladığı, planladığı gelecekte neye dönüşeceğini merak ettiği ve ölümüyle birlikte ardında bırakacağı hikâyeyi çok öncesinden duymak istediği kişi yani “ben” ile ilgili yazmak istedim. Çünkü, özne olamayan ve hayatı üzerinde iradesi bulunmayan yani bir nesneden farksız olarak görünmeyen, görünür olduğunda ise yeri her zaman başkaları tarafından belirlenen bir ikinci cinsin üyesi olarak “ben olabilmek”, “ben olanı yazmak” ayrı bir öneme sahiptir ve bu, zorlu bir iç seyrin ürünü olduğundan emek harcayıp tarihe düştüğüm not, mutlaka “ben de varım” demeliydi. Çalışmam, kadınlar için iç seyrin nasıl zorlu bir sürecin parçası olduğunu; söz konusu sürecin nerede başlayıp nereye evrildiğini, “ben”i nasıl meydana getirdiğini ve benim sürece nerede eklemlendiğimi anlatarak varoluşuma dair sorularıma da yanıt aramalıydı. Aynısını yüzyıllardır başka kadınların yaptığını bilmek, beni mutlu etmesi bir yana meselenin politik yönüne dikkat çeker. Günümüzde geniş bir literatüre sahip feminist teori, iç seyre çıkmaya cesaret eden ve sorgulayan kadınlar sayesinde doğmuştur.

Fatmagül Berktay, teorinin bir iç seyir olmasından bahseder. Yunanca *theoros*, kent devleti (polis) adına bir kâhine danışmak ya da dinsel bir ayini yerine getirmek için başka bir yere yollanan kişidir. Sonraları, başka kentlerdeki dinsel ve kültürel etkinlikleri seyredip kendi kentine rapor veren kişiye *theoros* denmeye başlanır. *Theoros*’un edimi olan *theoria* giderek içe bakış, iç seyir anlamını kazanır. Zaten *theoros* ve *theoria* kelimeleri *thea* kökünden türemiştir. *Thea*’nın anlamı bakmak, seyretmek demektir.¹ Buna göre, *theoros*’un benzer deneyimler paylaştığı, aidiyet duygusu hissettiği insanlar olmalıdır. Böylelikle kendi yerinin neresi olduğunun kararını veren *theoros*, başka bir kente gittiğinde tanık olduğu deneyimleri kıyaslayarak onların farklı olduğunu tanımlayabilir. Yani öznellik, “öteki” ile ilişkinin yorumundan doğar. “Kendini bilmek, başkalarını bilmenin ve yorumlayabilmenin koşuluysa, başkalarını bilmek ve yorumlayabilmek de kendini bilmenin koşulu”.² Kendini bilmek için soru soran kadınlar, başkalarını gözlemlemiştir; kendilerini onlarla kıyaslamıştır; farklılıklarını (erkeklerle) ve benzerliklerini (kadınlarla)

¹ Fatmagül Berktay, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, Nisan 2012, s. 7.

² A.e., s. 8.

yorumlamıştır. Böylece eşitsizliği fark etmişlerdir. Kadın tarihi, bu merakın ve anlamlandırma çabasının birikimidir.

Eşitsizliğe karşı atılan ilk adımlardan biri, kadınların kendi yaşadıklarını yazması ve yayması olmuştur. Tarihe düşülen notlar olarak bu çeşitli yazınlar, aynı zamanda tarih bilimine ve siyasete bir müdahaledir. Tarih bilimini kadın bakış açısıyla eleştiren kadın tarihi, yöntemce farklılıklara sahiptir. Çünkü, yukarıda teorinin oluşum sürecinde görüldüğü gibi, teori taraflıdır. Teoriyi üreten kişi, kendi şartlarından bağımsız üretim yapamaz, teoriyi kendi yorumuyla meydana getirir. Yorum ve teori ise kamusal alanda oluşur, müzakere edilir ve şekillenir. Kamusal alan patriarkal bir özellik taşıdığından, teori üzerinde eril yorumun egemenliğinden bahsedebiliriz. On yedinci yüzyıl itibariyle kadınlar kendi deneyimlerini, kendi fikirlerini yazarak hem tarihin her iki yönüyle okunabilmesi, daha objektif yorumlanabilmesi için hem de feminist politikayı güçlendirebilmek için çaba sarf ederler. Çünkü kamusal alan, özel olduğu varsayılan fakat politik olduğu fark edilen sorunların tartışıldığı, çözüldüğü yerdir. O nedenle, feminist hareketin kitlesellik kazanması sonrasında ilk amaçlanan, kamusal alana dahil olabilmektir. Böyle ifade edildiğinde özel alandan tamamen bağımsız bir alan gibi algılansa da, kamusal alanı anlatırken özel alana da bakmak zorundayız. Tarihteki izini sürdüğümüzde iki alanın birbirinden bağımsız var olmadığını, birbirinin karşısı değerler üzerine kurulu olduğunu, buna rağmen aralarında geçişkenlik bulunduğunu görürüz. Söz konusu yapı ve değerler toplumsal normları, kadın-erkek arası farklılıkları inşa eder. Tarihsel dönüşümünde anlatacağım üzere kamusal alan, farklılıkları vurgulayarak kadınları dışlayan ve nihayet kadının varlığını kabullendiğindeyse ayrıştıran bir yapı olarak kurgulanır. Bu kurguyu üreten, çifte standart oluşturarak kadını değersizleştiren ve ezen sisteme patriarka denir. Patriarkayı tanımlamak, tespit edebilmek kamusal alanda ortak bir feminist politika geliştirebilmek için olmazsa olmazdır. Fakat feminist hareket, farklı kültürlerden farklı deneyimlere sahip pek çok kadını içerdiğinden üzerinde uzlaşılması zor bir kavramdır. Feminist hareketin heterojen yapısı nedeniyle 1980’lerde patriarka hakkında iki farklı görüş ortaya çıkar. Biri, kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklığı öne çıkarır ve patriarkayı var olan sistemlerden bağımsız tahlil eder. Diğer, kadınlar arasındaki farklılığı vurgulayarak onların toplumsal bir grup olarak kabul edilemeyeceğini, patriarkanın ise diğer sistemlerle düşünüldüğünde anlamlı olabileceğini savunur.

Üçüncü bölümde 1990’larda feminist kadınlar tarafından çıkarılan Pazartesi Dergisi’nin ilk altmış sayısını inceleyeceğim. Kamusal alana katılımda farklılıkları öne çıkaran yaklaşımın feminist siyasete etkilerini tartışacağım. Böylece feminizmin öznesinin, önüne başka bir sıfat eklemekten sadece kadın olduğunu ve feminizmin var olabilmesi için farklılıkları değil kadınların ortak çıkarını vurgulamanın gerekliliğini tespit edeceğim.



BİRİNCİ BÖLÜM

KADIN PERSPEKTİFİNDEN KAMUSAL ALAN

Patriarka, farklı yerlerde ve farklı zamanlarda biçimsel olarak değişiklik göstermesine rağmen genel olarak şu şekilde tanımlanabilir: “Erkek cinsiyetini avantajlı kılacak şekilde, dikotomik ve hiyerarşik kavramlar üzerinden kadın/erkek rolleri belirleyen; kurgulanan cinsiyet rollerine göre toplumsal yapıyı örgütleyen; buna göre kadınlara tahakküm uygulayan; ve siyasal, sosyal, ekonomik yönleri olan ideolojik bir sistemdir. Patriarkanın ilk nerede, neden ve nasıl kurulduğu ise büyük bir tartışma konusudur.

Andree Michel, *Feminizm* isimli eserinde patriarkanın “kadınların kapatılması” ile gerçekleştiğini söyler ve kapatılmanın sürekliliğini, tarihsel dönemler üzerinden inceleyerek kadınların kamusal alandan dışlanmalarıyla kanıtlamaya çalışır. Michel’in tezi, patriarkanın nerede, neden ve nasıl kurulduğunu anlamlandırmak için “antropolojik” argümanlardan yararlanan değerli bir başlangıç noktasıdır. Tezinin antropolojik, somut delillere dayanan niteliği feminist teori için onu temel eserlerden biri haline getirir ve tezimi buradan başlatmak için mantıklı bir seçim olarak görünür. Michel, kapatılmanın bağlamını mekânsal kursa da bu kavram daha esnek yorumlanabilir. Patriarkanın, tahakküm kurma stratejileriyle kadınları her alanda kısıtlamayı deneyen, sürekli ve değişken bir sistem olduğu düşünülebilir. Zamansal ve mekânsal olarak değişime uğraması ve yeni sistemlere uyum sağlaması nedeniyle farklı biçimlere dönüşebilir. Böylece bir sistem olarak patriarkayı tespit ve tahlil etmek zorlaşabilir. Sylvia Walby’nin *Patriyarka Kuramı*, bunu açıklayan iyi bir çalışmadır. Eviçi üretim, istihdam, devlet, cinsellik, şiddet, kültür üzerinden tarihi ve mekânı bölerek patriarka biçimlerini ve biçimler arasındaki geçişkenliği anlatan Walby’nin kuramı, feminizmin heterojen yapısına uygun olarak sisteme daha esnek bakılabilmesini sağlar. Yine de genel anlamda bir patriarkanın varlığı kamusal alan üzerinden incelenebilir. Bu nedenle tezimin ilk bölümünde feminist bakış açısıyla kamusal alanın tarihsel dönüşümünü anlatacağım. Onun haneyi ve hanenin içerisinde kalması gerektiği düşünülen farklılıkları (kadınlar, farklı kültürel kimlikler vs.) dışladığını; dışlanmanın sonucunda kamusal alana eşit katılım sağlayabilmek için

kadınların ve diğer farklılıkların mücadele verdiğini göstereceğim. Kamusal alana eşit katılımı kadınların ve diğer farklılıkların var oluş mücadelesi paralel ilerler ve zaman zaman iç içe geçer. Ancak bu kez feminist politika açısından şöyle bir sorun oluşur. Kadınlar arasındaki farklılıklar (yaş, meslek, medeni hâl, sınıf, etnik, din...) öne çıkarıldığında feminizmin heterojen yapısı görünür hâle gelir; patriarkal sistem tahlili üzerindeki uzlaş kaybolur ve ortak bir feminist politika üretimi zorlaşır. Yani kamusal alanın içinde yer alan ama baskılanmış olan kadın kamusunun içerdiği farklılıklar fazla ön plana çıkarıldığında kadın kamusunu ortadan kaldıracak bir işleve sahip olur. Bu noktada kadın kamusu ile diğer farklılıkların egemen olduğu kamuların yolları ayrılır. Farklılıklara rağmen ortak bir feminist politika üretilip üretilmeyeceği ile ilgili tartışmalar başlar. Sonunda iki yaklaşımın feminist politikaya yani kadın kamusuna yön verdiği görülür. Birincisi, kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklığı kadınlık durumu olarak adlandıran ve kadınlık durumuna yol açanın patriarka olduğunu net bir şekilde ifade eden görüştür. İkincisi, kadınlar arasındaki farklılıklar nedeniyle onların toplumsal bir grup olarak kabul edilemeyeceğini ancak kapitalizm gibi farklı sistemler aracılığıyla kadınları ezen bir patriarkadan bahsedilebileceğini ifade eden görüştür. Biri kadın kamusunu, feminist politikayı güçlendirirken diğer zayıflatır. Çünkü her kamunun bir politik çerçeveye ve her politik çerçevenin de bir özneye ihtiyacı vardır. İkinci görüş kadın kamusunun politik çerçevesini çizememiş ve bu politik çerçevenin öznesini belirleyememiştir.

Tezim kadının cins olarak ezilmesindeki ortaklığı ifade eden kadınlık durumunu ve ona yol açan patriarkayı merkeze alan feminist bir yaklaşımla hareket eder. Farklılıkları göz ardı etmeden ortak bir feminist politika üretmenin mümkün olduğunu savunur. Bunu 1990'lı yıllarda, feminizm içerisindeki farklılık tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde çıkan Pazartesi Dergisi'nin ilk altmış sayısını inceleyerek yapar. Dergide yer alan etnik veya dini kimlik temalı metinleri gruplar. Hem etnik veya dini politikaların feminizme etkilerini ortaya çıkarır hem de bu çıkarımlar üzerinden dergideki teorik metinleri tahlil eder. Şimdi kamusal alanın tarihsel dönüşümü ile başlayalım.

1.1. TARİHSEL DÖNÜŞÜM

Andree Michel'e göre kapatılma, birbirine karşıt kurulan dikotomik cinsiyet rollerinin (zayıf/güçlü, duygusal/akıllı, maddiyatçı/maneviyatçı, ahlaksız/ahlaklı, tüketici/üretici gibi birbirine zıt niteliklerin olumlu olanlarının erkeklerle, olumsuz olanların kadınla bağdaştırılması) temellerinin atıldığı, bu rollere göre toplumsal iş bölümünün ve mekânın belirlendiği ilk dönüşüm zamanı ile başlar. Bu dönüşüm zamanında, modern anlamda özel alan/kamusal alan ikiliğinden bahsedemeyiz. Kavramsal açıdan modern özel alan/kamusal alan ikiliğinin oluşması toplumsal sözleşme teorisinin ürünü olacaktır. Fakat o zamana kadar Michel, kapatılmayı kadının bedeninin (zihin, duygu, cinsellik, emek...) tahakküm altına alınması, siyasal/ekonomik karar alma mekanizmalarından yani kamusal alandan dışlanması olarak açıklar. Sonrasında kadın, hızla statü ve değer kaybeder. Her toplumsal dönüşüm döneminde ise patriarka olarak adlandıracağımız bu yapı daha karmaşık ve kötü bir hâl alır. Şimdi, kamusal alanda dönüşümün nasıl gerçekleştiğine bir bakalım.

Orta neolitik çağ öncesinde insanlar, silahlı ve avcı-toplayıcıydılar; fakat savaşmadan yaşarlar. Anlaşmazlıklarda kabileler arası evlilik yoluyla ittifaklar, barışçıl yollar tercih ederler. Kadınlar, kabilenin karar alma mekanizmasında söz ve hak sahibidirler. Fakat, orta neolitik çağa gelindiğinde, ikinci teknik devrimle bir dizi toplumsal değişim meydana gelir. Hayvancılığın gelişmesi ve sabanlı tarıma geçilmesiyle eskiden var olan küçük göçebe toplulukların ve ufak köylerin yerini büyük kasabalar ve kentler alır. Nüfus artar. Gelişen teknik, yerleşik yaşamda tarımsal artığa ve birikime; o da özel mülkiyete, hiyerarşiye ve sınıf çatışmasına neden olur. Bu durumun kadınlara etkisini, Michel şöyle açıklar:

“Yerleşik düzene geçildiğinde egzogaminin (dıştan evlenme) yerini endogami (içerden evlenme) aldı. Artık aile reisleri, doğurganlıklarını evin büyümesi amacıyla değerlendirmek üzere kızlarını kuzenleri için saklamaya başladılar. Kadınların kapatılmasının başlangıcı buraya dayanır.”³

“... kentlerde kadınların kapatılması iki aşamada gerçekleşti. İlk aşamada toprağın özel mülkiyetine ve sosyal ayrıcalıklara sahip olanlar, yasa ya da güç yoluyla bu ayrıcalıklarını korumak üzere oluşturdukları ilk bürokrasilere, yani rahip ve asker kastlarına yaslanarak, kadınları eski siyasi ve dini görevlerinden uzaklaştırdılar. İkinci aşamada ise ticaretin ve kentlerin gelişmesi sonucu ortaya çıkan orta sınıfın, sosyal hiyerarşide yükselme derdinde olan

³ Andree Michel, **Feminizm**, Çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, Ağustos 1993, s. 24.

tacirleri, snobluk gereği, karılarını önce kentsel kesimin zanaatkar üretiminden çektiler, sonra da onları, sitenin yönetiminde siyasi güç sahibi kılabilcek her tür iletişim ağının dışına çıkardılar.”⁴

İkinci teknik devrim sonrasında, kapatılmanın ilk aşaması gerçekleşir. Kadın bedeni tahakküm altına alınır. Tarımsal birikim ve mülkiyet yoksul/zengin, yönetilen/yöneten gibi statü ayrımlarına ve buna bağlı olarak bazı insanların değersizleşmesine neden olur. Değersizleşen insanların emeği, değiş tokuş sisteminin bir parçası haline gelir. Kadın bedeni buna dahildir. Kadının tahakküm altına alınması yönetimde erkeği belirleyici hâle getirir. Fark edilir ki, kadın, aile içinden evlendirilirse yabancı bir haneyle miras paylaşımının ve servetin dağılmasının önüne geçilebilir; ve miras, erkek soyu üzerinden aktarılacak daha fazla birikime ulaşılabilir. Kadınlar, sabanlı tarımdan itibaren birincil üretim üzerindeki hakimiyetlerini erkeklere kaptırır; ve dokumacılık, çömlekçilik gibi ikincil üretimlerde daha çok yer alır. Hakları törpülenen kadın, siyasal etkinliğin gerçekleştiği alandan dışlanır. Hareket alanı, hane ile bir tutulmaya başlanır. Kadın bedeni ve cinselliği hanenin geleceği, hanenin iyiliği için araçsallaştırılır. Bununla birlikte hayvancılığın etkisiyle erkeğin üremedeki rolü de fark edilir. Kadın bedeninin, doğurganlıktan gelen gizemi ve tanrısallığı sorgulanır. Doğumun, erkeğin spermiyle yani tohumla ilgisinin anlaşılması, tanrısallığın erkekle bağdaştırılmasına zemin hazırlar. Görüldüğü gibi patriarkal sistemin ekonomi, siyaset, cinsellik, şiddet ve kültür gibi alt yapıları var; ve hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Patriarka bunlardan yalnızca birine indirgenemez. Erkek cinsinin tanrısallığın taşıyıcısı hâline gelmesi onun daha güçlü bir iktidar elde etmesini sağlar.

İnsanlar, yaşamı yaratanın kim olduğunu, başlarına gelen iyiliğin ve kötülüğün dünyaya kimin tarafından getirildiğini hep merak etmişlerdir; ve yaratılış hikâyelerinde sorularına yanıt üreterek, doğa ile ve evrendeki yüce güç ile ilişkilerini ortaya koymuşlardır. Hikâyelerdeki sembolizm, toplumun nasıl örgütlendiği, cinsiyet rollerinin nasıl şekillendiği ile ilgili bilgi verir. İkinci teknik devrim öncesinde, kadının doğurganlığındaki gizem ve hem toplayıcılıktaki hem tarımdaki egemenliği, inançlara kadın figürünün tanrılaştırılması olarak yansır. Yaratıcılığı nedeniyle tanrı ve kadın arasında bağ kurulur. Ana Tanrıça, Toprak Ana kültüründe bunu görürüz. Kadın, yaşamı

⁴ A.e, s. 29.

ve ölümü aynı sürecin iki yüzü olarak büyü bir şekilde kendinde cisimleştirir. Tıpkı tarımsal üretimde tohumun toprağa ekilip yeniden hayat bulması gibi. Ölüler toprağa gömülür ve kadın yaşamı yeniden doğurur. Bu benzerlik, bereket ayinleri ile ölüm ayinlerinin örtüşmesinde de göze çarpar.⁵

İkinci teknik devrim sonrasında, erkeklerin üremedeki rolünün anlaşılmasıyla erkeklik simgesi fallusun heykelcikleri ve taşa çizilmiş resimleri görülmeye başlar. Erkek tanrılar henüz yönetimi ele almamışsa da sahneye yeni aktörler olarak çıkmıştır. Bundan sonra patriyarkanın ideolojik temelleri adım adım kurulacaktır ve karşıtlıklardan oluşan dikotomik düşünce etkili olacaktır.⁶ Önce erkek eş veya oğlun öneminin arttığı; sonra, erkek eşin egemenliğini kurduğu; daha sonra da erkek tanrının fırtına tanrısıyla birleşip kaynaşarak bir tanrılar ve tanrıçalar panteonuna başkanlık eden Yaratıcı-Tanrı'ya dönüştüğü görülür. Erkek güçlendikçe Yaratıcı-Tanrı yeryüzündeki krala benzemeye başlar. O kadar güçlenir ki, onun gücünden beslenen rahipler dini kendi siyasal amaçları doğrultusunda değiştirmeye, eskiden evrenin yaratıcısı ve tanrıların anası kabul edilen Ana Tanrıça Namu'nun adını Tanrılar Listesi'nden silmeye cüret ederler.⁷

Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, Roma döneminde aldıkları biçimle Yunan şehir devletlerine aktarılan *oikos/polis* ikiliğini ele alır. *Oikos*'un özel alana, *polis*'in ise kamusal alana denk düştüğünü söyleyebiliriz. Fakat bu kategoriler, modern özel/kamusal alan ikiliğini tam olarak karşılamaz; onlarla benzerlikleri olduğu kadar farklılıklar taşır. Polis, birbirleriyle eşit ve özgür vatandaşların, mahkeme ve meclis görüşmeleri gibi müzakerelere, savaş ve savaş oyunları gibi eylemlere katılabildiği serbest bir alandır. Kamusal hayata katılımın koşulu, üretici çalışmadan muaf tutulan, özel hayatında özerk olabilen, aile reisi bir vatandaş olmaktır.:

“Özel alan, (Yunanca) adı itibarıyla da eve bağlıdır; dolaşım halindeki bir servete veya emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz, yoksulluk veya köleden yoksunluk başlıbaşına polis'e kabul edilmenin önünde engeldir – sürgün, mülksüzleştirme ve evin yıkılması, aynı şeylerdir. Yani, polis'te bir şahsın konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların

⁵ Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, Metis Yayınları, Ekim 2009, s. 45.

⁶ Michel, a.g.e., s. 26.

⁷ Berktaş, a.g.e., s. 48-49.

hizmeti, doğum ve ölüm *oikos* despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder; zorunluluk ve geçicilik alemi, özel alanın gölgesinde gizlenir.”⁸

Özel alan ve kamusal alan karşıtlıklar üzerine kuruludur. Nesne/özne, duygu/zihin, maddilik/manevilik, yoksulluk/zenginlik, yoksunluk/sahiplik, bağımlılık/irade, zorunluluk/tercih ikilikleri gibi. Politik faaliyetlerin alanı olan polise katılmak onurlu, erdemli bir iş sayılır bu yüzden güçlü özellikle kamusal alanla, zayıf özellikler özel alanla ilişkilendirilir. Toplumsal mekânın belli özelliklere göre bölünmesi, o mekânlarda yaşayan bedenlerin denetlenmesi önemlidir ve bu yönüyle dönemin patriarka biçimini yansıtır. Eski Yunan geleneğinin iki ismi Platon’un ve Aristoteles’in kültürel yapıyı besleyen düşüncelerinde bu patriarka biçimi görülebilir.

Batı düşünce geleneğinin temelindeki düalist felsefeyi sistemleştiren Platon, felsefesini, iki ayrı dünya üzerine kurar⁹. İdealar evreni, idealarından oluşan ancak akılla kavranabilen aşkın bir evrendir. İdealar, insan zihninin dışındadır; evrensel bir gerçekliğe sahiptir; ve gerçeklikleri başka nesnelerle olan ilişkilerinden değil, kendi öz yapılarından kaynaklanır. Nesneler evreni ise maddeseldir; duyularla algılanan, değişebilir ve bozulabilir nesnelerden oluşur. *Nesneler*, ideaların birer kopyalarıdır ve gerçek değildir¹⁰. Ruh, idealar evrenine; beden, nesneler evrenine aittir¹¹. Üstün ruhlar, üstün bedenler ve üstün toplumsal statülerle; aşağı ruhlar, aşağı bedenler ve aşağı toplumsal statüyle ilişkilendirilir. Ampirik olan küçümsenirken teorik olan yüceltilir. Platon, kendi ütopyasında kadın ve erkeğin sisteme eşit katılımını öngörse de¹², sistemin eril bir eğitimle şekillendirilmesi gerektiğini¹³ ve kadınların, “erkeklerden zayıf” olduğunu söylemek zorunda kalır.¹⁴

⁸ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 60.

⁹ Plato, “Republic V”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, s. 1130.

¹⁰ A.e., s. 1131.

¹¹ Plato, “Phaedo”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, s. 69-70.

¹² Plato, a.g.e., s. 1079.

¹³ Plato, “Laws”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, s. 1384.

¹⁴ Plato, a.g.e., s. 1083.

Düalist felsefeye katkı sunan Aristoteles ise, Platon'a göre somut gözlemlerinden yola çıkar. Devlet, cinsiyet ve sınıf ilişkileri hakkında düşünür. Ona göre, yurttaşlık, yurttaş bir anne ve babadan doğularak veya yasal bir statüye sahip olunarak kazanılamaz. Polisin kaderine etki edebilme, bir jüri üyesi ve bir meclis üyesi olma gibi asgari koşulları sağlamak gerekir.¹⁵ İyi bir siyasal düzen ideali sadece belli niteliklere sahip yurttaşlar topluluğu için söz konusudur; ve kadınlar bu yaşamın asli bir parçası olarak tanımlanmaz. Toplum, hiyerarşik şekilde örgütlenir. Çünkü, bazı şeyler daha doğumlarından itibaren yöneten ve yönetilen olmak üzere ayrılır.¹⁶ Siyasal eşitsizlik ile evdeki eşitsizlik aynıdır. Zihnin bedeni yönetmesi gibi, efendi kölesini, “koca karısını”, baba çocuğunu yönetir.¹⁷ Yönetilenler nitelik olarak daha güçsüz ve aşağıdadır. Örneğin kadınların özellikleri erkeklere karşıt olarak kurulur ve yönetmeye yetersiz yani irrasyonel bulunur.¹⁸ Onların yeri ev ile sınırlıdır. Evin yönetimine yardımcı olurlar. Yine de evi tek başlarına yönetmeleri doğru değildir.¹⁹ En önemli görevleri ve hayata geliş nedenleri anneliktir. Ancak üreme eyleminde belirleyici değildir. Çünkü kadınlar bedenlen sakat kalmış, eksik, iktidarsız erkeklerdir.²⁰ O sadece toprak gibi üremedeki maddi işlevi yerine getirir. Erkeğin tohumunu tutar, besler, büyütür. Ruhu taşıyan erkek spermi olduğu için gerçek yaratıcı odur.²¹ Tüm bu özellikleri nedeniyle kadınlar, her ne kadar devletin özgür, eşit yurttaşları arasında sayılmış²² olsalar bile iyi bir siyasal düzen idealinin eşit şekilde parçası olamazlar.

Eski Yunan düşüncesinde iki farklılık göze çarpar. İlki, ekonomik üretim mekânsal olarak özel alanın sınırları içindedir. İkincisi, toplum sözleşmesine göre modern toplumda kamusal alan zorunlu işlerin alanıyken ve bireyler, özel alanda

¹⁵ Aristotle, “Politics”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume Two, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, 1274b33-1275a34.

¹⁶ A.e., 1252a24-1252b9.

¹⁷ A.e., 1254a24-1255a3.

¹⁸ Aristotle, “History of Animals”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume One, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, 608b7-608b13.

¹⁹ Aristotle, “Nicomachean Ethics”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume Two, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, 1160b23-1161a9.

²⁰ Aristotle, “Generation of Animals”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume One, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991, 737a19-737a34.

²¹ A.e., 731b18-732a11.

²² Aristotle, a.g.e., 1259a37-1259b17.

serbest bırakılırken Eski Yunan'da tam tersidir.²³ Bu durum patriarkanın farklı biçimlere dönüşebildiğinin göstergesidir.

Orta Çağ'a gelindiğinde kamusal alan ile ilgili işler şahsın kimliğinde ve taşıdığı simgelerde kendini gösterir. Bu dönemde, özel alan/kamusal alan ayrımı net bir şekilde gözlemlenemez; kamusal alan, özel alandan bağımsız ve ayrıışık değildir. Ancak tek bir vücutta birleşir diyebiliriz. Örneğin, egemenlik işaretleri (mesela Prens'in mührü) "kamusal" olarak tanımlanır. Yani kamusal olan, şahısların temsiliyetinde anlam bulur. Kişiyi taşıdığı simgelere ve davranış kodlarına göre değer biçilir.²⁴ Bu durum, bir çeşit sınıf modasına benzetilebilir.:

"Bu *temsili kamu* kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz; daha çok, deyim yerindeyse, bir tür statü belirtisidir. Hangi derecede olursa olsun, toprak beyinin statüsü kendi başına, 'kamusal' ve 'özel' ölçütleri karşısında tarafsızdır; ancak sahibi, bu statüsünü kamusal olarak sunar: kendisini hep 'daha yüksek' bir erkin cisimleşmesi olarak gösterir, sergiler."²⁵

Gündelik yaşama göz atacak olursak, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra kadınların görece daha özgür hareket ettiği söylenebilir. Çünkü, bu çöküş en çok kadın özgürlüğüne karşı olan kurumları sarsar. Toplumun farklı sınıflarından kadınlar manastır gibi dini yapılar kurabilir, yöneticilik yapabilir, erkeklerle aynı ortamda eğitim alabilir, saray hazinesini denetleyebilir, diplomatik görüşmeler yapabilir, mülk edinebilir ve hatta çocuklarına kendi soyadlarını verebilirler.²⁶ Fakat, çöküşün neden olduğu krizden çıkıldıkça ve merkezi yapı güçlendikçe kadınların durumu kötüleşir. 11. yüzyıl itibariyle atılan adımlarla kadınlar dini yapılardan, eğitim merkezlerinden, yönetim alanlarından dışlanır. 12. yüzyıl itibariyle kadınların iş üretme yetisinin düşürülmesi ve konulan yasaklar yoluyla kadınlar hem var olan mesleklerini hem de yeni ortaya çıkan mesleklere erişimini kaybetmeye başlar. Krallığın kadın soyundan devamının önüne geçmek için Frank aşiretlerinden kalma eski bir örf yasasıyla kadınların soylu ailelere şeflik hakları, veraset hakları ve ekonomik bağımsızlıkları kısıtlanır.²⁷ 13. yüzyılda kadın karışıklığı orta çağ kilisesinde resmi olarak yerini alır:

²³ Hannah Arent, **İnsanlık Durumu**, İletişim Yayınları, 1994, s. 50.

²⁴ Habermas, a.g.e., s. 64.

²⁵ A.e., s. 65.

²⁶ Michel, A.g.e., s. 33.

²⁷ A.e., s. 38.

“Aquino Tommaso’nun 1266 ile 1272 yılları arasında yazdığı *Summa Theologica* kilisenin resmi tutumunu yansıtır. (...) Summa’daki görüşler Yahudi-Hristiyan geleneği ile Yunan geleneğinin ustalık bir karışımıdır. (...) zihin daima, içkin olarak günahkâr saydığı beden üzerinde egemendir. (...) Aktif olan, akıllı ve muhakeme yetisini temsil eden erkek; eksik, pasif, maddesel ve bedensel olan da kadındır. ‘Hiçbir şey, erkek zihnini, kadınlarla birlikte olmaktan ve evlilik durumuna özgü bedensel ilişkilerden daha fazla aşağı çekemez.’”²⁸

Kadınlar farklı direnişlerde bulunurlar. Kendini Tanrı’ya adamadan manastıra kapanma, herezi, isyan çıkarma gibi eylemlerle kendilerine alan açmaya çalışırlar.²⁹ Rahatsız olan Kilise ve burjuvazi, kadınlara engizisyon ve yeni aile hukuku ile karşılık verir. Engizisyon sayesinde büyücülük suçlaması ile on binlerce kadın yakılır. Yeni aile hukuku sayesinde Roma Hukuku’ndan bulunup çıkarılan “fragilitas sexus” kavramıyla kadın “zayıf cins” ilan edilir. Mülk ve miras hakları, tek yetkili olarak erkeğin elinde toplanır. İdare işlerini kolaylaştıracağı gerekçesiyle çocuklara baba tarafından ad verilmesi zorunlu tutulur.³⁰

Orta Çağ’ın teorisyonu ve klasik patriarka tezinin savunucusu Robert Filmer, bu dönemi analiz ederken siyasi hakkı Tanrı’nın Adem’e verdiği babalık hakkına ve monarşiye dayandırır. Ona göre, bireyler özgür ve eşit olarak doğmazlar. Oğullar, babalarına doğuştan tâbidir ve bu ilişkide rıza söz konusu değildir. Böylece, oğullar babalarının otoritesine itaat ederek, sonradan mutlak iktidarın babaerkil hakkını devralırlar.³¹ Filmer’in bahsettiği Tanrı’nın Adem’e babalık hakkını verdiği sahne önemlidir. Andree Michel’in kapatılmanın ilk aşaması olarak adlandırdığı döneme fazlasıyla benzerdir. Erkek, doğumun gerçekleşmesindeki rolünün farkındadır hatta hayat verme yetisini tekeline alır. Doğumun sonucunda babalık konumundan dolayı iktidar ve güç kazanır. Kadın ise tahakküm altındadır.

Yeni Çağ’a gelindiğinde özellikle 16. yüzyıl itibarıyla evli kadın artık hukuken kısıtlı ve bağımlı durumdadır. Kocasının ya da mahkeme yargıcının izni olmadan, kadının yürüttüğü her işlem geçersizdir. Erkek ev içinde kendi krallığını kurmuştur.³² Dindeki Reform Hareketi, bu durumu destekler. Martin Luther’in karısı Katherina Von Bora, orta sınıf kadınlara örnek almaları için ideal bir zevce-kadın modeli olarak sunar.

²⁸ Berkta, a.g.e, s. 139.

²⁹ Michel, a.g.e., s. 40.

³⁰ A.e., s. 43.

³¹ Carole Pateman, **Cinsel Sözleşme**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Eylül 2017, s. 131-132.

³² Michel, a.g.e., s. 44.

Kadının ev içindeki rolleri, cinselliği ve doğurganlığı bir görev olarak belirlenir. Kadınlar bu görevleri ölümüne neden olsa bile yerine getirmek zorundadır.:

“Çocuk doğurmak yüzünden kadınlar bitap düşüyor ya da ölüyorlarsa, bunun hiç zararı yoktur. Bırakın ölene dek çocuk doğursunlar; bütün varlık nedenleri de zaten bundan ibarettir!”³³

Sözler Martin Luther’e aittir, fakat kadının tek bir amaç için yaratıldığını savunan Aristoteles’in düşünceleriyle örtüşür. Patriarkal ideolojinin bu kadar katı şekilde kendini dayatabilmesi, toplumun geçirdiği dönüşümden de güç alır. Kapitalist ekonomiye geçiş ile yaşanan dönüşüm (bilim dallarının, Mekanik ve Kartezyen felsefenin ilerlemesi) sadece kadın bedenini değil işçi olarak görülen erkek bedenini de büyük amaçları yöneten kişiler ve yapılar uğruna denetim altına alır. Ancak kadınlar, bu dönüşümün çiğnemek istediği her şeyin toplamı ve metaforu olarak görülürler.:

“(…)bilimsel uğraşmayı esas olarak yaratıcı anaç niteliğinden arındırılmış dişil bir doğanın ele geçirilip teslim alınması, ‘bekaretinin bozulması’ olarak görüyorlardı. Onlara göre doğa, erkeksi etkinliği edilgin bir biçimde karşılamaya hazır kadın gibiydi. Francis Bacon’un deyişiyle, yeni bilim yalnızca ‘doğanın kendi gidişine nazikçe yön verecek bir rehberlik’ etmekle kalmayacak, onu ‘fethedip dize getirecek, hatta temellerine kadar sarsacaktı.’”³⁴

Kadınlar ve cinsellik, bu dönüşümde özellikle öne çıkar. Çünkü onlar toplumsal yaşamın her alanında egemen olan, Kartezyen felsefenin akıl ile eş tuttuğu ve özyönetim mekanizmalarını geliştirmiş bir cinsin kendi kendini sorgulaması, kendinden şüpheye düşmesi, hatta kendini imha etmesi anlamına gelebilir. Bu açıdan aktif ve irade sahibi bir kadın, ikincil ve zayıf cins görülmesine rağmen yalnız erkek kişisi için değil toplumsal bir tehdittir. Erkeğin kafasını karıştırarak onun özgüvenini, sorumluluk duygusunu ve iş yetilerini zedeler. O nedenle, erkeklerin ahlaken ve ekonomik olarak mahvını önlemek için kadınlar psikolojik ve fiziksel tecavüze maruz bırakılarak, yakılarak içlerindeki şeytandan “özgürleştirilir”. Böylece, Avrupalı elitlerin politik ve ekonomik iktidarını tehdit eden oluşumlar topyekün yok edilir.³⁵

Söz konusu dönüşümü biraz açarsak, özellikle 16. yüzyıldan itibaren feodal ekonomiden kapitalist ekonomiye geçiş, eskinin eleştirilip terk edilmeye başlandığı, fakat yeninin de henüz kurulamadığı sancılı bir keşif dönemidir. Bilimsel ve kültürel

³³ Berktaş, a.g.e., s. 142.

³⁴ Berktaş, a.g.e., s. 145.

³⁵ A.e., s. 271.

gelişmeler paralel şekilde sürece eşlik eder. Merkezi devlet ve burjuvazi güçlendikçe her şey daha çok verim, daha çok birikim için araçsallaştırılır. Emek gücünün özgürleşmesi, yani köylülerin mülksüzleştirilerek kentin yeni ücretli işçileri hâline getirilmesi ve zanaatkârların ücret karşılığı çalışması kolay adapte olunan bir şey değildir. Yoksullardan korktuklarından zenginler, at arabası olmadan seyahat edemez ya da yastığının altında tabancası olmadan uyuyamaz hâle gelmiştir. Devletin birlikleri de ayaklanma ve kargaşa riski taşır. Ücretli emeğe karşı tepki o kadar büyüktür ki disiplin altına alınmış bir iş gücünün üretimi on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca sürer. Bu ilk kapitalist krizdir. Bu süreçte, mülke karşı işlenen suçlarda cezalar ağırlaştırılır, serserilere karşı uygulanan “kanlı yasalar” ve idam yaygınlaşır.³⁶ Fakat, “ne kadar fazla iş gücü olursa o kadar iyi” diyen merkantilistler için, emeği kullanılabilecek onca insandan faydalanılamaması da üzücüdür. Yani, onca insan emeğinden vazgeçmektense onu denetim altına alıp kullanışlı hâle getirmenin yolları aranmalıdır. Kapitalist gelişim ile beden disiplin altına alınmak istenir. Çalışma etiğine zarar veren sosyal davranışlar, insanı keyfe ve eğlenceye sürükleyen umumi banyolar ve tavernalar, üretken olmayan cinsellik ve ilişkiler, hatta dikkat dağıtıcı olabilecek çıplaklık yasaklanır. Buna bağlı olarak, on yedinci yüzyılda akıl ve bedenin tutkuları arasındaki çatışma somutluk kazanır. Felsefeciler, aklı ve bedeni karşıtlıklar üzerinden kutuplaştırarak, iyiyi ya da kötüyü buna bağlı bir çatışma olarak yorumlar. Kapitalist sistem için faydalı olan akıl iyidir. Kapitalizme tehdit oluşturan beden ise kötüdür. O nedenle akıl, bedenden üstündür. Onu kontrol altına alarak faydalı olacak şekilde kullanılmalıdır. Bedenden faydalanmak, onun doğasının her şeyi ile ele alınıp incelenmesini; emek gücünün taşıyıcısı ve üretim aracı olarak bir iş makinesi gibi görülmesini gerektirir. Doğayı anlamak ve kontrol etmek önem kazanır, çünkü insan bedeninin anlaşılıp en verimli düzeyde çalıştırılması oldukça büyük kazanç getirir. Matematik, Geometri, Anatomi, İstatistik gibi bilim dalları, Mekanik felsefe ve Kartezyen felsefe de bu amaca hizmet ederler. Bedenin mekaniği ile ilgilenir; her hareketi ve her duyguyu tanımlarlar. Bedeni ölçerler, tartarlar, parçalarlar,

³⁶ Silvia Federici, **Caliban ve Cadı**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, Mart 2017, s. 195.

avantajlarını ve dezavantajlarını belirlerler, sınırlarını keşfederler. Onu hayvani bir maddeye dönüştürürler.

Thomas Hobbes Mekanik felsefede, Rene Descartes Kartezyen felsefede öne çıkan isimlerdendir. Ortak özellikleri, insanın hayvani yönünü vurgulamaları³⁷; onu maddi etkilerle şekillenen organlar bütünü ve hatta organik bir makine olarak tarif etmeleridir.³⁸ Fakat, bir noktada ikiye ayrılırlar; insan ve devlet doğasına dair farklı modeller geliştirirler. Descartes, kendi insan modelinde iradeyi hiyerarşik olarak bedenin üstünde konumlandırarak bireyin özyönetim mekanizmasını geliştirir.³⁹ Böylece gönüllü iş ilişkilerini, rızaya dayalı yönetimi mümkün kılar. Bunu nasıl yaptığına bakacak olursak, ruh ve beden arasındaki ayrımı inceleyerek insanlar arasındaki farklara, iyi bir yurttaşın niteliklerine dikkat çeker. İnsanda olup cansız cisimlerde de olan her şey bedenle ilgilidir; insanda olup cansız cisimlerde olamayacak her şey ruhla ilgilidir; ve bedendeki her hareket ruhta tutku yaratır.⁴⁰Descartes’a göre, insan makine benzeri hayvani bir maddedir; ama, onu hayvandan ayıran ve çevresine karşı güçlendirip egemen kılan düşünebilmesidir. Rasyonel düşünce, ölümsüz ruhun eseridir ve nesneldir⁴¹. Fiziksel şartları belirleyen madde ise sürekli değişkenlik gösterir ve sadece düşüncenin nesnesi olabilir. Beden/ruh ikiliği, beden/akıl ikiliğine dönüşür. Düşünen, irade sahibi akıl bedenden üstündür, aralarında eşit bir ilişki yoktur. Ruhun gücü ve zayıflığı, bedenin ruh üzerinde yarattığı tutkuların yenilebilmesi ile ölçülür. Aşk, nefret, arzu, hayranlık gibi duygular ruhun zayıflamasına yol açar.⁴² Ancak iyi yönetildiği takdirde, zayıf ruhlar da tutkuları üzerinde mutlak egemenlik sağlayabilir.⁴³ Yani aklın bedene hükmetmesi, başka bir iktidar yapısının akla hükmedemeyeceği anlamına gelmez. Aklın bedene hükmettiği gibi devlet de toplumsal akla hükmeder. İradenin üstünlüğü, iktidarın içselleştirilmesini beraberinde

³⁷ René Descartes, **A Discourse on The Method**, Çev. Ian Maclean, Oxford University Press, 2006, s. 39.

³⁸ Thomas Hobbes, **Leviathan**, Yapı Kredi Yayınları, Çev. Semih Lim, 2007, s. 23.

³⁹ Descartes, a.g.e., s. 33.

⁴⁰ René Descartes, **Ruhun İhtirasları**, Çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, 2013, s. 8.

⁴¹ Descartes, a.g.e., s. 48-49.

⁴² A.e., s. 47.

⁴³ A.e., s. 37.

getirir. İktidar, rızaya ikna ederek yani akılla kurulur. Böylece iktidar, merkezileşiyor gibi görünse de toplumsal beden üzerinde dağılarak kişide yeniden merkezileşir. Kişi, adeta mikro-iktidara hatta mikro-devlete dönüşür. Yaygınlaşan iktidar, içeriğini ve amaçlarını yitirmeden kişinin iş birliğini de kazanmış olur.⁴⁴ Kişinin bedeninin toplumsal beden ile bütünleşmesi, onu en iyi metafora dönüştürür. Beden hasta ise toplum da hastadır. Kişilerde bulunan hastalıklar, o toplumun sosyal, ekonomik ve politik bozukluklarının, düzensizliklerinin göstergesidir. Bu durum, aynı zamanda kişileri, bedenlerinin yapısına göre böler, sınıflandırır. Kadınlar için, sistemde maruz kaldıkları ayrımcılığın başka bir gerekçesi de burada ortaya çıkar. Çünkü kadınlar, biyolojik olarak farklıdır. Onların fizyolojik ve psikolojik zaafı - yani narinlikleri, duygusallıkları, bedensel ve zihinsel dengesizlikleri-, toplumsal yaşamdan ve sorumluluklarından dışlanmalarının ve ahlaki olarak kendilerini geliştirememelerinin gerekçesidir.⁴⁵ Böylece Platon'un ve Aristoteles'in düalizmi gibi Kartezyen düalizm de toplumu böler. Nasıl ki insanlığın aşırı üretkenliği ve faydası için doğaya müdahale ediliyorsa erkeğin üretkenliği ve faydası için kadın bedenine de müdahale edilir. Çünkü doğası gereği kadın/erkek arasında hiyerarşi vardır ve üstün görülen erkek bedenidir.

Hobbes ise, Descartes'ın insana anlam katan, maddi olmayan, rasyonel zihin/ruh varsayımını ve bağımsız irade görüşünü reddeder. Yönetim mekanizmasını dışsallaştırarak bireyin devlet iktidarına itaatini meşrulaştırır.⁴⁶ Doğa yasalarına göre insanın şekil aldığını ve bu durumun kaçınılmaz olduğunu savunur. Örneğin özgürlük ve korku arasındaki ilişki ya da özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki tutarlıdır. Çünkü insanın bütün iradi eylemleri doğa yasasından yani bir zorunluluktan kaynaklanır.⁴⁷ Rekabet, iktidar gibi olgular da öyle... Mesela zorla kurulmuş bir devlet ile sözleşme ile kurulmuş bir devlet arasında neredeyse fark yoktur. İlkinde insanlar egemenden korktukları için itaat ederler; ikincisinde birbirlerinden korktukları için itaat edecekleri bir egemen seçerler. İkisi de korku ve itaatle yönetilir.⁴⁸ Ancak korku

⁴⁴ Federici, a.g.e., s. 214.

⁴⁵ Berktaç, a.g.e., s. 143.

⁴⁶ Hobbes, a.g.e., s. 227.

⁴⁷ A.e., s. 155-156.

⁴⁸ A.e., s.148.

doğa yasasından kaynaklanırken itaat bir rıza göstergesidir. Hatta Hobbes bunu ileriye taşıyarak savaşlarda zaferin yenilenin rızasıyla kazanıldığını söyler⁴⁹. Yani yenilenler, yenilmiş olabilirler. Ancak karşı tarafın egemenliğine itaat etmesi bir seçimdir ve rızayla gerçekleşir. Böylece Hobbes, iradeye hiç yer bırakmaz. Aileye bakışı da farksızdır. Bir ebeveyn çocuğu üzerindeki egemenlik hakkını, çocuğun açıkça rıza göstermesinden alır. Çocuğun iki ebeveyni vardır ve ikisi de birbiriyle eşittir. Ancak çocuğun iki efendisi olamaz. Devletlerde bu tür sorunlar medeni hukukla çözülür ve çocuk üzerinde egemenlik hakkı genellikle babaya verilir. Çünkü devletleri genellikle anneler değil babalar kurar.⁵⁰ Ayrıca Hobbes, Tanrı'yı en güçlü ve mutlak iktidar kabul ederken onun baba, kral, efendi sıfatlarını içerdiğini söyler.⁵¹ Descartes'ın modeli, disiplin mekanizmalarını demokratikleştirmesi nedeniyle daha etkili ve kalıcı olur, Hobbes'un modeline galip gelir.

Merkantisilist ekonominin ve bilimsel rasyonalizasyonun sonucu olarak bedenin disiplin altına alınmasının, özyönetim mekanizmasının kurulmasının ve iktidarın kişide merkezileştirilmesinin sonrasında toplum homojenleşir, norm davranış kalıpları oluşur, her kişinin öngörülebilir olması beklentisi doğar. :

“Bu birey toplumsal bir ortalama olarak birörnek kurulan, bütün özellikleri ancak standartlaştırılmış haliyle kavranabilsin diye radikal bir şekilde karaktersizleştirilmiş olan, Marx'ın deyişiyle, ‘soyut birey’dir.”⁵²

Böylece soyut bireyin nasıl tanımlanacağı ve yönetileceği üzerine kafa yorulur. Modern bireyin kuruluşu tartışmalarında, dönemin toplum sözleşmesi teorisyenleri olan John Locke (1632-1704) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) isimleri öne çıkar. Bu isimler üzerinden klasik patriarkanın nasıl dönüştüğü ve sonradan adına ulus devlet denilecek yeni toplumsal örgütlenme yapısında varoluşunu nasıl sürdürdüğü görülebilir.

Toplum sözleşmesi teorisyenleri doğa durumundan toplumsal yaşama nasıl geçildiğine dair kurgusal açıklamalar getirir. Daha önce toplum sözleşmesi teorisyenlerinden biri olan Hobbes'tan bahsetmiştim. Demokratik olmaması nedeniyle

⁴⁹ Leviathan, s. 150.

⁵⁰ Leviathan, s. 148-149.

⁵¹ Leviathan, s. 253.

⁵² A.e., s. 209.

eleştirilmesine ve Descartes'ın görüşleri karşısında yenilmiş görünmesine rağmen Hobbes'un doğa durumu düşüncesi pek çok fikir insanını etkiler. Locke ve Rousseau bu düşünceyi tartışarak geliştirenlerdendir. Bu süreçte siyaset hakkı ve baba iktidarı birbirine bağlıyken, tartışmalar sonunda siyaset hakkı ve baba iktidarı birbirinden ayrılır.⁵³ Kraliyet yanlıları, mutlak iktidarın hakkını kocaların karıları, çocukları ve evleri üzerindeki hakları ile eş tutarak onun sınırsızlığını savunur. Karşıt görüşlü cumhuriyet yanlıları ise hem mutlak iktidarı eleştirir hem de hükmetme hakkının tıpkı kocaların hakları gibi sınırlı olduğunu savunur.⁵⁴ Görüldüğü gibi iktidarın kim olduğu ve hangi haklarla yönettiği toplumsal örgütlenmeye doğrudan etki eder. Hatta insanların -özellikle kadınların- yaşam sınırlarını ve toplumsal rollerini belirler.

Toplum sözleşmesi teorisi üzerine farklı yaklaşımlar vardır. Birine göre, doğa durumunun güvensiz bir ortam olması nedeniyle sınırsız özgürlükten vazgeçilip devletin korumasına sığınarak sınırlı özgürlüğe razı gelinir. Böylece toplum sözleşmesinin bireyleri, devletin birbiriyle her konuda eşit sayılan vatandaşları olurlar. Sonrasında bireyin taraf olduğu sözleşmeler, meşruiyetini toplum sözleşmesinden alır. Bir diğerine göre toplum sözleşmesi, iktidarını babalık hakkına dayandıranların yenilgisidir. Oğullar, babalarının iktidarını ellerinden alarak adına cumhuriyet denilen, kardeşlerin (erkek kardeşlerin) eşit yönetimini kurar. Siyasi hakkın somutlaştığı yer olan sivil toplum yani modern kamusal alan böyle doğar. Klasik patriarka tezi göz önüne alındığında babalık hakkı ile siyaset hakkının birbirinden ayrılması, yeni düzenin patriarka karşıtı olarak algılanmasına neden olur. Oysa toplum sözleşmesi, eski düzenden farklı bir özgürlük/itaat anlaşması olmasına rağmen ondan tamamen kopmaz. Erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü devam eder. Bu yüzden Carole Pateman, sözleşmeyi farklı isimlendirir.⁵⁵

“İlk sözleşme, (...) ‘erkeğin cinsellik hakkı kanunu’ (the law of male sex-right) diyeceğim şeyi yaratır. Sözleşme ataerkine karşı olmaktan çok uzaktır; sözleşme, modern ataerkinin kurulduğu yoldur.”

Patriarkanın kuruluşunu, klasik patriarka tezindeki eksiği yerine koyarak yeniden yorumlar. Ona göre:

⁵³ Pateman, a.g.e., s. 140.

⁵⁴ A.e., s. 142.

⁵⁵ A.e., s. 17.

“Siyaset hakkı, seks hakkından ya da evlenmeyle edinilen haklardan gelir. Babalık hakkı, ataerkil iktidarın sadece bir boyutudur, üstelik ona kaynaklık eden boyut değildir. Erkeğin baba olarak gücü, bir erkeğin (kocanın) bir kadın (karı) üstünde ataerki hakkını uygulamasından sonra gelir.”⁵⁶

Sözleşme öncesinde erkeğin verdiği ekonomik destek ve korumaya karşılık kadının verdiği her alanda tabiyet, cinsel hizmet ve ev içi ücretsiz emek; sözleşme sonrasında baba iktidarını yıkan oğulların eline geçer.⁵⁷ Toplum sözleşmesi cinsiyet körü olarak doğmuştur. Eğer soyut birey tanımına kadın cinsi de dahilse, kadın ve erkek tarafı arasında eşitsizlik, sözleşmede dengesizlik vardır. Konuyu toplum sözleşmesi teorisyenleri John Locke’ın ve Jean Jacques Rousseau’nun düşünceleri ile örneklendireceğim.

Locke ilk toplumun baba ve oğuldan değil, koca ve karıdan oluştuğunu söyleyerek klasik patriarka yanlılarından (örneğin Robert Filmer) ayrılır. Ona göre, karısı kocasının doğal tebaasıdır.⁵⁸ Sonra, Adem ile Havva gibi, koca da karısı ile birlikte olduktan sonra baba olur. Ancak baba, babalığı nedeniyle değil oğullarının rızası sayesinde mutlak hükümdarlığa kavuşur.⁵⁹ Burada rıza kavramı önemli hâle gelir. Erginlik durumuna kadar çocukların, doğa yasasını anlama yetisi gelişmediğinden özgür sayılmazlar yani rızadan kaçınmaları çok zordur. Bu yüzden çocuklar gibi doğa yasasını anlama yetisinden mahrum kalmış aptallar, deliler, doğanın olağan akışı dışında bir nitelik taşıyanlar sözleşme dışındadırlar.⁶⁰ Koca, onun karısı ve çocuğu aile olarak ilk sözleşmeyi yapar ve sivil toplumu kurar. Locke’un görüşünde seks hakkı veya evlenmenin getirdiği hak tamamen saklı hâle gelir. Oğulların aksine kadınların rızası tartışmaya değer bulunmaz. Kadınların kocalarına ve çocuklarına olan bağımlılığı sorgulanmaz. Çünkü bunun doğal olduğu düşünülür. Bu yüzden özel alan ile kamusal alan ayrıldığında kadınlar, sivil topluma (kamusal alana) erkeklerle eşit şekilde katılamaz. Sivil bireyde olması gereken nitelikler kadınlarda doğal olarak eksiktir.

⁵⁶ A.e., s. 18.

⁵⁷ A.e., s. 56.

⁵⁸ John Locke, **Two Treatises of Government**, Cambridge University Press, Student Edition, 1988, s. 174.

⁵⁹ A.e., s. 317.

⁶⁰ A.e., s. 307-308.

Rousseau'ya göre "toplumların en eskisi ve yegâne doğal olanı, ailedir."⁶¹ Doğa durumundan toplumsal insan hayatına geçişin açıklaması zor olsa da ataerkil aile bu süreçte önemli bir rol oynar. Rousseau'nun "ilk devrim" dediği ataerkil ailenin oluşumu, birbirinden bağımsız ve yalnız yaşayan iki cinsin yaşamlarını birleştirip kadınların yerleşik yaşama ve çocuk bakımına alışması, erkeklerin ise ortak geçimi sağlaması şeklinde gerçekleşir.⁶² Cinsiyete dayalı farklılaşmalar yaşamın pek çok yönünde birbiriyle bağlantılı olarak zorunlu bir şekilde gelişir ve kadınların erkeklere bağımlılığının nedenidir. Çocukken erkekler hareketli ve gürültülü oyunlara yönelir; kadınlar ise süslemek ya da süslenmek ile ilgilenir.⁶³ Yetişkin olunca erkekler aktif, güçlü ve girişkendir; kadınlar ise tam tersi pasif, zayıf ve edilgendir.⁶⁴ Kadınlar dünyaya çocuk doğurmak için gelmiştir ve tüm hayatlarını bu doğa yasası şekillendirecektir.⁶⁵ Bu yüzden küçük yaşlardan itibaren görevlerini yerine getirmeye alıştırılmalı, uysallaştırılmalı, şikayet etmeden kocasının haksızlıklarına katlanması gerektiği öğretilmelidir.⁶⁶ Onların ölçsüz duyguları sivil toplum ahlakına sahip olmalarını engeller. Erkekler arzuları yönüyle kadınlara bağlıdır, ancak arzularını kontrol edebilirler; kadınlar arzuları ve ihtiyaçları yönüyle erkeklere bağlıdır, ancak onları kontrol edemezler.⁶⁷ Bu yüzden erkek özgür olabilir ama kadın her zaman erkeğe bağımlıdır. Rousseau, *Emile* isimli kitabında kendini bir öğretmen yerine koyarak ideal yurttaş olacak bir çocuk yetiştirir. Kitabın sonunda büyüyen Emile, tam bir yurttaş olabilmek için öğretmenin verdiği görevi yerine getirmelidir. Nişanlısı Sophie'yi bırakıp eğitim için yurtdışına gitmeli, böylece kendi kendisini yönetebilir olduğunu kanıtlamalıdır. Rousseau'ya göre, bu görev geleceği belirleyen bir hazırlıktır. Çünkü bir kadınla yaşamını birleştirmek ve aile olmak, bir erkek için savaşa girmektir.⁶⁸ Tüm bu bakış açısı, toplumu cinsiyet rollerine göre örgütler ve siyasi ahlakı erkeğin lehine cinsiyetlendirir. Oğulların (erkeklerin) kardeşliği baba iktidarını

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 4.

⁶² A.e., s. 5.

⁶³ Jean-Jacques Rousseau, **Emile or On Education**, Basic Books, 1979, s. 367.

⁶⁴ A.e., s. 357-358.

⁶⁵ A.e., s. 361.

⁶⁶ A.e., s. 370.

⁶⁷ A.e., s. 363-364.

⁶⁸ A.e., s. 448.

yenmiş olabilir; fakat, kadınlar üzerindeki tahakküm siyasi ahlakla, siyasi hakkın kökenindeki seks hakkıyla sürer. Böylece modern bireylerin kardeşliğinin iktidarı anlamına gelen toplum sözleşmesi, kadın cinsini birey kavramından ve sivil toplumdan (kamusal alan) dışlayarak erkek egemen bir sistem meydana getirir. Patriarka, biçimi değişse de işlevsel olarak sözleşme içinde varlığını sürdürür.

Yani modern yurttaşlık kriterlerine göre, kadınlar yurttaş olamaz. Çünkü, modern bireyin vücudu, akıllı, davranışları kadınlara göre tanımlanmaz. Kadınları hastalıklı, sapkın, defolu sayan fıkırsel anlayış, bıraktığı mirasla sistem içinde yaşamayı sürdürür. Bu yüzden kadın olmak, modern birey ve yurttaş olmanın önünde engel teşkil eden her şeyi temsil eder.

Buradan sonra Jürgen Habermas'ın kamusal alan kuramıyla devam edeceğim.

Jürgen Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1962) isimli çalışmasında yazıya döktüğü kamusal alan kuramıyla Yeni Çağ'daki kapitalist geçiş sürecini analiz ederek sonradan kamusal alanın yapısında meydana gelen bozulmaları ve bunların yarattığı sorunları açıklamaya çalışır. Buna göre, söz konusu geçiş sürecinde, modern ulus devletin temelini atacak ve günümüze kadar gelecek bazı toplumsal yapılar oluşur. Toplumsal yapıların oluşumunda ise özel/kamusal ayrımının önemli bir yeri vardır. O nedenle yeniden hatırlamakta fayda var. Orta Çağ'da feodaliteye yani toprak egemenliğine bağlı olarak özel/kamusal ayrımı yapmak mümkün değildi. Temsili kamu erki, babaerki hakka yaslanıyordu. Yani hem hane hem de kamu iktidarı aynı kişinin şahsında birleşiyordu. Temsili kamu erki (kamusal diyebiliriz) ancak bu şahsın (feodal erkler, kilise, prens gibi) mührü, arması, kıyafeti vb. ile ayırt edilebiliyordu. Yeni Çağ'da bunlar dönüşüme uğrar. Burjuvazi ve ona bağlı olarak bilim, sanat, felsefe gibi olgular güç kazanmaya; temsili kamu zayıflamaya başlar. Kamusal olan, prensin sarayı ile; özel olan, prensin sarayı dışında kalan her şey ile özdeşleşir. Nihayetinde önceden temsili kamuda birleşen egemenliğe yön veren unsurların birbirinden ayrılmasıyla denetlenebilir, kısıtlı bir kamu erki anlayışına geçilir. Böylece özel olan, kamusalın karşısında konumlanır ve kamusal olanı denetleme işlevine sahip olur. Özel olan ise kapitalistlerin egemen olduğu burjuva kamusundan, entelektüel faaliyet yürütenlerin egemen olduğu edebi kamudan ve şahısların hanelerinden yani mahrem alandan oluşur. Şimdi bunu biraz açalım.

Önceden açıkladığım ekonomik gelişmelerle oluşan burjuva sınıfı, uzun mesafeli ve geniş pazarlı ticaret imkanına kavuşmasıyla ve güçlenmesiyle haberleşme önem kazanır. İş planı yapılmasında önemli rol oynayan haberleşme (iş sahasıyla ya da temsili kamu erkiyle), mektuplaşmadan daha düşük maliyete mal olması nedeniyle gazeteleri ortaya çıkarır. Bu süreçte gazeteler, özellikle burjuva sınıfı ve temsili kamu erkinin yoğunlaştığı prensin sarayı arasında bir iletişim kanalı işlevi görür. İlk dönemlerde burjuvalar ve temsili kamu erki arasındaki ilişki karşıt değildir. Temsili kamu erki, geniş pazarlara ulaşılmasında ya da daha fazla sermaye bulunmasında burjuvaların işlerinin kolaylaşmasına katkıda bulunur⁶⁹. Burjuva sınıfı güçlense de prensin sarayı gücünü tam anlamıyla yitirmemiştir. Sahip olduğu temsili kamu erkini saray parklarındaki davetlerle, gösterilerle sergilemeye devam eder. Bu sergileme eylemi, özellikle halkın katılımına açıktır ve bir anlamda onun rızasını kazanır. Çünkü temsili kamu erki sahip olduğu egemenlik hakkını, meşruiyetini bu aleniyetten, rızadan alır⁷⁰. Burjuvalar da davetler düzenler. Ancak onlarınki daha sade salonlarda ve kapalı kapılar ardında gerçekleşir. Davetlerin ortak özelliği düzenlendiği yerde bir karşılıklı iletişim alanı kurmasıdır. Bu iletişim alanlarında gerçekleşen, kapitalist geçiş süreciyle artan bilim, sanat, felsefe tartışmaları bir edebi kamu meydana getirir⁷¹. 18. yüzyıl sonunda temsili kamu erki bölünmeye başlar. Toplumsal yapı özel unsurlar ve kamusal unsurlar olarak ikiye ayrılır. Kamu bütçesinin toprak beyinin mülkünden ayrılması bu ayrımın belirleyicidir. Tanrısal otoriteye bağlılığın özel bir mesele haline gelmesi Kilise'ye özel bir özerklik kazandırır, din ve ibadet özgürlüğünün temelini atar; temsili kamu erkinin parçalanması egemenlik hakkını yasama, yürütme, yargı gibi organlar arasında dağıtır ve nesnelleştirir, güçler ayrılığı, egemenlik hakkının sınırlandırılması buna dayanır; Mesleki zümreler, kamu erkinin (artık modern devletin diyebiliriz) karşısında özel bir özerklik elde ederek burjuva toplumunun alanını oluşturur. Mahrem alan olarak hane ise toplumun yeniden üretim alanıdır.⁷² Hanenin içi, Rousseau'nun ailesine benzerdir. Gönüllülük, sevgi ve kültürlülük üzerine temellenir. Ayrıca soy bağı yoluyla mülkiyetin aktarılabilmesine izin vererek şahsi

⁶⁹ Habermas, a.g.e., s. 79.

⁷⁰ A.e., s. 69.

⁷¹ A.e., s. 96-97.

⁷² A.e., s. 71-72.

sürekliliği sağlar. Bu özellikler haneyi ikircikli bir konuma yerleştirir. Bir yandan mülk sahibinin burjuva alandaki özerkliği, kişinin hanedeki otoritesine bağımlı hale gelir. Böylece pratikte evliliğin rızaya dayalı bir sözleşmeye yani gönüllülük ilkesine dayanmadığı ortaya çıkar.⁷³ Öte yandan tüm bağımlılık ilişkisine rağmen insanlar aileyi yaşatmayı sürdürür. Çünkü bağımlılıkları bir kenara bırakarak kendilerini oldukları gibi açığa vurabilecekleri, insan olduklarını hissedebilecekleri bir özgürlük alanı arzu ederler. Burada gönüllülük, sevgi ve kültürlülük ilkelerinin var olma ihtimaline yani “saf insani” olana tutunurlar⁷⁴. Sonuç olarak şöyle bir noktaya gelinir. Burjuva kamusu, mahrem alanın deneyimini arkasına alarak egemen kamu erkine karşı gelir. Bunu yaparken edebi kamuyu kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmek yani onu siyasal kamuya çevirmek ister.

Nancy Fraser kamusal alan kuramından ilham alarak ona farklı bir yorum getirir. Fraser için Habermas’ın kuramını değerli kılan iki nokta vardır. İlki, feminist politika üretirken kullanılan söylemde genellikle özel alanın haneyi; kamusal alanın ise hane dışında kalan her şeyi ifade etmesidir. Bu yüzden devlet alanının, resmi-ekonomik alanın ve kamusal söylem alanının sınırları belirsizleşir, birbirine karışır. Kuram, bu ayrımı görünür hâle getirir. İkincisi, politik katılımın konuşma aracılığıyla gerçekleştirildiği kamusal alan ile kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanını işaret eder ve onu demokratik kuram için kullanışlı hâle getiren niteliklerini (devletten ayrı, devlete karşı eleştirel, pazar ilişkilerine değil müzakere imkânına hizmet eden) tespit eder⁷⁵. Ancak Habermas’ın eksik yönü kuramını ileri götürmemesi, burjuva-sonrası kamusal alan modeli çizmemesidir. Kamusal alanın aslında çoklu kamulardan oluşan ama burjuva kamusu tarafından domine edilen yapısını görür. Ama kamusal söylem alanının tekil yapısını tartışmaz. Böylece çoklu kamular arasındaki eşitsizlik göz ardı edilir ve büyümeye devam eder. O nedenle Fraser kuramın eksikliğine odaklanır ve çoklu kamuları dahil edecek bir burjuva-sonrası kamusal alanlar modeli çizmeye çalışır.

⁷³ A.e., s. 122.

⁷⁴ A.e., s. 123.

⁷⁵ Nancy Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek”, **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, Hil Yayın, 2015, s. 104.

Öncelikle Fraser, yorumuna çoklu kamuların varlığını tespit ederek ve vurgulayarak başlar. Joan Landes'in çalışması kamusal konuşma üslubunun erkeksiliği kadının evcimenliği⁷⁶, Mary Ryan kadınların örgütlenme stratejileri⁷⁷, Geoff Eley burjuva kamusal alanın yapısında tahakküm kurma şeklindeki değişimleri inceleyerek kurama kadın kamusunu dahil eder⁷⁸. Serbestçe erişilebilirlik, rasyonalite ve statü hiyerarşilerinin askıya alınmasıyla kamusal alan modeli bir ayrıcalık stratejisi olarak işler. Fraser ilk olarak toplumsal eşitsizliğin ortadan kaldırılmadığı sürece kamusal alana katılımda eşitliğin sağlanamayacağını ifade eder. Eşitsizliğin nedeni çoklu kamuların eşit şekilde güçlenememesinin kamular arasında kültürel hiyerarşi yaratmasıdır. Dahası burjuva kamusunun diğer kamuları domine etmesi yani görüşlerin dolaşımı için gerekli olan medya gibi sektörlerin özel mülkiyette olup kâr amacı gütmesi bu hiyerarşiyi güçlendirir. Habermas'ın kuramı bu eşitsizlik ilişkilerini paranteze alır. Ancak bu eşitsizlikler görünür kılınarak onları eşitleyecek düzenlemeler gereklidir. İkincisi çoklu kamular arasındaki ilişkilere dikkat çeker. Habermas'ın kuramına göre kamuların çeşitliliğindeki çoğalma demokrasiye doğru bir ilerleme olmaktan çok gerilemedir. Fraser'a göre kamusal alana katılımda eşitliğin sağlanabilmesi için çoklu kamuların ve onlar arasındaki rekabetin varlığı daha yararlıdır. Tek ve kapsayıcı bir kamusal alanda bağımlı kamuların kendilerini keşfetme, anlamlandırma ve kendi çıkarları için politika üretme imkanı ortadan kalkar. Fraser, ortaklaşan bazı bireylerin bir araya gelmesine, kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar ve karşıt söylemler üretmesine izin veren bu kamuları madun karşı kamular olarak isimlendirir⁷⁹. Ancak şu konuda da uyarır. Madun karşı kamular anti-demokratik, anti-eşitlikçi, dışlayıcı, ayrılıkçı olabilir. Yine de bu kamular, ikili işlevi sayesinde tekil kamusal alana göre özgürleştirici bir potansiyele sahiptir. Peki nedir bu ikili işlev? Bir yandan örgütlenme ve güçlenme; öte yandan daha geniş kamulara katılım için ajitatif etkinlikler sergileme ve eğitim alanlarıdır⁸⁰. Ancak kamusal alanın çokluğuna rağmen Geoff Eley gibi Fraser da ideal bir katılım

⁷⁶ A.e., s. 107.

⁷⁷ A.e., s. 109.

⁷⁸ A.e., s. 110.

⁷⁹ A.e., s. 117.

⁸⁰ A.e., s. 119.

eşitliğinin tam olarak sağlanamayacağını, kamuların bazılarını avantajlı diğerlerini dezavantajlı konuma yerleştiren tekil bir yapılanmış ortamın bulunduğunu düşünür⁸¹. Üstelik ulaştığı sonuç sadece hiyerarşik olarak tabakalaşmış toplumlarda değil, eşitlikçi ve çokkültürlü toplumlarda da böyledir. Bu kez kamuların kültürel çeşitliliği ortak kesen çizgilerde konuşmalarını sağlayan daha geniş ve kapsayıcı bir kamusal alan olasılığı doğar ve hatta kamulardan biri bu ortak kamuda baskın hâle gelir⁸².

Özetle kamusal alan küçük, homojen ve büyük, karma olarak niteleyebileceğimiz çoklu kamulardan oluşur. Feminizm ve onun ürünü Pazartesi Dergisi küçük, homojen kamulara örnek verilebilir. Bu kamu dezavantajlı toplumsal bir grup olan kadınlar tarafından kurulmuştur. Öznesi, ilkeleri, politikaları bellidir. Ancak kadınlar arası farklılıkların öne çıkarılmasıyla öznesi ve ilkeleri belirsizleşir. Politika yapamaz duruma gelir. İkinci ve üçüncü bölümlerde feminizmin ve Pazartesi Dergisi'nin bu deneyimini anlatacağım.

⁸¹ A.y.

⁸² A.e., s. 122.

İKİNCİ BÖLÜM

PAZARTESİ DERGİSİ'NE GİDEN YOL:

İKİNCİ DALGA FEMİNİZM

İkinci dalga feminizmin ürünü olarak Pazartesi Dergisi'ni incelemeye geçmeden önce kısaca ikinci dalga feminizmin Türkiye'deki doğuşuna ve seyrine bakmalıyız. Böylece Pazartesi Dergisi'nin hangi tarihsel birikimin üzerinde durduğunu ve hangi koşullarla şekillendiğini daha rahat anlarız. Türkiye'de ikinci dalga feminizm, 1980-1990 yılları arasında temellerini atar ve varlığını meşrulaştıran önemli eylemler ortaya koyar. 1990 sonrasında ise bu faaliyetler durgunlaşır ve kurumsallaşma evresine geçilir. Yeni faaliyetler dernekleşme, vakıflaşma, sığınaklar ve araştırma merkezleri açma şekline dönüşür. Ancak 1980'li yıllar Türkiye'de feminizmin ilkelerinin oluşmasında belirleyici bir role sahiptir. Özellikle İstanbul'da ve Ankara'da ilk küçük gruplardaki toplantılar... 1990'lı yıllarda ve hatta sonrasında bile bu ilkeler feministler için yol gösterici olur. Öte yandan feministler arasında o dönem yaşanan ayrımlar, kırılganlıklar sonraki benzerlerinin ilk örnekleridir ve bunların nasıl yönetildiği de o günlerdeki deneyimlerde saklıdır.

1980'li yıllar, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin baskısının ağır biçimde hissedildiği yıllardır. Toplantı, yürüyüş, yayın çıkarma gibi eylemler yasaklanır; 1980 öncesi var olan örgütlenmeler dağıtılır; siyasi partiler kapatılır; darbe kurallarına uymayanlar ise ağır şekilde cezalandırılır. Bir yandan toplum apolitikleştirilirken bir yandan kamu kurumları darbe yasalarının siyasi hükmü altına girer. Yükseköğretim Kurulu (YÖK) bu kurumlardan biridir ve üniversitelerdeki özerkliğe son verir. Bu yüzden pek çok öğretim üyesi görevlerinden istifa eder ya da ettirilir. İkinci dalga

feminizmin önemli isimlerinden Şirin (Köni) Tekeli⁸³ de görevinden istifa edenlerdendir. İşsiz kalınca ilk iş teklifini YAZKO'dan (Yazarlar ve Çevirmenler Kooperatifi) alır. Siyasi ve entelektüel faaliyet darbe nedeniyle mümkün olmadığından, 1980 yılında kurulmuş YAZKO, bu faaliyetlerde bulunan pek çok aydının üretim yeri hâline gelmiştir. YAZKO Edebiyat Dergisi'nin yöneticisi Memet Fuat'ın asistanı Zeynep (Karabey) Avcı'nın ve Stella Ovadia'nın önerisiyle YAZKO Genel Sekreteri Mustafa Kemal Ağaoğlu, Şirin'den bir kadın kitapları dizisi hazırlamasını ister.⁸⁴ Çünkü Batı ülkelerinde 1960'lı yıllarda başlayan ikinci dalga feminist hareketin etkisi Türkiye'deki sol ideolojiye sahip çevrelerde yeni yeni ilgi çekmeye başlamıştır ve o sıralar Şirin doktora tezini Marksist bir perspektifle kadın sorunu üzerine yazmıştır. Şirin, teklifi 14 Aralık 1981 tarihinde bir raporla (YAZKO'ya yazdığı birinci rapor) yanıtlar. Ülkemizde çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olan feminizmin bilinmemesi nedeniyle kadın dizisinin amacının öncelikle feminizmi tanıtmayı gerektirdiğini; bunun için yayın çıkarmak haricinde çok yönlü etkinlikler düzenlemek gerekeceğini ve bu kapsamlı çalışmanın ancak kadın sorununa ilgi duyan, farklı bakış açılarına sahip, demokratik kişilerin ortaklığıyla gerçekleştirilebileceğini ifade eder⁸⁵. Dizi sorumlusu görevini, belirttiği ilkelere uygun bir ekip ile çalışmak şartıyla kabul eder. Böylece Şirin'in Tüm Asistanlar Derneği'nden (TÜMAS) tanıdığı Gülnur (Acar) Savran, Aydınlık Gazetesi kadın sayfası sorumlusu olarak tanıdığı Yaprak Zihnioğlu, YAZKO yazarlarından şair Gülseli İnal, Stella'nın tanıdığı Ferai Tınç ve Aslı (Göksel) Pirhasan, son olarak Tüm İktisatçılar Birliği'nde (TİB) kadın çalışmaları grubunu yönetmiş ve bununla ilgili bir konferans düzenlemiş Şule (Aytaç) Torun ekibe katılır.⁸⁶ Zeynep iş yoğunluğu sebebiyle, Aslı yurtdışına

⁸³ Tarihçeyi yazarken Pazartesi Dergisi'nin 19.,20.,24.,25. ve 26. sayılarındaki belgelere dayalı kişisel anlatılardan yararlandım. Anlatılar, feminist hareketi Türkiye'de tanıtan isimlerin hatıralarını kayda geçirmeyi amaçlar. 20. sayıda Şirin Tekeli'nin bu sözlü tarih çabasına yönelik bir düzeltisi yayınlanır. Medeni Kanun gereği, evlenen kadının babadan gelen soyadının değişerek kocasının soyadını almasının, kadınların akademik ve siyasi üretimlerinin derlenmesini zorlaştırdığını ve ismi geçen kadınların her iki soyadı ile yazılmasına dikkat edilmesi gerektiğini hatırlatır. İlerleyen zamanlarda babaya ve kocaya aidiyet göstergesi olduğundan, feministler soyadı kullanmayı bırakır. Buna uygun olarak isimleri ilk kez kullanırken her iki soyadlarını bulup yazmaya gayret edecek ve sonrasında soyadlarını kullanmayacağım.

⁸⁴ Yaprak Zihnioğlu, "Feminizmin ilk günleri (I)", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 19, Ekim 1996, s. 20.

⁸⁵ Yaprak Zihnioğlu, "Feminizmin ilk günleri – II (1981-82)", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997, s. 24.

⁸⁶ Zihnioğlu, a.g.e., Sayı: 19, s. 20.

gitmesi sebebiyle gruptan ayrılırken Stella Paris'e döndüğü için uzaktan katkı sunacaktır. Türkiye'de feminizm bilinmediğinden başka toplumların deneyimlerinden yararlanma düşüncesiyle literatür çevirisi işine girilir. Seçilen ilk kitap İngiliz sosyalist-feminist Juliet Mitchell'in Women's Estate eseridir. Elbette özenli bir çeviri yapılmak istenir. Fark edilir ki, Türkiye'de feminist bir toplumsal hareket olmadığından kavramların Türkçe karşılıkları henüz yoktur. Türkçe karşılıkları oluşturabilmek için de bu kavramların Türkiye'de somut dayanakları olup olmadığını, varsa somut dayanakların hangi durumları tarif ettiğini, bu durumların nedenlerini ve sonuçlarını keşfetmek gerekir. Ayrıca grup içerisindeki iletişim arttıkça farklı yaklaşımlar da ortaya çıkar. Örneğin Şule'ye göre grup fazla Marksist ve sabit fikirlidir; öncelikle çeviri değil bilinç yükseltme toplantıları yapılması önerisini sunar. Bu toplantılarda Şule'nin konuşmaları şöyledir: "Feminizm Marksizm'den büyüktür, diyorduk. Kadınlığın gücüne inanmalı, kadınlığımıza rağmen politika yapmamalı, kadınlığımızdan utanmamayı öğrenmeliyiz, diyorduk."⁸⁷ Gülnur ise gruptaki en Marksist yaklaşıma sahip kişidir. Gülnur, o günleri şöyle hatırlıyor:

"Benim için Marksizmle feminizmi bağdaştırmaya çalışmak Şule'nin dediği gibi kurtulunması gereken bir şey değildi, aksine bugüne kadar, hatta bugün bile ben, Marksizmle feminizmi bağdaştırma gibi bir çabanın içindeyim. Feminizmin Marksizmin yerini alacağını hiç bir zaman düşünmedim."⁸⁸

Şule'nin ve Gülnur'un ifadelerinde radikal feminist/sosyalist feminist ayrımını fark edebiliriz. İleride bu fark artacaktır. Farklı yaklaşımlara rağmen ilk rapordan bir ay kadar sonra 14 Ocak 1982 tarihinde YAZKO'ya ikinci rapor yazılır. İkinci raporda ilkinde göre bariz değişimler olur, grubun nereden nereye evrildiği açıkça görülür. Raporda, Şirin'in imzasında Doç. Dr. (doçent doktor) ünvanı yer almaz; ismi yazan kişilerin soyadları babaya ya da kocaya aidiyet göstergesi olduğu için reddedilir ve yalnızca isimler kullanılır; "kadın sorunu" tanımı "kadın sorununda feminist yaklaşım" hâlini alır; grubun hedefi "feminizmi tanıtmak" fikrinden "feminist bir hareket yaratma" fikrine döner; Şirin'in üslubu liderlik reddedildiğinden "...biz

⁸⁷ Zihnioğlu, a.g.e., Sayı: 24, s. 25.

⁸⁸ Yaprak Zihnioğlu, "Feminizmin ilk günleri – IV (1981-82)", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 26, Mayıs 1997, s. 22.

feministler” olarak değişir; “ekip çalışması”, hiyerarşı ve iş bölümü reddedildiğinden “kolektif çalışmaya” evrilir.⁸⁹

Kadın-erkek arasındaki hiyerarşının ve sömürünün kökleri hakkındaki yaklaşım farklılığının (radikal feminizm/sosyalist feminizm) neden olduğu tartışmalar bir yana, Stella’nın Fransa’dan şirin’e gönderdiği mektubun grup toplantısında okunması ile feminist üslup ve etik hakkında başka bir tartışma sürer. Tartışma şöyle gelişir. Stella Paris’e gittikten sonra grup içerisindeki konuşmalardan uzak kalmıştır ve grup, bıraktığı grup değildir artık. Çeviri grubu bilinç yükseltme toplantılarıyla kendi yaşamlarını konuşmaya başlamıştır. O konuşmalarda bir kadın olarak yaşadıkları her deneyim masaya yatırılır. Hliyle sol örgütler içerisinde yaşadıkları görmezden gelinme, hiyerarşı, örgütlenme yanlışları eleştirilir. Ancak Stella bunun farkında olmadan “Neden oyalanıyorsun? Neden acele etmiyorsunuz?” gibi sorularla şirin’e sitem edince şirin motivasyon farklılığı olarak yorumladığı mektubun grupta okunmasını ister⁹⁰. Yaprak Stella’nın üslubunu yanlış bulur. Hiyerarşiyi ve alt-st ilişkisini ne çıkarır. şule ise böyle bir uyarının sindirici olabileceğini düşünür. şirin kendi cümleleriyle grupta konuşulanları Stella’ya anlatır:

“...eğer biz gerçekten feministsek, yani zorunlu olarak demokrat olmalıysak, bu nedenle liderlik-hiyerarşı kalıplarını, uzmanlaşma-işbölümü-hiyerarşı kalıplarını yıkmayı, piyasa-etkinlik adına, herkesin her konuda ne düşündüğünü ifade etmesi kuralından ödün vermemeyi içtenlikle benimsiyorsak... ki benimsiyoruz. Feminizm, içinde yaşadığımız toplumların bütün anti-demokratik ilişkilerinin çözümü değildir, ama bunca yılın deney ve kafa yormasından sonra artık çok iyi bilinen örgütsel ve yapısal hataları da zmseyemez. Buradan, bazı sorularının cevapları ortaya çıkıyor. Henüz yeni bir örgüt modeli kuramadık. Belki de bu zor, ama hiç değilse neyi reddettiğimizi biliyoruz. Lideri yadsıyoruz, bilgi tekeli, uzmanlaşmayı, etkinlik-uğruna etkinliği yadsıyoruz. Gündem, her toplantı öncesinde, ortak olarak belirleniyor; gündem belirleme adına konu sınırlandırmayı reddediyoruz. Oturumlar başkansız yürüyor. Başkana şimdiye dek gerek duymadık. Grubun bu büyüklüğünde, gereksiz formalite ve ‘bürokrasi’ üretmeyi reddediyoruz.”⁹¹

şirin’in mektubunun zeti sayılabilecek bu kısım, aynı zamanda feminist hareketin ilkelerinin ne olduğunu ortaya koyar. Bu ilkeleri YAZKO’ya yazılan diğer metinlerde ve sonrasında feminizm ideolojik olgunluğa eriştiğinde de göreceğiz. Feminizm keşif aşamasındadır ve kendine feminist diyen bu kadınların ne istediği net

⁸⁹ Zihnioğlu, a.g.e., Sayı: 24, s. 24.

⁹⁰ Yaprak Zihnioğlu, “Feminizmin ilk günleri – III (1981-82)”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 25, Nisan 1997, s. 20.

⁹¹ A.e, s. 20.

değildir. Ancak ne istemediklerini çok iyi biliyorlardır. Bu da bazı ilkeler belirlemek için, ne istediğini bilmek kadar yol göstericidir. Üstelik ne istediğini bilmek ile ne istemediğini bilmek arasında ilginç bir fark vardır. Ne istediğini bilen kişi, kendi belirlediği ideale doğru yürür ve zaman zaman yürüdüğü yolun sonu hayalciliğe çıkabilir. Ne istemediğini bilen kişi ise, bir sorun yaşamış; yaşadığı sorunun eleştirisini yapmış; somut gerçekliklerden ders çıkararak adım atmıştır. İlki ütöpik bir yerde dururken ikincisi kesinlikle daha maddeci, realist bir yerdedir. Aslında küçük grup burada, 1980 öncesinin sol örgütlenme yapısını keskin bir şekilde reddetmiştir ve daha anarşizan bir karakter benimsemiş görünmesine rağmen kendi somut gerçekliğine uyan bir model oluşturma peşine düşmüştür. Şirin'in mektubu haricinde Yaprak da Stella'ya benzeri bir mektup yazınca Stella kırılır. Bunu bir saldırı olarak yorumlar. Yaprak'ın mektubunu okunması için gruba gönderirken Şirin'e mektubunda otorite mevkiinden konuştuğunu söyler. Şirin Stella'yı ikna etmeyi dener ancak Stella'dan gelen üçüncü mektup daha serttir. Bunun üzerinde dizinin sorumluluğunu bırakmayı düşündüğünü ve diyalogu kestiğini açıklayan bir başka mektup gönderir:

“Zaten grubun en temel ilkesi, herkesin her şeyden sorumlu olması. Bu bilgileri sana hem daha doğru şekilde aktarabilirler, hem de yeni kırgınlıklara yol açmazlar... Bence grup vardır, gelişecek, büyüyecektir. Bu nedenle de demin de söylediğim gibi, herhalde, gerek grup, gerek dizi, gerek hareket, gerekse insan ilişkileri açısından benim devreden çıkmam en hayırlısı olacak.

Neden olduğum üzüntü ve kırgınlıklar yüzünden, yeniden özür dilerim.
Selam ve sevgiyle Şirin.”⁹²

Feminist hareket içerisindeki anti-hiyerarşi ve yapısızlık tartışmalarının ilki grupta böyle yaşanır. Hem 1980'li yıllarda hem 1990'lı yıllarda hem de sonrasında bu tartışmalar sürer. Fakat feminist hareketin anti-hiyerarşik ve yapısızlık durumu yöntem olarak kullanılmaya devam eder. Zaman zaman yaşanan ayrışmalar ile kırgınlıklar hizipleşmeye, düşmanlaşmaya dönüşmeden çözümlenir; farklılıklar zenginlik olarak kabul edilir ve bu ayrışmalar ile kırgınlıklar kadınların ortak çıkarı için eylem üretilmesine engel teşkil etmez.

Mart ayına gelindiğinde YAZKO'nun gruba yüklediği misyon zaman kısıtı nedeniyle yerine getirilememiştir. Bu nedenle “Kadın Dizisi” Grubu, YAZKO'ya 3

⁹² A.e., s. 21.

Mart 1982 tarihinde altı kişinin (Gül, Gülnur, Şirin, Ferai, Şule ve Yaprak) imzasıyla grup tartışmalarında belirlenen ve Şirin'in mektubunda bahsedilen ilkeleri doğrudan yansıtan bir "öneri metin" yazar⁹³. Raporun öneri metne dönüşmesi önemlidir. Rapor, alt-üst ilişkisini vurgulayan bir ifadedir. Oysa öneri metin, grubun bağımsızlığı ve YAZKO olmadan da devam edebileceği vurgusunu taşır. Şirin'in Stella'ya mektubunda aynı bağımsızlık vurgusunu görmüştük. Ancak şimdi feminist ilkeler bir arkadaşın karşısında değil bir kurumsal yapıya karşı savunulur. Burada kendi yaşamını anlamlandırmış yani kendi bilincini yükseltmiş ve henüz ne kurduğunu tam bilemese de ne kurmayacağına (sol örgütlerdeki gibi merkeziyetçi, liderci, hiyerarşiye ve iş bölümüne dayalı yapı) emin olmuş öznelerin açık tavrını ve amatör bir hareketin ilânını görürüz. Şirin'in de dediği gibi grup artık vardır; büyüyecek ve gelişecektir.

Öneri metinden sonra çevirinin tamamlanması ve bir sempozyumun organize edilmesine ağırlık verilir. Gisele Halimi'nin konuşmacı olarak katılacağı sempozyumun konusu "çalışmanın gereği ve sınırları" olarak belirlenir. Kimin nasıl katkıda bulunacağına karar verilir ve hazırlıklar başlar. Bu arada yaklaşan 8 Mart (1982) için bir yazı dizisi yayınlanması fikri düşünülür. Cumhuriyet Gazetesi Genel Yayın Müdürü Okay Gönensin ile görüşülür. Fakat görüşme sonuçsuz kalır. Feministler o dönem, sözlerini taşıyacakları kamusal mecralar bulmakta zorlanıyordu. Feminizme karşı bir önyargı ve direnç söz konusudur. Dahası Çağaloğlu'nun entelektüel çevresinde, Gazeteciler Cemiyeti Lokali'nde feminizmin işçi sınıfını böldüğü; bir burjuva hareketi olduğu; erkek düşmanlığı yaptığı; askeri darbe tarafından desteklendiği; aldığı destekle solu baskılayıp onun yerine geçeceği gibi düşmanlaştıran ithamlar konuşulur⁹⁴. Buradan feminizmin göze batacak ölçüde büyüdüğü ve eleştirdiği sol zihniyet tarafından tehdit olarak algılandığı çıkarımını yapabiliriz.

Sempozyum zamanı geldiğinde grubun hevesi iyice kırılmıştır. Gülnur yurtdışına gider; Stella kırgındır; YAZKO ile tartışmalar sürer. Yaşanılanlar, dışarıdan gelen baskılar grubun feminist literatür üzerinde daha çok çalışması gerektiğini, ideolojiyi kusursuz bir olgunluğa ulaştırana dek görünür hâle gelmenin sakıncalarını

⁹³ A.e., s. 21.

⁹⁴ Zihnioğlu, a.g.e., Sayı: 26, s. 22.

hissettirir. Aslında bu his de politiktir. Her kadının, yaptığı her işte kusursuz olmasının beklenmesi gibi, feminist hareketin de siyasi açıdan kusursuz olması beklenir. Sempozyum günü geldiğinde akılda kalan ve etki yaratan en önemli konuşma Şule'ninkidir. İlk kez kalabalıklar önünde feminizm savunulur. O konuşmadan sonra Mayıs ayı başında Şirin'in evinde yapılan toplantıya kırk, kırk beş kadar kadının katılımıyla küçük grup, büyük gruba dönüşür artık ve 1983 yılına kadar büyük grubun toplantıları devam eder⁹⁵. 1983 yılında Somut Dergisi'nin dördüncü sayfasının kadınlara ayrılması düşüncesi doğar. Mustafa Kemal Ağaoğlu yayın çıkarılması için baskı yapıyordur. Feministler de deneyimlerini ve bulgularını daha çok insanla paylaşmak istiyordur. Böylece feministlerin ilk yayıncılık deneyimi "Somut 4. Sayfa" 4 Şubat 1983'te yayın hayatına başlar ve 5 Ağustos 1983'e dek devam eder. Somut 4. Sayfa'nın en önemli özelliği, anti-feminist bir mecranın sınırlarına rağmen feministlerin orada söz üretmeyi başarmasıdır ve derginin haftalık tirajlarını dört-beş binden otuz beş binlere çıkarmasıdır⁹⁶. Ancak *Somut 4. Sayfa* yeterli gelmez. Feministlerin söyleyecek sözü çoktur fakat yeri yoktur. Kendi keşiflerini sürdürecekleri, yazıya geçirecekleri ve diğer kadınlarla paylaşacakları tamamen kendilerine ait alanlara ihtiyaçları vardır. 1984 yılında Kadın Çevresi kurulur. Bu özerk yapı, amaçları arasında danışmanlık hizmeti vermek, dayanışma ağları kurmak, bilinç yükseltme toplantıları yapmak, telif ve çeviri yayın hazırlamak gibi faaliyetler olan bir anonim şirkettir. Şirket modeli, askeri darbenin getirdiği yasakları aşmanın bir yolu olarak düşünülür. Şirket aracılığıyla 1985 yılında kurulan Kitap Kulübü toplantıların ilk örgütlü mekânı olur. 8 Mart 1987'de Türkiye'nin ilk feminist dergisi olan *Feminist* çıkarılır. *Feminist*, Mart 1990'a kadar sloganında belirttiği üzere arada bir, yedi sayı olarak yayınlanır. Feminizme farklı yaklaşımları görmezden gelmediği çıkış yazısında kadınların özellikle cinsleri yüzünden ezildiklerini söyleyerek radikal feminist konumunu ortaya koyar:

"Kadınlar tarih boyunca bir cins olarak ikinci sırada yer almanın yanı sıra, kapitalizmde artı-değer üretim mekanizmalarına her girişte sömürüye de maruz kalıyorlar. (Sosyalist ülkelerde de kadınlar belli kazanımlara rağmen ezilmeye devam ediyorlar. Bunu başka bir yazıda ele alacağım). Ama bu, yapacağımız cinsiyetçilik tahlilinde belirleyici değil,

⁹⁵ A.e., s. 22.

⁹⁶ Şule N. Aytaç (Torun), "Somut 4. Sayfa Fikriyatı: Türkiye'de Yeni Feminizmin Doğuşu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm**, İletişim Yayınları, Cilt:10, İstanbul, 2020, s. 109.

çünkü biliyoruz ki emek-gücünü satan herkes, kadın-erkek tüm işçiler için de geçerli bir durumdur bu. Biz burada, yalnızca ve yalnızca “kadın” oldukları için ezilen bir cinsin sorunlarından söz ediyoruz.”⁹⁷

Kadın Çevresi kurulduktan sonra ilk iki yıl orada çalışmış bazı kadınlar 1 Mayıs 1988’de *Sosyalist Feminist Kaktüs*’ü çıkarır. Dergi, iki ayda bir yayınlanacak şekilde Eylül 1990 tarihine dek yayın hayatını sürdürür. Sosyalist feminist çizgisini, ilk sayıdaki “Biz Sosyalist Feministiz” başlıklı yazıda açıkça ilân eder:

“‘Neden sosyalist feministiz?’ sorusunu iki boyutuyla ele almakta yarar görüyoruz. (...) arı bir feminizmin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu tanımın ortak paydası, bütün kadınları birleştiren, bütün kadınları diğer toplumsal gruplardan farklı bir grup olarak tanımlayan kadınlık durumudur. Oysa (...) Bir kadın yalnızca kadın değil, aynı zamanda işçi ya da patron, müslüman ya da hristiyan, genç ya da yaşlı, evli ya da bekârdır. (...) kadınlık durumunun birleştirdiği kadınlar, toplumsal yaşamlarının diğer alanlarında birbirleriyle çelişen çıkarılara, önceliklere de sahipler. (...) Arı bir feminizmi olanaksız görmemizin bir başka nedeni de feminizmin bütünsel bir toplum projesine sahip olmaması.”⁹⁸

Neredeyse aynı yıllar boyunca faal olan bu iki dergiyi kıyasladığımızda feministler arasında bir ayrıma işaret ettiğini görebiliriz. Ayrıca Sosyalist Feminist Kaktüs’teki “Neden Dergi Çıkarıyoruz?” başlıklı yazıda Bağımsız Kadın Hareketi için önceden ortak bir yayın çıkarma çabası olduğunu; ancak başarısızlıkla sonuçlandığını; derginin yayın nedenlerinden birinin, feminizme bakış açısında ortak bir noktanın bulunamaması nedeniyle sosyalist feministlerin kendi dergisini çıkardığını okuruz⁹⁹. Buna rağmen ayrı yerlerde mücadeleyi sürdürmek feministler için meşrudur ve zenginliktir. Bu zenginlik ortak eylemlerde örneğin kampanyalarda güce dönüşür. Yayıncılık işleri bir yana ilk feminist kampanyalar örgütlenmeye başlar. Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası (1987) ilki ve en önemlilerindendir. Bu kampanyayla askeri darbe sonrası ilk kitlesel yürüyüş gerçekleştirilir. Yürüyüş, “kadın yürüyüşü” olarak organize edilir. Böylece ezen ve ezilenin birlikte yürüyemeyeceğini; kadınların kurtuluşu için kendi sesini ve mücadelesini rehber edinmesi gerektiğini vurgular. Özel alana dair feminist sözü kamusal alana taşır. Sonradan başka kampanyalar düzenlenir. Cinsel tacize karşı kampanya (1989), Ceza Yasası’nın 438. maddesine karşı kampanya (1990), Medeni Kanun’a karşı boşanma kampanyası (1990) ... 1987-1990 arası yıllar,

⁹⁷ Sedef, “Feminizmin Adı”, *Feminist*, Sayı: 1, 8 Mart 1987, s. 5.

⁹⁸ “Biz Sosyalist Feministiz”, *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı: 1, 1 Mayıs 1988, s. 14.

⁹⁹ “Neden Dergi Çıkarıyoruz?”, *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı: 1, 1 Mayıs 1988, s. 5-6.

düzenlenen kampanyalar ile geçer. Şimdi ikinci dalga feminist hareketin Ankara’da nasıl karşılandığına bakalım.

İkinci dalga feminist hareketin tarihçesi anlatılırken genellikle İstanbul’daki çalışmalardan bahsedilmesi, İstanbul ve Ankara grupları arasında garip bir hiyerarşi oluşturur. Feminizm üzerine ilk kolektif çalışmanın İstanbul’da başlamış olması, bu işe ilk girişenin İstanbul’daki küçük grup olması bir neden olarak gösterilebilir. Zamana dayalı öncelik sırası, harekette en eski olanın en çok söz hakkına sahip olduğu gibi yanlış bir algı yaratır. Ancak bu yanlış algı, herhangi bir durumun veya niteliğin bir başkası üzerinde oluşturacağı hiyerarşiyi reddeden feminist ilkelere terstir. Hem bu algıya meydan vermemek hem Pazartesi Dergisi’nde ismi geçen hemen her kadının geçmişine bakmak hem de yöntemsel farklılıkları tarihe not etmek adına Ankara’da yaşananlar bu tezde anlatılmalıdır. Ayrıca ikinci dalga feminist harekete sunulan katkıların iki şehirle sınırlı kalmadığını; Adana, Antalya, Diyarbakır gibi illerde de çalışmalar olduğunu belirtmek gerekir.

YAZKO’nun Somut Dergisi’ndeki kadın sayfası, dönemin feminizme ilgi duyan kadınlarının yakın takibi altındadır. Ancak kadın sayfasındaki tartışma konuları dergi ve okuyucu arasında kalmaz. Birbirinin evine gidip gelen kadınların sohbetlerinde de gündem olur. Ankara’daki ev toplantıları işte böyle başlar. Toplantılara katılan kadınlara baktığımızda Aksu Bora, Aynur Demirdirek, Fevziye Sayılan, Halime Güner, Muazzez Top, Muazzez Aytaç, Nazik Işık, Nükhet Sirman, Yıldız Ecevit gibi isimler görürüz¹⁰⁰. Önce İstanbul’daki gibi küçük grubun yöntemi ev toplantılarına hâkimdir. Sonradan Ankara’da, 1985 yılında Cumhuriyet Gazetesi’nde yayınlanan bir ilânla Metropol Sineması’nda kamusal bir toplantı çağrısı yapılır¹⁰¹. Küçük gruplarla yapılan ev toplantıları dönemi sona ererken büyük grup için kamusal bir ilânla çağrı yapılması Ankara’daki grubun yöntemini İstanbul’dan ayırır. Çünkü Ankara’daki kadınlara göre İstanbul’daki gibi toplantılara referans ile katılım sağlanması, referansın akademik çevrelerle sınırlı kalmasından kaynaklanan eğitilmiş/eğitimsiz farkına; eski/yeni katılımcının grupla eşit zaman geçirmemesinden

¹⁰⁰ Nacide Berber, “Perşembe Grubu ve Yeter!”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm**, İletişim Yayınları, Cilt:10, İstanbul, 2020, s. 111.

¹⁰¹ Nilüfer Timisi, Meltem Ağduk Gevrek, “1980’ler Türkiye’sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi, **90’larda Türkiye’de Feminizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 20.

kaynaklanan yakınlık/dışlanmışlık hissine ve bunlar da hiyerarşiye neden olur. Kamusal ilânla çağrı yapmanın getirdiği diğer bir fark, toplantılara erkeklerin de katılabilesidir. Metropol Sineması'ndaki ilk buluşmadan sonra toplantı yeri Amerikan Kültür Merkezi'ne (AKM) taşınır. İlk toplantının gündemi feminizm içerisindeki farklılıklardır. Kadın-erkek arasındaki hiyerarşik ilişkinin kökeni hakkında yapılan farklı yorumlar kadınların liberal feminist, sosyalist feminist ve radikal feminist şeklinde ayrışmalarına neden olur. Gülnur, bu ayrışmaları *Yapıt Dergisi*'nde detaylı şekilde anlatır¹⁰². Daha önce sol örgütlenmelerin içerisinde siyaset yapmış ve hala Marksist bir noktada duran sosyalist feministlere göre radikal feminizm ideolojik açıdan yeni sağ bir duruştur. Radikal feministlere göre ise sosyalist feminizm tam anlamıyla feminist olamayan sosyalist kadınların duruşudur. Ya sosyalizmi ya feminizmi seçme gibi bir zorunluluk hissi ile çeşitli ikili ayrımlar gündeme gelir. Küçük grup/büyük grup olma ayrımı, özel alan/kamusal alan konuşma ayrımı, bağımsızlık (yapısızlık)/dernekleşme (yapı) şeklinde örgütlenme ayrımı, esnek/örgütlü üretim ayrımı... 8 Mart 1986'da AKM toplantıları imkansızlıktan sona erer¹⁰³. Ancak grup bir süre varlığını korur. Bu sürede ayrımlar belirginleşir. Sonunda 1987'de feministler artık küçük gruplara bölünür ve birbirinden bağımsız olarak toplanırlar. Kadın Dayanışma Grubu adıyla anılacak olan, büyük grubun devamı Mimarlar Derneği'ndeyken; Perşembe Grubu adıyla anılacak olan, küçük bir alt grup Tunus Caddesi'nde, bir depoda toplanmaya başlar.

Bu süreçte askeri darbeden sonraki ilk kitlesel eylem olan Kadınlar Dilekçesi Kampanyası (1986) İstanbul'daki grupla ortak şekilde gerçekleştirilir. Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) etkin bir şekilde uygulanmasını ve kadına yönelik şiddetin önlenmesini talep eden dilekçeler Meclis'e verilir. Bununla birlikte İstanbul'da başlayan Dayağa Karşı Kadın Kampanyası'na destek olmak amacıyla 10 Mayıs 1987'de, Anneler Günü'nde Perşembe Grubu eylem organize eder. Anneler Günü'nün sıradan etkinliklerinden biri gibi algılanan ve basın tarafından da alaya alınan eylemin başarısız olduğu yorumu yapılır¹⁰⁴. Ancak ironik

¹⁰² G. Savran, "Feminizmler", *Yapıt*, Sayı: 9, Şubat-Mart 1985.

¹⁰³ Timisi, Gevrek, a.g.e., s. 22.

¹⁰⁴ Aksu Bora, "Ankara'da Feministler Ne Yapıyorlar?", *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı: 1, s. 50.

şekilde “Annenizi seviyor, karınızı dövüyor musunuz?” sorusu en önemli ayrıntı olarak akıllarda kalır ve eylem gelenekselleşerek 1990 yılına kadar farklı yerlerde tekrarlanır¹⁰⁵. Varlığı yedi yıl süren Perşembe Grubu’na daha yakından baktığımızda toplantıda konuştuklarını hem yazıya dökerek tarihe not ettikleri hem de kamusal alana taşıyarak tartışmaya açtıkları, iki yıl boyunca iki ayda bir “Yeter” isimli bir bülten çıkardıklarını görürüz¹⁰⁶. Bu bülten ile toplantı notlarını, feminist tartışmaları başka kadınlara ulaştırırlar. Dışarıdan da yazı kabul edildiği için gündemleri ile ilgili geri bildirim alırlar ve bunları gündem belirlemede göz önünde bulundururlar. Ayrıca bir anlamda imkansızlıklar nedeniyle toplantılara katılamayan ve katılan kadınlar arasında hiyerarşi oluşmasının da önüne geçme çabası olduğu söylenebilir. Grubun en ses getiren etkinliklerinden ilki Nükhet Sirman’ın önerisiyle 11-12 Şubat 1989 tarihlerinde düzenlenen I. Feminist Haftasonu olur. Bu etkinlik ile ilk kez İstanbul’daki ve Ankara’daki gruplar bir araya gelip tartışma fırsatı bulur. Feminist örgütlenmenin nasıl olması gerektiği ve hiyerarşinin nasıl engelleneceği soruları Haftasonu’na hâkim olur. Öyle ki, ikinci gün küçük gruplar olmaksızın tartışılır. Böylece iki kent arasında saflaşma yaşanır. Etkinliği önemli kılan bir diğer özellik, toplantı değerlendirmelerinin yazılı olarak alınmasıdır. Sonunda ise Kadın Kurtuluş Bildirgesi yayınlanır¹⁰⁷; Cinsel Tacize Hayır Kampanyası başlatılır. Grubun en ses getiren etkinliklerinden ikincisi ise 19-21 Mayıs 1989 tarihlerinde düzenlenen I. Kadın Kurultayı’dır. Feminist olan, olmayan her kadını kapsayan bu etkinliğe de farklılıklar damga vurur. Feministler ve sosyalistler arasındaki tartışmalar sonucunda feministler kurultayı terk eder.

1987 yılındaki ayrılık sürecine dönüp Kadın Dayanışma Grubu’nun deneyimlerine bakacak olursak, bu grubun Perşembe Grubu ile ters düşmesine neden olan ve çözüm aradığı temel sorun, hiyerarşi kurmadan dernekleşebilmektir. Kadın Dayanışma Grubu’na göre kurumsallaşmanın getireceği bazı avantajlar vardır. Dernek kimliğine sahip olmak, askeri darbenin sıkı kuralları karşısında kısmi de olsa hareket serbestliği sağlar. Hukuki işlerde ciddi bir imaj yaratır ve gerektiğinde idari izin almayı kolaylaştırır. Anti-hiyerarşik bir dernekleşme yapısını kurmak zordur. Ama

¹⁰⁵ Timisi, Gevrek, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁶ Nacide Berber, “Perşembe Grubu ve Yeter!”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm**, İletişim Yayınları, Cilt:10, İstanbul, 2020, s. 114.

¹⁰⁷ “Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 6, Nisan 1989, s. 6.

dernekleşmemek de hiyerarşiyi ortadan kaldırmanın garantisi değildir. Kadınlar arasındaki eğitim (yükseköğrenim mezunu /ilköğretim mezunu), yaş (genç/yaşlı), medeni hâl (bekâr/nişanlı/evli), meslek (akademisyenlik gibi prestijli işler/temizlikçilik/ev hanımlığı), maddi durum gibi farklar (üst/orta/alt sınıf); hatta sosyal girişkenlik (toplum içerisinde kolay/zor iletişim kurmak), hitabet şekli (ses tonu, jest ve mimikler ile güçlü ya da zayıf bir imaj bırakmak), cinselliği yaşayıp yaşamamak ya da yaşama şekli (kendi iradesiyle seçmek/zorlanmak) bile hiyerarşi sebebi olabilir. Hiyerarşiyi sıfıra indirmek zaten mümkün değildir. O yüzden dernekleşme denenmelidir. Gama-Gürüş İşhanı'nda düzenlenen 8 Mart Şenliği bunu denemek için cesaretlendiren ilk adımdır¹⁰⁸. Şenlik sonunda bir iş başarmış olmanın özgüveni ve toplanan bir miktar para ile bir daire tutulur. Orada düzenlenen toplantılar Ocak 1989'da Kadın Dayanışma Derneği'nin kurulmasına vesile olur; ancak dernek, Aralık 1989'da kendini fesheder¹⁰⁹. Maddi yetersizlik, yeterli üye sayısının bulunamaması, derneğin rutin işlerinin yapılmaması gibi etkenler buna neden olur.

Türkiye'de feminizmin tarihini, çalışmalarını anlattığım gruplar şekillendirir. Fakat kendi tartışmalarını ve üretimlerini sürdüren, Türkiye'nin farklı yerlerinde bulunan başka gruplar da vardır. Bu durum yalnızca, İstanbul'daki veya Ankara'daki grupların baskın karakteri ile ilgili değildir. Türkiye'nin önde gelen iki büyük şehrinin diğer iller ile arasındaki eşitsizliğin yani gerek siyasi gerek sosyal gerek ekonomik işlerin bu illerde yoğunlaşmasının ve kent-taşra ayrımının yarattığı sonuçların payı vardır. Ancak tüm bunlara rağmen 1980'li yıllarda aktif olan ikinci dalga feminizmin kentli, eğitilmiş, orta-üst sınıf kadınlar arasında kalmadığını; anti-hiyerarşiyi ve tabandan örgütlenmeyi benimseyen yapısı (yani yapısızlığı) sayesinde her kesimden kadınların hayatına dokunabildiğini ve sözünü taşıdığını söyleyebiliriz. 1990 sonrasında gruplar küçüldükçe küçülür, sonunda kadınlar dört bir yana dağılır. Sonra feminist bakış açısıyla tüm kadınlara yönelik popülist bir dergi çıkarma fikri gündeme gelir. Uzun tartışmalar neticesinde feminizm hakkında farklı yaklaşımlara sahip kadınlar anlaşır. İşte Pazartesi bu birikimin ve uzlaşının üzerine doğar. Pazartesi

¹⁰⁸ Kadın Dayanışma Grubu, "Ankara 8 Mart Şenliği: Kadınlar Susmayacak", **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 1, s. 54.

¹⁰⁹ Timisi, Gevrek, a.g.e., s. 35.

Dergisi'ni de kapsayan 1990'lı yıllardaki kazanımlar, varlığını 1980'lerin ikinci dalga feminist hareketine borçludur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PAZARTESİ DERGİSİ

Pazartesi Dergisi, kendilerini feminist olarak adlandıran bir grup kadın tarafından Mart 1995-Kasım 2005 tarihleri arasında yüz altı sayı olarak çıkarılmış popüler, feminist bir yayındır. Ulusal ve uluslararası basında yer alan güncel haberlerden ünlülerle yapılan röportajlara, kadınlığın ve erkekliğin tartışıldığı sohbetlerden analiz yazılarına, karikatürlerden erotik hikâyelere, geçmişten miras kalan tarihsel gerçekliklerden gelecekteki hayallere her şeyin konuşulabildiği geniş bir çerçeveye sahiptir. Elbette bunların hepsi feminist perspektiften konuşulup tartışılır. Kuruluş ilkelerinde derginin patransuz ve anti-hiyerarşik olduğu, hem dergi yazarlarının birbiriyle ilişkilerinde hem de yazar-okur ilişkisinde yatay ilişkilerin benimsendiği açıkça ifade edilir.¹¹⁰ Bu yüzden her kadının katkısına açıktır. Okur toplantılarından aktarılan notlardan ya da dergiye okurlar tarafından gönderilen yazılardan yatay ilişkilerin ve dergideki üretime olumsuz olsa bile geri dönüşlerin ne kadar önemsendiği fark edilir. Dili oldukça sade, akıcı, mizahidir. Akademik ve siyasi kaygılar gütmeyen, sadece toplum içerisinde her kadına ulaşma amacındadır. Bu

¹¹⁰ **Pazartesi Dergisi**, 8 Mart Özel Sayısı, Mart 1995, s. 1.

durum feminizmin nasıl örgütlenmesi gerektiği ile ilgili benimsenen yaklaşımı belli eder. Ancak elli dokuzuncu sayı ile bir grup kadın yazar ayrılınca derginin içeriği ve amaçları değişmeye; dili tekdüzeleşmeye ve ağırlaşmaya; hedef kitlesi daralmaya ve marjinalleşmeye başlar. Bir grup yazarın ayrılmasına neden olan çeşitli nedenlere ek olarak maddi yetersizlikler de aşılamayınca yüz altıncı sayıyla derginin yayın hayatına son verilir.

Kısaca derginin çıkış hikâyesine bakacak olursak, Mart 1995 tarihli özel sayıda derginin nasıl planlandığı ve nasıl çıkarıldığı ile ilgili bilgi verilir. Derginin künyesine baktığımızda sahibi Hülya Eralp, sorumlu yazı işleri müdürü Filiz Koçali'dir. Yazı kurulunu Asuman Bayrak, Ayşe Düzkan, Filiz Koçali, Hülya Eralp, Semra Emre; yayın kurulunu Beril Eyüboğlu, Emel Deniz, Esra Koç, Fadime Gök, Filiz Kerestecioğlu, Füsün Özlen, Gülnur Savran, Meltem Ahıska, Minu İnkaya, Nermin Coşkun, Nesrin Tura, Nural Yasin ve Stella Ovedia oluşturur. Ayrıca Feyhan Güver, Ramize Erer, Rana Mermertaş ve Semra Can derginin çizerleri görevini üstlenir. Hikâye şöyle başlar. Türkiye'de popüler bir feminist derginin eksikliği üzerine tartışmalar yürütülürken Almanya'da kadınlara fon desteği veren bir vakıf olan Frauenanstiftung'a (FAS) bir proje olarak bir feminist dergi sunma fikri geliştirilir. Proje yazımı tamamlanır ve yaklaşık bir buçuk yıl sonra vakıf tarafından kabul edilir. Gelelim, ismi geçen kadınların nasıl bir araya geldiğine. Hemen hepsi 1980'li yılların feminist hareketi içerisinde bulunmuştur. Dergiler çıkarmışlar, kampanya ve yürüyüşler düzenlemişlerdir. Feminizmin Türkiye'de tartışılır hâle gelmesinde önemli role sahiplerdir. Dergiyi yazı kurulu hazırlar. Kuruldaki kişiler, tam ya da yarı zamanlı olarak maaş karşılığında çalışırlar. Bu yüzden belirtilen isimlerin yazı kurulunda yer almasında geçmiş deneyimlerinin önemli olduğunu görürüz. Örneğin Asuman, Kadın Kütüphanesi'nde proje yürütmüştür; Ayşe ve Semra Feminist dergisinde görev almıştır; Filiz ve Hülya Sosyalist Feminist Kaktüs dergisinde çalışmıştır. Bu isimler basında, farklı yerlerde yazmıştır ve deneyim sahibidir. Yazı kurulunu da kapsayan yayın kurulu ise, derginin asıl yönetim organıdır. Gündelik işlerin dışında kalan tüm kararlar burada alınır. Dergi sayısının nasıl olacağı, hangi konulara odaklanılacağı, içeriğinin kimler tarafından yazılacağı gibi kararlar burada belirlenir. Ancak yazı kurulu haricindeki isimler gönüllü katkı sunarak çalışırlar. Örgütlenmedeki yazı/yayın kurulu ayrımı, derginin patronsuzluk ve anti-hiyerarşi ilkeleriyle çelişmeyecek şekilde

işlerin yürümesinin kolaylaştırılması için yapılmıştır. Yayın kurulu, yazı kurulunu kapsadığından pratikte bu ilkelerle çelişecek bir ayırım oluşmayacaktır. Dergi aylık çıkarılır. İlk sayı, otuz beş bin lira karşılığında satılır. Bir grup kadın yazarın dergiden ayrıldığı elli dokuzuncu sayı sonrasında, fiyatı dört yüz elli bin liradan yedi yüz elli bin liraya çıkar. Son sayıda değeri üç yeni Türk lirasıdır. Derginin yayın sürecinde bazı aksaklıklar yaşanır. Yetmiş dokuzuncu sayı, Ekim-Kasım 2001 tarihli olarak iki sayı bir arada şeklinde çıkar. Şubat 2002 tarihli seksen üçüncü sayı sonrasında ise Kasım 2003 tarihli seksen dördüncü sayıya kadar yayına ara verilir. Seksen dördüncü sayıyla yeniden bir başlangıç yapıldığı ifade edilir. Ancak bu kez Kasım-Aralık 2004 tarihli sayı, iki sayı bir arada şeklinde çıkar. Her ne kadar bunun bir daha tekrar etmeyeceği söylene de Mayıs 2005 tarihli yüz ikinci sayı sonrasında aynı durum yaşanır, devamında eski düzen sağlanamaz ve Kasım 2005 tarihli yüz altıncı sayı ile yayın hayatına son verilir. Aksaklıkların en önemli nedeni maddi yetersizlik olarak açıklanır.¹¹¹ Ayrıca dolaylı olarak dergi içeriğinin tekdüzeleşmesinin bir neden olduğunu söyleyebiliriz. Dergi çıkarılabilse bile “başka nelerin yapılabileceğinin” tartışılması, içeriğin değiştirilmesinin ya da çeşitlendirilmesinin düşünüldüğünü gösterir. Seksen dördüncü sayıyla yapılan yeni başlangıcın analiz edildiği giriş yazısında ilk değişikliğin yazar imzalarının çeşitlendirilmesi olduğunun belirtilmesi bunu kanıtlar.¹¹² Yine dolaylı olarak, derginin marjinalleşmeye başlamasının bir neden olduğunu söyleyebiliriz. Yetmiş dokuzuncu sayıda Kürt sorunu alanında çalışmalar yapan bazı örgütlenmelerle (İnsan Hakları Derneği, İnsan Hakları Vakfı ve Emekçi Kadınlar Birliği) eş zamanlı olarak savaş karşıtı bir bildiriye imza attıkları gerekçesiyle dergi lokalinin polisler tarafından arandığı haberinin verilmesi¹¹³, seksen dördüncü sayı itibarıyla bazı sayfaların Kürtçe’ye çevrilerek çift dilli yayınlanması¹¹⁴ ve Kürt sorununu öne çıkaran konuların yoğunlaşması derginin konumunun değiştiğini gösterir. Böylece geldiği son noktada çıkış amaçlarından uzaklaşıldığı tespitini yapabiliriz.

¹¹¹ **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 106, Kasım 2005, s. 1.

¹¹² **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 84, Kasım 2003, s. 1.

¹¹³ **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 79, Ekim-Kasım 2001, s. 1.

¹¹⁴ Handan Koç, “tecawizkaran bila profesor, hînî bibe!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 84, Kasım 2003, s. 15.

Tezim bütün sayıların okunması ve kadınlar arasında farklılık tartışmalarını öne çıkaran konuların gruplanması yöntemiyle hazırlandı. Bu nedenle ilk altmış sayıyı kapsar. Sayıları kısıtlamamın nedeni, dergiyi çıkaran kadınlar arasında yaşanan bir soruna dayanır. Elli dokuzuncu sayının girişinde, dergideki bazı kadınların kaleme aldığı ayrılık metnini okuruz. Metinde ayrılanlar olarak Gülnur Savran, Nesrin Tura, Filiz Koçali, Filiz Kerestecioğlu, Fadime Gök, Nural Yasin, Şahika Yüksel, Sonat Zelyüt isimleri geçer. Ayrılıktan sonra derginin fikrîsel çeşitliliği kaybolur, tartışmalar sönümlenir ve kadınlar arasındaki farkları incelemek zorlaşır. Ayrılık, politik ve kişisel nedenlerin iç içe geçmesi şeklinde tarif edilir. Kişisel neden açıklanmazken politik neden, derginin çizgisinde yapılmak istenen değişiklikler olarak açıklanır. Ayrılanlara göre, kadınlar arası iletişimde feminist politikada olmaması gereken bir tarzın gelişmesi, güven ilişkisinin ve ekip ruhunun kaybedilmesi sonucunda tartışmalar netleştirilememiştir ve sona gelmiştir.¹¹⁵ Bu cümleler, politik nedeni açıkladığı kadar kişisel nedene dair de ipucu verir. Derginin çizgisi ile ilgili farklı düşünceleri, okur mektuplarında veya derginin gidişatının değerlendirildiği yazılarda görebiliyoruz. Örneğin, ikinci sayıda bir okur derginin konuları işleme biçimini sade, basit, yan yana konuşurmuş gibi bir izlenim verdiği için dergiyi tercih ettiğini söyler; başka biri herkesin eşit olmasını, derginin patronsuz olmasını ve isimlerin alfabetik sırayla yazılmasını en önemli adım olarak görür; bir diğer okur, kadınlara ve meselelerine gerçekten sahip çıkıldığı için dergiyi satın aldığını ancak yazılanlar İslamiyet'e uymadığı için bir daha satın almayacağını belirterek dergi çalışanlarına Kuran-ı Kerim alıp okumalarını tavsiye eder.¹¹⁶ Üçüncü sayıda bir okur Ankara'da dergi bürosu olup olmadığını sorar; başka bir okur, Kürdistan'da bir köy yakılırken herkesin duyduğunu ama Kürt kadınlara toplu tecavüz edilirken kimsenin duymadığını, Türk kadınların savaşı nasıl yaşadığını sorarak sitemde bulunur.¹¹⁷ Burada Kürt veya İslâmcı okurlardan gelen eleştirilere dikkat çekmek önemlidir. Çünkü on üçüncü sayıda, gazetenin bir yıllık yayın sürecinin değerlendirildiği yazıda Kürt veya İslâmcı okurları dergiye çekememenin kapsayıcılık sorunu olarak

¹¹⁵ "Hoşçakalın...", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 59, Şubat 2000, s. 1.

¹¹⁶ "Okur Mektupları", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 2, Mayıs 1995, s. 24.

¹¹⁷ "Okurlarla Sohbet", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 3, Haziran 1995, s. 22.

yorumlandığını göreceğiz.¹¹⁸ Yıllar sonra *Pazartesi* dergisi deneyiminin anlatıldığı bir makale yazan ve ayrılan grubun içerisinde olan Filiz Koçalı duruma biraz daha açıklık getirir. Dergiye yöneltilen eleştirilere yanıt olarak yazılan bir metni paylaşarak ayrılıktan önce yayın kurulunda farklılıkları öne çıkaran feminist yaklaşımın egemen olduğunu gösterir.:

“Kadınları birleştiren, bir kadın politikasını, feminizmi mümkün kılan şeyin, kadınların erkek egemenliği karşısında ortak konumları olduğunu düşünüyoruz. Ama biliyoruz ki, sınıfsal aidiyetten medeni duruma de pek çok farklılık kadınları birbirinden ayırıyor, kadınlık durumunu farklı koşullarda ve biçimlerde yaşamalarına yol açıyor. Kadınların bu bölünmüşlüklerinin ve erkek egemenliğini diğer iktidar türlerinden ayıran yapısal farklılıkların, kadınların mücadele araçlarına, örgütlenme biçimlerine de yansıdığını görüyoruz.”

Böylece politik ayrımın nerede oluştuğu hakkında bir ipucu elde ederiz. Çünkü ayrılıktan sonra dergide çalışmaya devam eden Handan Koç o dönemleri daha farklı anlatır. Türkiye’de ikinci dalga feminizmin hiçbir zaman kapsayıcılık sorunu olmadığını, her zaman farklılıkların bir aradalığını savunduğunu ve yükselişini böyle yaşadığını söyleyerek farklılıkları öne çıkaran feminist yaklaşımı açıkça eleştirir.:

“1990’lardan sonra feminist hareket farklılık problemi ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Peki, burada sorunun kökeni feminizmin tek bir ezilen cins tanımında mı aranmalı? Yoksa değişik hareketler içinde, değişik aidiyetleri etrafında örgütlenen, politikleşen kadınların kendilerini inanç ve etnik kimlikleri ile tanımlamaya öncelik vermelerinin yarattığı sonuçlar mı söz konusu oldu? 1980’lerde feministlere ‘Ama kadınların hepsi ezilmiyor ki? Onların bazıları burjuva’ diyerek itiraz ediliyordu. Yani, ‘kadınlar farklıdır, nasıl aynı tutarsınız?’ sorusu, sınıfsal ayrımlar açısından dile getiriliyordu çünkü o yıllarda fakirlerin zenginlere, dünyanın fakirlerinin dünyanın zenginlerine karşı mücadelesi güçlüydü, çünkü o yıllarda üretim araçlarını ele geçirmek ve sermaye güçlerini yenmek, emperyalist güçleri def etmek ideali egemendi. Bizler onlara ‘siz haklısınız’ demiyorduk. ‘Sizin mücadeleniz farklı, biz onun içinde de yer alabiliriz ama feminizm, öznesi tüm kadınlar olan ayrı bir mücadeledir’, diyorduk. Feminizm bence böyle diyebildiğimiz için var oldu. (...) ‘Bazı kadınlar referans tanıma sıkışmayı imkânsız buldular’ saptamasından yola çıkarak neyi açıklayabiliriz, düşünmemiz gerekir. Kadın sorunu paradigmasından çıkışı sağlayan kadınların kurtuluşundan bahis etmek değil midir? Kadınları erkeklerle çıkar çatışması içinde olan cins olarak, politik bir özne kabul etmekten neden vazgeçelim? Bu neye yarayacaktır? (...) Böyle güçlenilebilir mi? Bu sorulara vereceğimiz cevaplar, postmodernist bir feminizme vereceğimiz cevaplara da dönüşebilir.”¹¹⁹

Handan, farklılıkları öne çıkaran yaklaşımı postmodernist bulur ve modernizmi eleştirmek için postmodernizme sığınmak gerekmediğini savunur. Aynı süreçte

¹¹⁸ “Bir yıl nasıl geçti”, *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 13, s. 17.

¹¹⁹ Handan Koç, “Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Bir Bakış”, *21. Yüzyıl Feminizmine Doğru*, Ed. Aynur Özügurlu, NotaBene Yayınları, Kasım 2019, s. 207-208.

Kemalizm de parçalanmaktadır. Burada ifade edilen, Kemalizm'in her zamanki gibi eleştirilmesinin ötesinde popülist bir söylemle içine her şeyi alan büyük bir torbaya dönüştürülmesi ve her kötülükten sorumlu tutulmasıdır. Dergi metinlerini incelerken bazı yazarların eylemlerinde özellikle Kemalizm ile yan yana gelmekten kaçındıklarını, teorik tahlillerini Kemalizm'e karşı kurduklarını, canavarlaştırılan Kemalizm'in dönemin bütün toplumsal tehditlerini gölgede bırakarak bazı feministleri bu tehditlere karşı körleştirdiğini göreceğiz. Böylece bazı feministler farklılıkları öne çıkaran yaklaşıma daha çok tutunurlar, toplumu tehdit edecek ölçüde etnik ve dini kimlikleri öne çıkaran hareketlere karşı etkili bir söz üretmezler ve onların etkisinde kalırlar. Bu tavrı sergileyen yazarların isimlerine baktığımızda ayrılan grubun içerisinde olduklarını göreceğiz. Handan'a göre feminizmin farklılıkları öne çıkaran yaklaşıma yönelmesinde ve bağımsızlığını yitirmesinde postmodernizm kadar adına anti-Kemalizm denilen bu akımın da payı vardır.:

“1990'ların ikinci yarısında Kemalizm, eşitlik vaatlerini yerine getirememesi nedeniyle kendisine yöneltilen sınıfsal, halkçı veya cinsiyet bakış açılarına dayalı geçmiş eleştirilerin tarihinden kopuk yeni bir eleştiri nesnesi haline gelir. Bu yaratılmış bir anti-kemalizmdir, adeta totemdir. Sembolik değeri yüksek bir üst başlık olarak anti-devletçilik, anti-modernizm, anti-planlamacılık, anti-merkeziyetçilik, anti-büyük anlatı vb. anlamında kullanılabilir. Bu anti-komünizm, anti-ilerlemecilik, anti-totalitarizm, anti-pozitivizm paketi yeni sol'un doğal müttefik olarak gördüğü feminist düşünce ve siyaseti hegemonyası altına almasını kolaylaştırmıştır.”¹²⁰

Filiz'in açıklamalarına dönersek, pratikte de bazı ayrımların yaşandığını öğreniriz. Ayrılık metninde “feminist politikada asla olmaması gereken bir tarz” olarak ifade edilen Filiz'e göre “hiyerarşi”dir. Örgütlenmede Yayın Kurulu Yazı Kurulu'nu kapsamına rağmen Yazı Kurulu'nun her zaman büroda bulunması, her şeyden haberdar olması ve maaş karşılığında da olsa her işi yapması nedeniyle tersine hiyerarşi oluşur ve Yazı Kurulu fazla bağımsız hareket etmeye başlar.¹²¹ Ancak Filiz'in özeleştirilerini şu şekilde özetlemesi, farklı düşüncelere kapı aralar.:

“İsteyip de yapamadıklarımızda ya da yapmamız gerekenleri görmeyişimizde ise, kişisel hatalarımızın, başka (sol) politik aidiyetlerimizin, beceriksizliklerimizin, belki hırslarımızın, tembelliğimizin vs. payı olmuştur. Dar sayılabilecek bir grubun yaptığı işlerde, bazen kişisel hatalar da belirleyici oluyor.”¹²²

¹²⁰ A.g.e., s. 208.

¹²¹ Filiz Koçali, a.g.e., s. 80.

¹²² Koçali, a.g.e., s. 85.

Filiz'in özeleştirileri başka (sol) politik aidiyetleri ve hırsları işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Çünkü bu kelimeler feminizm içerisindeki farklılık ve ona bağlı gelişen hiyerarşi tartışmasına denk düşer. İkinci dalga feminizmi anlatırken feminizm içerisindeki bu ayrımı anlatmıştım. Bir yaklaşıma göre kadınlık durumu, kadınların cins olarak ezilmelerindeki ortaklık anlamına gelir. Farklı aidiyetleri kadınlık durumunun önüne koymak, kimlikler arasında bir hiyerarşi meydana getirir ve kadınlık durumunun geri plana itilmesiyle sonuçlanır. Ancak başka bir yaklaşıma göre kadınların ezildiği kabul edilse bile farklı aidiyetleri, kimlikleri olduğundan kadınların bir toplumsal grup (ya da sınıf) olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrılan grup farklılıkları öne çıkaran yaklaşımı savunduğundan kadınlık durumunu benimsememiş ve kadınları toplumsal bir grup olarak görmemiş olabilir. Filiz, özeleştiriyi yaparak aslında bu konuda doğru davranmadıklarını dışa vurur. Gelelim, ayrılık metninin dergide kalanlar tarafından nasıl algılandığına.

60. sayıda Filiz'in savunusundan farklı açıklamalar yapılır. Öncelikle ayrılan isimlerin bir açıklama yapmadan öylece gitmesi okurların tepkilerine neden olur. Ayrılan isimlerin, dergide kalan isimlere güvensizliğini ve onlarla yaşadıkları sorunlarını muğlak bir şekilde ifşa etmeleri ve bu yüzden okurların feminizme güvenini, kolektiviteye inancını boşa çıkarmaları eleştirilir. Bu durum yazar-okur hiyerarşisi yaratıldığı, dergiye çamur atılıp kaçılarak erkek tarzı iktidar siyaseti yapıldığı, sorunun sosyalist/radikal feminizm ayrımından kaynaklandığı gibi yorumlara neden olur.¹²³ Yorumların haklı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrılan grup yaşadıklarını şeffaf bir şekilde anlatmayarak Pazartesi dergisini feminist hareketin bir ürünü değil kendi tekellerindeki bir ürün gibi gördüklerini gösterirler ve sürecin dışında kalan kadınları dışlarlar. Aynı zamanda kendilerini bir hareketin üzerinde konumlandırarak bilgi tekeli kurarlar. Böylece hem kendilerini dışarıda bırakabilecek bir hareketin var olma imkânını elinden alır hem de harekete şaibe düşürürler. Kalan yazarlar, ayrılık metni ile ilgili iddiaları şöyle açıklar.:

“Geçtiğimiz sürece ilişkin fark ettiğimiz en büyük hatamız, yaşadığımız sürecin okurlara yansımaları konusunda yeterince ısrarlı olmamamızdır. Bunu sağlayabilseydik, daha önceki gelişmelerden , örneğin Ayşe'nin Mayıs ayından beri dergide çalışmadığından, sadece yayın kurulunda yer aldığından ve ara sıra dışarıdan yazı verdiğinden haberdar olurdunuz. Ya

¹²³ **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, s. 31.

da Semra Emre'nin yaz ortasından beri dergiyle hiçbir ilişkisinin kalmadığından ve Nevin Cerav iki defa ayrılmak istediği halde istifasının kabul edilmediğinden. Bütün bunların dergi künyesine olsun yansımamasını yalnızca 'bürokrasi'yle açıklamak mümkün değil. (...) Ve esas mesele politikanın ideolojik değil, pratik bir konu olarak ele alınması.”¹²⁴

Burada sorunun idealler/somut gerçeklikler ayırımından kaynaklandığı görülür. Yazı Kurulu işleri yapan organ olarak daha gerçekçi tavır almak istemiş ve Yayın Kurulu aldığı kararlarla gerçekliklerden kopmuş olabilir. Öte yandan Yazı Kurulu'nun doğruluğuna katılmadığı kararları uygulamak istemediği ancak Yayın Kurulu tarafından bu kararların taşıyıcısı olmaya zorlandığı görülür. Üstelik bu durumun bürokratik gecikmeden kaynaklanmadığı, bilinçli yapıldığı iddiası vardır. Yani hiyerarşiye neden olan Yayın Kurulu'dur. Ayrılık metnine karşı kalan isimler tarafından altmışıncı sayıda ortak bir yanıt verilmesi düşünülür. Ancak ayrılık o kadar üstü kapalı olmuştur ki tarafsızlığa gölge düşürmemek için Nuray ve Şöhret isimli dergi çalışanları karşı tarafı dinlemeden bir hamle yapmak istemezler. Yine de yaşanan ayrılığa dair gözlemlerini ayrı bir şekilde anlatırlar. Gülnur (Acar) Savran ve Ayşe Düzkan şahsında cisimleşen tartışmada bir kişiye değil bir fikre taraf olduklarını belirterek kalma nedenlerini okuyucuya ilân ederler.:

“Tartışmaların politik eksenini, derginin bugüne kadar olan çizgisinde amaçlanan noktaya ulaşıldığı, ancak bu haliyle işlevini tamamladığı ve dolayısıyla bundan sonra daha farklı bir yönelimin benimsenmesi oluşturmıştı. Bu farklı yönelimin ana hatları, kolektivizm ve politika ihtiyacı olarak belirleniyordu. Kolektivizm; çünkü feministleri yalnızca bir 'okur' olarak gören anlayışın kadın politikaları üretilmesinde engelleyici bir rolü vardır. Politika ihtiyacı, çünkü feminist politika kolektivizm ayağının eksik olduğu yerde, bilginin ve fikrin yayılmasını ve üretilmesini engelleyerek statükolar ve kastlar yaratır; bu ise giderek hayatı dönüştürecek politikalar üretilmemesine ve politikayı 'üretenler' ve 'tüketenler' ayırımının feministler arasında da boy vermesine yol açar.”¹²⁵

Burada kişisel neden ile politik nedenin neden iç içe geçtiğini daha iyi anlayabiliriz. Kolektivizm ve politika ihtiyacı, iki grup arasındaki yaklaşım farkını yeniden gündeme getiren ve karara bağlamayı gerektiren bir gelişmedir. Kadınların cins olarak ezilmelerindeki ortaklık, bu ortaklığın kadınları toplumsal bir grup olarak bir araya getirebileceği ve örgütlenmede kendine özgü feminist ilkelerle hareket etmek zorunda olduğu kabul edilmeden politika üretimi ve kolektivizm mümkün olmaz. Farklılıkları öne çıkarak yaklaşımın bunları kabul etmediğini anlatmıştım. Sonuç

¹²⁴ Sayı: 60, s. 29.

¹²⁵ Sayı: 60, s. 30.

olarak derginin amaçları, kadınlık durumu ve feminist ilkeler etrafında kadınları örgütlemek olarak değişirse ayrılık kaçınılmaz olur.

Öte yandan bu ifadeler Yayın Kurulu'nda bir statüko, bir kast geliştiğini iddia eder. Yani entelektüel faaliyetin, teorinin, kararın; fiziksel faaliyeti, praksi, emeği birbirinden kopuk bir şekilde yönetmesi ve kendini ondan üstün konumlandırmasıdır. Benzeri bir durumu feminizmin ilk günlerinde Ankara'daki Kadın Dayanışma Grubu'nun dernekleşme denemesinde görmüştük. Hiyerarşisiz dernekleşmenin yarattığı en büyük sorunlardan biri kimsenin yönetici olamaması ve gündelik işleri kimsenin yapmak istememesiydi. *Pazartesi* örneğinde de bu sorun yaşanmış; Yayın Kurulu'ndaki bazı isimler ile Yazı Kurulu (maaş ile çalışanlar) arasında patron-işçi ilişkisi gelişmiş olabilir. Bu durum feminist faaliyeti akıl ile emeği birbirinden ayıran bir işe, feministleri de kendine yabancılaşan bir işçiye dönüştürür. İleriki sayfalarda dergi metinleri incelenirken bu sorunun proje feminizminden kaynaklandığı tespiti yapılacaktır. Nuray ve Şöhret'in açıklamalarından devam edersek, bu soruna karşı önerilen çözüm de ortaya çıkar: Kadınlık durumunda birleşmek ve feminist ilkeleri benimsemek. Böylece feminizmin ilk günlerinde küçük gruplarda benimsenen feminist ilkelerin önemi yeniden kendini gösterir. Feminist faaliyet liderlik, bilgi tekeli ve iş bölümü yaratmaması için anti-hiyerarşik ve demokratik; gerçeklikten kopmaması için tabandan örgütlenen; farklı ideolojilerin etkisinde kalmaması için fikir üretiminde esnek; kadın öznenin kendini keşfetme, var etme ve anlamlandırma şansını elinden almaması için etkinlik uğruna katılımcılıktan vazgeçmeyen bir yapıda olması gerekir. Nuray ve Şöhret'in açıklamalarında bu ilkelere duyulan ihtiyacı görebiliriz.:

“Elbette, kolektivizm, insanların doğal olarak ‘eşit’ oldukları yanılsaması üzerinde temellenmez. Bütün katılımcıların ‘eşit’miş gibi yaptıkları yapay bir ortamı kutsamaz. (...) Aynı zamanda istismara çok açık bir süreçtir. Emek vermeden ‘eşit hak’ isteyenlere, kendi fikrini dayatmaya çalışanlara, kabul görmediğinde ‘antidemokratik’ suçlaması yapanlara, yorulmayı gerektiren işlerden kaçıp yalnızca ‘entelektüel’ işlerin gönüllüsü olanlara açık bir süreç. Buna karşı sigortası ise, ancak yine kendisidir, kolektivizmdir. Bu türden anlayışların yaşamasına izin vermeyen; gönüllü emeğe ve bu emeğin niteliğine göre örgütlenen; katılımcıların birbirlerine karşı dostça ve kapsayıcı bir tutum içinde olmalarını onaylayan; rekabetçiliği ve benmerkezciliği karşısına alan; her türden fikir tartışmasına karşı esnek; ancak savunduğu kolektif tutumdan ‘istismar’ ya da ‘hantallık’ mazeretiyle taviz vermeyecek kadar ilkeli olan kolektivizm. Yönetilmeyi reddederek yola çıktık, ancak şimdi ondan daha zor olanı seçerek devam etmek istiyoruz: Yönetmeyi de reddedeceğiz...”¹²⁶

¹²⁶ A.y.

Toparlarsak, elli dokuzuncu sayıdaki ayrılık, kadınlık durumu ve feminist ilkelerden uzaklaşmanın feminizme verdiği zararları gösteren iyi bir örnektir. Derginin başarısızlıkla sonuçlanmasında maddi sorunlar dışında farklılıkları öne çıkaran yaklaşımın, hiyerarşinin, derginin bir iktidar alanı olarak görülmesinin tüm bunlara bağlı olarak okurların yani tabandaki kadınların kadınlık durumuna, kolektivizme, toplumsal bir grup olarak politika yapmaya duyduğu inancın yitirilmesinin büyük payı vardır. O nedenle tezim, kadınlar arasındaki farklılıkları öne çıkararak ve feminist ilkeleri yok sayarak ortak bir politika üretmenin mümkün olmadığını savunur; etnik veya dini kimlik aidiyetlerinin feminizm ile çatışma noktalarını inceler. Böylece Pazartesi dergisi çoklu kamuları içeren kamusal alan tartışmaları için önemli bir örnek haline gelir. Feminizmi ve *Pazartesi* dergisini bir kadın kamusu olarak düşünürsek bu kamunun çerçevesi net bir şekilde kadın özneyi ve onu güçlendiren ilkeleri belirlemelidir. Farklı kimlikler, kendi öznelerini belirledikleri farklı kamular yaratabilir. Feminizm ise, bu kamuların yaratılmasına yardımcı olarak farklılıkları destekleyebilir ve zaman zaman temas kurarak onlardan öğrenebilir. Ancak çoklu kamuların birbiri ile rekabeti ve temas anlarında birbirlerine tahakküm uygulayabilecekleri göz ardı edilmemelidir. Buradan itibaren farklı kimliklerin (farklı kamuların) kadın politikalarıyla “kadınlık durumunun ve feminist ilkelerin” çatıştığı ve böylece feminizmin (kadın kamusunun) tahakküm altına alınmaya çalışıldığı noktalara bakacağım.

3.1. ETNİK KİMLİK TARTIŞMALARI

Kamusal alan tartışmalarını gündeme taşıyan ve feminist hareket içerisinde ayrışmaya neden olan konulardan biri Kürt milliyetçiliğidir. Bu konu, Kürt kökenli vatandaşların yaşadıkları dil engeli, kamusal hizmetlere (eğitim, sağlık, iş vb.) erişememe, yoksulluk, ırkçılığa maruz kalma gibi olgular nedeniyle kamusal alan tartışması içerir. Kadınların modern birey kavramının dışında bırakılması gibi Kürtler de Türkiye’deki yurttaş kavramının dışında bırakıldıkları iddiasıyla Kürt ulusal hareketini başlatır ve bir mücadeleye girişir. Burada bir eşitsizlik ilişkisinden ve hak talebinden bahsedildiği için kapsayıcılık iddiasındaki feminizmin bu konuyu

görmezden gelmesi mümkün değildir. Ancak, Abdullah Öcalan'ın önderlik ettiği Kürt ulusal hareketi tarafından sorunlara getirilen çözümün (silahlı mücadele, ayrılıkçılık) ve oturtulduğu ideolojik zeminin (Kürt milliyetçiliği) -kadına belirli şartlar altında kamusal alana çıkma serbestliği tanınması dışında- kadını geleneksel olandan neredeyse farkı bulunmayan toplumsal cinsiyet rollerine hapsetmesi, bu hareket ile feminizmin arasına mesafe koyar. Bu ikilem, feminist politika üretimine Kürt kadınların nasıl katılacağı veya Kürt milliyetçiliğine eklenmeden Kürt kadınların sorunlarının feminist çerçevede nasıl konuşulacağı gibi soruları akıllara getirir. Kadınların bir cins olarak ezilmelerindeki ortaklığın kavramsal ifadesi olan kadınlık durumunu merkeze alan feminizme göre yanıt, feminist ilkelere uygun şekilde “kadın” özneyi güçlendirerek ve patriarkayı zayıflataraktır. Çeşitli kimliklere (din, etnik, sınıf, yaş, medeni hâl vs.) sahip olmalarından kaynaklanan deneyim farklılığı, cins olarak ezilmelerinden doğan ortaklığı bozacak ölçüde belirleyici değildir. Bununla birlikte kadınlar diğer kimlikleri için de mücadele edebilir. Önemli olan mücadelelerine feminist sözü taşımaları, mücadelelerini feminist ilkelere göre dönüştürmeleridir. Öte yandan feminizmde farklılıkları vurgulayan yaklaşımlar, kadınların kadın olmanın haricinde çeşitli kimliklere sahip olduğunu; bundan dolayı deneyimlerinin farklılaştığını ve zaman zaman çeliştiğini; her bir deneyimin kendine özgü olduğunu ve feminizmin tüm özgüllükleri kapsayan toplumsal bir proje sunmadığını savunur. Feminizme farklı bakış açısından kaynaklanan benzeri durumu daha önce 1980'ler dönemini anlatırken radikal feminist/sosyalist feminist ayrışmasında görmüştük. Diğer kimlikleri zorunlu olarak kadınlık durumunun yanına koyma çabası, bazı nedenlerden dolayı feminist ilkelere uymaz. Birincisi feminizmin öznesi kadındır; diğer kimlikler “kadın”ın yanına konulduğunda feminizmin öznesi belirsizleşir. İkincisi feminizm hiyerarşiyi reddeder; “ama Kürt, ama Müslüman, ama işçi...” denildiğinde kadının üzerine etnik, dini, sınıfsal iktidarlar yüklenir. Üçüncüsü diğer kimlikler ile ayrı konumlandırılıp kıyaslandığında kimlikler arası bir hiyerarşi kurulur; kadınlık durumu ikincilleşir, değersizleşir. Dördüncüsü feminizm demokratiktir; demokratik mücadele yollarını benimsemeyen veya demokratik bir siyasal sistemi hedeflemeyen akımlarla yol yürüyemez. Oysa silahlı mücadele yürüten, ayrılıkçı Kürt ulusal hareketi ve şeriat yanlısı Siyasal İslâm demokrasiye uymaz. Bu yüzden tezim, kadınlık durumunu merkezine alan feminist yaklaşıma dayanır. Pazartesi Dergisi'nde farklı kimlik

m¼cadelelerinin feminizm ile çelişme noktalarına odaklanır. Böylece farklılıkları ne çıkaran yaklaşımın tutarsızlığını ortaya koyar. Bu bl¼mde, Pazartesi Dergisi'ndeki K¼rt kadınların yaşamlarını, politik duruşlarını ve derginin yorumlarını inceleyeceğim. Öncelikle K¼rt ulusal hareketinin kadınları ideolojik konumlandırışına bir bakalım.

90'larda T¼rkiye'de Feminizm kitabından Necla Açık'ın makalesi, her ne kadar K¼rt kadın dergilerinin karşılaştırmalı analizi üzerine yazılsa da iyi bir zet sunar.

K¼rt ulusal hareketinin ideolojik erevesi, Mezopotamya'nın altın çağını anlatan bir mitosu odağına alır. Mutluluğun, huzurun, zg¼rl¼ğ¼n, zenginliğin olduğu ağ, insanlığın ilk uygarlık zamanına denk d¼řer. Kadınlara toplumda belirleyici rol sunan doğurganlık ve doğaya yakınlık özellikleri nedeniyle anaerkil olarak yönetilen bu K¼rt ¼lkesi, t¼m direnmelere rağmen kadınların ve K¼rt ulusunun ellerinden alınır. Böylece kadınlarla birlikte K¼rt ulusu ¼lkelerini kaybederler. Ataerkil d¼zen ve başkasının yönetimi egemen h¼le gelir. Yeniden eski d¼zene dn¼lebilmesi için kadınların ve K¼rtlerin birlikte m¼cadele ederek ¼lkelerini geri alması gerekir. Gr¼ld¼ė¼ gibi, bu mitos kadınların ve K¼rt ulusunun kaderini birbirine bağlar. Biri olmadan diğerinin zg¼rl¼ğ¼nden söz edilemez.

Mitosta dikkat çeken ilk nokta, K¼rt ulusunun, kadınları da içermesine rağmen ondan özel, farklı bir özne olarak bahsetmesidir ve onu m¼ttefiki olarak konumlandırmasıdır. Böylece kadınlar, istenildiğinde ortak geleceğin içinde istenmediğinde de yabancılaştırılarak ortak geleceğin dışında tutulabilirler. Buna karar veren, K¼rtlere geçmişlerini anlatarak onları uyandıran ve m¼cadeleye katılmaya çağıran nder olabilir.

"Nasıl d¼n Mezopotamya derin bir uykuya yatırılarak, elinden her şeyi alınarak insanlık yenilgiye uğratılmışsa, bug¼n de Başkanımız Mezopotamya'ya tekrar yaşam vererek insanları uyandırmıştır. Bu uyandırma işini en temel halka olan kadından başlatmıştır. ¼nk¼ ilk ¼reten, yaratan o olduğu için onun uyandırılması ya da ¼zerindeki kalın betonların çatlatılması, tekrar dirilmesi yeni bir ağı açacaktır. Mezopotamya'da kadının uyanması halkın uyanması ve rg¼tlenmesidir. (...) Bug¼n Mezopotamya'da kadın uyanırsa ve kendine ait t¼m değerleri geri almak için bir savaşa başlarsa -ki şu anda yapılan odur- t¼m Ortadoğu'ya yansıyacak ve d¼ė¼m z¼lecektir."¹²⁷

¹²⁷ Necla Açık, "Ulusal M¼cadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: T¼rkiye'deki ağdaş K¼rt Kadın Dergilerinin Bir Analizi", *90'larda T¼rkiye'de Feminizm*, İstanbul, 2016, s.284.

Kürt ulusal hareketindeki sorunlu yanlardan biri Başkan Abdullah Öcalan'ın yani bir erkeğin kadınları uyandırıyor olmasıdır. Mitosta, adeta bir tanrıça gibi, yaşamı yaratan ve doğayla ruhsal bir ilişki içinde tasvir edilen kadının önderliği yerine gerçek hayatta nasılsa bu rol bir erkeğe düşer. Üstten bir şekilde, kadına bir dizi sorumluluk yükler. Sorumlulukların, kadını şu an olduğundan daha yüksek bir seviyeye çıkaran yönü de vardır. Sessiz, silik bir kadının yerini kamusal alanda sözü ve görüntüsü olan bir kadın alacaktır. Fakat sözü kimin söylediği, görüntüyü kimin giydirdiği önemlidir. Sözü ve görüntünün öznesi, karar vericisi kadın olabilecek midir? Kadın, kadınlığından kaynaklanan sorunlarını, taleplerini ne ölçüde dile getirebilecektir? Söz konusu mitos, Kürt kadınların varlığını ulusal varlığa bağlayarak kadınların kontrolünü daha ideolojik aşamada garanti altına alır. Mitos, sadece özgür bir tanrıçadan bahsetmez; ulusal çıkara hizmet ederse özgürleşebilecek bir tanrıça kurgular. Yani, kadının eyleminin ölçüsü ulusal çıkardır. Aksi düşünüldüğünde kadın ulusa ihanetle de suçlanabilir. Türkiye Cumhuriyeti kuruluş dönemindeki kadınların şansı, Osmanlı İmparatorluğu döneminden başlayan ve dışarıdan gelen her türlü yönlendirme çabasına rağmen kadınların kendi kendilerine yaratıp büyüttükleri bir hareketin olmasıdır. Böylece ulusal hareketten bağımsız bir kadın hareketinin varlığı, zaman zaman zayıflatılsa da sesini geleceğe taşıyabilmiş ve kadın tarihiyle koparılan bağlarını yeniden kurabilmiştir.

Ulusal çıkarı gerçekleştirirse özgürleşecek bir tanrıça figürüne yakın bir açıdan bakalım. Burada Necla Açık, intihar saldırıları ve kendini yakmalara işaret eder. Örneğin, Türkiye'de ilk intihar saldırısını gerçekleştiren PKK'nın (Partîya Karkerên Kurdistanê, Türkçesi: Kürdistan İşçi Partisi) gerilla komutanı Zeynep Kınacı (kod adı Zilan) şöyle anılır: “Ve Zilanlaşma tüm kadınlar açısından tanrıçalaşma, maddi yaşamın içinde patlama yaparak döneme damgasını vurma ve ardından göklere yükselmedir.”

Bununla birlikte PKK içerisindeki kadına yönelik söylem de önemlidir:

“Buna göre kadın “toplumsal gerçekliğin en zayıf halkası”dır. “Her türlü erkek egemen yaklaşımın aleti olarak kullanılan potansiyel” olarak değerlendirilir. Bunun yanında her türlü özdeğer duygusundan uzak sayılır, bu nedenledir ki, düşman tarafından kolaylıkla etkilenebilir ve kendi amaçları için kullanılabilir durumdadır. Kendini “tasfiye ve ihanet çizgisinin zemini olmaktan kurtaramadığı” için tehlikeli bir potansiyel teşkil eder. Bu nedenle kadınlar bu karakter özelliklerine ve kendi “zavallılıklarına” karşı koymak için muazzam bir mücadeleye girişmelidirler. Ancak bu kolay değildir. Kadın kendi kendisinin bir “devrimci

dönüşümünü” gerçekleştirmiş görünse de, esasen içinde hâlâ bir “köle zihniyetini” barındırmaktadır ve hâlâ erkek-egemenlik ilişkisine bağımlıdır.”¹²⁸

Geniş resme bakıldığında görülüyor ki, kadın önce yüceltilir ve çok değerli olduğuna inandırılır. Sonra bilinçli şekilde aşağılanır ve değersizleştirilir. En sonunda ulusal mücadelede değerli olduğunu kanıtlaması beklenir. Gaslighting olarak ifade edilen, sık sık tanık olduğumuz bir psikolojik manipülasyon yöntemi gibi. Sevgiyi ve huzuru bulacaklarını sandıkları soyut bir hayale ulaşmak için kendilerini feda etmeleri istenir. Zaten pek çok şeyden yoksun kalmış ve yaşadığı ülkeden dışlanmış hisseden insanlar için son derece çekici gelebilecek bir seçenek. Sadece kadınlar için değil, erkekler için de aynı şeyi yapması beklentisi vardır. Fakat kadının daha özel bir yeri bulunur. Buna değersiz görülen kadının, yüce bir amaç uğruna kurban verilmesi olarak da bakılabilir. Sonuçta mücadele, arkada kalan askerlerle sürecektir. Erkek askerler yerine kadınların harcanması daha tercih edilebilir bir savaş zayıfatıdır, daha az güç kaybı demektir. Kadının üzerindeki sorumluluğu özel ve ağır kılan bir başka neden, sadece ölürken değil yaşarken de kendini feda edebilmesi bu yüzden son derece kullanışlı olmasıdır. Toplumsal cinsiyet rolleri, kadını ulusa hizmet edecek aktif ve pasif cinsiyet rolleriyle donatır. Şimdi diğer rollere bakalım.

Kadının sorumluluklarından bir diğeri kültürü sonraki nesillere aktarmaktır. Yemek pişirmekten, anadili konuşmaya kendi geleneksel yaşamını devam ettirmeli ve sonraki nesillere öğretmelidir. Özellikle de ulusal bilinci ve Kürt toplumunun değerlerini. Üstelik sadece eskileri değil, yeni inşa edilenleri de...

“Dün kendi çocuğunu korumaya, kendi ölçülerine göre yetiştirmeye çalışan ana, bugün çocuğunu savaşa adayana konumuna gelmişse, bu, büyük bir gelişmedir. Çocuğu üzerine titreyen ana, çocuğunu gerekirse feda etmekte hiçbir tereddüte girmemiştir. Çünkü o, artık geleceğinin nasıl yaratılacağına bilincindedir. (...) Analarımızın artık ninnileri de, anlattıkları hikâyeler de şehitler, devrim ve direniş üzerinedir. Ölçüsü artık aile-aşiret değil, özgür toplumun ahlâk ve terbiye ölçüleridir.”¹²⁹

Kadına özgürlük kazandıran örneklerde gelenek (patriarka) zayıflatılarak kadın hareketi güç kazanır. Kadının lehine görünen geleneklerde bile gedik açılıp kadının özneliğine imkân sağlanması gerekir. Kadının kendine dayatılan kalıpların dışına çıkabilmesi, kendi ile konuşabilmesi, ne istediğini keşfedebilmesi, istemediği

¹²⁸ A.e., s. 286.

¹²⁹ A.e., s. 288.

durumlarla karşılaştığında “hayır” yanıtını verebilmesi ve içinden geldiği gibi yaşayabilmesi feminist diye tabir edebileceğimiz özgür bir kadın hareketinin ölçütleridir. Bu sözler “kadın, nasıl isterse öyle yaşar” gibi sığ bir bireyselliğe övgü anlamına gelmez. Bazen insan, yaşadığı durum içerisindeki bağımlılık ilişkilerini göremeyebilir. Çünkü patriarkal değerler sistemine doğduğumuz andan itibaren maruz kalır ve katılmaya zorlanırız. Bu yüzden diğer kadınlarla iletişim teşvik edilmelidir ve bir arada bulunulacak ortamlar yaratılmalıdır. Özgür kadının içi, “nasıl yaşıyorum”, “neden ve kimin için yaşıyorum”, “güçlenerek mi yaşıyorum” gibi kendini keşif sorularıyla doludur. Özgür bir kadın hareketinde ise gerek küçük gerek büyük kadın gruplarıyla yapılan ve bu soruları içeren tartışmalarda paylaşılan kaygılar üzerine düşünülür; sorunlar ve çözümler üzerine sistematik bir açıklama üretilir. Böylece “feminist” bir kadın politikasından bahsedilebilir. Yani kadının özne olabilmesi çok önemlidir. Elbette milliyetçi hareketler tarafından söz konusu kadın gücü kullanılmaya çalışılmıştır ve çalışılacaktır. Kadının güçlenmesi yolunda bu hareketlerden stratejik destekler alınabilir. Fakat feminist politikayı yönlendiren daima kadın sesi olmalıdır ve uygulanan politikanın, kadını güçlendirse bile patriarkal sistemi sürdürüp sürdürmediği, zayıflatıp zayıflatmadığı sorgulanmalıdır. Yukarıdaki alıntıda görüyoruz ki, özgürlük vaat edilmesine rağmen kadınlar, yeniden inşa edilen ulusal gelenekte kendilerini kısıtlayan bir role sabitleniyor ve ulus tarafından kadınlara acımasızca yapılabilecek yargılamaların önü açılıyor. Bunu, güneydoğu illerinden göçü konu edinen ve yabancılaşmaya duyulan korkuyu ifade eden aşağıdaki alıntıda görmek mümkün.

“Kadın da yaşadığı çevreye kendisini kabul ettirmeye çalışırken, bunun altında yatan yine reddedilme ve dışlanma korkusudur. Reddedilme korkusu ise, kendi kimliğini inkârın yaşanmasına neden olan önemli bir durumdur. Çünkü bu korku kadının giderek önce biçimde bir takım değişmelere gitmesine yol açıyor. Giyimiyle, kuşamıyla, konuştuğu dille, gelenekleriyle tamamen kendi doğasına aykırı bir tutuma girer. Kadın adeta tanınmaz bir hale gelir ve kendisine yabancılaşmanın ne anlama geldiğini kavramadığından dolayı bu değişimi gayet doğal görebilmektedir. Ona göre bu değişim zorunlu bir değişimdir. Fakat biz biliyoruz ki, tüm bunlar kadının içine düşebileceği en kötü durumlardan biridir.”¹³⁰

Mitosu anlatırken Kürt ulusunun içinde olmasına rağmen, kolayca dışarıda bırakılabilecek şekilde ulustan ayrılan bir kadın öznenin varlığına işaret etmişim.

¹³⁰ A.e., s. 290.

Kadın öznenin bu şekilde ayrı tutulmasının nedeni, her ulusal hareketin ihtimal vermek istemediği “ya kadın kendi yolunu çizerse” düşüncesidir. Bu düşünce, aynı zamanda erkeklerin “ya iktidarı kaybedersem” ya da “iktidarı paylaşmak zorunda kalırsam” korkusudur. Çünkü kadını özne olarak kendinden ayıran bir ulusal hareket, diğer örneklerinde de görebileceğimiz gibi bir erkek kardeşler birliği olarak inşa edilir. Fakat bu niteliği açığa çıksın istemez. Öyle olursa, yönetme kabiliyetini kaybeder. Onun yerine kadının yürüyebileceği ve sonunda özgürlüğe çıkabileceği yolların önünü kesmek ister. Kadının sorumluluklarını yerine getirmediğine dair yapılan acımasız yargılamalar ve yabancılaştığına yönelik ithamlar bu girişimlerdenidir. PKK ile Türkiye Cumhuriyeti arasında olan savaş nedeniyle güneydoğu illerindeki pek çok insan memleketinden göç etmek zorunda kalır. Gittikleri yerlerde asimile olmaları Kürt ulusal hareketinin aleyhinedir. Hareket, kadını kontrol altında tutarak ya göçe engel olunmasını ya da göç edilen yerlerde savaşın sürdürülmesini sağlar. Yabancılaşma üzerinden öyle bir korku pompalanır ki, göç edilirse gündelik yaşamda karşılaşılacak olumsuzluklar, içine düşülen duygusal çöküntüler tamamen yabancılaşmanın ürünü olacaktır. Öyle ki evlilikte eşler arasında yaşanan sorunlar, mutsuzluklar bile...¹³¹ Fakat erkekler için aynı şeyler öğütlenmez. Bu yaklaşım, hem özel alandaki patriarkal tahakkümü örtterek kadının isyanını bastırır hem de ulusal hareketlerdeki namus algısını açığa çıkarır. Ayrıca namus algısını, kadına yönelik cinsel şiddet vakalarında da görebiliriz.

“Kadın, tıpkı ülke ve toprak gibi, erkeğin mülkiyetinde sayıldığı için, toprağı/ülkeyi işgal eden erkek, kadının bedenine de el koyuyordur. Tecavüzle, kadının bedeni fethedilmekte ve “düşmanın tohumuyla ekilmektedir”. Tecavüz burada kadınların etnik kimliğini tahribe dönük bir savaş yöntemi olarak kullanılmaktadır. (...) Eleştiri konusu olan bir nokta da, failler devletçe korunur ve birçok vakada haklarında dava bile açılmadan kurtulurken, mağdurların “bölücü” ve “devlet düşmanı” olarak horlanmasıdır. Bu nedenle, gerek gözaltında gerek köy korucuları tarafından yapılan sistematik cinsel taciz ve tecavüzlerle mücadele etmeye, mağdurlarla açıktan dayanışmaya ve failer aleyhine açılan davaları izlemeye dönük bir kamuoyu çalışmasının gerekliliği savunulmaktadır. Hedef, kendilerine uygulanan şiddet hakkında konuşmaları, saldırganları ihbar ve teşhir etmeleri için kadınları cesaretlendirmek olmalıdır.”¹³²

Cinsel şiddete maruz kalmak, insanın yalnız bedeninde değil psikolojisinde de onarılması zor yaralara sebep olur. Maruz kalan kişi kendini toplumdan soyutlayabilir,

¹³¹ A.y.

¹³² A.e., s. 292.

sessizliğe bürünebilir, yüzleşmek istemeyebilir, öfkesini kendine yöneltebilir. Adaletin olmadığı mahkemelerde yargılanabilir ve bu süreçte kendi çevresindeki insanlara teşhir edilirse aldığı yaralar büyüyebilir. Ancak yukarıdaki ifadelerde bunların bir önemi yokmuşçasına kadının aldığı yara öncelikle Kürt ulusuna yönelik bir “savaş yarası” olarak tanımlanır. Kendi bedeniyle olan duygusal savaşı yok sayılarak “ulusal” savaşta araçsallaştırılan kadın, cinsel şiddetin yol açtığı travmasını içine gömüp cepheye dönmeye çağrılır. Yapılan yorumda kadın-erkek arasındaki hiyerarşiye, patriarkal sisteme dair bir çıkarım bulunmaz. Necla Açık’ın değerlendirmesine göre de *Roza*, *Jujin* gibi feminist kadın hareketiyle iletişim kuran dergilerin cinsel şiddet hakkında konuşabilmesine rağmen, Kürt ulusal hareketinin kadın politikasını dillendiren *Yaşamda Özgür Kadın* bu konuya bir olay hariç yer vermez. O olayda ise korucu tecavüzüne maruz kalan on üç yaşındaki Necla’nın erkek akrabası tarafından öldürülerek aile namusunun kurtarıldığını aktarır.¹³³ On üç yaşındaki Necla’nın yaşadıkları *Pazartesi Dergisi*’nde de yer bulur. İleride ona geleceğim. Şu an hem *Roza* ve *Jujin* gibi dergilerde hem de *Yaşamda Özgür Kadın* gibi bir dergide gördüğümüz iki yaklaşımda da kadının cinselliğinin başkalarının kontrolünde bir nesneye indirgendiğini, kadının kendi cinselliği hakkındaki iradesinin merak edilmediğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar Kürt ulusal hareketinin Kürt kadından taleplerinin ideolojik zeminini anlattım. Bu taleplere yönelik feminist eleştiri, farklı bir okuma yapmayı zorunlu kılar. Taleplerin, devlet (silahlı mücadele ile amaçlanan Kürt devleti) aklıyla oluşturulduğunu gördük. Bu akıl feminizmin reddettiği, kadın üzerinde kurulan iktidarı, hiyerarşiyi, anti-demokratik uygulamaları, toplumsal cinsiyet rollerini içinde barındırır. Feminizm devlet çıkarına değil ve kadın çıkarına değer verir. Ulusu değil kadını kazanmayı önceler. Buradan itibaren *Pazartesi Dergisi*’nde Kürt meselesi ile ilgili yayınlananları inceleyeceğim. Yayınlananlar politik bir harekete aidiyeti olan/olmayan Kürt kadınların yaşamlarından, onların feminizm ile temas ettiği anlardan ve dergi yazarlarının konu ile ilgili yorumlarından oluşur. Böylece Kürt milliyetçiliği ile feminizm arasındaki yaklaşım farklarını dergideki somut örnekler ve tartışmalar üzerinden görmüş oluruz. Bahsedilen feminizm, kadınların ezilmelerindeki

¹³³ A.e., s. 293.

ortaklığı yani kadınlık durumunu esas alan ve farklı kimlikler taşımanın bu ortaklığı bozmayacağını savunan feminist yaklaşımdır.

Şimdi dergideki metinlerden Kürt kadınların özel alanına, geleneklerle ilişkilerine bakalım. Çünkü kişisel olan politiktir. Kürt kadınların bu ilişkilerle nasıl tahakküm altına alındığını veya bu tahakküme karşı nasıl feminist bir söz üretip direndiğini görmek, “Kürt kadın” olma durumunun kadınların özneleşme ve bağımsızlaşma biçiminde fark yaratıp yaratmadığını tespit etmek açısından önemlidir. Örneğin 36. sayıda politik bir harekete aidiyeti bulunan Pervin Buldan’ın otuz yaşında verdiği bir röportaj bulunur. Röportaj, Pervin’in eşi Savaş Buldan’ın PKK’ye maddi destek sağladığı iddiasıyla kaçırılarak öldürülmesi ile ilgilidir. Pervin, röportajda eşi Savaş’ın öldürülmesinden önceki ve sonraki hâlini anlatır. Buna göre eşinin ölümünden önce Pervin, akrabasıyla evlendirildiği evde oturup çocuk büyüten ve kocaya hizmet eden bir ev hanımıdır; ancak eşinin ölümünden sonra kendi ayakları üzerinde durur ve eski alışkanlıklarını terk eder.¹³⁴ Eskiden akraba ziyaretleri bile kocasının kontrolünde gerçekleşirken şimdi kendi iradesiyle hareket edebilir; evde aile büyüklerinin ve özellikle erkeklerin yanına çıkamazken artık aynı yerde oturup tartışır ve hatta kamusal alanda kalabalıklara seslenebilecek konuma gelir.¹³⁵

Peki bu dönüşüme neden olan şey nedir? Pervin’in son derece muhafazakâr olan ailesi hem dışarıdaki toplantılarda konuşmasına hem de evdeki erkeklerin kendi aralarındaki görüşmelerine katılmasına nasıl sesini çıkarmaz hatta teşvik eder? Mesela ilerleyen sayfalarda inceleyeceğim üzere devlet güneydoğu illerinde kadınlar için çok amaçlı toplum merkezleri (ÇATOM’lar) açtığında, merkezlerin avantajları olmasına rağmen kadınlar katılmak için ailelerine karşı ciddi şekilde mücadele etmek, onlardan izin almak zorunda kalırlar. Pervin, üzerindeki patriarkal tahakkümü nasıl aşmıştır? Bunun yanıtı eski rolleri benimseyen Kürt kadın ile yeni rolleri benimseyen Kürt kadın arasındaki ayrımdadır. Dönüşüm eşinin ölümüyle gerçekleşir. Hem eşinin değerler sistemini sahiplenerek gelecek nesle aktarımını sağlar:

“Evet, çocuklarımı gerçekten Savaş’a layık insanlar olarak yetiştirmek hedefim. En büyük hedefim bu. Yani iki çocuğumu da Savaş’ın istediği bir şekilde yetiştirmek. Çünkü

¹³⁴ Filiz Koçali, “Evde konuşamazdım, şimdi kalabalıklara konuşuyorum”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998, s. 10.

¹³⁵ A.e., s. 11.

Savaş hep isterdi ki çocuklar Kürt gelenek ve göreneklerine bağlı insanlar olarak yetişsin. Kürtçe konuşmalarını isterdi çocuklarının. Ve benim en büyük hedefim çocuklarımı onun istekleri doğrultusunda yetiştirmek. En büyük hedefim bu.”¹³⁶

Hem de eşinin siyasi görevlerini üstlenerek yapmadıklarını yapmaya başlar:

“Tabii daha önce böyle değildim. Çünkü Savaş yapıyordu. İkimize de yeterdi. O yüzden ben pek içine girmiyordum. Savaş’ın öldürülmesinden sonra ben bir sene yine hiçbir şeyle uğraşmadım. Şok yaşadım zaten. Bir seneden sonra artık her şeyin farkına vardım. Evde oturmakla hiçbir şey çözülüyor. Herkesin bir şeyler yapması gerektiğine inanıyorum. O yüzden artık Savaş’ın bıraktığı yerden bayrağı ben taşımaya çalışıyorum. HADEP’e sık sık gidip geliyorum.”¹³⁷

Ayrıca Pervin bu dönüşümü ailesinin, akrabalarının teşviği ile yaşadığını açıklar.¹³⁸ Görüyoruz ki Pervin’in yaşadığı dönüşüm onun geleneklerden kaynaklanan toplumsal cinsiyet rollerini aşmasına neden olur. Ancak bu durum tam anlamıyla toplumsal cinsiyet rollerini aştığı anlamına gelmez. Çünkü dönüşümünü kadın olarak keşfettiği değerler üzerine değil eşinin milliyetçi değerleri üzerine kurar. Yani Pervin’in geleneksel rollerin bir kısmından uzaklaşarak Kürt ulusal hareketinin kamusal alanda kadına biçtiği yeni toplumsal rolleri benimsediğini söyleyebiliriz. Ulusal hareketler ya da milliyetçilik, geleneksel yapı ile kıyaslandığında kadınlara kısmi özgürlük alanları açabilir. Ama söz konusu özgürlük alanlarında bulunma imkânı belirli koşullara bağlıdır. O da ulusal harekete hizmet etmektir. Bu durum kadınların çıkarına görünmesine rağmen patriarkayı zayıflatmadığı; hatta feminist sözü ulusal harekete taşıma çabası da olmadığından kadınlar üzerinde yeni bir iktidar yaratılmasına vesile olduğu için feminizm ile çelişir. Bunu bir çelişki olarak değerlendiren, kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklıklarını merkeze alan feminizmdir. Farklı kimlikleri öne çıkaran yaklaşıma göre düşünüldüğünde Pervin’in dönüşümü feminist bulunabilir. Fakat bu hatalı bir değerlendirmedir. Yaşadığı dönüşüm onun feminizmi benimsediğinin göstergesi olarak kabul edilemez. Çünkü röportajdaki ifadelerinde kendi özgür iradesini, kendi ideolojik düşüncesini, patriarkaya karşı kendi söz hakkını öne çıkaran bir duruş sergilememiştir.

Şimdi 11. sayıda soyismi olmadan sadece Heval isimli bir kişi tarafından İzmir’den gönderilmiş bir habere bakacağız. Heval eşiyle birlikte İzmir’e seyahat eder.

¹³⁶ A.e., s. 11.

¹³⁷ A.e., s. 10.

¹³⁸ A.y.

Yolculuğun sonuna gelmişken otobüsün arka tarafında bir erkek karısını dövmeye başlar. Heval tepki gösterir. Arada geçen diyalogları ise şöyle anlatır:

“Adam karısını hem dövüp hem sevdiğini söyledi. Adam karısının ‘çocuğunu’ şımarttığını söyledi. Adam Kürttü. Acı duydum. Adam, ‘Törelere karışamayacağımı’ söyledi. Onunla konuşmaya çalıştım. Adam bana da vurmaya kalktı. ‘Ne karışırsın işime? Al bir daha vuruyorum’, dedi. Vurdu. Dayanamadım, bağırdım. Dayanamadım, ağladım. İnsanlar toplandı. Adam dünyadan bihaber değildi, anlıyordum. Ezberlediği, içeriği, derinliği olduğunu sandığı şeyler söyledi. Üzerime yürüdü yine. ‘Bunun sahibi yok mu?’ dedi. Eşim karışmadı. Adam iyice erkek oldu, beni iteledi. Kadına, ‘Sen de bağır’, dedim. ‘Derdini söyle, sana vurmamasını söyle!’ Boşuna bekledim. Adam, ‘Polise şikâyet et’, dedi, ‘Bakalım ne yapacak?’ Önden yürüdü, Karakolun önünde, duyulmasına çalışarak, ‘Bu karı kendisini devlet sanıyor, Allah sanıyor. Karıya iki tane vurduk, eşkıyalık yapıyor’. İçerideki cinsiyetdaşları duydular, sırttılar.”¹³⁹

Heval devam eder:

“Bu adamı daha sonra, Kürt halkı için eşit yaşama koşulları isteyen bir partide gördüm. Karısı evdeydi muhtemelen, çocuğa bakıyordu. Akşam için yemek yapıyordu. Çamaşır yıkıyordu. Bakkala izinsiz inemiyordu, biliyorum. O adam “Yaşasın halkların kardeşliği”, diye bağırان bir örgütlülüğün içerisindeydi. Anladım ki yaşamasını istedikleri, Kürt ve Türk erkeklerinin kardeşliğidir. (...) Hem eşitlik, adalet, hukuk diye bağıracağınız, hem de aynı pislği yaşattığınız küçük bir devletçik olacak eviniz.”¹⁴⁰

Heval’in haberiyle Pervin’in röportajı arasında iki yıllık bir süre var. Pervin’in röportajı iki yıl ileri bir tarihte yapılır. İkisi de Kürt’tür, ikisi de büyükşehir göç etmiştir, ikisi de siyaset yapan kadınlardır. Kürt ulusal hareketinin en çok korktuğu etnik kültürüne yabancılaşmayı yaşayabilecek birer kadın konumundadırlar. Pervin ne geleneklerini ne eşini ne akrabalarını sorgular. Kamusal alana çıkar, kalabalıklara konuşur ama hâlâ ulusal harekete karşı bir kadın tavrı geliştirmez. Ama Heval, Kürt töresinin yüklediği rolleri umursamadan sorgulayabilir, eşine şiddet uygulayan adamı toplumun içerisinde bağıra çağıra eleştirebilir. Heval’in bu duruşu sergileyebilmesinin nedeni Kürt ulusal hareketi içerisinde bulunması ya da milliyetçi duygular beslemesi değil kendi kadınlık bilincini yükseltmiş, kendi kendini keşfetmiş, özneleşmiş olmasıdır. Karşısındaki Kürt de olsa feminist ilkeleri ona karşı savunur. Bu yüzden Heval’in haberinin feminist bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şu ana dek gördüğümüz iki örnek bize Pazartesi Dergisi’nin içeriğinin zenginliğini ve derginin farklı bakış açılarına sahip kişilere açık olduğunu gösterir.

¹³⁹ Heval, “Halklara kardeşlik, kadına dayak!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 11, Şubat 1996, s. 14.

¹⁴⁰ A.y.

Kürt kadının yaşamı ile ilgili bir başka örneği 1. sayıdan seçtim. Zozan Akpınar'ın gerçekleştirdiği “*Sussak da unutmadık!*” başlıklı bu röportajda Tunceli'den İstanbul'da bir semt olan Dudullu'ya göç etmiş birkaç ailenin hikâyesi yer alır. İlk hikâye Leyla'nın ailesine aittir. Dokuz kişilik aile, Leyla ve sekiz çocuğundan oluşur. Eskiden on bir kişi olan ailenin yaşadıkları aynı zamanda İstanbul'a göç nedenleridir. Zozan göç hikâyelerini özetleyerek röportaja başlar:

“En büyük oğlunu birlikte dağa çıkıktı devrimci arkadaşı öldürmüş. 15 yaşında evlendiği kocasının ölümü ise tam bir trajedi. Kızlarından biri kuzu güderken bir demir parçası buluyor ve eve getiriyor. İlk önce kumbara sanıyorlar bu demir parçasını. Kocasını Leyla'nın uyarısına kulak asmiyor ve kurcalıyor bu yabancı cismi. Çok sonra büyük bir gürültünün ardından, kocasının vücudunu cansız yerde yatarken görünce, demir parçasının kumbara değil de, mayın olduğunu anlıyor Leyla. İlk önce ormanları yakmış askerler. Neden olarak da PKK'lıların buralarda gizlendiklerini göstermişler. Sonra köyünüzü hemen boşaltın, yoksa yakarız tehdidini savurmuşlar. Ve Leyla da kocasının kırkında çocuklarıyla birlikte İstanbul'un yolunu tutmuş böylelikle.”¹⁴¹

İkincisi Fatma'nın hikâyesidir. On kişilik ailelerini, eşi iş bulamadığından on yedi ve on sekiz yaşlarındaki kızları geçindirir. Onların da göç nedeni yakın köyün yakıldığı duymalarıdır. Kürt ve Alevi oldukları için İstanbul'da dışlandıklarını düşünürler. Fatma köyüne geri dönmek istese bile kızları istemez. PKK ve devletle yaşadıkları ise şunlardır:

“PKK'nın kendilerinden zorla yiyecek istediğini, oysa devletin uyguladığı ambargo yüzünden ekmek yapacak un bile bulamadıklarını söylüyorlar. Anneleri söze karışıyor ve gerillaların köylerindeki okulu yaktığını ve bu yüzden çocuklarını okutamadıklarını söylüyor. Sonra oklarını devlete çeviriyor ve hiçbir zaman Kürtleri vatandaş olarak görmediğini söylüyor.”¹⁴²

Üçüncü gecekondü ziyaretinde bir isim verilmez. Odada yaklaşık on kadın vardır ve hikâyelerine ait kısa bilgiler aktarılır. Bu yüzden ben de röportajı yapan kişinin yorumunu aktaracağım:

“Feodal bağlar burada da kendini gösteriyor. Türk ve Sünni Kürt komşularıyla ilişkileri çok zayıf. (...) Hiç birinin çocuğu okumuyor. Hiç birinin kocası çalışmıyor. Hiç biri devletten yardım beklemiyor; umutlarını ve güvenlerini yitirmişler. Hiç biri bu şehirde yaşamak istemiyor. Hepsi aynı cümleyi tekrarlıyor: ‘Kürdüz ve bu yüzden baskı görüyoruz.’ Ya yalnızca kadın oldukları için yaşadıkları baskı? Kaderlerine boyun eğiyorlar ve sırf cinsleri yüzünden çektikleri acıları yaşamlarının doğal bir parçası olarak görüyorlar. Yüzyıllardır süre gelen geleneklerine karşı çıkmayı düşünmüyor ve buna karşı mücadele etme ihtiyacı duymuyorlar.”¹⁴³

¹⁴¹ Zozan Akpınar, “Sussak da unutmadık!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 1, Nisan 1995, s. 7.

¹⁴² A.y.

¹⁴³ A.y.

Politik bir harekete aidiyeti bulunduğuna dair bilgi edinemediğimiz bu kadınlar hem PKK hem hükümet ile sorun yaşadıklarını dile getirir. Savaşın iki kutbu arasında kalır ve taraf seçmeye zorlanır. Kapısına her gelen, onu diğer tarafa destek vermekle suçlar ve sindirmeye çalışır. PKK kendi ideolojisini egemen kılmak için devletin sağladığı hizmetlere ulaşımı engellemek ve muhalif sesleri bastırmak ister. Kürtçe anadil propagandasını yayabilmek için Türkçe öğretilen devlet okullarını yakar. Kendi gerillalarını doyurabilmek için devlet tarafından aç bırakılmış sivil halkın yemeğine göz diker. Kendi Kürt iktidarını sağlayabilmek için kendi kimliğinden bile olsa çatlak sesleri ortadan kaldırır. Fakat kadınlar, PKK ile sorun yaşamış olmasına rağmen hala Kürtlükleri üzerinden bir kimliği önceler. Kadın olmaktan kaynaklanan sorunları hâlâ göremezler. Çünkü toplum içerisinde bu insanlar en çok Kürt kimlikleri üzerinden ırkçılığa maruz kaldıklarını hissederler. O nedenle her ne kadar PKK tarafından şiddet görseler de bulundukları konumda Kürt kimliğine yönelik ırkçılığa karşı mücadele içerisindeyler. Başka bir neden, feminist hareketin henüz Kürt kadınlara ulaşmamış olması olabilir. Fakat şöyle de bir durum var. Röportajdaki kadınların genel olarak eşleri çalışmaz. Evi geçindirenler ya genç oğullar ya da genç kızlardır. Kadını kamusal alana çıkaran kapitalist iş, gelenekleri sürdürmek isteyen patriarkayı yıkıcı bir işlevi yerine getirir. Ev işleri, komşularla ilişkiler ise annelerin sırtındadır. Babalar hiçbir işe yaramaz, hâliyle otoriterleşemezler. Patriarkal baskı azalır. Ayrıca kadınlar Türkçe bilir. Röportajdan anlaşıldığı üzere birbirlerinin evinde toplanabilirler, gelişmiş komşuluk ilişkileri vardır. Yani geleneksel Kürt kadına sınır olarak çizilen çizgilerden bazılarını aşmışlardır. Kamusal alana çıkmış, sosyalleşmişlerdir. O nedenle bu gecekondu mahallesindeki dinamikler Kürt kadınlar için daha farklıdır. Yaşadıkları toplumsal baskıyı Kürtlüklerine veya dışlanan diğer kimlikleri olan Aleviliklerine karşı bir durum olarak tanımlarlar. Öte yandan dikkatimi çeken noktalardan bir diğeri, bu insanların en acil sorunları yoksulluk olmasına rağmen kimlik savunusunun sınıfsal taleplerin de önüne geçmesidir. Benzer kimlikler üzerinden gelişen dayanışma ağlarının sınıfsal ezilmişliği hafifleten çözümlerinin bunda bir etkisi olabilir. Ancak hükümetin güvenliği önceleyen yanlış politikalarının Kürt kimliğinin hedef gösterilmesine, Kürt kimliğinin kemikleşmesine ve her sorunun kaynağı görülmesine yol açması daha olasıdır. Bu durum ise iki taraflı olarak ırkçılığı körükler. Bir Kürt için yaşadığı tüm sorunların kaynağı Kürt kimliğinden dolayı maruz kaldığı dışlanma

olacaktır. Bir Türk için yaşadığı çoğu sorunun kaynağı Kürtlerin sürekli ülke güvenliğini tehdit etmesi ve ülkenin ilerlemesini engellemesi olacaktır. Feminist politika üretebilmek için kadın kimliğini etnik kimlikten ayırmak ve politikaların merkezine etnik kimlik yerine kadın çıkarını koymak gerekir. Ancak böyle bir ortamda feminist siyaset yapmak çok zordur. Etnik kimlikten kaynaklanan kaygılar kadınlık durumundan kaynaklanan taleplerin silikleşmesine, talepler görünür olabilse bile onların ertelenmesine neden olur. Bu yüzden feminizm kadınlık durumu dışındaki toplumsal eşitsizliklere arkasını dönemez. Feminist ilkeleri başka toplumsal hareketlerin içine taşıyabilmek zorundadır. Bunu yapabilmek ise o hareketlerin kültürlerini, ideolojilerini anlamaya ve onlara feminist eleştiri üretebilmeye bağlıdır.

Dergideki bazı metinler Kürt kadınların maruz kaldığı cinsel şiddet vakalarını haberleştirir. Cinsel şiddetin nasıl teorize edildiği, farklı kimlikleri öne çıkaran feminist yaklaşım ile kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşım arasındaki ayrımı açık eder. Peki nasıl? Eğer devlet aklıyla hareket eden milliyetçi bir ideolojiyle bakılırsa cinsel şiddeti gerçekleştiren (ezen ulus) ve şiddete maruz kalan (ezilen ulus) kişilerin etnik kimlik özellikleri öne çıkarılır. Söz konusu eylem, ezilen ulusun saflığını bozmaya ve onu aşağılamaya yönelik bir saldırı olarak değerlendirilir. Feminist bakış açısına göre ise cinsel şiddet, dayanağını patriarkal sistemden alan ve kadın bedeni üzerinde tahakküm kurmak isteyen erkeğin ürettiği şiddet türü olarak açıklanır. Bu ayrışmaya Şükran, Remziye ve Necla isimli kadınların hikâyeleri üzerinden somut örnekler göstereceğim. Hepsinin ortak özelliği siyaset ile ilgisi olmayan köylü çocuklar/kadınlar olmaları, devletin güvenlik güçleri tarafından tecavüze maruz kaldıklarını iddia etmeleri ve devletin, görevlerini yerine getirmeyerek tecavüzcü sıfatını taşıyan kişileri korumasıdır. Dergide Kürt kadınlara yönelik cinsel şiddet ile ilgili daha fazla haber bulunabilir. Tezimde, politik tutuklu olup gözetiminde cinsel şiddete maruz kalan kadınları bu örneklemin dışında tuttum. Bunun farklı nedenleri var. Politik bilince sahip kadınlar, kendilerine destek sağlayabilecek kişilere (çevresinde benzeri deneyimi yaşamış arkadaşlara, avukatlara) ve yapılara (sivil toplum kuruluşlarına, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne vb.) daha yakınlar. Yani haklarını aramak için atılması gereken adımları bilirler ya da daha kolay öğrenirler. Aldıkları desteğin gücüyle yaşadıkları travmayı daha rahat (korkusuz) atlatabilirler. Yaşadıkları cinsel şiddeti kendi ideolojileriyle (Türk devletinin bilinçli saldırısı

olarak) açıklama eğilimleri yüksektir. Öte yandan saydığım özellikler nedeniyle azınlıktadırlar ve iyi bir örneklem oluşturmazlar. Kendi hâlinde yaşayan Kürt kadınların deneyimlerine ve cinsel şiddeti algılayış biçimine bakarak yoksullukla ve geleneklerle çevrili bu kadınların ihtiyaçlarına dair daha gerçekçi bir fikir ediniriz. Böylece siyasi manipülasyon riskini azaltarak Kürt kadının somut talepleri üzerine konuşabiliriz.

10. sayıda ilk kez Şükran Aydın'ın haberine rastlarız. Şükran Aydın, 29 Haziran 1993'te babası ve yengesi ile Derik Jandarma Karakolu'na götürülür. Henüz 16 yaşındadır. İşkence ve tecavüze maruz kalır. Gözaltında hukuki hiçbir işlem yapılmadan üç gün sonra köyüne bırakılır. Yengesinin ısrarı üzerine yaşadığı tecavüzü anlatır ve herkes olayı öğrenir. Bu yüzden zaman kaybetmeden teyzesinin oğluyla berdel usulü evlendirilir. Zaten kendi kararı olmamasına rağmen evlendirilecektir, bu olay da olunca evlilik erkene çekilir. Hamile olduğunu öğrenince devlet hastanesinde babalık testi yaptırır. Böylece bebeğin eşinden olduğunu öğrenip çocuğu doğurmaya karar verir. Haberde tecavüzle ilgili süreç şöyle anlatılır:

“Bölge savcılığına yaptığı suç duyurusuna bir karşılık alamamış, aksine; güvenlik güçlerince rahatsız edilmiş. Daha sonra köydeki bir avukat yardım etmiş, İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi gönüllülerinin yardımlarıyla Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na başvurmuş. Bundan sonra da, başvurusunu geri alması yönünde kendisine ve babasına güvenlik güçlerince baskı ve tehdit yapılmış. Komisyonunda Şükran Aydın'ı, Essex Üniversitesi'nden Prof. Kevin Boyle ve Françoise Hampson temsil ediyor. Şükran, bu iki İngiliz avukata verdiği vekâletnamenin altına imza yerine parmağını basmış. Çünkü okuma yazma bilmiyor.”¹⁴⁴

İleride alıntılacağım davanın mahkeme kararı ile bu haber birlikte okunduğunda devletin görevini yerine getirmediği çıkarımını yapabiliriz. Güvenlik güçlerinin kayda geçirmeden gözaltı işlemi yapabilmesi, kişilere şiddet uygulayabilmesi ve şikâyet edildiğinde onları yeniden rahatsız edebilmesi bölgedeki savaşın kişi haklarını ortadan kaldırabilecek düzeyde hukuksuz bir alan açtığı anlamına gelir. Şükran'ın okuma yazma bilmemesi, önemli bir ayrıntıdır. Eğitimsizliğinin sonucu olarak iradesini temsil eden kişilerin söylemlerine dair muhtemelen hiçbir fikri ve denetimi yoktur. Sadece başından geçenleri anlatmak için oradadır. Bölgede iki yönlü bir etnik savaş sürdüğü için bu durum, iki tarafın şiddetine

¹⁴⁴ Filiz Koçali, Ayşe Düzkan, “Jandarma karakolunda tecavüz!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 10, Ocak 1996, s. 4.

maruz kalabilen güçsüz kadının kullanılmaya açık bir nesneye dönüşmesi riskini doğurur. Bununla birlikte tecavüz olayı öğrenilince Şükran'ın apar topar evlendirilmesi, ailenin namus kaygısını ortaya koyar. Böyle durumlarda namusa leke değmemesi çabasıyla kadınların öldürüldüğü ya da apar topar evlendirildiği bir coğrafyada Şükran'ın bebeğinin eşinden olduğunu öğrenmesine rağmen arkasına aile desteğini de alarak hak aramayı tercih etmesi şaşırtıcıdır. Bölgenin sosyal yapısı olayın üstünü örtmeye meyilliyken neden böyle bir tercih yapar? Bu sorunun yanıtını veremeyiz. Fakat etnik savaşa rağmen istemediği bir yere taraf olmamak, hakkını kendi iradesiyle arayabilmek ve davasını kendi denetimi altında yürütebilmek için kadınların eğitim almasının ve Türkçe öğrenmesinin feminist bakış açısıyla bakıldığında ne kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak etnik kimlik öne çıkarıldığında bilimsel eğitim ve dil öğrenimi, okullarda Kürtçe konuşulmadığı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Türk milliyetçiliğini yaydığı gerekçesiyle reddedilir.

31. sayıda Şükran'ın AIHM'deki davasının sonuçlandığı haberini okuruz. Reuter kaynaklı bu haberde:

“Türk hükümeti Aydın'ın gözaltına alındığı iddiasını reddetti. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Aydın'ın maruz bırakıldığı fiziksel ve manevi şiddetin ve özellikle de tecavüzün işkence anlamına geldiğine ve Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu'nun 3. Maddesinin ihlal edildiğine karar verdi. Mahkeme kararına göre, T.C. hükümetinin Aydın'a 25 bin sterlin ve mahkeme harcamalarını ödemesi gerekiyor. Bu da yaklaşık 37 bin sterlin tutuyor.”¹⁴⁵

Hükümetin gözaltıyı reddetmesi, ülkenin yürütme gücünün bölgedeki güvenlik görevlilerini yönetemediğini yani bir iktidar boşluğu olduğunu ifade eder. Öte yandan ülkenin iç hukuk mekanizmasında davanın görülüp failin mahkemeye hiç katılmadan(!) beraat etmesi kamuoyunda şüpheye; ülkenin sadece yürütme gücüne değil, bağımsız olması gereken yargı gücüne karşı da güvensizliğe neden olur. Yani etnik savaş, bölgede demokratik hukuk sisteminin var olma imkânını çift taraflı tahrip eder. Bu tür eksiklikler, kadınların haklarının ve özgürlüklerinin kaybedilmesine yol açar. Feminizmin yasama-yürütme-yargı güçlerinin kullanımına ilişkin söz üretmesi ve kamu yönetiminde rol alması gerektiğini gösterir. Yani feminizm, devletle çalışma imkânını da reddedemez. Şükran'ın örneği feminist politika için neden önemlidir? Kadının cinsel şiddet ve etnik savaş karşısında kendi iradesiyle kendisini korumasının

¹⁴⁵ Reuter, “TC ceza aldı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 31, Ekim 1997, s. 11.

ve kendi yolunu çizmesinin ne kadar zor olduğunu göstermesi açısından önemlidir. 44. sayıda “*Göztaltında tecavüze beraat!*” başlıklı haberde Şükran’ın davası şu cümlelerle sonuçlanır:

“... Türk Devleti 25 bin Sterlin (7 milyar TL) ödemeye mahkûm edilmişti. Bu karar üzerine Mardin 3. Ağır Ceza Mahkemesi’nde, Derik Merkez Jandarma Komutanı Musa Çitil hakkında ırza tecavüz suçundan dava açılmıştı. Şükran Aydın’ın Mardin 3. Ağır Ceza Mahkemesi’nde bir yıldır süren göztaltında tecavüz davası sona erdi. Derik eski Merkez Jandarma Komutanı Musa Çitil beraat etti! 20 yıl hapis istemiyle yargılanmasına rağmen dava süresince bir kere bile mahkemeye çıkarılmayan Çitil, ifadesini de yazılı olarak veriyordu.”¹⁴⁶

Şimdi 18. sayıda Remziye Dinç’in hikâyesine bakalım. Henüz on dokuz yaşında olan Remziye, ninesi, dedesi ve iki kız kardeşi ile yaşar. Şükran’ın aksine okuma yazma bilir ancak kendi çabasıyla televizyondan öğrenmiştir. Bir gün Remziye, ineğini bahçeden almaya gittiğinde korucuların tecavüzüne maruz kalır. Sonrasını şöyle anlatır:

“Sonra da, ‘Eğer evde, şöyle yaptı böyle yaptı diye bütün bunları anlatırsan hepinizi öldürürüz. Evinize roketatar atıp, sonra teröristler yaptı deriz,’ diye beni tehdit ettiler. Dedemin yanına gittim. Kendimi çok kötü hissediyordum. Ninem kardeşimle birlikte dayımın yanına gitmişti. Dedeme hiçbir şey anlatamadım zaten kulakları duymuyor. Çok korkmuştum. Daha sonraki günlerde ninem geldi. Ona anlattım ama o bana inanmadı. Çünkü o korucularla biz bir aile gibi görüşüyorduk. O yüzden inanmadı. (...) Savcı korucuların da ifadesini almış onlar, ‘Biz yapmadık, teröristler yapmıştır,’ diye ifade vermişler. (...) Bu arada yapılan tahliller sonucu çocuğun Nevzat Altuner adlı korucudan olduğu anlaşıldı. Kozlu Savcılığı ve Remziye’nin avukatı tecavüz eden Ceyhan Altuner, Ekrem Altuner ve Nevzat Altuner adı korucularla ilgili tahkikatın sürdüğünü söylüyorlar. Ama nedense dava bir türlü açılmıyor. Duruşmalar başlamıyor.”¹⁴⁷

Şükran’ın anlatılarından farklı olarak Remziye’nin durumunda korucuların, aynı köyün insanları yani Kürt olduklarını anlıyoruz. Yani Kürt’ün Kürt’e karşı “namussuzluğu” söz konusudur. İleride bir Kürt kadın siyasetçinin ifadelerinde göreceğiz. Milliyetçi söylemde bir Kürt erkeği, Kürt olduğunu bildiği bir kadına laf bile atamaz. Çünkü Kürt kadın “bizim mahallenin korunması gereken değeri”dir. Fakat pratikte böyle olmaz. Olabilseydi ne Türkler arasında ne de Kürtler arasında tecavüz vakalarına rastlanırdı. Gerçek hayatta, geleneksel izler taşıyan bu milliyetçi söylemin bir anlamı yoktur. Milliyetçi söylem kadını birbirine karşıt olarak yarattığı iki yüzlü bir role yerleştirir. Vatanı anne metaforuyla andığı için kadının bir yüzü kutsaldır, dokunulmazdır. Fakat aynı kadın cinsel ilişki kurulan kadındır, sevgilidir,

¹⁴⁶ “Göztaltında tecavüze beraat!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 44, Kasım 1998, s. 10.

¹⁴⁷ “Korucuların tecavüzü örtbas ediliyor”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996, s. 8.

eştir, bazen fahişedir. Milliyetçilik bu ikilemi içinde taşır ve etnik aidiyeti kime bağlı olursa olsun her erkek yurttaş kadına nasıl davranması, ne hissetmesi gerektiğinin bocalamasını yaşar. İyi sıfatlarla anılan bir kadın, bir konuda erkekle çatıştığında aniden kötü sıfatlı bir kadın olmakla aşağılanabilir. Erkeklerle tartışmaların sonunda aniden sarf edilen cinsiyetçi küfürlerin nedeni budur. Bu yüzden Kürt gelenekleri veya Kürt ulusal hareketinin namus algısına rağmen bir Kürt erkeğin bir Kürt kadına tecavüz etmeyeceği, bunu yalnızca devlet görevlilerinin gerçekleştireceği ve devlet görevlilerinin sadece Türk olduğu varsayımı doğru değildir. Mantıken hatalıdır. Sistem milliyetçilik üzerine kurulu olsa bile o kadar homojen değildir. Remziye'nin durumunda bunun örneğini görüyoruz. Bölgede hüküm süren hukuksuzluğu bir Kürt erkek kendine yontar. Yani tecavüzlerin nedeninin devletin milliyetçiliği olduğu saptaması doğru değildir. Milliyetçilik sadece kılıf olabilir. Tecavüzlerin nedeni erkek şiddetidir. Bölgedeki hukuksuzlukla erkek şiddeti de serbest kalmıştır. İktidar kurma aracı olarak şiddet, genelde elinde gücü yani bu olayda silahı bulunduran erkek tarafından kullanılabilir. Bu olayda tecavüzcü, devlet görevlisi olarak gücü elinde bulundurur fakat Kürt'tür. Doğru tahlil için bu ayrımı yapmak önemlidir. Bu fark nedeniyle kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşım tecavüzü erkek şiddeti olarak kabul ederken, etnik kimliği öne çıkaran yaklaşım Türk devletinin şiddeti olarak kabul eder. Biri olaya kadın penceresinden bakarken, diğeri Kürt veya Türk devleti penceresinden bakar. 24. sayıda davanın gidişatıyla ilgili "*Korucuların tecavüz davası devam ediyor*" başlıklı isimsiz bir haber verilir:

"Yapılan tahliller sonucu Remziye'nin çocuğunun babası olduğu kesinleşen Nevzat Altuner, mahkeme sırasında değil de bir gün önce ifadesini verdiği için Remziye'nin avukatlarının soru sorma şansı kalmadı. (...) Mahkemede ifade veren diğer tecavüzçüler Ekrem Altuner ve Ceyhan Altuner, kendilerine iftira atıldığını iddia ettiler. Hatta Ceyhan Altuner olay sırasında askerde olduğunu bile iddia etti, ama tarihler incelenince bunun doğru olmadığı anlaşıldı. Remziye duruşmada sanıkları teşhis ederek, tercüman aracılığı ile yaşadıklarını anlattı."¹⁴⁸

Şükran'ın davasıyla olan benzerlikler burada ortaya çıkar. Sanığın kanıtlara rağmen bir türlü adliyeye getirilememesi, ifadesini uzaktan vermesinin sağlanması yargının tarafsızlığına, güvenilirliğine gölge düşürür. Öte yandan Remziye'nin televizyondan okuma yazma öğrendiği önceki haberde aktarılmasına rağmen kendisini

¹⁴⁸ "Korucuların tecavüz davası devam ediyor", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997, s. 5.

ifade etmek için tercümana ihtiyaç duyduğunu görüyoruz. Bu durum yine bize hak arama mücadelesinde eğitim almanın ve Türkçe öğrenmenin önemini gösterir. 40. sayıya geldiğimizde dava sonuçlanır. “*Yine tecavüzcü korundu!*” başlıklı haberden haksız bir karar çıktığını anlarız:

“Mahkeme heyeti, 1995 yılında üç korucunun tecavüzüne maruz kalan Remziye’nin, tecavüzde kendi rızasının bulunduğunu ileri sürdü. Buna göre de TCK’nın 416/3 fıkrasına göre karar verildi. Mahkeme, sanık koruculardan Ceyhan Altuner ve Ekrem Altuner’e beraat kararı verirken, çocuğun babası olduğu kanıtlandığı için Nevzat Altuner’e 1 yıl 6 ay ceza verdi. Oysa Remziye’nin tecavüzden dolayı doğurduğu bir çocuğu var ve Adli Tıp’tan ve Çapa Tıp Fakültesi’nden tecavüze maruz kaldığına dair psikolojik raporları var. Yani bütün deliller apaçık ortada. Ve Nevzat Altuner, hakkında verilmiş gıyabi tutuklama kararı olmasına rağmen, ne hikmetse bulunamıyor.”¹⁴⁹

Avukat Eren Keskin davayı şu şekilde değerlendirir:

“Şimdi dava tecavüzden açılmıştı. Yani küçük yaştaki mağdurenin ırzına geçmek, böyle tanımlanıyor yasada. Ama yine aynı yasada şöyle bir hüküm var, 416/3 fıkrasında şöyle diyor: Bir kimse küçük yaştaki bir kızın onun iradesiyle ırzına geçerse cezası 6 aydan şu kadar zamana kadar diye. Şimdi mahkeme bunu uyguladı ama bununla ilgili tek bir delil yok yani Remziye’nin rızasıyla olduğuna dair. Sanıklar bile rızasıyla yaptık demiyorlar, yapmadık diyorlar. Ama yaptıkları belgelendi buna rağmen mahkemenin Remziye’nin rızasını var kabul etmesi tamamen suçluyu korumaya yöneliktir.”¹⁵⁰

Mahkeme kararında dikkat çeken ilk ayrıntı Remziye’nin teşhis etmesine rağmen Ceyhan ve Ekrem isimli korucuların ceza almamasıdır. Tecavüzü gerçekleştiren onlar olmasa bile yardımcı olmuş ya da sadece sessiz kalmış olabilirler. Üstelik olayın gerçekleştiği yer تنها olduğundan tanık bulunamayabilir. Böyle bir durumu tahlillerle kanıtlamak mümkün değildir. Fakat suçtaki rollerinin kanıtlanamaması olmadığı anlamına gelmez. O yüzden cinsel şiddetin kanıtlanması sadece kadının üzerine yıkılmamalı, namusa sürülen lekenin ölümle yıkıldığı bu coğrafyada kadının beyanı özellikle göz önüne alınmalıdır. Öte yandan ceza alan korucunun ödeyeceği bedel, suçun karşılığı değildir. Sanığın mahkeme karşısına hiç çıkarılamaması, sanığın böyle bir savunması ve delili olmamasına rağmen mahkeme heyetinin Remziye’nin rızasını dayanak göstererek cezada indirim gitmesi, devlet görevlisi olmasına rağmen ceza aldıktan sonra bile sanığın yerinin tespit edilememesi yargının ihmalini ve erkek yanlılığını gözler önüne serer. Bir kez daha anlaşılır ki, feminizm sistemin her alanında var olabilmelidir ve mücadele edebilmelidir.

¹⁴⁹ “Yine tecavüzcü korundu!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 40, Temmuz 1998, s. 9.

¹⁵⁰ “Deliller yok sayıldı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı:40, Temmuz 1998, s. 9.

Cinsel şiddet ile ilişkilendirdiğim son haber, Necla Akdeniz'in hikâyesini anlatır. 60. sayıda “*Katilleri dışarıda, o kimsesizler mezarlığında*” başlıklı metinde tüm hikâyesini öğreniriz. Necla, namus denilerek öldürülür. Bir sayfaya sığar kısacık ömrü. Diyarbakır'ın Kulp ilçesinin Savaş Köyü'nde yaşar. Olay gerçekleştiğinde 13 yaşındadır. Bir akşam Abdullah Dinar isimli korucu, Necla'nın abileri ile nöbet değişimi için eve geldiğini söyler. Silah zoruyla ona tecavüz eder. Bu durum aylarca sürer. Necla korkusundan kimselere anlatamaz ta ki karnı şişmeye başlayana kadar. Böylece herkes olaydan haberdar olur. Fakat anne ile Abdullah Dinar arasında geçen anlaşma sonucunda abilere tecavüzcünün Muhıyettin Taş isimli bir genç olduğu söylenir. Muhıyettin iddiaları reddeder ve eve gelip giden korucuları işaret eder. Genç, öldürölmek istenince de polis tarafından karakola götürölürler ve her şey olduğu gibi ortaya çıkar. İddiaya göre karakolda olmaması gereken bir şey olur. Karakol komutanı Murat Yüzbaşı verilen ifadeyi kabul etmez: “Ben Abdullah Dinar'ı tanırım o böyle bir şey yapmaz. Sen yine Muhıyettin yaptı demeye devam et.”¹⁵¹ der. Sonrasında Necla ve ona göz kulak olmadığı için annesi öldürölmek istenir. Bunun üzerine polis Necla'yı sahip çıkmaları için akrabalarına götürür fakat kimse onu istemez. Sonunda teyzesinin kızı Işıl'da saklanmaya başlar. Defalarca çocuğu düşürmeye çalışır. Son girişiminde hastanelik olur. Tıpkı eve gelenler gibi hastaneye de Necla'yı öldürmek için gelenler vardır. Işıl ile Necla savcılığa başvurur ve bu kez açıkça tecavüzcü Abdullah Dinar'ın ismi verilir. Kısa bir süre devletin verdiği korumayla güvende kalsalar bile geçici olan bu önlem ortadan kalkınca amcasının oğlu Şehmuz Akdeniz, Işıl'ın evine gelir. Işıl'a çok dil döker, bir şey yapmayacaklarını söyler. Sonra evi gezer ve Necla'nın saklandığı odayı bulur. İkna olan Necla kapıyı açar ve hep birlikte kendi evlerine dönmek üzere dışarıya çıkarlar. Sokağın köşesinde bekleyen diğer amcasının oğlu Saim Akdeniz, Necla'ya sarılır gibi yaparken iki el ateş eder. Cenazesine bile sahip çıkılmaz. İnsan Hakları Derneği avukatları ve Işıl'ın yardımıyla gömölür. Necla'nın dava süreciyle ilgili yazılanları olduğu gibi aktaracağım:

“Tecavüz olayının ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra Abdullah Dinar yer yarılıp içine giriyor sanki. Ne hikmetse kimse nerede olduğunu bilmiyor; oysa devlet kurumlarına bağılı çalışan bir korucu o. Necla ölü doğum yaptıktan sonra bebeğın babalık tayini için İstanbul'a gönderileceğı söyleniyor ama “kayıp” olduğu için Abdullah Dinar'dan kan

¹⁵¹ Nevin Cerav, “Katilleri dışarıda, o kimsesizler mezarlığında”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000, s. 10.

alınamıyor. Necla'nın savunmasını üstlenmek isteyen avukatlar, ortada davacı olmadığı için bunu gerçekleştiremiyorlar. Olayla ilgili olarak üç ayrı dava var: birincisi “ırza geçme,” ikincisi Necla'nın yaşarken yaptığı başvuru üzerine “öldürölme yönünde tehdit,” üçüncüsü ise “adam öldürme” ile ilgili. Ama bu davalarda yalnızca karşı tarafın avukatları yer alacak. Yani aslında davaların ne kadar “sağlıklı” ve “adil” olacakları daha en başından belli.”¹⁵²

Necla'nın hikâyesinin Remziye'ninki ile benzerlikleri vardır. Tecavüzcü korucu, yine köyün insanı ve ailenin oldukça yakınıdır. Yani Kürt olduğunu düşünebiliriz. Fakat tecavüzü buna rağmen gerçekleştirir. Yaşından dolayı Necla'nın devlet koruması altına alınması gerekir. Ciddi şekilde ölüm tehdidi alır. Fakat koruma sorumluluğu akrabalara yüklenir. Yine devlet mekanizmasındaki eksikliklerle karşılaşılır. Hayat kurtarması açısından devletin kadın sorunlarına yönelik sosyal hizmet vermesi vurgulanmalı ve ısrarla talep edilmelidir. Fakat gerek devletin yetersiz kalması gerek Kürt ulusal hareketinin devlet hizmetlerini kendine tehdit görerek baltalaması nedeniyle merkezi yerlerdeki devlet hizmetlerinin eşit düzeyde taşınmadığı bölgede bunu sağlayabilmek çok zordur. Önceden, Remziye'nin hikâyesinde Kürt'ün Kürt'e namussuzluk yapabileceğini, bunun önünde bir engel olmadığını belirtmiştim. Necla'nın hikâyesinde “namussuzluğun” bedelini mağdur olan kadın canıyla öder. Kürt ulusal hareketinin kadın politikalarını seslendirdiğini söyleyebileceğimiz *Yaşamda Özgür Kadın* isimli dergi “ailenin namusunu kurtarmak için Necla'yı öldürdüğü” şeklinde verdiği olayı olumlar. Bununla ilgili bir eleştiri yapmaz ve Necla'nın maruz kaldığı tecavüzü etnik savaşın malzemesi hâline getirir. Öte yandan Necla'nın yanında annesine de infaz kararı verildiğini öğrenmiştik. Fakat haberlerde Necla'nın annesinin başına gelenlerle ilgili bir bilgi alamayız. Bunu haberin bir eksikliği olarak yorumlayabiliriz. Eğer feminist bir çözümleme yapacaksak etnik hareketlerin birbirlerine karşı kullandığı politikalar yerine orada kendi hâlinde yaşayan, üstüne “efsanevi kahramanlık rolü” yüklenmemiş, “sıradan” kadınların hayatlarını merak etmeliyiz.

Annelik, feminizmde ayırışmaya neden olan bir başka olgudur. Kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşım, kadınlara yüklenen annelik rolünü özel alana kapatılma, toplumun yeniden üretimi, ev içi emek gibi bağlamlarla eleştirir. Fakat etnik kimlik öne çıkarıldığında annelik, özellikle çocuğu (genelde erkek çocuk)

¹⁵² A.e., s. 11.

için her acıya katlanması ve her türlü fedakarlığı yapması beklenen, imkansızlıkları gerçekleştiren, aşkın bir varlık hâlini alır. Bu ayrışmayı somut örneklerle göstermek için dergideki Kürt anneler ile ilgili metinleri inceleyeceğim.

Dergide Kürt annelerine ses olan haberleri incelediğimde 14. sayıda karşıma Barış İçin Kadın Girişimi çıkar. Aslında bu girişim doğrudan annelik ile ilgili değildir. Bir hafta sonu İstanbul'da toplanan Kadın Barış Konferansı'nın ürünü olarak ortaya çıkar. Daha kapsamlı bir çalışma hedefi vardır. Fakat hem Türk kadınların ilgi göstermediğinden yakınılır hem de annelik sorunları ile sınırlı kalır. Henüz anne olmayan bazı genç Kürt kadınlar bu sorunlara tecavüz olasılığını da ekler. Fakat tecavüzler bir ulusun saflığını, psikolojisini bozmaya ya da savaşta ganimet elde etmeye yönelik yorumlanır. Girişimin başlangıcı ve ilk toplantısı olan Kadın Barış Konferansı'na yakından bakacak olursak farklı görüşlerin yer aldığını söyleyebiliriz. Haberde katılımcıların görüşlerine yer verilir. Mersin'den gelen Aylin, eleştirisini dile getirir:

“Hazırlanan raporlar eğer bu tarzda olacaksa çok aceleci buluyorum. Yok başka bir tarzda olacaksa dili bu olmamalı. Eğer tüm kadınlara ulaşacak bir şeyler yapmaya çalışıyorsak dili çok daha yumuşak, daha açıklayıcı olmalı. Ama bu yöntemle yapacaksak çalışmayı daha derinlikli, daha titiz yapmamız gerektiğine inanıyorum. (...) Onun dışında burada savaşa karşı olma annelik üzerinden yürütölmeye çalışılıyor. Bunu yanlış buluyorum. Çünkü bunun faturasını anne olarak ödememiz bir ayrıntı sadece. Kadın olarak hepimiz ödüyoruz. Anne olan ya da olmayan.”¹⁵³

Raporların dili konusunda bu haberden bir çıkarım yapmamız mümkün değildir. Fakat yumuşak ve açıklayıcı bir üslubun talep edilmesi kullanılan ifadelerin sert, suçlayıcı veya yanlı olduğunu düşündürür. Bir sonraki sayıda verilen sonuç bildirisi ile ilgili haberle Aylin'in sözleri anlamlı hâle gelecektir. Demokrasi ve Barış Partisi'nin temsilcisi olarak orada bulunan Hamiyet Çelebi, Aylin gibi düşünmez. Ancak meseleye daha farklı bir yorum getirir:

“Savaşı doğrudan yaşayan kadınların daha canlı sorunlarla karşı karşıya olduklarını düşünüyorum. Türk kadınının ise eşi dolayısıyla, tanıdığı dolayısıyla ya da ekonomik sonuçlarla bu olayı yaşadığını düşünüyorum. Bu onun gündemdeki barış konusuna çok sıcak yaklaşmamasını doğuruyor. Bu toplantı boyunca da en çok vurgulanan, analık durumu, kadının savaşta çocuğunu, eşini kaybetmesi şeklinde somutlaştı ama savaşlar dünyanın neresinde olursa olsun kadının ganimet olarak kullanılması, bedeninden dolayı düşmanın, karşı tarafın ele geçirilmesi gereken bir unsuru olarak, psikolojik olarak, hem de manevi olarak onu ele geçirmenin aracı olarak kullanıyor. (...) Kadın ele geçirilmesi gereken bir meta, ama kendi tarafındaki kadın; annesi, kız kardeşi, karısı, komşusu savunulması gereken

¹⁵³ “Savaşa Hayır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 14, Mayıs 1996, s. 5.

“namusudur”. Sadece Türkler için de değil, ben böyle bir örnek yaşadım, laf attı bana çocuk Türk sanarak, sonra Kürt olduğumu anlayınca, ‘Ben seni Türk sandım,’ dedi. (...) Savaşmaya dağa çıkan kadınlar da var. Bir kadın gerilla, elindeki silahtan dolayı karşı tarafla eşit durumda en azından. Ben dağa çıkan kadının dağa çıkan erkekle de aynı koşullarda yaşadığına inanmıyorum. (...) Yani kadın görevi olarak benimsetilen şeylerin de orada uygulanmaya çalışıldığını düşünüyorum. Cinsel, ırkçı baskılarla onlar da karşı karşıya kalıyor tabii, onu da anlıyorum. Oralarda da kadın kimliğiyle horlanıyor. Ama orada en azından kendini koruyabiliyor, savunma aracı olarak silahı var.”¹⁵⁴

Buradaki tespitlerin bazı hatalı yönleri vardır. İlki Türk kadınlarının savaşı dolaylı yoldan yaşadığı tespittir. Oysa kendi örneğinde ifade ettiği gibi güneydoğu illerinde yaşayan Türk kadınlar vardır. En az Kürt kadınlar kadar Türk kadınlar da taciz ve tecavüz tehdidi altındadır. Onlar kadar kamusal alana çıkışları kısıtlanır. Üstelik PKK’nin devlet memurlarını ve Türkleri bölgede istememesi nedeniyle gerçekleştirdiği insan kaçırma veya infaz etme gibi uygulamalar da Türk kadınları savaşın doğrudan muhatabı kılar. Fakat ısrarla Türk kadının yaşamı, başkasının etkisine göre şekillenen, pasif, tek başına önemsiz, küçük bir detay olarak yansıtılır. Oysa diğer kadınlar gibi Türk kadın da yaşamının merkezine oğlunu, eşini, geleneğini yani kendisi dışında her şeyi koyan; yaşamı ancak başkasıyla değerlendirilen bir varlık değildir. Bu tespitler göz önünde bulundurulduğunda konferansta Kürt annelerin öne çıkmasının bir tesadüf değil politik bir yönlendirmeye gerçekleştiği düşünülebilir. İkincisi gerilla kadının elindeki silahın yardımıyla diğer tarafla eşitlendiği tespiti hatalıdır. Burada şiddet tehdidi altındaki kadınların, silahlı mücadeleye geçerse daha güçlü olacağı algısı yaratılır. Oysa savaş alanı, dünyanın her yerinde kadın için en güvensiz ortamdır. Çünkü savaşın hukuku, denetimi olmaz. Kadın sadece karşı tarafın değil, kendi tarafının şiddetine de maruz kalabilir. Hangi etnik kimlikte olursa olsun savaş yöneten ulusal hareket (bunları da erkekler yönetir) bir makbul kadın yaratır. Normal koşullarda bile kadının sistemi sorgulama hakkı bulunmazken savaş koşullarında itaatsizlikle, ihanetle suçlanması çok kolaydır. Kadın haklarının uygulanabilmesi için, kadının sesinin silah sesleriyle bastırılmadığı, yaşam hakkının hukuken güvence altına alındığı demokratik tartışma ortamları gereklidir. Bu tartışma ortamları ise herkesin denetimine açık, şeffaf ve eşitlikçi olmalıdır. Savaş koşullarında herkes kendi ideolojisinin propagandasını yapacağından şeffaf, demokratik tartışma

¹⁵⁴ A.e., s. 4.

ortamlarının oluşturulması beklenemez. O nedenle gerilla kadının daha güçlü olacağı savunusunun da politik bir yönlendirme olduğu açıktır. Sonraki sayıda bu girişimin yayımladığı bildiriye görürüz. Bildiride savaşın her yönü vardır. Faili meçhuller, göç, anadil, yabancılaşıma, ekoloji. Her yönüyle “Türk” devleti suçlanır. Bildiride “Kürt” ulusal hareketine neden hiç eleştiri getirilmediği soru işaretidir. Kadınlara ise sadece bir cümleyle yer verilir: “Kadınlar ve çocuklar cinsel taciz ve tecavüze uğruyor, şiddete maruz kalıyor.”¹⁵⁵ Bu kadar. Sonuç olarak söz konusu girişimle, Kürt ulusal hareketinin feminist hareketin etki gücünden faydalanmak istediğini düşünebiliriz. Fakat hem annelik hem de şiddet övgüsü feminist ilkelerle çelişir.

53. sayıda yer alan, Filiz Karakuş’un yazdığı bir metinde Barış Anneleri İnisiyatifi isimli başka bir kadın örgütlenmesiyle karşılaşırız. İnsan Hakları Derneği’nin düzenlediği Kadın Barış Forumu için güneydoğu illerinden gelen bu kadınların anlatıları yine annelik odaklıdır. Metinde konuşmalarına dair doğrudan tek bir cümle alıntılanır, o da son cümleleridir: “Haklar verilsin, barış olsun, Öcalan idam edilsin,”¹⁵⁶ Metnin yarısı Cuma, Cumartesi ve Barış Annelerinin kıyaslanmasıdır. Cuma Anneleri diğer adıyla Şehit Anneleri daha kutsal diye eleştirilir. Sonrasında tartışma yaratacak şekilde devam eder:

“Cumartesi Anneleri ve Barış Anneleri arasındaki geçişkenlik ve ilişkiye karşılık şehit anneleriyle aralarında herhangi bir köprü yok. Çünkü bu köprüyü oluşturacak olan Türk solcuları ve feministlerinin önüne koyduğu böyle bir hedef yok, böyle bir hedef varsa da görünmüyor. Solcuların işi kendine... Ama feministlerin konuşan, çabalayan kadınların sesine kulak vermeye ve bir kadın barış hareketi için uğraşmaya ihtiyaçları yok mu?”¹⁵⁷

Barış Anneleri ismiyle ortaya çıkan bir kadın grubunun söylemlerinden yalnızca Öcalan’ın idam edilmesinin istenmediği kısmın aktarılması tutarsızdır. O günlerde Öcalan’ın idamı meselesi sıcak bir tartışmadır. Eğer idam edilirse savaşın büyümesi korkusu vardır. Pek çok açıdan Öcalan’ın idam edilmemesi daha avantajlıdır. Fakat Barış Anneleri olarak siyasi faaliyette bulunan kadınların kendi yaşantılarına dair daha çok söz üretmeleri ya da derginin daha öznel aktarımlar yapması beklenir. Öte yandan Cuma Anneleri ya da diğer adıyla Şehit Anneleri ile ilgili yanlış bir tutum gözlenir. Cuma Anneleri’nin daha kutsal sayıldığı iddiası vardır.

¹⁵⁵ “Hemen şimdi barış”, Pazartesi Dergisi, Sayı: 15, s. 11.

¹⁵⁶ Filiz Karakuş, “Elimizi uzatacak mıyız?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 53, Ağustos 1999, s. 7.

¹⁵⁷ A.y.

Fakat Cumartesi Anneleri ya da Barış Anneleri de Kürt ulusal hareketi için kutsaldır. Gelenekleri gereği erkek çocuk doğurmanın sağladığı saygınlık, çocuğun devrim şehidi ilân edilmesiyle daha da artar. Kürt kadınların da böyle kutsal bir konumdan siyaset yaptığı iddia edilebilir. Üstelik barış söylemlerinde Kürt ulusal hareketine herhangi bir eleştiride ya da talepte bulunulmaması bu iddiayı güçlendirebilir. Öte yandan Filiz Karakuş, Kürt anneleri ve Türk anneleri arasında köprü kurma görevini feministlerin sırtına yükler. Oysa anneliği kutsayarak veya etnik savaşı yücelterek politika yapmak feminizmin ilkeleriyle bağdaşmaz. Doğaldır ki, ertesi sayıda bu siteme bir yanıt alırız. “*o da mı bize kaldı!*” başlıklı kısacık yanıtta şöyle bir karşılık verilir:

“barış anneleri, seslerini duyurmak için çırpınırken, kapı kapı dolaşırken ve başka birçok süreçte yanlarında feministler oldu. hatta bazı feminist gruplar kürt kadınlarla dayanışmayı faaliyetlerinin temeline koyuyorlar. onlara katılmamakla birlikte çabalarının böyle göz ardı edilmesine gönlüm razı olmuyor. ama benim esas yadırgadığım filiz’in barış anneleri ve asker anneleri arasında köprü oluşturmak konusunda feministlere yüklediği görev. (...) türk solcularının da asker ailelerine yönelik bir politikaları olmasının, mhp’nin kendi yanına çektiği bu kesimleri en azından tarafsızlaştırmak açısından önemli olduğu ortada. o yüzden eğer asker ve gerilla ailelerine yönelik bir politika önerilecekse bunun feministlerin değil solcuların vazifesi olması gerekir. ama feministlerin annelik üzerinden politika yapmalarının doğru olmadığını düşünüyorum.”¹⁵⁸

55. sayıda sanki başka bir yanıt gibi Abdullah Öcalan’ın 1 Eylül Dünya Barış Günü’nde yaptığı barış çağrısı yer alır. Filiz’i haksız çıkarırcasına sosyalist feminist kadınların da dahil olduğu on üç kadın örgütü barış çağrısını destekleyen ortak açıklama yapar. Açıklamada devletten durması istenirken PKK’nin adı bile geçmez. Ek olarak ülkede savaş bitmezse hiçbir soruna insani çözüm üretilmeyeceği dile getirilir.¹⁵⁹ Yani Kürt ulusal hareketinin talepleri bir kez daha kadın sorunlarının önüne yerleştirilir. PKK’nin askeri açıdan zayıflatılması ve Abdullah Öcalan’ın yakalanması süreci düşünüldüğünde Kürt ulusal hareketinin siyasi pazarlığa yöneldiğini ve Kürt anneleri kendi siyasi simgelerine dönüştürmeye çalışarak feminist hareketi kendi hareketine desteğe zorladığını söyleyebiliriz. Farklı kimlikleri öne çıkarmak, feminizmin kimlik hareketlerinin hegemonyası altına alınması tehlikesini gündeme getirir artık. Bunu daha sonra dergideki 8 Mart tartışmalarında da göreceğiz.

¹⁵⁸ “o da mı bize kaldı!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 54, Eylül 1999, s. 8.

¹⁵⁹ “Bir an önce ve hemen şimdi barış”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 55, Ekim 1999, s. 11.

56. sayıda Beyhan Demir'in gerçekleştirdiği “*Türkiye’nin bu mektuba ihtiyacı var*” başlıklı röportajda Barış Anaları İnisiyatifi Diyarbakır’dan Ankara’ya bir mektup götürmek üzere çıktıkları yolculuğu anlatırlar. Röportajın konumuzla ilgili dikkat çeken iki noktası var. İlki röportajı veren Barış Anaları İnisiyatifi’nden bir kadının konuşma esnasında oğlundan “şehit” olarak bahsetmesidir. İkincisi ise Türk annelerine yaptığı çağrıdır:

“Benim Türk annelerine bir çağrım var; zenginlerin evladı ölmüyor, bir üst düzeyin, bir başbakanın, bir genelkurmay başkanının çocuğu ölmüyor, bizim gibi mağdurların, garibanların çocuğu ölüyor. Benim onlardan isteğim Türk ve Kürt anneler el ele tutuşsunlar, barışı beraber getirelim. Biz bin yıldır beraber yaşıyoruz, yine beraber yaşamak istiyoruz.”¹⁶⁰

İki söylem açıkça birbiriyle çelişir. Şehitlik konumu, kutsal bir ideoloji uğruna ölen kişiye saygınlık atfeder. Yani kadın oğlunu şehit kabul ederek Kürt ulusal hareketini kutsal gördüğünü ve silahlı mücadele yürüten oğlunun da kutsal bir amaç için öldüğünü söyler. Kürt ulusal hareketi ise ayrılıkçı yönleri olan bir örgütlenmedir ve Kürdistan olarak tanımladığı toprakları Türkiye Cumhuriyeti egemenliğinden koparmak ister. Dolayısıyla şehit ifadesini kullandıktan sonra barış çağrısı yapmak altı boş bir söylemdir ve anlamsızdır. Yine de Türk annelerine yapılan çağrının bir eşitsizliği vurguladığı için değerli olduğunu düşünüyorum. Sanılanın aksine Türk anneleri, oğullarını güle oynaya askere göndermek istemeyebilir. Askerleri, hükümet politikaları yönetir. Anneler her zaman oğullarını yönetecek hükümetlerle aynı görüşte olmayabilir. Fakat askere göndermek zorundadır. Çünkü devlet, askersiz var olamayan bir yapılanmadır. Ülke halkının güvenliği için askerlik gereklidir ve meşrudur. Fakat askerlik çağı gelmiş gençler arasında sınıfsal ya da etnik hiyerarşi olmamalıdır. Ayrımcı ve saldırgan politikalardan ve savaş olasılığından kaçınılmalıdır. Ancak bu, hukuk çerçevesinde verilecek eşitlik mücadeleleriyle ve eğitimle gerçekleşebilir. Daha iyi yöneticiler, daha iyi politikalar, her vatandaşın eşit ve özgür olabildiği bir toplum sadece iyi bir hukuk ve eğitim sisteminin sonucudur. Silahlı mücadele bir değişimi amaçlamaz, olanı daha da kışkırtarak bir kopuşu ifade eder. Karşısında silahlı bir karşı dirence neden olur. Yoksulun çocuğu o direnci gösterebilmek için ölür. Üstelik onun ölümü meşrudur. Eğer yoksulun çocuğunun ölmesi istenmiyorsa gayrimeşru

¹⁶⁰ Beyhan Demir, “Türkiye’nin bu mektuba ihtiyacı var”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 56, Kasım 1999, s. 6.

örgütlenmelerle meşru devlete karşı silahlı mücadele yürütülmemelidir. Çünkü bir devlete sınırları dahilindeki bir toprağı askerden temizlemesini söylemek hayalciliktir ve savaş nedeni olabilecek kadar tehlikeli bir istektir. Barış isterken gerçeklere ve işlenen suçlara gözümüzü kapatamayız. Barış Anneleri'nin devletin karşısında başka bir devlet gibi silah bırakma, asker çekme vb. çağrılar yapmaları mantıksızdır ve bilinçli ya da bilinçsiz şekilde Kürt ulusal hareketinin çıkarlarına hizmet eder. 52. sayıda Türk annelerin sesini duyarız. Bu ses, Türk annelere yapılan çağrıdan çok önce Kürt annelere yapılmış bir çağrı niteliği taşır:

“Apo asılsa ne olacak, asılmasa ne olacak, benim çocuğum bana geri gelecek mi? (...) Ankara'da arayın hak. Dağda, taşta çözülür mü bu? Dağ çözüm müydü yani? Hiç gereksiz bir kavga içinde. Biz bunları istiyoruz, deyin ya, ayaklanın, halk ayaklansın, Güneydoğu'ysa Güneydoğu ayaklansaydı keşke. O insanları bekleyen kişiye kurşun sıkılır mı? Şu anda Hadeş parti kurdu, sen de belki onların başına geçerdin. Olmaz mıydı, olmaz mıydı yani? Yirmi yaşında fidan gibi çocuklar gitti. Bunlar bir şey bilmeyen çocuklar, bunlar genç çocuklar. Milletvekili Ankara'da oturmasın, gitsin Güneydoğu'da dolaşsın, neyi eksik, neyi var. (...) Hadeş'e seçim hakkı vermiş mi, Hadeş kurmuş mu partisini, Hadeş'e yönlensinler. Herhalde içeriye girecek bunlar, herhalde milletvekili olacaklar. Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı var, bunların hepsi aynı yerden, Güneydoğu, Doğu Anadolu Bölgesi'nden insanlar. Girsinler milletvekili olsunlar, haklarını arasınlar, Güneydoğu'da şuyumuz yok, desinler.”¹⁶¹

Şehit annesinin savaşa karşı olduğu bu cümlelerden anlaşılabilir. Üstelik çok güçlü ve radikal cümlelerle ifade eder tavrını. Kürt kadınların bahsettiği gibi biri değildir Türk kadın. Çocuğunun kaybıyla, ne uğruna öldüğüyle ilgili sürekli soru sorar ve sonu ölüm olmayan bir çözüm arar. Ana akım medyadaki Cuma Annesi algısını yıkar. Oysa “Kürt anneleri” simgesini öne çıkaran kadın barış hareketinin neredeyse tüm anlatılarında anneler ve oğullarının hikâyeleri vardır. Anneler ve oğulları kadar anneler ve kızlarının hikâyeleri anlatılmaz. Kızların ölümü, annelere saygınlık kazandırmaz. Çünkü genelde ulusun namusunu kurtarmak ya da kendilerini kanıtlamak gibi onlara yüklenen görevler için ölürlər. Bu onların zaten görevi olduğu için ölürlər. Erkeklerin böyle bir zorunluluğı bulunmaz. Erkekler kamusal alanda yer alır, Türkçe öğrenir ve farklı tercih imkânına sahiptir. Buna rağmen ulusal hareketi tercih edip ölümü göze aldıkları için değerlidirler. Tıpkı taciz ve tecavüz karşısında hakkını arama imkânı gibi savaşın dışına çıkabilme imkânı için de eğitim ve kamusal alana katılım çok önemlidir. Anneler ve oğullarıyla ilgili en açık çağrı 59. sayıda Esra

¹⁶¹ Filiz Koçali, “dönmediler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 52, Temmuz 1999, s. 4.

Dönmez isimli bir yazardan gelir. Etnik savaşın en çok ulusun oğullarını merkeze aldığını daha iyi anlatan başka bir örnek dergide yok. Açıkça şunu ister:

“Sevgili Pazartesi, oğullarını kaybeden analara daha çok sayfa ayırın. Gazeteler, kayıp analarına sütun açın. Yazsınlar. Her ana oğlunun öyküsünü anlatsın ve oğluyla öyküsünü. Bazen birbirlerine haykırsınlar öfkelerini. Bırakın birikmiş acıları dışarı çıksın. Apo’nun annesi de yazsın.”¹⁶²

Şimdi dergideki annelikle ilgili teorik tartışmaları içeren metinlere geçeceğim ve annelik olgusunun neden olduğu ayrışmayı bitireceğim. Burada üç metni konuşabiliriz. İlki 18. sayıda geçen “*Yeni politik malzeme annelik*” başlıklı metindir. Metin Ayşe Düzkan ve Filiz Koçali tarafından kaleme alınır. Metnin girişinde iki farkı tarafın konumları betimlenirken şehit anneleri, yanlı bir bakış açısıyla yorumlanır. İlk hatalı yorum şudur:

“Gözaltında kaybolan çocuklarını arayan “Cumartesi anneleri”, onların parçası olduğu eylemlilik, bu gerçeği farkedenden bir noktada. (...) Basının adeta onlara karşı bir mermi niyetine namlusuna sürdüğü “Cuma anneleri” ise bu konuda daha şanssızlar. Çünkü onlar, çocuklarını kaybetmiş olmakla ilgili bir tavır belirlemek için değil, çocuklarının acısını paylaşmak, çocuklarına karşı dini ya da duygusal olarak görev saydıkları şeyleri yerine getirmek için biraraya düşmüşler. Onlar, kendilerine “söyletilen” sözlerle, onlara söz söyletmek için yanlarında duranlarca politize edildiler. Her Cuma oğullarının mezarları başında toplanan kadınlar, çocuklarını ellerinden alan savaşın nedenleri üzerinde pek durmuyorlar. (...) Yani “Cumartesi anneleri” kendi çocuklarını yokeden gözaltında kayıpların son bulmasını istiyor, ama “Cuma Anneleri”nden kendi çocuklarını yok eden savaşın son bulmasını isteyen güçlü bir ses çıkmıyor.”¹⁶³

Daha önce Filiz Karakuş’un ifadelerini eleştirirken Cuma Anneleri’ne karşı hatalı bir tutum alındığını belirtmiştim. Burada da benzeri bir durum söz konusudur. Cuma Anneleri’nden bir nesne gibi söz edilir. Onlar birileri tarafından namluya sürülen, söz söyletilen, politize edilen yani hep edilgen kukla kişilerdir; ayrıca çocuklarının ölümüyle ilgili tavır belirlemekten acizlerdir; Cumartesi Anneleri kadar bilinç geliştirememişlerdir; bir Kürt anne kadar olamamışlardır. Feminist olduğunu ifade eden dergi yazarlarının bile bir kesimin annelerini nesneleştirebilmesini sağlayan şey nedir? Basında görülen hemen her haberin çarpıtılmış, yanıltıcı ve yandaş olduğu ile ilgili şüpheler varken neden Cuma Anneleri ile ilgili keskin yargılar olduğu gibi benimsenir? Basına bu kadar güvenilmezken Cuma Anneleri’ne yönelik yargıların

¹⁶² Esra Dönmez, “Analar birbirini anlayacaktır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 59, Ocak 2000, s. 18.

¹⁶³ Ayşe Düzkan, Filiz Koçali, “Yeni politik malzeme annelik”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996, s. 2.

medya etkisinden değil de somut gerçeklerden kaynaklandığı tespitini yapabilir miyiz?

Objektif tespit şudur:

“Çünkü, annelere sözümona anneliğin değerleriyle ‘karşı’ taraftan saldırılıyor. Sağ basın ve devlet yetkilileri, ‘Cumartesi anneleri’nin ‘terörist yetiştirdikleri’ni iddia edip sorumsuzlukla suçlarken, ‘onlar anne filan değil, onlar teröristlerin anneleri, onları Cuma anneleriyle karşılaştırmamak gerekir’, ‘sözde kayıp anneleri’, ‘sözde kayıp annelerini kışkırtan militan ölü ele geçirildi’ gibi ifadeler kullanmaktan da çekinmiyorlar. Sosyalist basın, solcular bütün kışkırtmalara rağmen ‘Cuma anneleri’nin acılarını anladıklarını, savaşın bitmesini istediklerini söylüyor. Ama tek bir tane de olsa bu konuda yayınlanan bir yazıda onlardan ‘Cuma karıları’ diye söz edilebiliyor. Bir solcu yazar ‘Cumartesi anaları, gözaltına alınıp ‘kaybolan’ evlatlarının hesabını soruyorlar. Cuma karıları devlet destekli yaygaralarıyla bu hesap sorma işini sulandırmak için devlet tarafından özellikle piyasaya sürülmüşlerdir. (...) Kadınlaşmamış olan (bu) karıların bağirtisini, yüreği yanık kadınların feryatlarıyla birbirine karıştırmamak lazım’ diyor. Yani anne olmak, çektiği acının saygı görmesi için yeterli değil. ‘Bizimkiler’in annesi olmak gerekiyor!’”¹⁶⁴

İşte burada iki tarafa eşit mesafede bir yorum görebiliriz. Aslında iki alıntının aynı metin içerisinde geçmesi uyumsuzluğu nedeniyle ilginçtir. Metnin iki kişi tarafından yazılması bu çelişkiyi açıklayabilir. Önce de belirttiğim gibi farklı bakış açılarının bir arada olabilmemesi, Pazartesi Dergisi’nin zenginliğidir. Metne dönersek, dağa çıkan gençlerin sorumlusunun anneleri olduğu söylenemeyeceği gibi çocuğu şehit olan kadınların anneliği de sorgulanamaz. Bununla birlikte çekilen acıların anne sayılmak için yeterli olmadığı “bizimkilerin” annesi olmak gerektiği açıktır. Oysa anne sayılmak için acı çekmek zorunda kalınmaması gerektiği de savunulmalıdır. Metnin yan tarafında Mor Çatı Gönüllüsü Öykü Potuloğlu tarafından gönderilmiş başka bir yazı bunu savunur. “Çaresiz, inançlı, fedakâr anne” başlıklı metinde yazar, acı içindeki bir kişiyi betimleyerek bir giriş yapar. Betimlemedeki anlatımdan acı içindeki kişinin anne olduğunu düşünürüz ama aslında babadır. Yazar, acıyı neden hep annelere yakıştırdığımızı sorar:

“‘Baskı ve dayağa’ rağmen orada olmayı seçen, başka bir deyişle, nasılsa şiddet görmeye alışık bedenleriyle ‘çaresizlik ve umutsuzluk’ içinde İstiklal Caddesi’nde inancını bağırarak isteyen anneler. Fedakârlık ve anne, çaresiz anne, inançlı anne, bekleyen anne, ev içindeki şiddet ikinci doğası haline gelmiş ve tek tük de olsa, ‘Ne olacak, bu sefer de oğlum için dayak yerim’ diyen anne. Çok alışık olduğumuz bu imgeler, bir yandan çaresizliği, acı çekmeyi anneliğin ‘doğal’ bir uzantısı gibi gösterirken, diğer yandan annenin polisler tarafından gördüğü şiddeti -oğlu, evladı, en yüce varlığı için diyerek- meşrulaştırıyor. (...) Annelik şiddete dayanacak bir ilahi güç kaynağı mıdır? (...) Ne var ki, biraz dikkat ettiğimizde, burada üretilen ‘kadın eşittir anne’, ‘annelik eşittir acıya katlanma gücü’ gibi

¹⁶⁴ A.e., s. 3.

denklemlerin ve bu yolla, anneye uygulanan her türlü şiddetin meşrulaştırılmasının doğal gerçeklerden çok, söylemsel manevralar olduğunu görebiliriz. Umarım.”¹⁶⁵

Sonuç olarak derginin incelenen bazı metinlerinde Kürt ulusal hareketinin annelik üzerine kurduğu politikanın yansız değerlendirilemediğini, zaman zaman feminist hareketi Kürt ulusal hareketine bağlama çabası olduğunu gözlemledik. Fakat karşı argüman üreten fikirler de dergide yer bulabilmiştir. Feminist politika üretebilmek için bu tartışmalar gereklidir. Böylece hangi politikanın kadın merkezli olduğunu, hangisinin kimlikleri öne çıkararak kadınlara yeni kurgu roller biçtiğini daha iyi ayırt ederiz. Görürüz ki acı çekmek, anneliğin doğal bir sonucu değildir. Tıpkı barışçıl olmanın kadınlığın doğal bir sonucu olmaması gibi... Derginin ilk zamanlarında, daha 6. sayıdayken Gülnur kendi yorumuyla bu tartışmaya netlik kazandırır. “*Kadınlar neden savaşa karşı?*” başlıklı metinde barışçılığın kadınların doğalarına özgü bir özellik olup olmadığını sorgular? Dünya savaşlarını destekleyen kadın örgütlerinden örnekler verir ve şu sonuca ulaşır:

“Kısacası, kadınların sırf kadın olmaktan kaynaklanan bir barışçılıkları olduğu düşüncesi gerçeklere pek uymuyor. Ama yine de, cinsiyetçi bir dünyada yaşadığımız için, kadınların hapsedildikleri belli konular ve bu konulardan kaynaklanan belli kişilik özellikleri olduğu söylenebilir: Yönetimi, iktidarı paylaşma mücadelesinin dışına itildikleri için, saldırganlığı, rekabeti erkekler kadar iyi bilmez genellikle kadınlar. Ama asıl önemlisi, cinsiyetçi söylem bu durumu sürekli kılmak için barışın, şefkatin, yumuşaklığın kadınların ayrılmaz parçaları olduğunu vaaz eder. Eder ki, kadınlar şiddet karşısında sinsinler, kendilerini tüketecek kadar şefkatli, kendileri için hiçbir şey istemeyecek kadar diğerkâm olsunlar... Sırf kadın olduğumuz için barışçı olmamız gerektiğine inanmak, bize atfedilen bütün bu özellikleri de gönül rahatlığıyla benimsemek demek. “Barışçılık” efsanesine kendimizi kaptırdığımızda, kendimiz için bir şeyler istemekten, hayatımızı ve çevremizi dönüştürmekten geri durmak bizi bekleyen bir tuzak.”¹⁶⁶

Feministler arasındaki etnik kimliğe dayalı ayrışmayı görebileceğimiz konuların bir diğeri çok amaçlı toplum merkezleridir (ÇATOM). Bu tartışmada kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşım ÇATOM’ların kadınlara sağladığı avantajlara odaklanır. Etnik kimliği öne çıkararak yaklaşım ise etnik kültürü bozduğu gerekçesiyle “Türk” devletinin bölgeye getirdiği hizmeti reddeder. Dergi, tartışmaya beş yazı ile katılır. Yazılara geçmeden önce, ÇATOM’un varoluş amacı ve çalışma yöntemi üzerine biraz bilgi vereceğim. T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı

¹⁶⁵ Öykü Potuloğlu, “Çaresiz, inançlı, fedakâr anne”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996, s. 3.

¹⁶⁶ Gülnur Savran, “Kadınlar neden savaşa karşı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 6, Eylül 1995, s. 9.

bünyesindeki Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) resmi internet sitesine girildiğinde ÇATOM'un başlangıç hikayesi şu şekilde anlatılır:

“GAP İdaresi tarafından, sürdürülebilir kalkınmanın ekonomik, sosyal ve çevresel boyutlarını bütünleştiren yoksulluğun azaltılması stratejileri, katılımcı yaklaşımların teşvik edilmesi, kapasite geliştirmeye yönelik çalışmalar ve bütün bu çalışmalarda dezavantajlı grupların ve cinsiyet perspektifinin gözetilmesi yönünde bir dizi proje yürütülmektedir. Bu bağlamda yürütülen çalışmaların en önemlilerinden biri Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) Projesidir. ÇATOM'lar, GAP İdaresi tarafından 1992-94 yılları arasında yapılmış olan beş temel araştırmanın bulgularına dayalı olarak hazırlanmış olan Sosyal Eylem Planı ile bu araştırmalardan biri olan "GAP Bölgesinde Kadının Statüsü ve Kalkınma Sürecine Entegrasyonu Araştırması" bulgularına dayalı olarak hazırlanan eylem planından hareketle ortaya çıkmıştır. ÇATOM'lar, GAP Bölgesinde 1995 yılından itibaren açılmaya başlanmış olup halen 9 ilde 47 ÇATOM mevcuttur. ÇATOM'ların hedef kitlesi genç kız ve kadınlardır.”¹⁶⁷

Bir araştırmanın ürünü olarak ortaya çıkan bu merkezlerin kimler için olduğu, nasıl ve ne üreteceği, neleri değiştirmeyi planladığı amaçlar bölümünde nedenleriyle detaylandırılır:

“ÇATOM'lar kentlerin daha çok kırdan göç etmiş yoksul hanelerin yaşadığı mahallelerinde, ilçe merkezlerinde ve merkezi köy yerleşimlerinde kurulan, topluma dayalı ve katılımcılığı esas alan merkezlerdir. ÇATOM'un bulunduğu mahallelerde çoğunlukla çok düşük ücret/gelir karşılığı, marjinal alanlarda, kayıt dışı, geçici ya da mevsimlik işlerde çalışılmakta; çocuklar da hane geçimine katkıda bulunmaları amacıyla çalıştırılmaktadır. Yapılan araştırmalar yoksulluktan en fazla etkilenen grupların kadınlar ve çocuklar olduğunu göstermektedir. Kadınların sosyal ve ekonomik konumlarının iyileşmesi ise doğrudan hane refahına yansımaktadır. Bu nedenle de kadınların durumunu iyileştirici projeler insan hakları açısından bir gereklilik olduğu kadar toplumsal refahın artışı için de önem taşımaktadır. ÇATOM'larda amaç; kadınların sorunlarının farkına varmalarına, tanımlamalarına ve çözümünü için inisiyatif kullanabilmelerine fırsat yaratmak, kamusal alana daha fazla katılımlarını ve kamusal hizmetlerden daha fazla yararlanmalarını sağlamak, kadın istihdamını ve girişimciliğini artırmak, kadını güçlendirerek fırsat eşitliğinin sağlanmasına katkıda bulunmak/cinsiyet dengeli kalkınma sürecini başlatmak ve bu yolla yerel koşullara uygun, katılımcı toplum kalkınması temelli tekrarlanabilir model/modeller geliştirmektir. ÇATOM'larda temel ilke kadınlara ne yapacaklarını değil, hangi koşullarda neler yapılabileceğini göstermektir. Çeşitli alternatifler içinden seçimi yapacak olan veya yeni seçenekleri ortaya koyacak olan kadınların kendisidir.”¹⁶⁸

Merkezlerin kuruluş amaçları arasında sınıfsal bir bakış açısı görmek mümkündür. Yoksulluk tespiti yapılır. Fakat neden yoksulluğa düştüğüne değinilmez. Hedefin kadın ve kız çocukları olmasından, kastedilenin kadın yoksulluğu olduğunu anlayabiliriz. Yoksulluğun marjinal ve kayıt dışı alanlarda gerçekleştiği

¹⁶⁷ “Çok Amaçlı Toplum Merkezleri”, (Çevrimiçi) <http://www.gap.gov.tr/cok-amacli-toplum-merkezleri-sayfa-75.html> .

¹⁶⁸ A.y.

bilinir. Fakat bu alanların denetimine dair bir şey söylenmez. Onun yerine bu alanlarda çalışan işçilerin (yoksullukla kastedilen aslında kadın yoksulluğu olduğu için özellikle kadın işçilerin ve çocukların) haklarının farkında olmaları konusunda eğitilerek yani bir nevi tabandan örgütlenerek hukuksuzluğun egemen olduğu konumlarda çalışmayı tercih etmemeleri teşvik edilir. Yani devletin denetim sağlayamadığı alanlarda sorumluluk vatandaşa yüklenerek bir nevi denetim sağlanmaya çalışılır. Bölge şartları göz önüne alındığında devlet denetiminin eksikliği anlaşılabilir. Projenin içerdiği sınıfsal bakış açısı eksiktir ancak gündelik yaşamda karşılığı yok değildir, devlet denetiminin giremediği yerlerde kullanışlı olabilir. Ancak vatandaşın özel sektör karşısında inisiyatif kullanabilmesi için, denetim sağlamakta zorlansa dahi devletin başka yönlerden vatandaşı destekleyebilmesi gerekir. Bir diğer önemli nokta, kadının kamusal alana katılabilmesine ve kendi iradesine vurgu yapılmasıdır. ÇATOM’lar aracılığıyla kadınların seçim yapacak ya da yeni seçenekler yaratacak, kendi inisiyatifini kullanacak özneler olmaya teşvik edilmesi çok değerlidir. Kürt ulusal hareketi, ÇATOM’ları bu noktada tehdit olarak görür. Çünkü ÇATOM’lar kadınları milliyetçi ideolojinin yarattığı kısıtlardan bağımsızlaştırır ve onları bireyselleştirir. ÇATOM projesi ile ilgili bilgi veren sayfanın yöntem bölümünde bunun nasıl sağlanacağı açıkça sıralanır:

“ÇATOM’ların kuruluşunda yerel talep esas alınmakta, mülki idare ile iş birliği yapılmaktadır. ÇATOM’larda toplum katılımının yanı sıra kuruluşlar arası iş birliğine önem verilmekte; yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde ortaklık ve iş birliği ilişkilerinin yaratılmasına ve genişletilmesine çalışılmakta, ortaklaşa projeler uygulanmaktadır. (...) ÇATOM’lar katılımcıların kendi aralarından seçtikleri ÇATOM Kurulları eliyle yönetilmektedir. ÇATOM Kurulları 5-7 kişiden oluşmakta, ÇATOM Sorumlusu ve katılımcılar tarafından seçilen bir eğitici de kurulda yer almaktadır. ÇATOM Kurulları eliyle kadınların yönetim kapasitelerinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. ÇATOM’larda kurul üyeleri ile birlikte hane ziyaretleri yapılarak komşuluk ilişkileri geliştirilmekte, hanelerin ihtiyaç ve öncelikleri belirlenmektedir. ÇATOM programlarının belirlenmesinde yerel koşul ve ihtiyaçlar ile hedef grubun katılımı esas alınmaktadır. Entegre ve esnek bir yaklaşım benimsenmekte, ÇATOM’a devam eden katılımcıların tüm programlara katılması özendirilmektedir. Gelişmeler paralelinde ÇATOM programları kapsamına çocuklar da dahil edilmiş, okul öncesi eğitim programları başlatılmış ve okuma odaları açılmıştır. Sağlık, bilgisayar, okuma-yazma vb. programlara kısmen de olsa erkekler de dahil edilmektedir. Sosyal destek programları ve kültürel-sosyal etkinliklerle hane bireylerinin tümüne ulaşılmaya çalışılmaktadır.”¹⁶⁹

“Modern birey”, “yurttaş” gibi nötr kavramların çerçevesine kadının dahil edilmediğini, bunların aslında erkeklere göre inşa edildiğini biliyoruz. Dönemin

¹⁶⁹ A.y.

feminist mücadelelerinden biri kadını, bu kavramların çerçevesine dahil etmektir. Yöntemler bölümünde sıralanan atılacak adımlara baktığımızda vatandaşlık haklarına yönelik bir farkındalık yaratılmak istendiğini, kadınların vatandaşlık haklarını uygulayarak öğrenmelerine zemin hazırlandığını görürüz. Yani ÇATOM'lar bünyesindeki projede kadınlar kurullar aracılığıyla seçme ve seçilme, hane ziyaretleriyle örgütlenme, eğitim faaliyetleriyle iş hayatına nitelikli katılım deneyimi yaşarlar. Kadına yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri düşünülerek projeye çocukları da dahil edilir. Böylece merkeze gelen kadın hem evdeki akrabalarından daha kolay izin alarak gelir hem de aklı çocuğunda kalmamış olur. Ayrıca kadının yanında çocuğu da eğitilerek yeni neslin de topluma entegrasyonu daha kolay gerçekleştirilir. Kürt ulusal hareketi tarafından bakıldığında bu proje kadını ve çocuğu açıkça hareketten koparacak bir potansiyele sahiptir. Dergideki metinlere geçmeden önce 1990'lı yıllardaki güneydoğu illerine dair bazı istatistikler vermek istiyorum.:

“En geniş etnik gruplar olan Kürtler ile Türklerin yanı sıra, bölgede ayrıca, Zazalar, Azeriler, Araplar, Süryaniler ve diğerleri bulunmaktadır. (...) 1990 yılında, doğu bölgelerindeki Kürt nüfusunu 7 milyon 46 bin olarak tahmin etmiştir; bu da bölgedeki toplam nüfusun %65'ine karşılık gelir.”¹⁷⁰

“Türkiye'nin batı bölgeleri, özel ve kamu sektörleri kaynaklarının çoğunu tüketir ve doğuda nüfusun çoğunluğu kırsal alanlarda yaşarken, batıda şehirleşme oranı bir hayli yüksektir. (...) İlkokul eğitimi, Türkiye'de 1927'den beri zorunlu olsa da, 1990 yılında, doğudaki kadınların yarısı, erkeklerin ise %21,6'sı okuma yazma bilmiyordu. (...) Doğu bölgelerindeki silahlı çatışmaların sonucu, eğitim kurumlarının sayısı azalmakta, niteliği düşmektedir ve bu durum, kadınların eğitim fırsatlarını daha da azaltmaktadır.”¹⁷¹

“Türkiye'nin batısında, çalışan kadınlar içinde ücretlilerin oranı %40 iken, doğuda çalışan kadınların %90'ı hâlâ ücretsiz aile işgücü statüsündedir. Doğu bölgeleri, ülkede doğurganlık oranının en yüksek olduğu bölgelerdir. (...) Doğuda yaşayan kadınların yaklaşık %11'i, doğum yapmaya 15-19 yaşları arasında başlamıştır; batıda bu oran %8,3'tür. (...) Batıda halen doğum kontrolü kullanımı %70'ten fazla (...) doğuda %42'dir. Bölgede çok sayıda çocuk istenmesinin bazı nedenleri, güçlü bir aşiret isteği, aile büyüklerinin erkek çocuk beklentisi ve Allah'ın herkesin rızkını vereceğine dair inançtır.”¹⁷²

Şimdi dergideki yazılara geçebiliriz. Dergiye ÇATOM tartışmasını taşıyan ilk yazı 37. sayıda bulunan Ayşe Düzkın'a ait “*Devletin eli uzanıyor mu, kalkıyor mu?*” başlıklı yazıdır. Yazının girişinde Ayşe, eline anlık olarak bir broşür geçtiğini (yani

¹⁷⁰ Pınar İlkcaracan, “Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, **Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkcaracan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 134.

¹⁷¹ A.e., s. 135.

¹⁷² A.e., s. 136.

artık elinde bulunmayan bir broşür), sonra veren kişinin bu broşürü kendisinden aldığını, kısa sürede gördüğü kadarıyla broşürün üzerindeki haritanın televizyonlarda gösterilen PKK yapılanmasına ait haritalara benzediğini söyler. Broşür ÇATOM'lar ile ilgilidir. Bahsedilen harita ise ÇATOM'ların yerlerini gösterir. Devamında projede yer alan kurum ve kuruluşların isimlerini sayar ve ÇATOM'ların Güneydoğu Anadolu Projesi'nin bir parçası olarak hayata geçtiği fakat İzmir gibi Kürt göçü alan yerlerde de planlandığı bilgisini verir. Bu bilginin kaynağına dair bir şey söylemez. O hâlde ÇATOM'ların, Kürtlere karşı üretilmiş bir proje olduğu sonucuna varır.¹⁷³ Buraya kadar şöyle toparlayabiliriz. Ayşe, okuyucunun zihnine daha yazıya başlar başlamaz ÇATOM'ların PKK ile ilgili bir proje olduğu algısını yerleştirir. Ona göre, ÇATOM'lar PKK'nin konumlandığı ve Kürt göçünün olduğu yerlerde açıldığına göre Kürtlere karşıdır. Burada sorun, PKK'nin, Kürt halkı şeklinde genellenmesidir. Yani Kürt halkının PKK'ye indirgenmesidir. Oysa yazarın çok kısa sürede gördüğü broşürdeki haritayı, televizyonda saniyelik gördüğü askeri operasyonlardan alınma PKK haritalarına nasıl benzettığı muammadır. Haritaların Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ni göstermesi ile belki benzerlik kurulabilir. Ancak bölgenin tamamının PKK haritası olarak ifade edilemeyeceği gibi çok kısa süreli görüntülerden de “ÇATOM'lar PKK hücrelerinin olduğu noktalarda kurulmuştur” çıkarımı yapılamaz. GAP resmi sitesindeki ifadelerden net bir şekilde anladığımız projenin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki sorunları özellikle de yoksulluğu gidermek için üretildiğidir. Bugün bakıldığında açılan kırk sekiz merkezin hepsi Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndedir ve başka bölgelerde hiç merkez açılmamıştır. Yazarın merkezlerdeki derslerle ilgili bilgi verdiği kısım, şaşırtıcı bir durummuş gibi Kürtçe konuşan kadınlara açıkça Türkçe öğretildiği cümlesiyle başlar. Diğer derslerden de bir cümlede bahsedilerek yazının yazılma amacına sıra gelir. ÇATOM'larda ilk toplantılardan itibaren yer alan ancak eleştirileri nedeniyle ayrılan, bununla birlikte devlet memurluğu hâlâ sürdüğünden isimleri açıklanamayacak olan sağlık görevlisi iki kişinin iddiaları söz konusudur. Bu iki kişi, ÇATOM'ların Kürtleri asimile etmek amacıyla kurulduğu görüşündedir. İfadelerini olduğu gibi aktaracağım:

¹⁷³ Ayşe Düzkan, “Devletin eli uzanıyor mu, kalkıyor mu?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 37, Nisan 1998, s. 2.

“bu eğitimin yapılabilceğı okullar, halk eğitim merkezleri gibi kurumlar var. neden ayrıca merkezler açılıyor? aynı şekilde ana çocuk sağığı eğitimi vermek için de sağığı ocakları gibi kurumlar var. çatom’larda personelin halkın dilinden anlamaması, yani kürtçe bilmemeleri büyük bir sorun. buralarda köy kente entegre edilmeye çalışılıyor. sadece çatom’larla da değil, yatılı bölge okullarıyla kürt insanı kendi diline ve kültürüne yabancılaştırılmaya çalışılıyor. mesela sağığı bakanlığı’ndan gönderilen il eğitimcisi bir sosyolog var, çocuklara ‘bayrak neyi temsil ediyor?’ diye soruyor. ayrıca verilmeye çalışılan eğitimle buraya açılması düşünülen fabrikalar için ucuz işgücü yetiştiriliyor.”¹⁷⁴

Okullar ve halk eğitim merkezleri gibi devlet hizmetlerinin sunulduğu mekânlara erişimde yaşanan dil engeli, etnik kimliği öne çıkaran yaklaşımların anadil savunusunda her zaman gündeme getirilir. Fakat iddia sahibi iki sağığı görevlisi bunu ve Kürt yurttaşların özel eğitime duyduğu ihtiyacı yok sayar. Sonra köyün kente entegre edilmesinin olumsuz karşılanması ve devlet bünyesindeki yatılı okulların asimilasyona sebebiyet verdiği savunusu coğrafi şartlar göz önüne alındığında anlamsızdır. Bölgede elektriğı, suyu bulunmayan, kışın merkezle ulaşım yolları kapanan pek çok köy vardır. Üstelik kalabalık nüfuslu, geleneksel ailelerde çocuk emeğı istismarının yaşanmadığı ev yok gibidir. Kız çocukları için çocuk istismarının cinsel yönünü de görmek gerekir. Çocuklara daha konforlu ve güvenli alanlarda eğitim ve öğrenim imkânı sağlamak hem tüm enerjinin öğrenciliğe odaklanmasını kolaylaştırır hem de gelenekçi nedenlerle devlet korumasındaki çocuğun okuldan alınmasını zorlaştırır. Öte yandan köyden çıkıp kenti gören çocuğun modernleşme ile tanışmasına ve vizyon sahibi olmasına katkı sağlayabilir. Ayrıca çocuk kendi sorumluluklarıyla baş başa kalacağından kendi ayakları üzerinde durmayı deneyimleyecektir. Bu durum bireyselleşmeye yol açacağından geleneklerle bağın kopması riski taşır. Yani etnik kimliği öne çıkaranların istemeyeceğı bir şeydir. Ancak tam tersi de olabilir. Çocuk, özellikle erken yaşlarda ailesinden ayrı kalmak zorunda olduğunda yaşadığı duygusal eksikliğı etkisiyle kendini bu yabancı mekâna ait hissetmeyip geleneksel kimliğine daha sıkı sarılabilir. ÇATOM’lara dönersek... Ucuz işgücü eleştirisinin sadece Güneydoğı Anadolu Bölgesi’nde değil batıdaki illerde de geçerliliğı vardır. Kapitalizm küresel bir sistemdir ve küreselleşme dünya çapında bir olgudur. İki de insanlar arasında hiyerarşi, eşitsizlik doğurur. Batıdaki illerde yaşayan Türk kadınlar da Avrupa’da yaşayan Alman, Fransız, İngiliz kadınlar da

¹⁷⁴ A.y.

kamusal alana çıktığında kapitalizmin neden olduğu sömürüyü yaşamıştır ve hâlâ yaşamaktadır. Bu gerçekliğe karşı hem sınıfsal hem feminist mücadelelerini vermiştir ve hâlâ vermektedir. Ama kamusal alanı terk etmezler. Çünkü sömürü olsa bile kamusal alanda var olmak kadına öznellik, bireysellik kazandırır. Sömürüye karşı mücadele edilebilir ancak kamusal alana çıkamayan kadın iradesini, özgürlüğünü kaybeder. Kürt kadının aynı yoldan geçeceği bilinmesine rağmen devletin verdiği hizmete karşı çıkmak için kamusal alanda kadını güçlendirecek donanımın ulaşmasına engel olmak, kadının kendi yolunu çizmesinin önüne geçmek ve onu Kürt ulusal hareketinin biçtiği rollere mahkûm etmektir. Devamında iki kişi iddialarını şöyle sürdürür:

“şimdilik ortada bir gelir yok. el ürünleri kermeslerde satılıyor. bölge kadınına sağlık alanında bilgi verilmesi ise iyi bir şey. bu noktada bizi endişelendiren husus şu, cerrahi sterilizasyon, yani kısırlaştırma şu anda bölgede ücretsiz. burada kürt nüfusa yönelik bir politika var. burada yapılmak istenen aile planlaması değil, nüfus planlaması. ama bizim esas eleştirimiz geleneksel rollerin pekiştirilmesi. buralarda dikiş nakış ev ekonomisi gibi konularda verilen eğitim kadınların evdeki konumunu sorgulamaya değil, vazifelerini daha iyi yapmalarına yönelik. yoksa değişen bir şey yok, genç kızlar yine evden çıkamıyor.”¹⁷⁵

Burada Kürt kadınların kısırlaştırılması ve geleneksel rollerinin pekiştirilerek kadınların özel alanla sınırlanması yeni iddialar olarak karşımıza çıkar. Kısırlaştırılma, aile planlaması değil nüfus planlaması olarak yorumlanır. Fakat hizmetin ücretsiz verilmesi dışında yorumun bir dayanağı yoktur. Kısırlaştırmanın zorla ya da kadınlardan habersiz yapıldığına dair bir ifade de yoktur. O dönemde, sadece Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde değil Türkiye’nin her yerinde korunma yöntemleri ücretsizdir. Batı illerinde feministler kadın cinselliğinin özgürleşmesinin mücadelesini verirler. Kendi bedenleri ile ilgili kararları kendilerinden başka kimsenin alamayacağını savunurlar. Aynı hakkı Kürt kadınlar kullandığında eğitilmiş, sivil toplum projelerinde bile öncü olarak görev alabilen sağlık personelleri tarafından asimilasyon korkusunun öne sürülmesi etnik kaygılardan kaynaklanır. Personeller buna dahil olsun ya da olmasın, azınlıkta olduğunun bilincinde ve kendine karşı konumlandığı kültürle savaşta, kendi etnik devletini kurma çabasındaki bir grubun, kadınları doğurmaları yönünde teşvik etmesi beklenebilir. Mitosta da kadının toplumun değerlerini üretici, koruyucu ve aktarıcı rolünü görmüştük. Anne, toplumun

¹⁷⁵ A.y.

işçilerinin, askerlerinin ve siyasetçilerinin yetiştiricisidir. Tam olarak bu nedenle Kürt kadınlar, üzerlerinde doğurmaları yönünde oluşan baskıdan kurtulmak için kısırlaştırılmayı seçmek isteyebilirler. Çünkü cinsel birlikteliği yönetme şansları olmayabilir ya da bölgenin şartları sebebiyle diğer korunma yöntemlerine her zaman ulaşamayabilir. Geleneksel rollerin pekiştirildiği ve kadının özel alan ile sınırlandırıldığı iddiasına gelirsek, öncelikle ÇATOM'ların kadınların yaşamındaki rolünü inceleyebiliriz. Bir ÇATOM'un bölgede açılabilmesi için oranın yerlisi kadınlar tarafından talep edilmesi zorunludur. Demek ki, merkezler açılabilmesine göre bir ihtiyacı karşılama potansiyeline sahiptir. Hiçbir şey yapılmasa bile merkezler, kadınları bir araya toplayabilir; onların konuşmalarını, paylaşımlarını, birlik duygusu yaşamalarını kısacası sosyalleşmelerini olanaklı kılabilir. Kendi ile benzer sorunların altında ezilen diğer kadınlarla (kadınlık durumu) iletişim kurmak, kadının ortak bir kadınlık bilinci geliştirmesini sağlayabilir. Sorumlulukları yüzünden aynı deneyimi evde yaşaması mümkün olmayacaktır. Bir gün bu şansı evde yakalasa ertesi gün tekrarlamak evin erkeklerinin ve belki de kadın akrabalarının gözüne batacaktır. Sorumluluklarını aksatmakla, boş işlerle uğraşmakla suçlanabilecektir. Fakat merkeze gittiğinde sadece özel alandan çıkmış olmayacak, aldığı eğitim ve sertifika sayesinde kamusal alanda iş bulabilecektir. Yani kamusal alandaki varlığını sürdürebilecektir. Üstelik verilen eğitimler yalnız yemek yapmak, dikiş dikmek gibi geleneksel rollerle sınırlı değildir. Ders listesine baktığımızda okuma-yazma, medeni hukuk, finans, bilgisayar, girişimcilik gibi eğitimleri olduğunu görürüz. Bu eğitimler kamusal alana çıkan her bireyin taşıması gereken asgari özellikleri temin eder. Ayrıca eğitimlerin yanında burslar ve kredi destekleri de verilir. Yani merkezler sadece kadını evden çıkarmayı değil kamusal alanda kalıcı hâle getirmeyi hedefler. Ek olarak iddialar birbiriyle şu bakımdan da çelişir. Kürt kadın geleneksel rollerine ve evinde kalmaya yönlendiriliyorsa küresel sermayeye nasıl ucuz işgücü olacağı düşünülebilir? Geleneksel rolleri onun okumasına da çalışmasına da engeldir. Evdeki karılık ve annelik rolünü en iyi şekilde oynaması öğretiliyorsa dışarıdaki ya da dışarıdan eve gelen bir işe neden ve nasıl meyledebilir, zaman ayırabilir?

Yazar, “bu ifadelere katılmamak mümkün mü?” diyerek iddiaları destekler. Ona göre, ÇATOM'lar anadili unutturacak, sermayelere ucuz işgücü olabilmeleri için gereken okuma yazmayı öğretip ilkokul diploması dağıtacaktır. Küreselleşmeye ve

onun yarattığı dünyadaki benzer örneklere bakılırsa Kürt kadınları bir de anadilinden başka bir dil yani Türkçe öğrenmek zorunda bırakılacaktır. Peki Ayşe projede hiç olumlu bir yan görememiş midir? Yazının ana başlığının üzerinde, başlıktaki anlamı biraz daha açan ve yazıya bir çerçeve çizen küçük bir açıklama yer alır. Bu açıklama, ÇATOM'ların avantajlarıyla ve dezavantajlarıyla madalyonun iki yüzü gibi söz konusu araştırma-haberde anlatılacağı beklentisi uyandırır:

“çatom'lardan kürt kadınlara kalkan/uzanan devletin eli, bölgedeki bütün ezme-ezilme ilişkilerinin kâh uzlaşarak, kâh çelişerek nasıl bir arada varolduklarını ve karmaşık sonuçlarını örnekliyor.”¹⁷⁶

Yazıyı bitirmeden, sondan önceki paragrafta karşı argümanları bulabiliriz. Yazar, Kürt erkekleri Türkçe bildikleri için kamusal alana daha rahat katılırken kadınların dil bilmediği için kamusal alana katılımda zorlandığını, Türkçe öğrenmenin iki cins arasındaki bu uçurumu kapatacağını, verilen mesleki eğitimlerle kadınların ücretsiz kölelikten ücretli köleliğe geçebileceğini ve böylece kendi kazancını yine kendi kararlarıyla harcayabileceğini kabul eder. Hemen arkasından şunu ekler:

“çatom'ların, kırk yıldır bildiğimiz devletin eliyle kurulmuş herhangi bir kuruluşun kürt kadınlarının hayrını düşünerek bir şey yapacağına inanacak kadar safdil değiliz. ama devlet eliyle, devlet politikalarını, sermayenin politikalarını güçlendirmek, savaş politikalarını desteklemek için kurulan çatom'lar kadınlar için uzun vadede nefes alabilecekleri bir donanımı yaratabilir.”¹⁷⁷

Sonuç olarak, yazarın bir projeyi avantajları ve dezavantajlarıyla inceleyeceğini, bu incelemeyi güvenilirliğini araştırdığı kişilerin iddialarına dayandırarak yazacağını düşündüren bir araştırma-haber metninin öyle yazılmadığı anlaşılır. Örneğin ÇATOM eğitimlerini deneyimleyen bölgedeki Kürt kadınlarla görüşülüp iddia sahiplerinin anlatılarının tutarlılığı bile kontrol edilmez. Ayşe'nin etnik kimlik hassasiyetlerini daha çok seslendirdiğini söyleyebiliriz. Kadınlık durumunu merkeze alan feminist bakış açısıyla farklarını ayırt edebiliriz. Etnik kimlik hassasiyetlerini öne çıkarmak, Kürt kadınların kamusal alana çıkma ve cinsellikleri üzerinde irade sahibi olma gibi hakları elde etmesinde törpüleyici bir işlev görür. Dergi, her çevreden kadının kendi hikâyesini anlatabileceği bir kürsü görevi görür ve farklı bakış açılarını yan yana getirir. Böylece feminist politika, sağlıklı bir tartışma

¹⁷⁶ A.y.

¹⁷⁷ A.e., s. 3.

ortamının ürünü olabilir ve her sesi içerebilir. Bir sonraki sayıda Ayşe Düzkân'ın yazısını yanıtlayan muhalif bir ses duyarız. Güneydoğu Anadolu Projesi'nde yer alan Anakültür isimli sivil toplum kuruluşunun davetiyle Mardin Dargeçit'e gidip ÇATOM'ları gözlemleyen Ayşe Gül Karayazgan'ın sesini...

38. sayıda Ayşe Gül Karayazgan tarafından yazılan “*“Biz kadınlar” diyememek bir türlü...*” başlıklı metinde yazar kendi gözlemleriyle Ayşe'yi eleştirir. Fakat eleştirmeden önce, metnin ilk sayfasını tamamen özeleştiriyeye ayırır. Gezi sürecinde Şükran isimli liseyi yeni bitirmiş Dargeçitli bir kadın Türkçe-Kürtçe çeviri yapar. Hem Şükran'ın hem bölgenin kadınlarının anlatıları yazara ne kadar farklı ve üstün olduğunu, toplumdaki eşitsizliğin büyüklüğünü gösterir. Bu yüzden yazar, Mardin'deki ziyaretleri boyunca bölgedeki kadınlarla iletişimde hiç “biz” gibi hissetmez, “biz” diyemez ve bu “biz” olamama durumunu kendi eksikliği olarak görür. Yazı Ayşe'ye yanıt olarak yazılır ancak başlıktaki gönderme bile kendisinedir. Bilimsel kaynaklara referans vererek yazdığı metinde tanıştığı Kürt kadınlarının sesine de daha fazla yer verir. O nedenle metnin, Ayşe'nin yazısından daha tarafsız ve tutarlı yazıldığı algısını yaratır. Bazen yazardan bazen de bölgedeki Kürt kadınlardan alıntılarla metni değerlendirmeye çalışacağım. İkinci sayfaya geçtiğimizde ÇATOM'lara yoğunlaşan alt başlığı görürüz. Bu bölüm, Şükran'ın otobüsle Dargeçit'e giderken batıdan gelen kadınlara yaptığı konuşma ile başlar:

“Nasıl diyeyim? Çok geç kaldınız. Belki ileri adım atıyoruz diyorsunuz ama çok geç adım atıldı, çok geç sesimizi duyurabildik... Ama bundan sonra duyursak çok iyidir. (...) Güneydoğu insanı olarak, orada yaşayan bir fert olarak, bu bölgedeki kadınlarımızın en çok ihtiyacı olan şey Çatom'dur ve Çatom'ların yaygınlaşmasını istiyoruz.”¹⁷⁸

Yazarın aktarımıyla görüyoruz ki bölgedeki aktif gazetecilik faaliyetleriyle bilinen Ece Temelkuran'ın gözlemlerinde de aynı vurgu var:

“Batıdan bakınca herhangi bir etkinlik gibi görünen Çatom'lar bölgedeki kadınlar için çok önemli. İlk amacı kadınları evden çıkarmak olan Çatom'lar GAP Bölgesinde ve özellikle Dargeçit'te kadınların ikinci adresi olmuş durumda. Bu merkezler bölgedeki kadının zor koşullara karşı savaşmaları için tek direnç noktası.”¹⁷⁹

Ayşe'nin yazısında ÇATOM'ların bir ihtiyacı karşıladığı tahmin edilebilir. Fakat ihtiyacın ne olduğuna dair net bir şey söylenemez. ÇATOM'ların bir ihtiyacı

¹⁷⁸ Ayşe Gül Karayazgan, ““Biz kadınlar” diyememek bir türlü...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 38, Mayıs 1998, s. 9.

¹⁷⁹ A.y.

karşıladığı, bölgede yaşayan Şükran'ın ve aktif gazetecilik yana Ece'nin ifadeleriyle doğrulanabilir. Sonra yazar gözlemlerini aktarmaya başlar. ÇATOM'ların yönetimine dair verilen resmi bilgiler yazarın gözlemleriyle örtüşür:

“Çatom'lar kadınlara yönelik hizmet veren ve daha çok kadınların görev aldığı merkezler. Her Çatom'un “başında” bir kadın var, üstelik de o yöreden kadınlar (yani Mardin Çatom'da Mardin'li, Siirt'te Siirt'li kadınlar – galiba tek istisna Cizre, orada Diyarbakır'lı bir kadın çalışıyor) ve kendilerine müdür veya başkan değil yalnızca “saha sorumlusu” diyorlar. Ben uzun bir süre kendisini saha sorumlusu diye tanıtan bu kadınların Çatom idarecileri olduklarını anlayamadım mesela. Böyle bir organizasyonda hiyerarşiyi bu kadar reddeden (en azından dilde) bir yaklaşım beklemiyordum doğrusu. Ama tabii beklemediğim çok şey vardı. Mesela Çatom'ların ağırlıklı olarak belli bir yöreden (il, ilçe veya merkez köy) talep geldiği zaman kurulduğunu, kurulmadan önce de kadınlarla araştırma yapıp onların taleplerini yansıtacak programlar hazırlandığını bilmiyordum ve böyle bir yapı beklemiyordum. GAP İdaresinin Çatom'ları zaman içerisinde sivil toplum kuruluşlarına devretmeyi düşündüğünü duymak da şaşırtıcıydı. Cizre Çatom'un saha sorumlusu Zelal Bozarslan'ın Kürtçe ve Türkçe yanında Arapça ve İngilizce bilmesi, İngilizce'yi BBC'nin lisan kasetlerinden öğrenip şimdi de Cizre'de yirmi kişiye öğretiyor olması, hatta Amerika'da bir üniversiteden mektupla diploma almak üzere olması da beni aynı derecede şaşırttı (ve tabii burada garip olan onun bunları yapmış olması değil, benim şaşırmam!).”¹⁸⁰

ÇATOM'lara katılan kadınların kurullarda seçim yaparak eğitimlere ve yönetime yön verebildiğini resmi bilgilerle öğrenmiştik. Yazarın gözlemleri resmi bilgileri detaylandırır. Merkezlerin saha sorumlularının oranının yerlisi insanlar olması, kurullardaki seçimlerin yok yere yapılmadığını ve bir anlamı olduğunu gösterebilir. İfadelerden anlaşıldığı üzere yazar, söz konusu devlet projesinin daha hiyerarşik ve kontrollü inşa edileceğini bekler. Aslında bölgedeki savaş koşulları düşünüldüğünde devletin oradaki yatırımlarına karşı daha korumacı davranacağı ve halka baskı uygulayacağı beklentisi normaldir. Fakat yazar ütopyalar yerine gündelik yaşamın somut sorunları hakkında konuşup üreten, katılımcı, hiyerarşi karşıtı, esnek, sivil toplumcu bir yapı betimler. Sayılan özellikler feminist ilkelerle çelişmez. Şaşırtıcı gibi görünse de feminizmin ulusal yapıları çözme gücünün, kendi devletini kurmak isteyen ulusal bir harekete karşı kullanılmış olması mantıklıdır. Bu durum Türkiye Cumhuriyeti devletinin feminist yöntemi benimsediği anlamına gelmez. Devlet, halkı zorbalıkla Kürt ulusal hareketinden soğutmaya çalışacağı yerde sadece kadınlara özgürlüğün, bireyselleşmenin biraz yolunu açar. Öte yandan bu ifadeyle ÇATOM'larda çalışanların Kürtçe bilmediği, bölgenin kültürüne duyarsız kaldığı ile

¹⁸⁰ A.y.

ilgili iddianın asılsızlığı ortaya çıkar. Yazar dil konusuna önem verir ve ÇATOM çalışanının açıklamasını aktarır:

“Bu yazı çıktıktan sonra tekrar araştırdım (acaba ben mi yanlış anlamışım diye): Çatom’larda çalışan bütün kadınlar o yöreden kadınlar ve hepsi çalıştıkları yörede yaygın olan dili (Kürtçe veya Arapça) biliyor ve konuşuyorlar. Yöre kadınlarının Halkevleri’ni değil de Çatom’ları tercih etmelerini de öyle açıklıyorlar: “Dil sorunu yaşanmıyor.” Hatta Çatom çalışanları bunu kendi avantajlarına kullanıyorlar. Zelal bize uzun uzun bir Kürt atasözünün (özellikle erkekleri ikna etmeye çalışırken) nasıl imdadına yetiştiğini anlatıyor. Bunu da “Bizim Kürtçe bir atasözümüz var,” diye anlatıyor...”¹⁸¹⁰

Etnik kimliği öne çıkaran yaklaşımların anadil savunusunda başvurulmuş ilk örnek Kürt yurttaşların devlet hizmetlerine dil engelinden dolayı ulaşamamalarıdır. Bu yüzden yereldeki kadınların ÇATOM’lara duyduğu ihtiyaç anlaşılabilir ve desteklenmelidir. Fakat sağlık görevlilerinin iddiaları bu noktada birbiriyle çelişiyordu. ÇATOM’lara karşı gösterdikleri eleştirel tavır ise kendi savunuları ile tutarsız duruyordu. Kürt kadınların ifadeleri bu durumu netleştirir. Gelelim yazarın ucuz işgücü olmak ile ilgili düşüncelerine:

“Dargeçit’te konuştuğum kadınların hepsi neredeyse ağız birliği yapmışçasına ‘Fabrika olsun evlerimizden çıkabilelim,’ diyorlardı. Kadınlar için işe gitmenin, az da olsa para kazanmanın ne demek olduğunu biz anlamayacaksa kim anlayacak ya da anlamaya çalışacak? Ve yine aynı noktaya dönüyorum: Sorun sermayeye ucuz işgücü sağlamaksa, önce bir kendimize bakıp sonra başkaları hakkında konuşmamız gerekmez mi? Ve başkaları hakkında konuşurken de önce onların anlatacaklarına kulak vermemiz...”¹⁸²

Metinden bir diğer ifade:

“Bence böyle bir geziye katılarak hepimiz ciddi bir sorumluluk altına girdik. Mutlaka bir şeyler yapmamız bekleniyor bizden. (Dargeçit’te en sık duyduğum söz şuydu: ‘Siz geldiniz ya, artık birşeyler değişir, biz size güveniyoruz.’). Daha kötüsü yapamayacağımız şeyler bekleniyor: Dargeçit’e fabrika kurulması ya da okul inşaatının tamamlanması gibi.”¹⁸³

“Fabrika olsun evlerimizden çıkabilelim” cümlesi normal bir yaşam özlemini çok iyi özetler. Anlamı, sadece kamusal alanda ve iş hayatında var olabilmek demek değildir. Aynı zamanda “Sokaklarımız tankların, tüfeklerin savaş alanı olmasın, evlerimize kapanmak zorunda kalmayalım.” demektir. Çünkü sokakları savaştan, ölümden temizlemeden ne okula ne işe gidebilirsiniz. Tıpkı batı illerindeki kadınların sokakları tacizden, tecavüzden temizlemeye çalışması gibi. Bu yüzden okula, işe duyulan özlem savaştan bıkkınlığı da anlatır. Aslında ÇATOM’ların kadınlara işi,

¹⁸¹ A.y.

¹⁸² A.e., s. 10.

¹⁸³ A.e., s. 8.

okulu, kamusal alanda var olmayı özendirmesi Kürt ulusal hareketinin ÇATOM'lara karşı çıkması için bir başka nedendir. Çünkü Kürt ulusal hareketi için bağımsız ya da özerk Kürt devleti kurulmadan sokaklardaki savaş bitemez. Kürt kadınlar da savaşın parçası olmak, hatta ulus için tanrıçalaşarak kendini kanıtlamak zorundadır. Bunu ya Zilanlaşarak yapar ya da çocuğunu feda ederek... Kürt kadın, ulusal harekete ihanetle suçlanmamak için annelik ve karılık görevlerinden yani özel alan bağımlılıklarından da vazgeçemez. Yoksa ulusal hareketin askerlerini kim doğurur, onların hizmetini kim görür? Bu bağımlılık tüm ulusal hareketlerin ortak özelliğidir. Yazar, kadınlık durumu üzerinden sorar sorusunu. Kendimiz için istediklerimizi Kürt kadınlar neden isteyemeyin? Kürt kadın, bu bağımlılıklardan neden kurtulmak isteyemeyin? Doğum kontrolü yöntemi olarak kısırlaştırma, Kürt kadının cinselliği yaşarken hem bağımlılıkla sonuçlanan ağır bir bedel ödememesine hem de kendi arzuları doğrultusunda yönetebilmesine imkân verir. Bu yüzden Kürt kadınların doğum kontrolüne ulaşma isteği feminist bir taleptir. Ancak Kürt ulusal hareketi bu talebi yozlaşma ya da bir "ulusu" kısırlaştırma olarak okur. Yazarın ilgili görüşü şöyledir:

"'Az çocuk yapın,' demek kadar doğum kontrolü yöntemlerinin öğretilmesini eleştirmek de çok sorunlu bence. Bunun adı 'kısırlaştırma' bile olsa! Kısırlaştırma zorla veya kadının haberi olmadan yapılıyorsa (Güneydoğu'da veya dünyanın herhangi bir yerinde), bunu hep birlikte protesto edelim. Ama kadın kendisi istiyorsa kısırlaştırılmayı? Feministler olarak kadınların daha geniş tercih hakları olmasını savunmayacaksak ne savunacağız bilmiyorum. Biz 'Bedenimiz bizindir,' diyebiliriz ama bunu 'onlar' yapınca asimilasyon politikalarına alet olmuş mu oluyorlar?'"¹⁸⁴

Yazar sık sık Ayşe'yi bölgedeki kadınlarla konuşmamakla, onların gerçeklerine sırtını dönmekle eleştirir. Onların sesi olamamıştır, onların gözüyle bakamamıştır. Hatta yazara göre gazeteci hassasiyeti ile bile davranmamıştır. Kadınlık endişesiyle değil devlet endişesiyle yazmıştır. İslamcı, laik, Türk, Kürt, feminist olması fark etmeksizin üstünlük taslayarak konuşmak, karşısındakini dinleyememek herkes için en büyük tehdittir. Bu yüzden yazar, Kürt kadınlarının gündelik yaşamları hakkında onları dinleyerek bilgi sahibi olmayı önemser. Sonraki sayıda, dergiye soyismini vermeyen bir Kürt kadın yazı gönderir.

39. sayıdaki "*Kolonyalist Türk Feminizmi*" başlıklı bir sayfalık metni Sema isimli bir Kürt kadın kaleme alır. Yazar, duygusal açıdan sert ve dengesiz bir üslûba

¹⁸⁴ A.e., s. 10.

sahip olsa da sadece bağırp çağırmanın, ideolojik çerçeveden bakan, stratejik olgular üzerine konuşan bir sese sahip. Öncelikle üslûbu neden dengesiz bulduğumu açıklayayım. Yazar Türk kadınlara karşı konuştuğu anlaşılan yazıda şu cümleleri kurar:

“Ücretli mi ücretsiz mi köle olacağıma ben karar vermek istiyorum. Uzun ya da kısa vadede nefesimi kapatacak veya açacak nefes borularımı ben kendim oluşturacağım. Ve sen müsaade edersen kendi medeniyetimi, kültürümü ve dilimi ben sorgulayacağım veya sorgulamayacağım. Müsaade edersen; toplumsal gelişme sürecimi her bir boyutta senin projelerinin dışındaki kendime ait problemlerimle denemek ve yaşamak istiyorum. Ve sen, becerebilersen, yok etme politikalarının bir devamı olan ve hiçbir biçimde pozitif değerlendiremeyecek, masum görülemeyecek bu projeleri meşrulaştırma. (...) Ümit ederim ki yazdıklarımı öfkeli bir Kürt kadının duygusallığı olarak değerlendirmezsiniz. Çünkü yazılanlar öfkenin çok ötesinde, insanların hadlerini bilmesini talep eden ve düşündürmeyi amaçlayan bir çaba. Eğer gerçekten bize ilişkin kaygılarınız varsa, tüm korkularımızın ortadan kalkmasının gereklerini yerine getirin. Yani savaşa karşı duruşunuzun içeriğini doldurun...”¹⁸⁵

Cümlelerden anladığımız şudur. Tartışmanın tarafı olan diğer kadınlar, Türk olduğu düşünüldüğü için Kürt kadının sorunları ile ilgili konuşma hakkına sahip değildir. Eğer Kürt olduğunu anladığımız yazar ücretsiz köle olursa; nefesini kapatırsa; medeniyetini, kültürünü ve dilini sorgulamazsa bunun üzerine Türk kadınlar söz söyleyemez. İsterse ulusal davaya hizmet için kadınlık sorunlarını erteleyebilir. Hatta yok sayabilir, aşağılayabilir. Yine de yanlış tercihleri olursa eleştirilemez. Yani devletleşme mücadelesi, Kürt kadınların sesini bastırabilir. Metnin üslûbu, Kürt ve erkek olmayan herkese haddini bildirir. Fakat düşündürmeyi amaçlasa bile bu üslûpla karşısına aldığı kişilerde yarattığı tepki nedeniyle düşündüremez. Çünkü metin, kendi sesinden başkasını duymak istemeyen, iletişime tamamen kapalı bir kişi tarafından yazılmıştır. Konuşulamayan, eleştirilemeyen bir konu üzerine nasıl düşünülebilir? Düşünmek ne demektir? Eğer eyleme geçme iradesi elinden alınmışsa bir kişinin düşünmesi ne kadar anlamlıdır? Yazarın tek isteği Türklerin savaşmamasıdır. Peki Kürt ulusal hareketi savaşmayı bırakacak mıdır? Bir Kürt devleti kurulana dek bırakmayacağını mitostan ve yazarın tavrından anlıyoruz. Sema'nın eleştirdiği konulara bakarsak anadil savunusu bir kez daha önümüze çıkar:

“Türkçe bilmeyen, çarşıya pazara çıkamayan kadınlar kendi yörelerinde yaşıyorlar ve kullandıkları bir dilleri var, ‘ora’ ayrı bir coğrafya, bana ait bir pazarda ben kendi dilimle domates, biber, sutyen istemeyi biliyorum. Türkçeleşmiş çarşı pazar istemiyorum. Benim Kürtçe konuşan doktorlarım var. Kadınım ile erkeğim ile Türkçe’ye girmek istemiyorum. (...) Sana başka bir öneri: İstanbul’da göçmen olmanın ağır ve acılı sıkıntılarını yaşayan Kürt

¹⁸⁵ Sema, “Kolonyalist Türk feminizmi”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 39, Haziran 1998, s. 14.

kadınlarıyla sana sunulan olanakları ne kadar paylaşabiliyorsun? (...) Tek dilli değil çok dilli projeler düşün. Kürt kadınına İstanbul'da, Ankara'da, İzmir'de çarşıya, pazara ve doktora gidebilme olanakları sağla, istiyorlarsa Türkçe kursları, istemiyorlarsa tercüman bul.”¹⁸⁶

Burada anadil, sembolik anlam kazanarak politikleşir. Bir topluluğa ait olmanın göstergesine dönüşür. Örneğin Kürtçe bilmek, Kürt ulusal hareketinin içinde hissettirebilirken Kürtçe bilmemek, kimliğin sorgulanmasına ve hareketin dışına itilmeye neden olabilir. Oysa Sema, metni çok iyi bir Türkçe ile yazar. Türkçe yazması, onun kendine yabancılaşmasına neden olmaz. Aslında *Roza, Jujin, Yaşamda Özgür Kadın* gibi Kürt kadın dergilerinden alıntı yaparken de kullanılan dilin Türkçe olduğunu görmüştük. Hatta *Pazartesi Dergisi*'nin tecavüze maruz kalan Kürt kadınlar veya dağa çıkmış kadın gerillalar ile röportajlarında da konuştukları dil iyi bir Türkçedir. Türkçeyi kullanmanın, Kürtlerin kendi haklarını savunurken engel çıkardığı söylenemez. Fakat milli dil, ulus devlet ve millet olabilmenin gereğidir. Bu yüzden Kürt ulusal hareketi için vazgeçilmez taleplerden biridir. Kürtler, Türkçe konuşarak etnik kimliklerinden dolayı yaşadıkları sorunları aşabilseler bile Kürt devletinin kurulabilmesi için anadilin bölgede hakimiyet sağlaması olmazsa olmazdır. Bölgeye dair istatistiklerde orada yaşayanların sadece Kürt olmadığını, çoğunluğu Kürtler ve Türkler oluştursa da farklı kimliğe sahip insanların da yaşadığını görmüştük. Metne geri dönelim. Türkçe bilmenin, Kürt kadın ve erkek arasında eşitsizliğe neden olduğunu tartışmanın diğer tarafları kabul etmişti. Sema bunu inkâr eder:

“Mesela; kendi coğrafyalarında senin dilini kullanmaya ihtiyaçları olmadığını kendisiyle Kürt erkeği arasındaki uçurumun senin dilini bilmemesinde yatmadığını, asıl uçurumun, a. egemen ulusun, b. egemen cinsin yarattığı uçurumlar olduğunu, asıl korkularının köylerinde şehirlerinde Türkçe konuşan yeşil elbiseli postallı askerlerin varlığı ve sokaklarındaki tanklar olduğunu, korkulu rüyalarının komşu kızının başına geldiği gibi bir gün kendilerinin de tecavüze uğramak olduğunu, sana benzemeden kendi kimliğiyle yaşamak istediğini ... duyacaksın.”¹⁸⁷

Sema, uçurumun dil bilmemekten kaynaklanmadığını iddia eder. Oysa Türkçe eğitim almamış, okuma-yazma bilmeyen bir Türk kadının da kamusal alana çıkmakta sorun yaşadığı, başkasının yardımına bağımlı olmadan toplu ulaşım kullanamadığı, alışveriş yapamadığı, devletin hizmet ve iş olanaklarından kolayca faydalanamadığı,

¹⁸⁶ A.y.

¹⁸⁷ A.y.

seçme ve seçilme hakkını olması gerektiği gibi kullanamadığı ortadadır. Eğitimsizlik, dili kullanamamak Türkler için de kamusal alana katılımında bir sorundur. Bunun için fırsat eşitliği ve fırsat eşitliğinin yetersiz kaldığı durumlarda tam eşitliği sağlayabilmek için daha öznel destek politikaları hayata geçirilebilir. Etnik kimlik savunusunu öne çıkaran ayrılıkçı bir söylem, ırkçılığı, savaşı ve var olan eşitsizlikleri derinleştirir. Eğer feminizm eşitlikçiliği, demokratikliği, çoğulculuğu ilke olarak benimsiyorsa -ki benimser- etnik kimliği kadınlık deneyimlerini farklılaştırıcı bir unsur olarak öne çıkarmanın feminist politikaya kazandıracak bir şey yoktur. 40. sayıda Ayşe kendisine yönelik eleştirilere ama özellikle Sema'ya yanıt verir. Metin, Sema'nın neden olduğu tepkiye odaklandığı ve tartışmaya farklı bir argüman katmadığı için burada değerlendirmedim.

ÇATOM'lar ile ilgili son yoruma 46. sayıdaki "*Kadınlar eve dönmemeli*" başlıklı metinde Kürt kadın grupları Abdullah Öcalan'ın Roma'ya gitmesiyle ilgili gündemi değerlendirirken rastlarız. *Özgür Kadın Derneği*, *Arjin Kadın Grubu*, *Roza Dergisi*, *Jujin Dergisi* ile röportaj yapılır. *Roza Dergisi*'nin sahibi Fatma Kayhan ÇATOM'larla ilgili şunu söyler:

"(...) bütün partilere ve demokratik kurumlara, önüne Kürt sorununun çözümünü koyan partilere kadınların girmesi için pozitif ayrımcılığı savunuyoruz. Kürt kadınların Kürtler'in genel politik gündemine girmesini isteriz. Örneğin savaşın sonuçlarından bahsediyorlar ama taciz ve tecavüzden bahsetmiyorlar. Bölgede bürolar açmak istiyoruz, ayrıca diğer kadın kurumlarının da bürolar açmasını istiyoruz. O zaman ÇATOM'lar böyle kolay işlemez gibi geliyor. Uzun vadede tahayyülümüz bağımsızlık, bağlaşıksızlık, birleşiklik ama bunun mümkün olduğunu düşünüyorum."¹⁸⁸

Fatma'nın yorumundan Kürt kadınların Kürtler'in genel gündeminde bulunmadığı, tacizleri ve tecavüzleri ortadan kaldırmak için çözüm yolu aranmadığı aksine ÇATOM'ların kadın sorunları konusunda işlevsel olduğu çıkarımlarını yapabiliriz. Fatma'nın yorumu, bu yere kadar ÇATOM'larla ilgili iddialara da yanıt niteliğindedir. Örneğin ÇATOM'ların bölgedeki kadınlar tarafından istenmediği, kadınların hayatını kolaylaştırmadığı ya da kadınlara bir şey kazandırmadığı gibi iddiaları yanlışlar. Bununla birlikte Kürt kadınların etnik siyasetten bağımsızlaşma hayali olduğunu görürüz. Yani aradaki bağımlılık ilişkisinin Kürt kadınları rahatsız eden yönleri olduğu itiraf edilir. Feminist politikanın önemi buradadır. Fakat Fatma

¹⁸⁸ Ayşe Düzkan, "Kadınlar eve dönmemeli!", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 46, Ocak 1999, s. 11.

bağımsızlığın mümkün olduğunu düşünmez. Bu ifade, Kürt ulusal hareketinin bölge kadınlarını istemedikleri şekilde davranmaya zorlayacak kadar etkili olduğu anlamına gelmesi nedeniyle feministlere bir uyarı niteliğindedir. O nedenle feminizm, kapsayıcı olayım derken ucu ırkçılığa kadar gidebilen etnik hareketlerin etkisine girmediğinden emin olmalıdır. Bunu sağlamak feminist siyasetin merkezine sadece kadınların cins olarak ezilmesinden kaynaklanan ortaklıkların yani kadınlık durumunun konulmasıyla mümkündür. Türk kadın ya da Kürt kadın değil, sadece kadın.

Etnik kimliği öne çıkarmak ile kadınlık durumunu merkeze almak arasındaki ayrımı görebileceğimiz bir tartışma 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde düzenlenen feminist yürüyüşün hazırlık evresinde yaşanır. Etnik kimliği öne çıkarmanın feminist politika açısından doğurduğu sakıncaları dergideki somut örnekler üzerinden anlattığım “Kürt Kadınlar” başlıklı bölüm bu tartışmayla sona erecek. Ayrımın en bariz görüldüğü örnek bu tartışmadır. Çünkü Kürt hareketi, feminist hareket üzerinde doğrudan tahakküm kurmayı denemiştir ve etnik kimliği öne çıkaran yaklaşımı benimseyen feministler bu durumu meşru görmüştür. Şimdi metinleri inceleyelim.

Feminist kadınların 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde düzenlediği gelenekselleşen Taksim mitingi hakkında dergide bir tartışma bulunur. O zamanlar mitingi gelenekselleştirme çabası vardır. Fakat Kürt ulusal hareketi, emrivaki bir girişimle feministleri tahakküm altına almaya ve feminist mitinge engel olmaya çalışır. Mesele şudur. Feministler, kadınların örgütlü hareketini sağlamak için Dünya Kadınlar Günü'nde her siyasetten sadece kadınların katılımına açık bir miting organize edip bunu gelenekselleştirmek isterler. Daha önce sol siyasetlerden erkeklerle karma şekilde gerçekleştirilen mitinglerin artık kadınların kendi sesini duyurduğu bir eyleme dönüşmesi çabası vardır. 24. sayıda “*artık örgütlü*” başlıklı haberde mitingin büyük emekle gerçekleştiğini öğreniriz.¹⁸⁹ Sonra 28. sayıda ““*Artık Örgütlü*” mitingi yargılanıyor” başlıklı haberde Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası'na muhalefet nedeniyle mitinge dava açıldığını okuruz.¹⁹⁰ 33. sayıda ““*Artık Örgütlü*” mitingi beraat etti” başlıklı haber, davanın beraatle sonuçlandığı müjdesini verir.¹⁹¹ Böylece

¹⁸⁹ “artık örgütlü”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997, s. 2-3.

¹⁹⁰ “Artık Örgütlü” mitingi yargılanıyor”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 28, Temmuz 1997, s. 8.

¹⁹¹ “Artık Örgütlü” mitingi beraat etti”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 33, Aralık 1997, s. 9.

her yıl 8 Mart tarihinde tekrarlanan mitingin sadece kadınların sesini duyuracağı bir alan yaratacağı kesinleşir. Ancak bu kez başka bir sorun ortaya çıkar. 37. sayıda “*Bir miting şart mıydı?*” başlıklı ve Filiz Koçali imzalı metinde HADEP’in (Halkın Demokrasi Partisi) gelenekselleşen kadın mitingiyle aynı güne, aynı saate ve aynı yere barış mitingi organize ettiğini öğreniriz. Üstelik Filiz, HADEP feministlerden daha önce miting başvurusu yaptığı için ve savaşın asıl öznelere HADEP’li kadınlar olduğunu düşündüğü için feministlerin aynı gün, aynı saat ve neredeyse aynı yere kadın mitingi koymasının doğru olmadığını söyler.¹⁹² Yani Filiz kadın tarihini, feminist hareketi, kadınlık durumunu yok sayarak ve Kürt hareketinin davasını öncelik hâline getirerek gelenekselleşmiş kadın mitingini gereksiz görür ve eleştirir. Böylece kadınlık durumu ve feminist hareket, daha önemli görülen davalar için yeniden değersizleşir, geri plana atılır, ikincilleşir. Burada etnik kimliği öne çıkarmanın kadınlık durumu ile kimlik arasında bir hiyerarşi yarattığını ve kadınlık durumunun daha altta konumlandırılmasına neden olduğunu görürüz. O yüzden Filiz’in yazısı tepki çeker. 38. sayıda “*Bu miting yapılmalı mıydı?*” başlıklı metinde Maltepe Kadın Evi’nden bazı feministler Filiz’e tepki gösterirler. Sınıfsal kimliğin öne çıkarılması nedeniyle kadınların sol örgütlenmelerde maruz kaldıkları görmezden gelinmeyi yeniden hatırlatırlar. Maltepe Kadın Evi’nden feministlerin ifadelerini olduğu gibi aktaracağım. Çünkü bu olay üzerinden kadınların neden karma ve sol örgütlerden ayrı bir yol izlediğini kısa ve öz bir şekilde özetlerler:

“Biz kadınlar, aslında bunlara alışkınız. Çünkü bizler feminist olduğumuzu telaffuz etmeye başladığımız andan itibaren, standart suçlamalarla karşılaştık. Küçük burjuva sapmalardan tutun da, temel sorunu görmediğimiz ve tali bir sorunu ana amaç yaparak esas mücadeleye zarar verdiğimiz gibi çeşitli argümanlarla başa çıkabilmek için, hep savunma halindeydik. Ezberden okunan suçlamalara karşı, sürekli olarak kendimizi kanıtlama ihtiyacı içinde bırakıldık. Bu suçlamaların “ezber” olduğunu, aslında tam bir geri püskürtme ve iktidarı koruma çizgisi olduğunu zamanla anladık. Çünkü erkek egemenliğinin kabulü, kendini sorgulayarak, erkek değerlerine ‘ihane’ ederek iktidardan vazgeçme sorumluluğu demektir.”¹⁹³

Adı geçen feministlerin feminizmin keşif sürecini hatırlatması önemlidir. Çünkü feminist ilkeler kadınların sol örgütlenmelerdeki deneyimlerinden çıkardıkları

¹⁹² Filiz Koçali, “Bir miting şart mıydı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 37, Nisan 1998, s. 7.

¹⁹³ Aynur, Derya, Emine vd.: “Bu miting yapılmalı mıydı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 38, Mayıs 1998, s. 10.

dersler yani ne istedikleri değil ne istemedikleri üzerine bilinç yükseltme toplantıları yaparken oluşmuştu. Keşif sürecini hatırlatarak adı geçen feministler aynı zamanda Filiz'e feminist ilkeleri benimsemediği mesajını da verirler. Feministler kendilerine yine aynı stratejilerle saldırıldığını düşünür. Tek bir farkla. Bu kez sınıfsal kimliği değil etnik kimliği öne çıkararak. Bu kez kendi iktidarını korumak uğruna feministleri ihanetle suçlayan Kürt ulusal hareketidir. Suçlamalar karşısında feministler bağımsızlıklarını vurgular ve kendilerini savunur:

“Ama bizler, bağımsız varlığını çok zor kazanabilen kadınlar olarak, bu manipülasyonun farkındayız. Ayrıca bu ülkede savaşın 97/98’de başlamadığını, fiilen 20 yıldır sürdüğünü biliyoruz. Burnumuzun dibinde 20 yıldır süren bu savaştan, onun yarattığı sonuçlardan (ekonomik, sosyal, siyasal, psikolojik) etkilenmemek mümkün mü? Kim bizim bu ülkede güvenlik ve refah içinde yaşadığımızı söyleyebilir? Savaşın bizzat mağduru olmadığımız gerekçesiyle, savaşa karşı bir taraf olmadığımızı kim iddia edebilir? (...) Böyle bir tarihsel değerlendirmenin miladı 8 Mart 97/98 değildir, tek öznesi de “ora”da yaşayan kadınlar değildir.”¹⁹⁴

Daha önce barış annelerini anlatırken bahsettiğim, burada feministlerin dile getirdiği bir rahatsızlık dikkat çekicidir. Feministler, savaşın tek öznesinin ve mağdurunun Kürt kadınlar olmadığını açıkça ortaya koyar. Mağduriyet söylemi üzerinden kadınlar arasında bir değer hiyerarşisi yaratılmasına karşı çıkarlar. Çünkü bu söylem kadınları kendilerini kanıtlamak mecburiyetinde bırakan bir yargı sistemine dönüşür. Üstelik karşı etnik tarafın yaşadıklarını da yok sayar. Bu itiraz önemlidir. Gelelim yazının başlığında yöneltilen soruya. Mitingin yapılıp yapılmaması gerektiği ile ilgili sorunun yanıtı feministler için nettir.

“Evet, yapılmalıydı. Her şeyden önce, kadınların sokağa çıkabildikleri, kendi sorunları için haykırabildikleri 8 Mart’ların, başka hiçbir siyasal önceliğin önünde ya da arkasında durmayan bir geleneğin yaratılabilmesi/yaşatılabilmesi için yapılmalıydı. Söyleyecek sözlerimiz vardı. Savaş istemediğimizi haykırdık, ancak bunun yanı sıra evde süregiden ücretsiz köleliğe, işyerlerinde bize dayatılan düşük statülü işlere, cinsiyetçi yasalara, erkek egemen ve kapitalist sisteme karşı olduğumuzu da bağıra çağıra ilan ettik. Bunları sokaklarda ifade etme hakkımızı ertelememiz, neden bizden isteniyor? (...) Neden ezilen bir halk, toplumun yarısını oluşturan ve ama ulusal/sınıfsal kimliğine bakılmaksızın ezilen ve sömürülen kadınlarla karşı karşıya getiriliyor? Ya da neden karşı karşıya getiren tarafın, yani hatalı tarafın, yani pozitif ayrımcılık göstermesi gereken tarafın KKH (Kadın Kurtuluş Hareketi) olduğu ileri sürülüyor? Neden 1 Mayıs’ların, Newroz’ların öncelikleri ve özneleri hiç tartışılmıyor da, 8 Mart’ın öznesi ve öncelikle tartışma, hatta suçlama ve vicdan/onur/gurur vs. konusu haline geliyor?”¹⁹⁵

¹⁹⁴ A.e., s. 10-11.

¹⁹⁵ A.e., s. 11.

Burada güçlü bir kadın öznenin varlığı ilân edilir. Kadınların çıkarlarını, kadınların sesini koruyan bir özne. Kendini başkası üzerinden anlamlandırmaz. Eylemlerinin merkezinde kendisi bulunur ve kendisini sadece kadın olarak tanımlar. Hiyerarşiyi, lideri, anti-demokratik siyasi hamleleri reddeder. Tartışma, Pazartesi Dergisi'nin kurumsal kimliğini de içine alarak genişler. Feministler Pazartesi Dergisi'ne kadın mitingi örgütlemek konusunda neden isteksiz olduğunu ve neden miting komitesindeki diğer kadınların ısrarı üzerine mitingin düzenlendiği sorularını sorarak dergiden bir açıklama isterler. 39. sayıda "*Bir kez daha 8 Mart*" başlıklı ve Handan Koç tarafından yazılan bir metin ile yanıt gelir. Bu açıklamayı da ilginçtir:

"Bu sene 8 Mart'ta Şişli'de yapılan mitingle ilgili ben ve Filiz düşüncelerimizi birer yazı yazarak anlatmıştık. (...) 8 Mart'la ilgili yapılan toplantılara Pazartesi adına ben katıldım. Başından sonuna kadar bütün toplantılarda yer aldım ve izinli bir miting değil fakat Kadıköy, Taksim gibi bir yerde, bir şenlik değil politik söz söylenebilecek bir gösteri yapılması yanlısı oldum. Ancak o topluluğun büyük çoğunluğu katılımı kolaylaştıracağı gerekçesiyle izinli miting yapılmasından yana oldu. Yani Şişli kararı bizim de parçası olduğumuz bir iradenin aldığı karardır. (...) Dolayısıyla Maltepe Kadın Evi'nden kadınların, "Bu 8 Mart'ta Pazartesi dergisi istemediği bir alanda var olma zorunluluğuna düştü mü?" diye sordukları soruya vereceğimiz cevap "Hayır". Ama feminist kadınlardan, "Yıllarca önce tartıştığımız birçok konuyu bugün tekrar kendimiz ve başka kadınlar için, biraz örgütlü bir şekilde tartışmaya ihtiyacımız var mı?" diye bir soru gelse, cevabım, "Evet" olurdu."¹⁹⁶

Pazartesi Dergisi'ne kendini açıklama zorunluluğu düşer. Çünkü gelenekselleştirilmeye çalışılan feminist mitinge kendini feminist olarak tanımlayan bir derginin zoraki katıldığı şüphesi şok etkisi yaratır ve açıklanmayı gerektirir. Handan'ın ifadelerindeki ilginçlik ve tutarsızlık şundan kaynaklanır. "Artık Örgütlü" kadın mitingi, gelenekselleştirilmeye çalışılırken sadece kadınların gövde gösterisine dönüştüğü için ve bu durumdan korkulduğu için devlet tarafından tehdit olarak algılanmıştır. O nedenle Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası'na muhalefetten yani mitingi izinsiz örgütlemekten yargılanmıştır ve beraat etmiştir. Eğer Handan'ın istediği gibi izinsiz bir kadın mitingi örgütlenseydi bu bir zaaf oluştururdu ve kadınları marjinalize edebilirdi. Handan bunu bilmesine yani feminizmin zafiyetine neden olabileceğinin farkında olmasına rağmen Kürt ulusal hareketinden yana tavır alır. Burada etnik kimliği öne çıkarmanın feminizmi nasıl sindirdiği bir kez daha görülür. Ayrıca Handan, illa ki bir miting yapılacaksa HADEP'in mitinginin yanında göze

¹⁹⁶ Handan Koç, "Bir kez daha 8 Mart", *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 39, Haziran 1998, s. 13.

batmaması gerektiğini düşünür. Bu da kadınlara asıl davayı gözden düşürmemelerini ve onun yanında silik kalmalarını öğütleyen başka bir ifadedir.

Bu bölümden çıkarılacak sonuca gelince, kadınlık durumunu merkeze alan bir feminist yaklaşım farklı kimlikleri görmezden gelemaz. Aksine kendi sesini duyurabilmek, gündeme yön verebilmek, sistemi dönüştürebilmek için farklı kimlik hareketlerinin sorunları ve talepleri üzerine çalışmak, onlarla ilgili feminist söz üretmek zorundadır. Feminizmin benimsediğı kadını özne hâline getirme, eşitliğı ve özgürlüğü birinden birini feda etmeden savunma, anti-hiyerarşik ve demokratik olma, liderliğı reddetme, etkinlik için katılımcılıktan vazgeçmeme gibi ilkeler, bu ilkelerinin tam tersinin geçerli olduğı bir sistemde yaygınlaşamaz. Öte yandan kapsayıcılık iddiasıyla etnik kimliğı öne çıkaran feminist yaklaşım, kimlikler arasında değer hiyerarşisi yaratarak birinden birinin seçilmesini zorlar ve kadınlık durumunu değersizleştirir. Kimliklere atfettiğı özgüllüğü abartarak ortaklıklar yerine ayrışmayı teşvik eder. Böylece feminizm içerisinde bölücü bir işlev görür. Bir siyasi hareket olan feminizmin öznesinin tanımının yapılamamasına ve politikalarının çerçevesinin belirlenememesine neden olur. Böylece feminizm bir çeşit hümanizme dönüşür ve politik amaçlarından uzaklaşır. Buna direnebilmenin en önemli koşulu “kadın”ı özne konumuna getirebilmek ve kadınların cins olarak ezilmelerindeki ortaklığı ifade eden kadınlık durumunu feminizmin merkezine koyabilmektir.

Buradan itibaren kapsayıcılık adına öne çıkarılan dini kimliğin yani Siyasal İslâmcılığın feministler arasında nasıl tartışıldığını ve ne tür ayrımlara yol açtığını inceleyeceğim.

3.2. DİNİ KİMLİK TARTIŞMALARI

Farklı feminist yaklaşımların ayrışmaya neden olduğı konulardan diğeri yükselen Siyasal İslâmcılıktır. İslâmcılığa ivme kazandıran ise başörtülü kadınların kamusal alana katılma mücadeleleridir. Çünkü askeri darbenin başörtü yasağı nedeniyle başörtülerini takmayı sürdürerek eğitim alamazlar ve kamu görevlerinde çalışamazlar. Yani kadınların modern birey kavramından dışlanması gibi İslâmcılar da dini kimlikleri nedeniyle yurttaş kavramından dışlandığını düşünür. İlk olarak 27 Mart

1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi (RP) için yaptıkları çalışmalarla gündeme gelen başörtülü kadınlar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Refah Partisi yönetimine geçmesini sağlarlar. Böylece sahada aktif çalışma yürüten partili kadınların getirdiği başarı diğer partilere örnek teşkil eder. Dergideki haberleri incelediğimizde görürüz ki her seçim öncesinde partiler, kadınlar için daha geniş vaatlerde bulunmaya başlar. Kadın sorunlarına eğileceklerinden, kadınları da mecliste görmek istediklerinden dem vururlar. Halbuki ne kadın sorunlarının ne olduğunu bilirler ne de seçim sonrası vaatlerini yerine getirirler. Tartışmanın artısı şudur. 1980'lerin ortalarında feministlerin eylemleriyle kadınları gündemine almaya başlayan kamuoyu ikinci bir farkındalık yaşar. Kadınların siyasette önemli olduğu bir kez daha anlaşılır. Fakat bu süreçte başörtülü kadınlar, üniversiteler önünde yaptıkları protesto eylemleriyle Siyasal İslâmın simgesine dönüşür. Peki feministler Siyasal İslâmı ve örtünmeyi nasıl tartışır? Burada bölündüklerini görürüz. Dergideki yazıların tasnifine göre Kemalist ve laikçi olarak nitelendirilen Kemalist feminist kadınlar şeriat tehlikesini öncelikleri kabul ederek başörtüsü yasağına sahip çıkarlar. Fakat Kemalizm ile yani devlet feminizmi ile mesafeli olunması gerektiğini düşünen feministlere göre Kemalist ve laikçi kadınlar, başörtüsü yasağına destek vererek en az başörtülü kadınlar kadar kutuplaşmaya neden olur. Onlara göre feministlerin yapması gereken örtünme hakkını desteklerken örtünmeye karşı çıkmaktır. Böylece başörtülü kadınların kılık kıyafet nedeniyle kamusal alana katılım hakkı engellenmeyecek, öte yandan şeriat yanlılarıyla mücadele edilmeye devam edilebilecektir. Feministler arasındaki ayrışma bu şekilde tarif edilebilse de metinleri incelerken yaşadıkları kafa karışıklığını göreceğiz. Tezim farklı kimliklere sahip olmanın, kadınların cins olarak ezilmelerindeki ortaklığı bozmayacağını yani kadınlık durumunu savunan feminist yaklaşımı esas alır. Bu yaklaşım, kadınları güçlendiren ve patriarkayı zayıflatan kazanımları önemser. Dini kimliğin kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümü eleştirir. O hâlde hem Kemalist feministlerin hem de devlet feminizmi ile mesafeli feministlerin örtünmeye karşı olması tutarlıdır, normaldir. Sorun şurada ortaya çıkar. Kemalist feministler, cumhuriyet aracılığıyla elde edilen kadın kazanımlarını korumak için örtünme yasağını savunarak kılık kıyafet özgürlüğünü kısıtlar. Bu anti-demokratik adım, feminist ilkelerle çelişir. Devlet feminizmine mesafeli olan feministler ise Kemalist feministlerle aynı konuma düşmemek için örtünme ve şeriat yanlılığı ile aktif

mücadele edemezler. Metinleri incelediğimizde bunun üç nedeni olduğu söylenebilir. İlki, ikinci dalga feministler kendilerinden önceki kadın hareketinin başına geldiği gibi bağımsızlıklarını kaybedip devlet kontrolüne girmekten korkarlar. İkincisi, Kemalizmi ve laikliği gerekçe göstererek yönetime el koyan ve kuralları hâlâ geçerli olan askeri darbenin toplumda ama özellikle sol örgütlenmelerin içinde siyaset yapmış kadınlarda neden olduğu tepkidir. Üçüncüsü ise kapsayıcılık adına farklı kimlikleri öne çıkaran yaklaşımın Kürt milliyetçiliğinin feminizme nüfuz etme ihtimalini görmezden gelmesi gibi İslâmcılığın feminizme nüfuz etme ihtimalini de görmezden gelmesidir. Bu mücadele eksikliği İslâmcılığın aradan sıyrılmasına ve iktidara gelmesine yol açar. Bu süreçte İslâmcıların şariat yanlılığı daha görünür hâle gelir ve 28 Şubat Kararları alınır. 28 Şubat sonrasında devlet feminizmine mesafeli feministlerin söylemlerinde bir kırılma gözlenir. İslâmcı kadınların şeriatı yaymak, kendi ideolojilerini başa getirmek için özgürlüğü talep ettiğinin; başka insanların özgürlüğüne saygı duymadığının ve toplumsal cinsiyet rollerinin Tanrı tarafından verilen kadın/erkek “doğa”sından kaynaklandığını özümstediklerinin anlaşılması sonucunda İslâmcılara yönelik eleştirel tutum daha ağır basmaya başlar. Yani İslâmcı kadınlar dogmatik bir iktidarı, anti-demokratik bir sistemi ve toplumsal cinsiyet rollerini savunur. Kemalist feministler bu eleştirileri en başından dile getirirler. Çünkü eleştirilerinin temelini İslâmın cinsiyet esasına göre toplumu örgütlemesi oluşturur. Peki nedir bu örgütlenme modeli?:

“Geleneksel metinlere göre, bir yanda İslâm, hem kadınların hem de erkeklerin cinsel güdülerini ve cinsel doyum hakkı olduğunu kabul etmiştir. Erotizm, hem cennetten bir tadımlık, hem de dünyevî yaşamda üreme için ilahî olarak emredilen bir gereklilik olarak sunulur. (...) Diğer yanda, (...)Erkeklerin, rasyonel oldukları ve kendilerini kontrol edebildikleri düşünülür; kadınlarsa duygusaldır ve kendilerini kontrol etmede yetersizdir.”¹⁹⁷

“İslâm’da da toplumsal cinsiyetlerin farklı kurgulanışı, kadınların ve erkeklerin sözde “temel” biyolojik, psikolojik ve sosyal-cinsel farklılıkları olduğu varsayımına dayanmaktadır. (...)dünyanın çift kutupluluğuna dair “İslâmî” görüş, iki “düzenin” katı bir ayrımı üzerinde temellenir -dişil ve eril. Dünyanın bu düzenini bozan her şey, vahim bir karmaşa, kötücül bir anarşi kaynağıdır. (...) Kadın cinselliği kontrol edilmezse, toplumsal karmaşaya (fitne) neden olur.”¹⁹⁸

Şimdi dergideki metinlere bakalım. Başörtülü kadınların önemi ilk olarak 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde anlaşılır. Belirttiğim gibi İstanbul Büyükşehir

¹⁹⁷ Pınar İlkkaracan, “Giriş: Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkkaracan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 17.

¹⁹⁸ A.e., s. 18.

Belediyesi'nin yönetimi kadınların başarılı çalışmaları sonucu Refah Partisi'ne geçer. Fakat seçimden sonra Refah Partisi, özellikle sahada aktif çalışan kadınlar için hayal kırıklığına dönüşür. Feministler, başörtülü kadınlar ile ilgili politikalarını işte bu hayal kırıklığı üzerine inşa eder. Başörtülü kadınlar, taktıkları başörtüleri nedeniyle kamusal alandan dışlanırlar. Eğitim ve iş hayatına giremezler. Onların mücadelesi esas olarak kadınların başörtülerinden vazgeçmeden kamusal alana katılmak üzerinedir. Modernizm (Laiklik, çağdaşlık gibi kavramlarla birlikte sık sık hedef alınır.) ve kapitalizm (Çalışma yaşamını planlarken ibadet saatlerini verimi düşürdüğü için yok sayar, kadın bedenini pornografik bir meta olarak kullanır vs.) onları kamusal alandan uzak tutmuş ve özel alana kapatmıştır. Onlar da başörtüleriyle kamusal alana çıkabilecekleri farklı bir düzen arzular. Bu düzen şeriattır ve onu egemen kılmak isteyen hareket, Siyasal İslâm hareketidir. Öte yandan İslâmcı erkekler farklı düşüncededir. Kadınların kamusal alanda bulunmasından rahatsızdırlar. Ama başörtülü kadınların mücadelesini Siyasal İslâm hareketi için araçsallaştırırlar. İslâmcılık zafer kazandığında ise kadınlara fitratlarını hatırlatarak onları evlerine gönderirler. Feministlere göre başörtülü kadınların kamusal alana katılma mücadeleleri, İslâmcı erkeklerin bu kadınlar üzerinde kurduğu tahakküme karşı desteklenmelidir. Ancak asıl önemli soru, evlerine gönderilen başörtülü kadınların İslâmcı erkeklere karşı seslerini ne kadar yükseltebilecekleridir. Bu soru aslında tezimin konusunu işaret eder. Kapsayıcılık adına farklı kimlikler öne çıkarıldığında, bu örnekte dini kimlik kadınlık durumunun yanına konulduğunda ne olur? Yine kadınlık durumundan, kadın çıkarından bahsedilebilir mi? Tezim, farklı kimlikler öne çıkartıldığında bunun olamayacağını savunur. Bir önceki bölümde olduğu gibi dergiden somut örnekler üzerinden ilerleyelim.

Dergide başörtülü kadınların siyasi çalışmalarını ilk olarak Sibel Eraslan röportajıyla görürüz. Sibel Eraslan 1994 seçiminden önce Refah Partisi İstanbul Hanımlar Komisyonu Başkanı olarak sahada başörtülü kadınları örgütleyen en önemli kişidir. Seçimden sonra ise yönetimin dışına itilir. Sibel'in deneyimi, Siyasal İslâmcı hareketin içerisindeki kadınların hayal kırıklığını anlamak için önemlidir. Böylece İslâmcı kadınların hangi noktalarda Refah Partisi ile çatıştığını ve feminist harekete yaklaştığını öğrenebiliriz. Akla gelen ilk soru, 1987 öncesinde kadın üye bile almayan,

ancak 1990 sonrasında Kadın Komisyonları kuran Refah Partisi'nin kadınları partiye nasıl kabul ettiğidir:

“Başörtüsü mücadelesi çok önemli olmuştur. 84-86'da başörtüsü yasakları nedeniyle üniversite önünde eylem yapıyorduk. İlk eylemlerde ben açtım, ama ben de ceza aldım. Görünüşü yargılamıyorlardı, bir düşünce sistemini yargılıyorlardı... (...) Kadınlar bir kapıyı açmıştı ve İslami camia bu konuda yazmaya, çizmeye, konuşmaya başladı. Politika üretmeye başladı. Sahip çıktı... (...) Birilerini bastırır, yok sayarsanız, o fobi ile yaşarsınız, bastırıklarınız büyür bir yerlere gelir. Şimdi de Kemalistler, bizim için bir gün gelecekler ve bize aynı şeyi yapacaklar diye düşünüyorlar, o fobi ile yaşıyorlar. Bizim kültürümüzde öyle bir şey yok, ök alma gibi bir şey yok. İslami terbiye, İslami ahlak gibi manevi bir boyutu var ki bu işin, çok farklı. O terbiye ile büyümüş değiliz. Öte yandan, bazı ikilemler yaşıyorum. Hem kadın olmak, hem anne olmak, hem siyasi olmak... Bunları bağdaştıramıyorum. Batılı tarzda bir eğitimle büyümüşüm, her şeyim, zevklerime kadar Batılı. Bir dönemden sonra Müslümanlığı kabul ediyorsunuz, Müslümanca yaşamak istiyorsunuz ama okuduğunuz okullar, seyrettiğiniz televizyonlar, mırıldandığınız şarkılar Türkiye'deki insanlardan farklı değil ki, aynı şeylerden etkileniyoruz.”¹⁹⁹

Öncelikle başörtüsünün değil düşünce sisteminin yargılandığı ifadesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü başörtüsüne duyulan korkunun, şeriata duyulan korku olduğunun bilindiğini gösterir. O hâlde korkunun haklılığı ya da haksızlığı üzerinde durmak gerekir. Şeriat soyut ve tartışılmaz kabuller üzerine inşa edilen, hâliyle mantık aracılığıyla eleştirilemeyen, farklının varoluşunu kendi kutsalına tehdit olarak gören ve yok etmek isteyen, bu yönüyle eşitliğe değil katı hiyerarşiye dayanan bir dünya görüşüdür. Böyle bir görüşe demokrasi içinde nasıl alan açılabilir? Eğer ifade özgürlüğü olarak değerlendirilirse kabaca tanımını yaptığım şeriat bir yandan demokrasinin çoğulculuğu üzerinden sistemde kendine yer bulup büyür bir yandan demokrasinin çoğulculuğunu, eşitliğini, bilimselliğini yani demokrasinin kendisini yok etmeye yönelik girişimlerde bulunur. Eğer insan haklarından eşit şekilde herkesin faydalanması sağlanacaksa şeriatın kurallarıyla hareket edilemez. Bu yüzden başkalarının ifade özgürlüğünü ortadan kaldıracak olan şeriat ifade özgürlüğü kapsamında savunulamaz. Yani başörtüsüne değil onun temsil ettiği dünya görüşüne yönelik duyulan korku haklıdır. Sibel bundan bir dünya görüşü olarak üstü kapalı bahseder. Fakat Refah Partisi ve İslâmcılığın hayata geçirmek istediği sistemin şeriat olduğunu o dönemin partililerin açıklamalarından, tarikatlarla yakınlıklarından, şeriat eylemlerine verdikleri desteklerden anlıyoruz. Sorun, bu durumla nasıl mücadele edileceğidir. Ardından gelen ifadelerde demokrasinin şeriatla mücadele sırasında

¹⁹⁹ “Ben imanlı feministim”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 6, Eylül 1995, s. 3.

yaptığı hatalara gönderme vardır. Buna göre devlet tarafından başörtülü kadınların yok sayılması ve onlara İslâmi camianın sahip çıkması, koyulan yasaklara karşı başörtülü kadınların isyancı konuma geçmesine ve Siyasal İslâm hareketinin simgesine dönüşmesine sebep olur. Yani çelişkili bir şekilde, ifade özgürlüğünü ortadan kaldıracak bir sistemi ifade özgürlüğü hakkı talep ederek savunur ve farklılıkları kendi kutsalına küfür sayan bir sistemi getirebilirlerse İslâmi terbiye gereği öç almayacaklarından emindir. Şeriatın kurallarının kendinden başkasına yaşama hakkı vermeyeceğini yani dolaylı olarak demokrasiden öç alacağını göremez. Oysa bu, basit bir teorik kıyasla fark edilebilecek bir şeydir. Kendisinin kamusal alanda konuşmasına imkân veren sistem demokrasidir. Demokrasiyi eksik görerek ona karşı konuşması, ona rağmen var olduğu anlamına gelmez. Daha açık konuşursak, yanlış uygulanan demokrasi onu yok saysa bile demokrasi düşüncesinin içindeki eşitlik fikrini işaret ederek kendini sisteme dayatabilmiştir. Ancak yanlış uygulanan şeriat ve şeriat onu yok sayarsa, demokraside olduğu gibi bir eşitlik fikrini içermediği ve kendi kutsallarını her zaman üstün tuttuğu için kendini savunma şansı olmaz. Şeriata rağmen var olmanın tek yolu ya sistem içinde savaş çıkarmaktır ya da o sistemi terk etmektir. Çünkü üzerine kurulu olduğu değerler sorgulanabilir ve esnek değildir, kırılındır. Demokrasi, şeriattan daha çoğulcu bir sistemdir. İnanca ve soyut değerlere değil akla ve somut kanıtlara dayandığından sorgulanabilir. Uygulamada insan hatası olsa bile esnekliği sebebiyle en az bedel ödenerek hatalar telafi edilebilir. Yani Sibel'in İslâmi terbiyeye yaslanarak öç almayacaklarını söylemesi mantıksızdır. Manevi değerler ölçülebilir ve denetlenebilir olmadıklarından bir suçu önlemenin de garantisi olamazlar. Metni incelemeye devam edersek, Sibel'in belli bir yaşa kadar Batılı değerlere göre yaşadığı ve sonrasında Müslümanca yaşama geçtiği ifadesinde şeriati arzuladığını daha rahat görürüz. Açıkça Batılı değerler olarak tanımladığı Türkiye'de kabul gören evrensel değerleri ve demokratik sistemi İslâm karşıtı, dinsizlik olarak niteler. Sibel, İslâmi kurallarla inşa edilen farklı bir yönetim sistemi ister. Kadınlık, annelik ve siyasetçiliği bağdaştıramadığını söyler; bunu şeriatta, özellikle kamusal alanda kadının fitne (kargaşa) kaynağı olarak görülmesine ve mesleklerin fitrata göre cinsiyetlendirilmesine bağlayabiliriz. Ancak hemen her kadının yaşadığı gibi kamusal alana katılınca oradaki patriarkal yapıyı ve kadına yığılan fazladan yükü de fark etmiş olabilir. Yine de aşağıdaki ifadelerle bakıldığında kadınlık durumu ile ilgili

derinlemesine çalışmalarının bulunmadığı; İslâmın kadının görünüşüne göre (kamusal alanda örtülü/özel alanda açık) toplumsal örgütlenmeyi kurduğu göz önüne alındığında savunularının kadın bedeninin görüntüsü ile sınırlı kalacağı beklenebilir.:

“Örtülü kızlar evlerde toplanıyorduk, örtüsüz olanlar da gelirdi. Bir konuyu çeşitli yerlerden okur, tartışırdık, neticede bir şeyler öğrenirdik. Bizim o zamanlar düşündüğümüz ve konuştuğumuz bir tek şey vardı, kadının vücudunun sergilenmesi, ticari bir meta olarak kullanılması ve başörtülü olarak okuyabilmek, mesleğimizi yapabilmek. Bunların dışında kadınla ilgili bir düşüncemiz yoktu, belki hâlâ yok. Oluşturmamız lazım. Sinop’ta onu düşündüm, bu kadınlar bunları tartışıyor, oysa benim tartıştığım bir konu yok daha. Mücadelem var. Kendimi T.C’ye kabul ettireceğim ki ondan sonra ben de birşeyler üretmeye başlayayım. Toplantı sonunda partiye yazdığım raporda acilen bir grubun kurulup, bu konularda tartışılması, kadın politikasının oluşturulması üzerinde durdum. Politikalar oluşurken bir takım keskinliklerle de karşılaşacağız, kendi camiamız içinde de. Çünkü İslami kesimde de alışılmış gelenekler var. İslam zannedilen bir takım gelenekler var.”²⁰⁰

Konuştukları konulara bakılırsa kadının görüntüsü, simgesel değeri üzerine daha çok kafa yorarlardı. Cinsiyet esaslı ayrımın nedeni, kadın ve erkeğin doğuştan gelen özelliklerinin farklı olması ve kadının fitne kaynağı olmasıdır. Şeriatın kadını fitne kaynağı olarak görmesine ise İslâmcı kadınların bir itirazı yoktur. Aksine bu ideolojinin yayılması için siyasi faaliyette bulunur. Bu faaliyet aynı zamanda nepotizm içerir. Eşinin referansı ile Refah Partisi’ne katılır.:

“Tabii. Erbakan’ı o zamana kadar herkes gibi tanıyorum, kadayıfın altı hikâyeleri falan. Erbakan benim için düzenin bir parçası. O sıralar Refahçı bir tek üniversiteli kız yok. Üniversite bitince hayata atılıyorsun, politize ortamdan çıkıyorsun, bir şeyler okuyup, daha geniş düşünmeye başlıyorsun. Bu sıralarda RP’den kadın komisyonu için bir teklif geldi. Gittim, Selamünaleyküm, aleykümselem ve Tayyip Bey’e ilk sorum, ‘Siz nasıl bir mücadele düşünüyorsunuz? Kapitalist sistem içinde mi kalacaksınız, yeni bir devlet kurma mücadelesi var mı?’ Tayyip Bey gülerek anlatmaya başladı, kitle psikolojisinden bahsetti... Birkaç hafta dersler verildi falan...”²⁰¹

Kapitalist sistem içinde kalınabileceği endişesi kişinin sınıfsal bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Yeni bir devlet kurma mücadelesi beklentisi ise önceki ifadelerinde de görüldüğü gibi sistemi yıkıp şeriat düzeni kurmakla ilgilidir. Sibel’e verilen yanıt söylenmez. Ancak bu konuşma sonrasında Sibel’in gelen teklifi kabul ettiği anlaşılır. Verilen yanıt konusunda bu bize bir fikir verebilir. Ayrıca Sibel’in Refah Partisi içindeki gözlemlerinden İslâmiyeti yorumlama şekli ile ilgili daha çok bilgi ediniriz. Bu yorum Sibel’in feminizm ile yakınlaştığı yerdir.:

²⁰⁰ A.e, s. 4.

²⁰¹ A.y.

“Şu dikkatimi çekmişti. Kadınlar kendilerini tanıtırken ‘Ben falanca beyin karısı...’ ‘Ben falanca beyin eşiym’ diyordu. Ben de ‘Valla eşimi söylesem de tanımazsınız, ben Sibel Mançin’ dedim. O zaman evliyim ama kendi soyadımı kullanıyorum. Bizim cemaat olarak öyle bir fikrimiz var, evlenince de kendi soyadımızı kullanıyoruz. İslamiyette öyledir. Çocuk annesinin soyuyla anılır. En tabii nesep doğurmayla gelen neseptir... Böyle şeyler öğreniyoruz işte, onun için biraz kabımıza sığmıyoruz. İslamiyet’e göre kadın çocuğunu bile emzirmeyebilir. Evişi yapmak istemiyorsa kocası parayla birini tutmak zorunda, öyle bir gücü yoksa evlenmesin... kadın çalışır, kazandığını da kendine harcar, çocuğuna ve evine harcamak zorunda değil; böyle bir sorumluluğu yok.”²⁰²

Sibel’in ifadelerinde İslâmiyetin kadın merkezli bir yorumunu okuruz. Ancak bu yorumun kadın dostu olduğu anlamına gelmez. Kadına beklenmedik ölçüde değer verilir gibidir. Oysa kadına ve erkeğe özcü roller yüklenir. Erkek evi geçindiren esas kişidir. Kadın ise yalnızca doğurganlıkla ilişkilendirilir. O yüzden kadının çalışsa bile kazandığı paranın zaten bir önemi yoktur. Kadın erkekten fazla bile kazansa evin reisi, yöneticisi erkektir ve kadının bunu değiştirme imkânı yoktur. Ev işini ya da çocuk emzirmeyi keyfi şekilde reddedebilmesi ise o kadar kolay olmayabilir. Çünkü ev işini ya da çocuk emzirmeyi reddettiğinde bunları yine bir kadın parayla yapacaktır. O hâlde bu işleri yapacak olan kadınla kendisi arasında sınıfsal eşitsizlik ortaya çıkar. Sibel’in kapitalizm eleştirisi düşünüldüğünde bu bir tutarsızlıktır. Ayrıca ev işini ve emzirmeyi yine bir kadının yapacak olması, bunları kadın işi olarak sabitler. Özcü rollerin vazgeçilebilir olabilmesi için kadının doğası zannedilen şey sorgulanmalıdır. Yani onun dişiliğine, doğurganlığına yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri. Sibel’in saha çalışması ile ilgili paylaştıklarına baktığımızda hem dönemin sosyo-ekonomik durumunu hem de Sibel’in sınıfsal bakış açısını görebiliriz.:

“(...) Kadınlara neden şikayetçisin dediğimizde, birinci sırada söylediği şey ekonomik, yani hayat pahalılığı; ikincisi kocam evine bağlı değil, kazandığını kumarda yiyor, beni dövüyor... Üçüncüsü çocuğuma okul, okula giderken yürüyebileceği düzgün bir yol. Yani kocası için, çocuğu için istiyor, dördüncü sırada da ben de okumak isterdim, diyor, beni de okutsalardı, bir mesleğim olsaydı... Bu kadınların yeniden okuma şansları yok, şartlar onları öyle refüze etmiş ki artık düşünemez hale gelmişler, kavanozun içine tıklmışlar. Ne yapılabilir diye düşündük. El alışkanlıkları kazandırılabilir, eskiden halkevlerinin yaptığı şeyleri bugün bizim belediyeler yapmaya çalışıyor... Yarım günlük işler beni çok ilgilendiriyor, boş zamanı olan kadınlar var, her mahallede atölyeler olsa, kadınların 1-2 saat çalışabilecekleri, sonunda para kazanabilecekleri yerler... Geçen gün bunları kocama anlatıyordum, ‘Sen gittikçe komünistleşiyorsun, yakında kolhoz filan kurmaya kalkacaksın’, dedi...(kahkahalar)”²⁰³

²⁰² A.y.

²⁰³ A.y.

Kırdan kente düzensiz göçün ve o dönem etkili olan ekonomik krizin etkisiyle toplumda sınıfsal eşitsizlik ve yoksulluk yoğun şekilde hissedilirken belirtilen şikayetlerin ekonomi alanında toplanması olağandır. Toplumsal yeniden üretim kavramı bu kadınların durumunu anlamaya yardımcı olur. Buna göre kadınlar evde çocuk doğurarak, emek gücünü yeniden üreterek ve onun bakım ihtiyaçlarını üstlenerek toplumun yeniden üretimine katkı sağlar. Daha açık konuşursak, patriarkal sisteme göre evin geçimi erkeğin üzerindeki bir sorumluluktur. Erkek evi için çalışır, kazanır. Karşılığında kadın eşinin ve çocuğunun her türlü bakımını (yemek, temizlik, hastalık, cinsellik, duygusal ihtiyaçlar...) üstlenir. Böylece erkeğin patronu, işçisinin yarın işe olabilecek en verimli seviyede döndüğünden emindir. Sibel'in ifadesinde kadınların şikayetlerini özetleyen cümleler, RP'nin hitap ettiği kitlenin alt sınıf olduğunu açığa çıkarır. Sibel'in verdiği örneklerde ekonomik krizin faturasını genelde olduğu gibi alt sınıf öder. Eğer erkek sorumluluklarını sahiplenirse kazandığı parayı eve getirir ancak iş yerinde gördüğü fiziksel ve psikolojik şiddeti evdeki eşine ve çocuklarına yansıtır. Eğer sorumluluk sahibi değilse kazandığını evin dışında kendini rahatlatmak için harcamak ister. Ancak sonra eve döndüğünde, suçlamaları bastırmak için fiziksel ve psikolojik şiddet uygular. Şiddet döngüsünü kırmak için patriarka ve kapitalizm birlikte tartışılmalıdır. Örneğin erkeğin evin reisi sayılmadığı, kadının işçi doğurmak ve işçinin bakımını üstlenmek zorunda kalmadığı farklı sistemler. Ancak Sibel özcü rolleri verili ve sorgulanamaz kabul ettiği için sistemin açıklarını nasıl yamayabileceğine odaklanır. Örneğin kadının neden kendinden önce kocası ve çocuğu için istekte bulunduğu; evdeki sorumluluklarından neden vazgeçemediği; ev içinde başka hiçbir şeye zaman bırakmayan işlerle uğraşırken neden bir-iki saat dışarıda çalışmak zorunda kalacağı; tüm fedakârlıklarına rağmen kadının kazandığının erkeğin kazandığından neden daha değersiz olacağı hakkında soru sormaz. Tam tersi, savunuları kadınların mağduriyetlerinden ucuz işgücü olarak yararlanılmasının önünü açar. O dönem, kadınlara atölyelerde veya kendi evlerinde yarı zamanlı iş imkânı sunan enformel sektör sözleşmesiz, sigortasız, sendikasız yani son derece esnek ve güvencesiz bir alan açtığı için epey tartışılır. Üstelik kadınlar, enformel sektörde erkeklerden daha ucuza çalıştırılır. Sibel'in ifadeleri, onun başörtüsü için mücadele eden biri olmak dışında sistematik bir düşünceye sahip olmadığını gösterir. Dini kimliği için mücadele eder ancak kadınların cins olarak ezilmesi ve sınıfsal açıdan

ezilmesi hakkında bilinçli değildir. Yani bir kadının dini kimliği için verdiği mücadele ona kısmi özgürlük alanı açabilir ve feminist olduğu düşünülebilecek refleksler göstermesine neden olabilir. Ama bu durum, onun feminizmi benimsediği anlamına gelmez ve feminist kararlar alacağının garantisi olmaz. Peki başörtülü kadınların mücadelesi, kadınların hayatında hiçbir değişime sebep olmaz mı? Şüphesiz olur:

“(…) Kayınpederimin önünde hiçbir eltim konuşmaz. Ben de bu sene konuşmaya başladım. Ağzı yaşmaklı kadını biz o yaşmağın altından konuşturmaya başladık; bakkala gidip neden bu yumurta 4500’e çıktı demeğe başladı. Okulda öğretmene gidip çocuğunun hakkını korumaya başladı. Gene yaşmaklı ama konuşuyor.”²⁰⁴

“Kürsüden konuşurken tabii ki genel politikalar üzerinde duruyorduk, ama özel konuşmalarımızda öncelikle kendi gücünü farketmesini istiyorduk. Herşey onu pısırlaştırmıştı, hapsetmişti. Kocasını hapsetmiş, çocukları hapsetmiş... önce karnını doyurmak istiyordu, biz bunu keşfedince kendisine güvenmesi için çaba harcadık. Mesela toplantıya çağırıyoruz, ‘Kocama sormam lazım’ diyor, biz buna kendisinin karar vermesi gerektiğini, kocasından ayrı bir kişiliği olduğunu anlatıyorduk. Bize ara ara genel politikalarla ilgili şunu anlatın, bunu anlatın diye öneri gelirdi. Mesela la ilahe illallah’ı anlatıyorduk. Allah’tan başka ilah yoktur senin üzerinde. İmana bütün ilahlar reddedilerek girilir, yani la ile girilir, inkârla girilir; çok enteresandır, bunu anlatmaya çalışıyorduk... Bu sefer adamlardan telefonlar yağmaya başladı... ‘Ya sen ne yapıyorsun? Bizim karımızı elimizden aldın, bizim düzenimizi bozdun.’”²⁰⁵

Yoksul ve muhafazakâr çevrenin kadınlarını daha görünür kılar. Eğitimsizliğin, yoksulluğun ve gelenekselliğin kalıpları içinde sıkışmış kadınlara alan açar. Onları muhatap alır ve onların sesini duyurur. Kendi kamusal alanlarını yaratmaları için teşvik eder. Sibel’in verdiği örnekte eşleriyle aralarında olan bağımlılığı kırmaya yönelik çalıştıklarını görürüz. Eşler arasında erkeğin kadını yönettiği kabulünü değiştirebilecek önemli bir adımdır. Fakat kadın bile diyemeyen, “hanım komisyonları” üzerinden kitlesini büyüten bir partinin buna şimdilik göz yumsa bile ne zamana kadar tahammül edeceği soru işaretidir. Sibel, bu ikileme seçimde zafer elde edildikten sonra yönetim dışına itilerek yüzleşir. Kadınlar olarak partiden talep ettikleri ve gerçekleştirebildikleri ise sadece şunlardır:

“Tabii. Kadın Meclisleri... Kadın sığınmaevleri. Tamam kadın sığınacak biri değildir ama öyle bir ev lazım. Kadın sığınmaevi denmeyebilir, zaten benim düşündüğüm daha çok huzurevi gibi bir şey. Ben bunu erkeklere anlatamıyordum. Bataklığı kurutmak varken sivrisineklerle mi uğraşacaksınız diyorlardı. Bu bataklık kuruyana kadar sivrisineklerle de uğraşacaksınız.”²⁰⁶

²⁰⁴ A.e., s. 4-5.

²⁰⁵ A.e., s. 5.

²⁰⁶ A.y.

“Kadın meclisleri nispeten kuruldu. Pendik, Bahçelievler, Gaziosmanpaşa’da kuruldu. Benim isteğim Büyükşehir’deydi. Olmadı.”²⁰⁷

Seçim sonrasına gelirse, başörtülü kadınların aktivizmi Siyasal İslâm hareketinin simgesine dönüştürülmüştür ve RP propagandasını yaymak için kullanılmıştır. İstenilen elde edilince bu kadınların talepleri yerine getirilmemiş ve hatta Sibel gibi sokağa çıkıp ev ev gezerek kadınları örgütleyen aktivist kadrolar tasfiye edilmek istenmiştir. Yani, parti için oy toplayan kadınlar görevini yerine getirmiştir ve kadınların eve gönderilme zamanı gelmiştir. Yerlerine başka siyasetçilerin daha “uyumlu” eşleri, kızları, akrabaları yerleştirilir. Bununla ilgili Sibel’in duyguları şöyledir:

“Yalnızlığım şu, yavaş yavaş dönüşüyoruz. İçinizdeki bir yalnızlık. Çok büyük bir kalabalık bir yere gidiyor, siz onu yönlendirdiniz ama gidişat istediğiniz gibi değil. Biz kitleyi etkiledik. Bir noktadan sonra kitle sana yön vermeye başlıyor. Orada kalıp astragan kürk giyip, rejimle yirmi kilo vermeye çalışan biri olabilirdim. Şimdi rejim yapsam da kendim için yaparım, kocam istediği ya da Tayyip Erdoğan’a iyi görünmek istediğim için değil.”²⁰⁸

Bu ifadelerle bakarak Sibel’in bireyselliği güçlü bir insan olduğunu söyleyebiliriz. Erkekler için değil kendi istekleri için hareket edeceğini söylemesinden feminist bir reflekse sahip olduğunu çıkarımını da yapabiliriz. Ancak kendi siyasi yolculuğu ve gözlemleri parti içerisinde bireyselliği güçlü, feminist reflekslere sahip kadınlara yer olmadığını gösterir. Kendisi de bunu fark etmiştir. Öte yandan parti yoksul muhafazakârlardan oy almışken sınıfsal olarak farklı bir yöne savrulur. Bu savrulma da Sibel’i rahatsız eder:

“(…) Refah Partisi’nde askeri disiplin içinde çalışılır, üstten gelen talimatlara uyulur. Başarının sebebi budur. Pek çok şeyi hallediyor bu. Ben de o noktalardan birinde idareciydim. Ben de bunun faydasını biliyorum. Etkinlik sağlıyor, güç sağlıyor.. sus diyorsunuz susuyor. Şimdi başka bir grup arkadaş görevde, ama onların dili farklı, yani bir stil farklılığı olması gerekir deniyor. Biz eylem yaparız. Eylemcilerin bölümü bitti... Şimdi de farklı kesimdeki insanlara hitap etmek niyetindeler. Çırağan Sarayı’na.”²⁰⁹

“(…) Beş yıldızlı otellerin önünde ben pankart taşıdığımı, imza topladığımı biliyorum. ‘Bu adamlar bizim paralarımızla buralara gidiyor’, diyen benim; şimdi nasıl olup da oraya gidip, pasta yiyerek birisini dinleyeceğim. Kendime aykırı bu...”²¹⁰

Oysa, yoksul insanların kapısına gittiğinde Sibel de onlardan farklıdır. Hiyerarşik olarak üsttedir. Eğitimlidir ve belediye başkanı eşi olmanın getirdiği maddi

²⁰⁷ A.y.

²⁰⁸ A.y.

²⁰⁹ A.e., s. 6.

²¹⁰ A.y.

imkânlardan faydalanır. Kapısına gittiği insanlara bir şeyler öğreten, onları örgütleyen ve yöneten konumundadır. Yani kendisi de burjuva kültürünü yaşar. Eleştirdiği kesim ile arasındaki fark o kesimin elinde daha çok para birikmesi yani gelir dağılımı adaletsizliğidir. Sibel, zaman zaman alt sınıf reflekslerini gösterir ancak kapitalizme sistematik bir eleştiri getirmez. Örgütlenmedeki hiyerarşik yapıya, birinin diğerini bir talimatla susturmasına sesini çıkarmaz. Toparlarsak Sibel Eraslan dergide İslâmcı bir kadının tanıtıldığı ilk örnektir. Bu röportajın tartışma yaratmak için değil, sadece farklı kimlikten bir kadının hayatının daha iyi anlaşılması için yapıldığı dergi tarafından özellikle belirtilir. Bu yüzden geniş kitleleri etkilemeyi ve partisini iktidara getirmeyi başarmış, İslâmcı bir kadın olan Sibel'in siyasi yolculuğunu inceledim. Bu yolculuk şunu gösterir. Siyasal İslâmcı kadın, Türkiye Cumhuriyeti'nin benimsediği modernizme dayalı evrensel değerleri (özellikle laikliği) ve kapitalist sistemi (özellikle kadın bedeninin araçsallaştırılmasını ve yoksulluğu) eleştirir. Ancak İslâmcı kadınlar için eşitlik, özgürlük, kadın hakları gibi savunduğu değerleri kendisine eleştirdiği devletin eğitim, hukuk, ekonomi sistemleri kazandırmıştır. Bu değerleri savunma imkânına sahip olması yani İslâmcılığından dolayı sisteme tehdit olarak görülmüş olsa bile konuşabilmesi ve eylem üretebilmesi eleştirdiği değerlerin sistem içerisinde İslâmcı kadını da koruduğunu gösterir. Sonuç olarak Siyasal İslâmcı kadının demokratik sistemi araçsallaştırdığını, savunduğu ideolojik egemenliğe ulaşma amacıyla demokratik değerleri kullandığını yani demokrasiyi benimsemediğini söyleyebiliriz. Kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşımla baktığımızda dini kimliği öne çıkarılan bir kadının feminist ilkeler ile uygun hareket edebileceği mümkün görünmez.

Sibel Eraslan röportajı sonrasında, 9. sayıda derginin gündemine 24 Aralık 1995'te yapılacak olan genel seçim girer. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) Kadın Komisyonları ve RP Hanım Komisyonları üyelerine seçimle ilgili değerlendirmeleri sorulur. RP Ankara ve İstanbul Hanım Komisyonları başkanlarının yanıtları ve Nesrin Tura'nın yorumu başörtülü kadın mücadelesinden neler bekleyebileceğimizin işaretini verir. RP Ankara İl Hanımlar Komisyonu Başkanı Halise Çiftçi'ye iki stratejik soru yöneltilir. İlki, milletvekili seçimlerinde aday olup olmayacağıdır:

“Hayır, ama başka arkadaşlarımız aday adayı oldu, son karar ise Parti yönetiminin. Belli endişelerimiz var tabii. Yüksek Seçim Kurulu, tesettürlü adayların televizyonlarda

propaganda konuşması yapamayacağına dair bir açıklama yaptı. Meclis Başkanı da ‘Meclis’te başörtüsüne yer yok.’ diyerek kestirip attı. Şimdi kim garanti edecek bizim özgürce konuşmamızı?”²¹¹

İkinci soru, RP içerisinde kadınların rahat çalışıp çalışmadığıdır:

“Türkiye’nin dokusuna uygun bir parti RP, düzenin içinde bir parti. Toplumda erkek egemen bir anlayış var, bütün partilerde de öyle. Toplum kadına nasıl bakıyorsa öyle bakılıyor. Kadınlar için kota uygulayacağız diyenler bile sözlerini yerine getirmiyor. Parti içinde elbetteki çok çalışmak kendimizi kabul ettirmemiz gerekiyor. Refah Partisi’nde biz çok yeniyiz, bir çok şeyi yeni öğreniyoruz: üstelik tecrübemiz de az, siyasi ayak oyunlarını da bilmiyoruz.”²¹²

Bu ifadelerin hemen yanında Nesrin Tura’nın bir yazısı yer alır. O yazıda da RP İstanbul İl Hanımlar Komisyonu Başkanı Mine Aköz’ün yorumunu görebiliriz:

“Hanımlar Komisyonu olarak, hanımlarımızın adaylıklarını koymaları için henüz çok erken diye düşünüyoruz. Çünkü tesettürlü olarak Meclis’e girdiğimizde bir davanın bayraktarlığını yapmış olmakla birlikte, bazı sıkıntılar da yaşanacaktır. Oradaki milletvekillerini zor durumda bırakacağız. Bugün üniversitelerde bile kızlarımız başörtülü olarak okumanın mücadelesini veriyorlar. Meclis’in tutumu çok daha katı.”²¹³

Açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda RP içerisindeki kadınlar, başörtüsü eylemlerindeki aktivist duruşundan farklı bir imaj çizer. Sistemin kendilerine dayattıklarını sessizce kabul eder. Bu durum çelişkili görünür. Çünkü RP başörtüsü üzerinden yaşanan mağduriyetleri merkeze alan bir siyaset yapar. Öte yandan iktidarı deneyimlemek, bu süreçte kendileri ile özdeşleşen radikal imajını yumuşatmak ve kendilerini daha geniş çevrelere kabul ettirebilmek için uyumlu bir politika izleme olasılığı vardır. Ayrıca sembolik değeri olsa bile başörtülü kadınların karar organlarına yükselmesi parti içerisinde de hoş karşılanmaz. Buna rağmen başörtülü kadınlar kendilerine çizilen yolda yürüyecekler ve kendi söz hakları için direnmeyeceklerdir. Yani dini kimliği öne çıkararak kadınlık durumu ile ilgili taleplerini ertelerler. 10. sayıda seçim sonuçlanmış, yeni hükümet belli olmuştur. Dergi, sonuçları kadınlar için bir yenilgi olarak yorumlar. Meclise sadece on üç kadın girebilmiştir ve meclisin yüzde 2,3’ünü oluştururlar. Meclise giren bazı isimler ve dergi yazarları seçimi değerlendirir. Burada Gülnur Savran’ın dikkat çekici bir tespiti bulunur:

²¹¹ “Siyasi ayak oyunlarını bilmiyoruz”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 9, Aralık 1995, s. 6.

²¹² A.y.

²¹³ Nesrin Tura, “Tesettür mücadelesi meclisin kapısına kadar”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 9, Aralık 1995, s. 6.

“Bu koşullar altında Meclis’teki oranı yüzde 2.3 değil de, yüzde 8 ya da yüzde 15 olması sadece biçimsel bir düzelme olurdu. Çünkü bu kadınlar feminist bir dayanışmanın koşullarını aramayacaklardı. Dolayısıyla, başka partilerden kadınlarla birlikte, kadınların sorunlarına çözümler geliştirmeye çalışan özel bir kadın komisyonu vb. oluşturacak kadar kendi partilerinden özerkleşmeyeceklerdi. Bu kadınlar herşeyden önce kendi partilerinin, oluşturulmasına katkıda bulunmadıkları programlarına bağlı olacaklardı. Meclis’e bir kadın seçmen grubunun temsilcisi olarak değil, kendi bölgelerinin parti organının temsilcisi olarak gelmiş olacaklardı. Başka kadınlardan kopuk, onların sorunlarına duyarsız bir seçkinler grubu olarak kalacaklardı. Kadınların yaşam koşulları ile ilgili hiçbir vaatleri olmadıkları ölçüde varlıklarını onlardan kopararak sürdürecektlerdi.”²¹⁴

Gülnur’un düşüncesi, feministlerin kafa karışıklığı yaşadığı bir konuyu açık eder. Feminizmin öznesi kadındır; fakat kadın olmak feminizmi savunmak için yeterli midir? Tez soruma dönersek, ortak bir feminist politika üretebilmek için kadınlık durumunu mu yoksa farklı kimlikleri mi öne çıkarmalıyız? Örneğin feminizm olabildiğince çok kadının kamusal alana katılımını destekler. Bu yüzden başörtülü kadınların kamusal alana katılım mücadelelerinde onların yanındadır. Hatta feministler, RP meclise girse de girmese de kadınların parti karar organlarındaki sayısını olabildiğince yükseltmek ister. RP ile başörtülü kadınlar arasındaki çatlağı bu yüzden önemser. Eğer meclisteki ve kamusal alandaki kadın sayısının artması umursanmıyorsa o hâlde RP içerisindeki ya da meclisteki kadın sayısını tartışmanın ne anlamı kalır? Eğer Gülnur’un burada savunduğu gibi sadece feminizme destek verecek kadınlar için çalışılacaksa o hâlde başörtülü kadınlar hakkında düşünülmesine de gerek yoktur. Ancak önceki bölümde de açıkladığım gibi kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşımın farklı kimlikleri görmezden geldiği ya da gelmesi gerektiği yanlış bir düşüncedir. Feminizmin varlığı, feminist ilkelerin (anti-hiyerarşik, demokratik, etkinlik için katılımcılıktan vazgeçmeyen, liderliği reddeden...) korunabilmesine bağlıdır. Feminist ilkeler ise sistem içerisinde yer bulabildiği ölçüde sürdürülebilir ve yaygınlık kazanabilir. Bu yüzden sistemin kendisi de dönüştürülmelidir. Yani feminizm sistemin içerisindeki hiçbir unsura, hiçbir toplumsal harekete arkasını dönemez. Kendisinden farklı unsurların, toplumsal hareketlerin içerisine girebilmelidir. Ancak bu durum feminist ilkelerin ve politikaların söz konusu unsurlara, toplumsal hareketlere göre belirleneceği anlamını da taşımaz. Kadınların farklı kimliklere sahip olması, cins olarak ezilmelerindeki ortaklığı bozmaz. Çünkü

²¹⁴ Gülnur Savran, “Nüfusun yüzde 49’u, meclisin yüzde 2.3’ü”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 10, Ocak 1996, s. 3.

bütün kadınlar patriarka tarafından ezilir. Farklı kimlikleri öne çıkaran yaklaşıma göre düşünürsek kadınların sahip olduğu farklı kimlikler yüzünden hiçbir zaman bir kadının, kadın çıkarını üstün tutacağından emin olunamaz. O hâlde sadece kadınlık durumu üzerinden de politika yapılamaz. Bu düşünce hatalıdır. Çünkü bir kadının, kadınlık durumunu görmezden gelmesi maruz kaldığı ezilmeyi ortadan kaldırmaz. Kadınlık durumu var olduğu sürece bunu aşmak için siyaset yapılmak zorundadır. İleriki sayılarda ortak feminist politika üretiminde farklılık vurgusunun neden olduğu dezavantajlar kendini iyiden iyiye hissettirdiğinde bu kafa karışıklığının büyüyeceğini göreceğiz.

17. sayıda “*Refahyol’un Düşündürdükleri*” başlıklı bölümde farklı siyasi çevrelerden pek çok kadının görüşleri aktarılır. Aksu Bora, Şirin Tekeli, Yeşim Arat, Türkan Saylan, Aynur İlyasoğlu ve Ayşe Doğu görüşü alınan isimlerdir. Hepsinin ayrı ayrı tespitleri olmakla birlikte, genel olarak düşünceleri RP’nin iktidar olduktan sonra başörtülü kadınları hayal kırıklığına uğratacağı ve herkesten önce başörtülü kadınların buna tepki göstereceği yönünde birleşir. Fakat Ayşe Doğu’nun “*Refahyol ve Müslüman kadınlar*” başlıklı yazısı, sonraki sayıda Kemalist-feministler tarafından çok tepkili bir metnin kaleme alınmasına neden olur. Onun hemen altında ise bu tartışmayı Kemalistlerle İslâmcılar arasına sıkıştırmak istemeyen dergi yazarlarının metni vardır. Farklı kimliklerin kadınlar arasında neden olduğu ayrımı bu tartışmadan itibaren görmeye başlarız. Bu yüzden Ayşe’nin görüşü üzerinde biraz duracağım. Refah Partisi’nde kadınlar ve erkekler arasında şöyle bir ayrıma gider:

“Refah Partisi her ne kadar İslami hassasiyetleri olan kesimlerin desteğiyle iktidara gelebilmişse de, hiçbir zaman İslami uyanışta, hele kadınların başörtüsü eylemleriyle ivme kazanan sosyal hayatta örtülü kimlikleriyle yer alma mücadelesinde ciddi bir rol oynamış değildir. Onların mücadelesi iktidar olmak, biz örtülü kadınların mücadelesi ise kimlik mücadelesi olarak gelişti. Yine de 1970’lerden beri gelişen İslami hassasiyetimiz illa ki MSP’li ya da Refahçı gibi yakıştırmalara maruz kalmamıza neden olageldi.”²¹⁵

Ayşe, Refah Partisi’nin başörtüsü eylemlerinde bir rolü olmadığını ifade eder. Fakat süreç RP’nin çatısı altında tüm İslâmcıların birleştirilme çabası ve başörtü eylemlerinin bu birliğin simgesine dönüşmesi şeklinde ilerlemiştir. İki birbirini tamamlamıştır. Siyasal İslam hareketi, başörtülü kadınların üzerine İslâmcıların mağduriyet söylemini inşa eder. Böylece ikisi de güçlerini birleştirerek zafer kazanır.

²¹⁵ Ayşe Doğu, “Refahyol ve Müslüman kadınlar”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 17, Ağustos 1996, s. 9.

İdeolojik olarak toplumsal örgütlenmeyi Allah'ın buyrukları ve kadın/erkek fitratı üzerine inşa ettikleri için esasen aralarında büyük ayrımlar yoktur. Bu da iyi geçinmelerinde, birlikte uyumlu çalışmalarında bir etkidir. Ancak birliktelik, İslâmcı kimliğin öne çıkmasıyla kadınlık durumunun geri plana itilmesine neden olur. Sibel'in röportajından itibaren bunu gördük ve ileriki örneklerde de göreceğiz. Ayşe devam eder.:

“Öte yandan İslâmı bilmeyen, Müslümanları sevmeyen, onların yükselmesinden rahatsız olan kesimin paranoyak bir telaşla yapageldikleri tespit ve faraziyelerin de yanlış olduğunu düşünüyorum. (...) Oysa onların illüzyonik kurgularındaki akibetin aksine, ivme kazanan ve topluma damgasını vurmaya aday İslâmi oluşumların insanları zorla dini bir kimliğe büründürme amacı yoktur. Eğer biz de Kemalistler gibi ‘Ötekini tayin etme ya da yok etme’ anlayışına sahip olsaydık, hiç kimsenin şüphesi olmasın iktidar olmayı beklemeden bu faşizan kafanın gereğini yapardık. (...) Zira Müslümanlar insanlığın hayatına anlam katacak etik ve ontolojik hakikatin takipçileridir, kılık kıyafet ya da yaşam tarzına müdahale gibi hafiflikler bizim işimiz değildir. (...) RP'nin görüş ve yapısını sıg ve yetersiz bularak tasvip etmeyen Müslüman kadınlardan biri olarak, kurumların, aygıtların, partilerin değil, tek tek bireylerin bilinçleri, seçimleri ve eylemlerinin dönüştürücü olduğuna inanıyorum. (...) Korkulması gereken, toplumun özgürleşmesi yolunda engel teşkil eden ister laik isterse İslâmcı kesimden kaynaklanan bağnaz zihniyettir.”²¹⁶

Ayşe burada kendi dışlanmışlıklarını vurgulayan, kendileri gibi düşünmeyenleri suçlayarak düşmanlaştıran bir tavır gösterir. Kendi gibi düşünmeyenlerin kaygılarını “paranoyaklık” diyerek sert bir şekilde reddeder, ancak somut bir karşı argümanla bu kaygıları çürütemez. Ona göre İslâmi oluşumlar her ne kadar İslâmi kuralların egemen olduğu bir düzen istese bile dini bir kimliği zorlamayacaklardır, bundan emin olunmalıdır. Ancak bu ifadenin rasyonel dayanağı yoktur, Ayşe'nin inancını dile getirir. Mantıksızlık şuradadır. Gündelik yaşam, toplumsal yapıyı cinsiyet esasına göre bölen İslâmi kurallar tarafından belirlendiğinde ve kadınların başını örtmesi dini bir zorunluluk olarak görüldüğünde dinin dayatılmaması, kadınların başlarını örtmeye zorlanmaması mümkün değildir. Çünkü İslâmcılığa göre din, kadının başını örtmemesini toplumsal yapı içerisinde fitne (karmaşa) kaynağı ve toplumu yıkıcı bir unsur olarak kabul eder. Bu yüzden dinin kadınlara başlarını örtmeyi emrettiğini ve örtmeyenlerin günahkâr olduğunu düşünmelerine rağmen kılık kıyafet ve yaşam tarzına müdahaleyi laiklere özgü hafiflikler olarak anlatırlar. Üstelik Ayşe, böyle faşizan bir duruma düşülmeyeceğinin

²¹⁶ A.y.

garantisini İslâmi etik anlayışına dayandırır. Yani kaynağını dogmalardan alan, demokratik değerlere yaslanmayan, hukuki denetimi ve cezai yaptırımını olmayan, yanlış bir ahlak anlayışına...

18. sayıda bir grup kadın “*Pazartesi neyin kürsüsü?*” başlıklı ortak bir metin yazar. Sert bir üslupla yazılan bu metin, Kemalist-feminist olduğunu öğrendiğimiz yazarların gelecek kaygısını net bir şekilde hissettirir. Çünkü onlar İslâmcı kadınların hareketini bir kadın hareketi değil İslâmcı hareket olarak değerlendirirler. Şimdi Ayşe Doğu’ya karşı üretilen argümanlara bakalım. Kemalist feministler, şeriat düzeninin temelinde bulunan ve aynı zamanda en zayıf noktasını oluşturan “cinsiyet ayrımı” ile eleştirilerine başlar:

“Özgürleşme ve çağdaşlaşma birbirinden ayrılmaz parçaların bir bütünüdür. İslam ya da herhangi bir doğmaya dayanarak aklın özgürleşmesi, kadının ataerkillikten bağımsızlaşması olanaksızdır. Feminizmin teokratik-faşist bağlantı ve işbirliğine değil, anti-ataerkil dayanışma ve desteklere gereksinimi vardır. Feminizm her türden gerici akımı ve ideolojiyi reddeder. Eril şiddet motifleriye yapılandırılmış ve tüm uygulamalarında bu yapıyı kılavuz edinmiş olan İslâm kadın hak ve özgürlüklerinin üzerinde oluşmaktadır. ‘Cinsiyet ayrımı ve erkek müminin kadın müminle sürdürdüğü egemenlik ilişkisi, kesinlikle istisnai ve ikinci öğeler değil, İslâm âlemini ayakta tutan, ona yansıyan ve onu yansıtan temel bir ilişki biçimidir.’ (Fetna Ayt Sabbah, *İslâmın Bilinçaltında Kadın*, Çev. Ayşegül Eral, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1992)”²¹⁷

Kemalist-feminist kadınlar, başörtüsü aracılığıyla özel alanın kamusal alana doğru genişleyebileceği ve başörtülü kadınlara özgürlük sağlayabileceği inancını böyle eleştirir. Bunu kanıtlamak için Müslüman feminist olarak tanınan ve siyaset bilimi alanında bir akademisyen olan Fetna Ayt Sabbah’dan (diğer ismiyle Fatima Mernissi) alıntı yaparlar. Eleştirinin sadece İslâmcı kadınlara değil farklı kimlikleri öne çıkaran feministlere de yöneltildiğine dikkat etmek gerekir. Kemalist-feministler burada kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşıma yakındır. Metne devam ettiğimizde Kemalist-feministlerin Kemalizme bakış açılarının da devlet feminizmine mesafeli feministlerden ayrıldığını görürüz.:

“Bayan A. Doğu’nun 1950’den bu yana, Türkiye’de Kemalizmin değil, Kemalist akışımın hızını kesmek için uğraşanların iktidarda olduklarını açıkça dile getirmekten kaçınmasına ne buyrulur? “Siz isterseniz hilafeti bile getirebilirsiniz” diye davetiye çıkaran bir adamın açtığı gerici yolu arşınlayıp TBMM’e giren bir şeriatçı partinin dizginleri eline alması neyin göstergesidir acaba?”²¹⁸

²¹⁷ Songül Çetin, Funda Çetin, Nazire Ertürk vd., “Pazartesi neyin kürsüsü?”, *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 18, Eylül 1996, s. 10.

²¹⁸ A.y..

Kemalist-feministlere göre sözünü alıntılادıkları Adnan Menderes'in güçlü döneminden yani 1950'den beri Kemalizm değersizleştirilir ve içi boşaltılır. İslâmcılık, iktidara gelmek isteyen partilerin Kemalizm'e karşı kullandığı, desteklediği bir araç hâline gelir. Böylece kendilerini Kemalist olarak tanımlayan kadınlar bir anlamda kendilerini, Kemalist olarak bilinen ve buna dayanarak anti-demokratik uygulamalara imza atan hükümetlerden ayırırlar. Bu ayrım şu nedenle önemlidir. İleriki sayılarda göreceğimiz üzere devlet feminizmi (Kemalist-feminizm) ile mesafeli olan feministler, Kemalizm'i İslâmcılıktan daha tehlikeli bulurlar. Dergi yazılarında belirgin şekilde örtünme hakkı ve örtünme ayrılır. Çünkü İslâmcı kadınların kılık kıyafet özgürlüğü savunulurken onların şeriat yanlısı erkek yapılarla hareket etmelerinin önüne geçmek istenir. Bir anlamda feminist ideoloji İslâmcı hareket içerisinde bölücü bir işlev görecektir. Böylece İslâmcı kadınlar, feminist harekete çekilebilecektir. İslâmcı kadınların toplumsal yapıyı cinsiyet esasına göre bölen bir bakış açısına sahip olması, bu stratejide bir engel olarak görülmez. Çünkü farklı kimlikleri öne çıkaran feminist yaklaşım feminist politikada başka kimliklerin etkili olmasını normalleştirir. Ancak Kemalist-feministler, yaptıkları Kemalizm ayrımıyla Kemalizm adına gerçekleştirilen anti-demokratik uygulamaları eleştirmelerine rağmen hâlâ Kemalist-feminizm İslâmcılıktan daha tehlikeli görülmeye devam eder. Kemalist-feminizmin İslâmcılıktan daha tehlikeli görülmesi ve Kemalist-feministlere İslâmcı kadınlardan daha farklı tutum alınmasının üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü Kemalist-feministler ile bir tutulmamak adına İslâmcılık tehlikesi karşısında feministler pasif kalmış ve hatta farklı kimlikleri öne çıkaran feminist yaklaşım doğrultusunda hareket etmiş olabilirler. İleride teorik değerlendirmelerde göreceğimiz üzere feminist hareketin öznesi ve bütünsel ideolojisi tartışılırken Kemalizm'den yani devlet feminizminden ayrı politika üretmesi gerektiği vurgulanır. Peki Kemalizm'den, devlet feminizminden neden bu kadar korkulur? Bunun üç nedeni olabilir. İlki, Türkiye'de birinci dalga feminizmin siyasi stratejilerle devlet kontrolüne alınarak bağımsızlığını yitirmesi ve böylece devlet feminizminin ortaya çıkmasıdır. Yani bağımsızlığın yeniden yitirilmesinden korkulur. İkincisi, Kemalizm adına anti-demokratik uygulamaların meşrulaştırılmasıdır. Örneğin askeri darbe bunlardan biridir. Darbe, demokrasiye ve ülke yurttaşlarının hayatına büyük

zarar vermiş olmasına rağmen sol örgütlenmelerde siyaset yapan insanlara daha çok zulmetmiştir. Feminist hareketin içerisindeki pek çok kadın bu deneyimi yaşamıştır. Bu nedenle Kemalizm'e bir antipati oluşmuştur. Üçüncüsü, modernist değerlerin ürünü olan Kemalizm'in tekleştirici olduğu ve farklı kimlikleri öne çıkaran feminist yaklaşıma uymadığı düşüncesidir. Kemalist-feministlerin kaygısına geri dönersek, şeriatın geri getirileceğine dair çok güçlü bir korku beslerler. Yanı başlarında İran gibi bir örnek vardır. Türkiye'de İslâmi terörün (örneğin Hizbullah) insanları hedef aldığı faili meçhul suikastlar yaşanır. Madımak Otelinde dönemin İslâmı eleştiren yazarları ve Alevi insanları herkesin gözü önünde "kahrolsun laiklik", "şeriat isteriz" sloganlarıyla yakılır²¹⁹. Laik düzene karşı şeriat yanlısı faaliyetlerde bulunduğu için kapatılan Milli Nizam Partisi'nin ve Milli Selamet Partisi'nin ideolojisinden gelen ve adına Milli Görüş denen bu geleneğin bir parçası olduklarını ifade eden RP'nin şeriat yanlısı söylemleri ve eylemleri huzursuzluk yaratır. Örneğin RP genel başkanı Necmettin Erbakan kendi oy aldığı insanları Müslüman, diğer partilerin oy aldığı insanları dinsiz ilân ettiği bir konuşmasında, partinin bir İslâmi cihad ordusu olduğunu; onun askeri olmadan Müslüman olunamayacağını; Kur'an'ı hakim hâle getirmek için zekat vermek gibi dini ibadetlerin parti üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini anlatır.²²⁰ Başka bir konuşmasında Türkiye'nin bir seçim yapması gerektiğini; kendi partisinin iktidara geleceğini; ancak geçiş döneminin sert mi olacağı, yumuşak mı olacağı, kanlı mı olacağı, kansız mı olacağı sorunu bulunduğunu; buna altmış milyon seçmenin karar vereceğini ifade eder.²²¹ Bir diğer konuşmasında hukuk seçme hakkının inanç hürriyetinin ayrılmaz bir parçası olduğunu; herkesin kendi mezhebine göre yaşaması gerektiğini söyleyerek dini esasları temel alan çoklu hukuk sistemini savunur.²²² Rahatsızlık yaratan sadece RP genel başkanı değildir. Çevresindeki isimlerin açıklamaları da ona benzerdir. Örneğin, RP Rize Belediye Başkanı Şevki Yılmaz seçilmeden önceki konuşmasında Erbakan ve arkadaşlarının parti görüntüsü

²¹⁹ "Kanlı İsyan", **Milliyet Gazetesi**, 3 Temmuz 1993, s. 1.

²²⁰ **Resmî Gazete**, Sayı: 23266, 22 Şubat 1998, s. 38, (Çevrimiçi) <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf>.

²²¹ A.y.

²²² A.e., s. 37.

altında ülkeye İslâmî devlet düzeni getirmek istediğini itiraf eder ve buna rağmen partide çalışmayı sürdürebilir.²²³ Başka bir örnek RP Ankara Milletvekili Hasan Hüseyin Ceylan'ın Kırıkkale'deki konuşmasıdır. Şöyle demiştir:

“Bu vatan bizimdir, rejim bizim değildir kardeşlerim. Rejim ve kemalizm başkalarınındır... Türkiye yıkılacak beyler. (...) Boşuna uğraşmayın ey emperyalist batının, sömürgeci batının, vahşi batının ve Dünyayla beraber olacağız diyerek ırz ve namus düşmanlığı yapan, Müslüman kadının bacakları arasına insan yerine köpek yerleştirecek kadar köpekleşen ve enikleşen batının taklitçiliğine soyunmuş olan sizlere sesleniyorum. Boşuna uğraşmayın, Kırıkkalelilerin ellerinde gebereceksiniz.”²²⁴

Bunlar düşünüldüğünde geleceğe dair kaygı duyulması anlaşılırdır. Kemalist kadınlar şöyle devam eder.:

“Kemalistler dinsel inançlarından dolayı kimi engellemiş! Pek çoğumuzun ailesinde K. Atatürk'ün sağlığında yaşamış insanlar vardı. İnançlarının gereğini, ibadetlerini serbestçe yerine getirmiş insanlardı. Engellendiklerine ilişkin en küçük bir şikâyetlerini, yakınmalarını duymadık biz.”²²⁵

Türkiye’de hemen herkesin hayatında başörtülü bir büyüğünün olduğu doğrudur. Ancak bu kişiler dini daha bireysel ve esnek yaşarlardı. Başörtüleri ise geleneksel bir anlam taşırdı. Siyasal İslâm ile başörtüsü politik bir anlam kazanır. Sorgulanamaz derecede katı bir hâle gelir ve keskin kurallara bağlanır. Örtünme şekli geleneksel olandan ayrıdır. Bu nedenle İslâmcı kadınların başörtülerine türban ismi verilir ve kamuoyu tartışmalarına da bu ayrım yansır. Dinin siyasete alet edilmesine vesile olan başörtüsü anlamında kullanılmasıyla türbanın siyasi bir çağrışımı da vardır. Feministler türban söylemini ilk başlarda benimsemezler. Başörtüsünün geçirdiği dönüşümü önemsemezler. Kullandıkları kavramlar (örneğin başörtüsü, laikçilik) İslâmcı kadınların kavramlarıdır. Feministlerin söylemlerinin değiştiğini (türban, laiklik) 28 Şubat sürecinden sonra göreceğiz.

Bu metnin hemen altında “‘Çağdaşlaşma’ söylemine teslim olamayız” başlıklı yazısıyla Gülnur Savran ve Nesrin Tura Kemalist-feministleri eleştirirler. Başörtülü kadınların sözünün dergiye taşınmasına Kemalist-feministlerin itiraz etmesinin yanlış olduğunu savunurlar. Bu eleştiri ilk paragrafta işlenir. Sonra Kemalist kadınların

²²³ A.e., s. 39.

²²⁴ A.e., s. 40.

²²⁵ Songül Çetin, Funda Çetin, Nazire Ertürk vd., a.g.e., s. 10.

kullandığı “laik aile” kavramını cımbızlayarak yazının kalan kısmını bunun üzerine inşa ederler. Cımbızlanan yerde hilafet ve şeriat eleştirilirken, kadınların şu olguların öncüsü olduğu dile getirilir: “Laik aile, laik devlet, özgürleşme ve bağımsızlaşma yolunda saygın, soylu bir savaşımanın öncüleri oldular.”²²⁶ Devamında şeriatla yönetilen ülkelerde Türkiye’nin nasıl modern bir örnek olarak gösterildikleri anlatılır. Ancak Gülnur ve Nesrin bambaşka bir yerden bakarlar:

“Aslında, Ayşe Doğu’nun görüşlerine Pazartesi dergisinde yer verip vermeme tartışmasının altında çok temel bir anlayış farklılığı yatıyor. Çağdaşlık ve laiklik kavramlarında dile gelen bir farklılık bu. Yazıda bu kavramlar, kadınların ezilmesi açısından hiç sorunlaştırılmadan, kadınlar için kurtuluş kapısının anahtarlarıymış gibi kullanılıyor. Bunların belki de en çarpıcısı olan ‘laik aile’ ifadesi bu açıdan o kadar çok şeyi ele veriyor ki... Her şeyden önce, ‘laiklik’ dinle devletin birbirinden ayrılmasını ifade eden bir kavram. ‘Medeni’, ‘eşitlikçi’ falan anlamına geliyor. Dolayısıyla da, kadınlar açısından cinsiyetçi baskının, erkek şiddetinin, toplumdan dışlanmışlığın, köle emeğinin kalesi olan ‘aile’nin başına laik sözcüğünü ekleyince hiçbir şey değişmiyor. Ama herhalde yazıda kast edilen, ‘çağdaş çekirdek aile’.”²²⁷

Laik aile kavramıyla anlatılmak istenen Medeni Hukuk ile kazanılan haklarla kurulmuş ailedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, hukuk düzenine göre özel alan, aile devlet tarafından düzenlenemez. Bu alanın yönetimi erkeklerin şeriat hukukuna dayanan keyfi ve sorumsuz kararlarına bırakılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti dönemi ile kadınların en büyük kazanımları çokeşlilik, örtünme ve boşanma konularında gerçekleşir. Metin, İslâmcı kadınların şeriat savunusunu çürütmek üzerine yazılmıştır. Gülnur’un ve Nesrin’in anladığı gibi modern çekirdek aile övülseydi bunu laik devlet sözlerinin öncesinde ya da sonrasında görebilirdik. Fakat metnin herhangi bir yerinde çekirdek aileyi öven bir kısım bulunmaz. Ayrıca Kemalist-feministler, önceki sayılarında pek çok kez çekirdek aileyi sorunsallaştıran ve genel ahlakın dışında haber yapabilen (genelev grevi gibi) Pazartesi’yi “bizim dergimiz” diyerek sahiplenirler. Bu sahiplenme kendilerini feminist olarak nitelediklerinin, körü körüne devletçiliğin, toplumsal rollerin ve genel ahlakçılığın peşinden gitmediklerinin bir kanıtı olarak görülebilir. Gülnur ve Nesrin şöyle devam eder:

“Çağdaş gerçekliğin kendisi, yani bütün kurumları ve ilişki biçimleri de, tek tanrılı dinlere dayalı kurumlar ve ilişki biçimleri de cinsiyetçi. Aradaki temel fark, çağdaş dünyanın söylemiyle gerçekliği arasında bir çelişki olması. Bu kuşkusuz çok önemli bir fark: Kadınlar

²²⁶ A.y.

²²⁷ Gülnur Savran, Nesrin Tura, ““Çağdaşlaşma” söylemine teslim olamayız”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996, s. 11.

olarak kendi kurtuluşumuzun mücadelesini verebilmek için bize bir takım silahlar sunan, bu mücadeleyi meşru kılan bir toplum ‘çağdaş’ toplum. Bunun gerisine düşmek, bu silahları yitirmek bizim için gerçekten de büyük bir darbe yemek anlamına gelir. Ama bu böyle diye, şeriatçı düzen tehdidi karşısında bu silahları kurtuluşumuzun kendisi sanmak da feminizm öncesi bilincimize geri dönmek olur.”²²⁸

Sözü edilen iki farklı sistemin iç işleyişinde cinsiyetçi yönler olması, ikisinin de aynı ölçüde cinsiyetçi olduğu sonucunu vermez. Yazarların ifadesiyle “çağdaş toplum”un kadınlara bazı silahlar vermesi küçük bir fark gibi de değerlendirilemez. Bu kazanımlar pek çok kadının nefes alma nedenidir. Aradaki farkı görmek için şeriatla yönetilen ülkelerin haksız suçlamalarla kadınları katlettiği uygulamalara bakılabilir. Laikliğin kadınlara kazandırdıklarının feministler tarafından küçümsenmesi şaşırtıcı olduğu kadar tehlikelidir. Şeriat tehdidi karşısında çağdaş toplumun silahlarını kurtuluşun kendisi sanmak, kadın hareketini feminizm öncesi bilince geri götürmez. Hareketi en fazla birinci dalga feminizm kazanımlarına kadar geriletir. Yani cumhuriyet rejimi ile kazanılan sosyal, ekonomik ve siyasi haklar korunur, sadece 1980 öncesine dönülür. Öte yandan şeriat düzeni kadınların kazanmış olduğu sosyal, ekonomik ve siyasi hakların tamamını onların elinden alır. Çünkü cumhuriyet rejiminde kadın özgür bir bireydir. Birey kavramına dahil edilmesi konusunda yaşadığı sorunlar, özgür bir birey olmasının meşruiyetini ortadan kaldırmaz. Bu meşruiyet olduğundan ikinci dalga feministler önemli hukuk kazanımları elde edebilmişler ve hukuk sistemini daha eşitlikçi bir yere çekebilmişlerdir. Bu durum kadınlara haklarının laik devlet tarafından bahşedildiği anlamını taşımaz. Ancak böylece hakların daha ağır bedeller ödenerek kazanılması gerekmemiştir. Şeriat düzeninde kadın özgür bir birey değildir ve bunun meşruiyeti de yoktur. İslâmi kurallar izin verdiği ölçüde erkeklerin denetimi altında hareket edebilir.

Laik-İslâmcı tartışmasında bir başka isim 20. sayıda yazısı bulunan Yaprak Zihnioğlu’dur. Yaprak, kadınlar açısından laik düzen ile şeriat düzeni arasındaki temel farkın vatandaşlık hakları ve İslâmın patriarkal uygulamaları (poligami yani çokeşlilik, talak yani boşanma, örtünme vb.) uygulamalarında ortaya çıkacağını ifade eder.”²²⁹ Bu yüzden feministlerin laik düzeni şüphesiz savunacağını düşünür. İslâmcı kadınların siyasetteki yerini ise şöyle tarif eder:

²²⁸ A.y.

²²⁹ Yaprak Zihnioğlu, “Nereye kadar?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 20, Kasım 1996, s. 7.

“Hepimizin bildiği gibi onlar İslamcı erkek yoldaşlarının yanında, İslama dayalı patriyarkal düzenin yılmaz savunucuları olarak yer alıyorlar. İslamlaştırmayla programatik bir sorunları yok -ya da henüz oluşmadı. Poligami ve talak gibi konularda ise Medeni Kanun cepte olduğu için, tartışmaya bile girmeme lüksünü yaşıyorlar. Örtünmeye gelince, bilindiği gibi İslamcı erkeklerin Batı’ya karşı simgesel düzeyde kullandığı tesettürü ve kara çarşafı ‘kanlarının son damlasına kadar’ savunuyorlar -ya da simgelemenin nesnesi haline geldiklerini unutuyorlar. Bütün bunlara ek olarak ‘İslamı yaşamak’ adı altındaki, gündelik yaşamda erkek egemenliğini pekiştirme programları uyarınca, kadınların evde nasıl iyi bir Müslüman anne ve eş olacakları üzerine tüm yaratıcılıklarını kullanmaktan çekinmiyorlar. Bu kesimde yer yer feminizan eleştirilere rastlansa da bu tür çıkışlar erkek ideologların ‘dirayetli’ tutumlarıyla bertaraf edilebiliyor (Bakınız: Abdurrahman Dilipak’ın yazıları). Kısaca, İslamcı kadınlar bugün için erkeklerin yolundan ayrılmaya pek niyetli gözüküyorlar. (...)Daha çok ‘İslam’ı yaşamak’ programlarına enerji harcadıklarını görüyorum. Bütün bunlara rağmen, ideolojik sorunlarının esasını feminizm teşkil ediyor. İdeolojik olarak feminizme göre konumlanıyorlar, laikliğe göre değil. (...) Ancak bu, ideolojik bir çıkışa neden olacak düzeyde bir etkililik ya da farkındalık değil. İslamcı kadınlar bu farkındalığı feminizme karşıt tezler üretmek üzere kullanıyorlar.”²³⁰

Yaprak, İslâmci kadınların söylemleri ve davranışları arasındaki uyumsuzluğu gözlemleriyle tespit eder. Pek çok feministin dile getirmediği bir İslâmci kadın betimlemesi yapar. Farklı kimlikleri öne çıkaran yaklaşımı savunan feministler İslâmci kadınlar ile ortaklaşabilecek benzerlikleri üzerinde daha fazla durur. Yaprak’ın Kemalist-feministler ile ilgili görüşüne bakalım.:

“Gelelim laik kadınlar kesimine. İşte bu alan daha dikkatli bir gözlemi ve ayrımları gerektiriyor. Çünkü burada laikliğin yanı sıra, çerçevesi ilk bakışta fazla belli olmayan bir ‘kadın hakları’ kavramı yer alıyor. (...) Kemalist kadınların milliyetçiliğe, Türkçülüğe ve devletçiliğe dayanan ‘kadın hakları’ anlayışının esas olarak toplumsal cinsiyet körü ve anti-feminist olduğunu düşünüyorum. Bu kavramın sınırları kadının yurttaşlık haklarıyla çizilmiş. ‘Laiklik ve kadın hakları’ potası içinde Kemalistlerin bizlere sundukları; ırkçılık boyutuna ulaşan bir Türk milliyetçiliği, azınlıklara duyarsız, “yüce Türk devletinin ve vatanın bölünmez bütünlüğüne” sonsuz bağlılık, askeri darbelere hoşgörü, Türk Silahlı Kuvvetleri’ne duyulan hayranlık, aile kurumunun yüceltilmesi gibi politik tutumlardır -bu liste uzatılabilir. Kemalist kadınlar İslam patriyarkasına karşı çıkarken, Kemalist patriyarka ağızyla konuştuklarının farkında değiller.”²³¹

Yaprak’ın buradaki söylemlerinde devlet feminizmine mesafeli feministler ve Kemalist-feministler arasında büyük farklardan bahsedilir. Bununla birlikte iki taraf arasındaki çizginin fazla belli olmadığı, Kemalist-feminist tarafın sindirici olabileceği bu yüzden onlara karşı daha dikkatli bir gözlem gerektiği düşünülür. Burada bir tutarsızlık açığa çıkar. İki taraf arasındaki çizginin inceliği ve bir tarafın diğerini kolaylıkla sindirebileceği düşüncesi aslında onların birbirine yakın olduğunu gösterir.

²³⁰ A.y.

²³¹ A.y.

Daha açıklayıcı olursak size en çok benzeyen kişi, sizin hareketinizi yönlendirebilir ya da ele geçirebilir. Taban tabana zıt görüşlü insanların birbirine etki etme ihtimali yok denecek kadar azdır. Bu yüzden Yaprak'ın Kemalist-feministler tarifinin gerçekçiliği/abartılmışlığı hakkında şüphe duyulabilir. Dergideki Kemalist-feminist kadınlar da böyle bir imaja sahip değildir. Örneğin 28 Şubat sürecinden sonra Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Kadın Kolları Başkanı ile yapılan röportajda Kemalist kadınların detaylı görüşlerini öğreniriz. Kemalizm'in ve askerinin çok güçlü olduğunu bildiğimiz o dönemde Kemalist kadınlar, Siyasal İslâm hareketi ile mücadeledeki tutarsız uygulamaları eleştirir. Mücadeleyi, bütünsel bir şekilde demokratikleşme meselesinin bir parçası olarak tanımlar. Türk-İslâm sentezini, anti-demokratik eğitim sistemini, yoksulluğu eleştirir. İdeoloji farkı gözetmeksizin ülkenin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ü lider kabul eden herkesin kendisini Kemalist olarak nitelendirebildiği coğrafyada Yaprak'ın Kemalist tanımını nereye oturtmalıyız? Yaprak'ın tanımını Kemalizm olarak görmeyen ama kendini Kemalist olarak adlandıran kadınları nasıl konumlandırmalıyız? Bu nokta daha dikkatli bir gözlemi ve ayrımı gerektirir. Yaprak'ın metni altında Aynur İlyasoğlu İslâmcı kadın hareketini incelediği bir yazı yer alır. Laik-İslâmcı tartışmasına ek katkısı olmadığı için onu ele almayacağım.

Aynı yerde Ayşe Doğu'nun Kemalist kadınlara yanıt verdiği bir metin yayınlanır. "*Özgürlük mücadelesi varoluş demektir!*" başlıklı bu metni inceleyeceğim. Böylece Kemalist-feministlerin metnine karşı Ayşe'nin söz hakkını teslim edeceğim.

"Aslına bakılırsa çok imzalı bu yazının satırlarına sinmiş uzlaşmaz, tehditkâr ve vülger ifade tarzını bizler, bu ülkenin yerlileri, yakın derecesinde tanıyor ve biliyoruz. Bu üslubun marjinal ve destekçilerinin de muhatap kabul edilmeyi hak etmeyecek bir konumda olmalarına rağmen, başörtü mücadelesiyle Türkiye toplumunun gündemine -çıkılmamak üzere- giren sayın Yıldız Kavuncu'nun kavramlandırmasıyla biz, "Yeni Müslüman Kadınlar", Kemalist-Feminist zihniyete cevaplarımızı en etkin şekilde anlatmış bulunuyoruz."²³²

Burada Ayşe'nin yanıt verdiği kadınları Kemalist-feminist olarak nitelendirmesi önemlidir. Eleştirisinin hedefinin yalnız Kemalist değil kapsayıcılık adına farklı kimliklerle hareket etmeyi denemesine rağmen feminist değerler de olduğunu düşündürür. Toplumun cinsiyete göre örgütlenmediği laik sistem

²³² Ayşe Doğu, "Özgürlük mücadelesi varoluş demektir!", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 20, Kasım 1996, s. 9.

Kemalistlerin ve feministlerin ortak yönüdür. İslâmcılar Kemalistleri en çok, cinsiyete dayalı toplumsal yapıyı reddetmekle ve bu yüzden dinsiz olmakla suçlar. Çünkü kadın/erkek ayrımı tanrıdan gelir. Ayşe'nin buradaki duruşu dini kimlik öne çıkarıldığında kadınlık durumu üzerinden ortaklık kurulamadığının açık göstergesidir. Metnin devamı İslâmcı kadınların ideolojik bakış açılarını da daha iyi açıklar.:

“Zihinlerinize prangalar gibi yapıştırdığınız bazı batılı ‘kelime’lerin ve o kelimelerden kurguladığınız kâğıttan ‘izm’lerinizin gerçek insanların ve evrensel gerçekliğin ayağa kalkışı karşısında kapıldığı paniği anlamakta zorlanmıyorum. İnsanlığın kanını emerek palazlanan batılı burjuva sınıfının yaşam tarzını kadının kurtuluşu için küstahça dayatmaya kalkmanızı ise trajik cehaletinize yoruyorum. (...) Özellikle tarım toplumunun keskin rol dağılımını tasfiye ederken, insan fitratını inkâr ve tahrip etmeye yönelmeden daha geçişken rolleri yaygınlaştırmak, özcesi toplumsal rolleri insanlığın, insanın biricikliğinin önüne geçirmekten vazgeçmek gerekir. Feminizm bütün kadınların ortak paydalarına hitap etmeyi becerebilirse marjinallikten kurtulup özgürleştirici bir söylem haline gelebilir. (...)Kemalist-Feministlerin bir yandan kadının bedenini kullanarak cinselliğini ön plana çıkarıp toplumsal statü elde etmeye çalışmasına gerekli hassasiyeti göstermemesi ve bunu laiklik, din düşmanlığı adına haklı çıkarmaya çalışması çifte standarttan da öte bir aymazlıktır. (...) Kadının neyi hedefleyip nasıl giyineceğinden, hangi kremi sürüp erkeğe karşı hangi taktikleri kullanacağına, kadının illa da siyasetle uğraşıp, mecliste bilmem ne kadar kota uygulanacağına karar vermeyi bırakıp önce kadının kadınca davranabileceği, seçebileceği özgürlük ortamları yaratalım. Kadının kendi olma yolundaki engelleri temizleyelim. Kadının kendine olan güvenini ve öz-saygısını kaybetmeyen mekanizmalarla birlikte mücadele edelim. Ne Allah’ı kadınların karşısına alalım, ne de feminizmi aile, annelik, namus gibi değerlerimize karşıt kabul edelim. İnsanlığın geleceği için hem onurumuzdan, hem de hassasiyetimizden vazgeçmeyelim.”²³³

Toparlarsak, Ayşe Doğu, Sibel Eraslan’dan sonra dergide İslâmcı kadını tanıtan ikinci kişidir. Her ikisinin de eleştirilerinin birbirleriyle örtüştüğünü görebiliriz. Ayşe de Batılı ve dinsizlik olarak gördüğü Cumhuriyet değerlerini; dini kurallara uymayan ve bu yüzden cinselliğini ön plana çıkarmakla suçladığı kadınları; Allah’ın emri olarak kabul ettiği toplumsal cinsiyet rollerine ve namus gibi değerlere karşı olmayı kabul edilemez bulur ve Tanrı’ya karşı çıkmak şeklinde yorumlar. Tanrı’nın kurallarına uymayanlar ise toplum için yıkım ve kötülük kaynağı olacağı için dini kurallara göre cezalandırılmak zorundadır. O hâlde Ayşe’nin, başkasının özgürlüklerini elinden alacak bir sistem için, var olan sistemin özgürlük değerlerine yaslandığını söyleyebiliriz. Ayrıca feminizme yönelik düşünceleri, onu olumlar gibi görünmesine rağmen feminist değerleri tam tersi yönde değiştirme çabasını ortaya çıkarır. Yaprak’ın İslâmcı kadınlar hakkındaki gözlemleri burada daha anlamlı olur. İslâmcı kadınların kadınlık durumu konusunda geliştirdikleri bilinci feminizme karşı

²³³ A.y.

tezler üretmek için kullandıklarını söylemişti. Yani bir kadının kadınlık durumu hakkında farkındalığının artması, kadın çıkarını savunacağını garantisini değildir. İslâmcı kadınlar, kadınların ezilmesine neden olan unsurların laiklik veya kapitalizm olduğunu düşünür. Oysa kadınları cins olarak ezen bir sistemin yani patriarkanın varlığını görebilmeleri gerekir. Ancak farklı kimlikleri (sınıfsal, dini) öne çıkarmak buna engel olur.

22. sayıda tartışma örtünme üzerine odaklanır. Cihan Aktaş'ın "*Kapatılmayı değil, örtünmeyi seçiyoruz*" başlıklı yazısı örtünmenin kapanmak anlamına gelmediğini ancak başörtülü kadınların, hem İslâmcı erkekler tarafından hem de laikler tarafından özel alana kapatılmaya çalışıldığını anlatır.²³⁴ Ayşe Düzkan'ın "*yasaklanan örtü mü, kadınlar mı?*" başlıklı yazısı örtünün yasaklanmasıyla İslâmcı kadınların kamusal alana katılımının kısıtlandığını fakat İslâmcı kadınların giremediği yerlere İslâmcı erkeklerin rahatlıkla girdiğini yani başörtüsü yasağının Siyasal İslâmcılığı önlemediğini ve sadece kadınları cezalandırması sebebiyle cinsiyetçi bir niteliği olduğunu ifade eder.²³⁵ Örtünme yasağını eleştirmek için en fazla kullanılacak gerekçe, Ayşe'nin işaret ettiği bu çifte standarttır. Ardından gelen "*Örtün!-mek*" başlıklı Melek Güneş imzalı metinde kadınların neden örtündüğü etrafıca sorgulanır. Melek, örtünmenin nedenlerini şu şekilde özetler.:

"Meral Akkent, seksenli yılların ortalarında Türkçe ve Almanca olarak hazırladığı Başörtüsü adlı kitabında, geleneksel olarak başını örtmenin sadece Türkiye'de değil, Almanya'da da köy hayatının bir parçası olduğunu örnekleriyle gösterir ve bu iki ülkede yaşayan kadınların gündelik hayatı ve giyim tarzı üzerine ilginç paralelliklere işaret eder. (...) Ama tesettür bundan farklı olarak geleneklere göre değil, dinin kurallarına göre örtünmek anlamına geliyor. (...) Ama örtünmek, giyimini geleneklere ya da dinin kurallarına göre belirlemeyen kadınlar için de söz konusu. (...) Yerden bir şey almaya eğildiniz, elinizle yakanızı kapıyor musunuz? (...) Dar eteklerle yürüyebilmek için açılan yırtmaçlara da ikide bir elimizi atıyoruz, açıldı mı, göründü mü, baktılar mı? (...) Çünkü erkekler bedenlerimize, bir insana bakar gibi, hadi ondan geçtim, beğendikleri bir nesneyi takdir edercesine bile değil zapt etmek üzere bakıyorlar ve bu bakışlardan kaçırabildiğimiz her santim, her kıvrım bizi biraz daha koruyor. Adına hicap denilen, karşısındakini tahrik etmeme çabası olarak adlandırılacak duygu, aslında bir kendini koruma güdüsü. Tecavüze tacize, işgale uğramamak için örtünüyoruz. (...) Çünkü bazen de beğenmediğimiz yerlerimizi örtüyoruz. Kısa etek giymeyen kadınların önemli bir bölümü, biçimini beğenmedikleri bacaklarını saklamak için böyle bir tercih yapıyor mesela. (...) Farkındaysanız bütün bu işler erkekler için

²³⁴ Cihan Aktaş, "Kapatılmayı değil, örtünmeyi seçiyoruz", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997, s. 10.

²³⁵ Ayşe Düzkan, "yasaklanan örtü mü, kadınlar mı?", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997, s. 10-11.

oluyor. Beğenmeyecekleri yerlerimizi örtüyoruz. Çok beğenip “sahip olmak” isteyecekleri (başka türlü beğenmeyi ne zaman öğrenecekler?) yerlerimizi örtüyoruz. Adet olduğu için örtüyoruz. Allah’ın emri ile örtüyoruz. Kendimizin ne istediğini ne zaman düşüneceğiz?”²³⁶

23. sayıya gelindiğinde imam nikahı tartışmasını konu alan, Ayşe Düzkan ve Nesrin Tura imzalı bir haber görürüz. Belirtmek gerekir ki 23. sayı Şubat 1997 tarihlidir. Yani 28 Şubat Darbesi/Muhtırası gibi isimlerle anılan, siyasete Milli Güvenlik Kurulu aracılığıyla askeri müdahalenin olduğu dönemi kapsar. Fadime Şahin isimli bir kadının bir tarikat şeyhiyle uygunsuz şekilde basılması ve görüntülerin televizyon kanallarında yayınlanması sonrasında Refah Partisi bir yasa tasarısı sunar. Tasarının çıkış düşüncesi şudur. Resmi nikâhlı kadınların yüzde sekseninin imam nikâhı da yaptığı bilinirken neden imam nikâhı devlet tarafından tanınıp resmi nikâh yerine geçmesin? Tasarı, dergide tartışılmaya başlanır.:

“Tasarı hakkında basından elde edebildiğimiz bilgiler bize tam bir açıklık sağlamıyor. Ancak, evlendirme memurluğu yetkisinin nüfus idarelerine, belediye başkanlıklarına, müftülüklere, köy muhtarları veya gerektiğinde köy ve kasabalarda eğitim öğretim hizmetlerindeki memurlara verilmesinin öngörüldüğü açık. Bu da istendiğinde resmi, istendiğinde dini nikahın ya da her ikisinin birden tercih edilen merci tarafından kısılması anlamına geliyor ve imam nikâhının da yasal düzenlemeye tabi kılınması sonucunu getiriyor. Bu konuda en çok tartışma yaratan ise, tasarıda Türk Ceza Yasası’nın 237. Maddesinin kaldırılması istemi. Söz konusu madde, anlaşıldığı kadarıyla, hem ikinci nikâha, hem yalnızca imam nikâhıyla sürdürülen birlikteliğe, hem de kız çocukların on beş yaşından önce evlenmelerine cezai müeyyide getiriyor. Dolayısıyla RP’nin tasarısı bir af istemini de içeriyor.”²³⁷

Tasarıyı bu şekilde özetledikten sonra bazı yönlerine çekince koyarak beklenmedik şekilde onu savunur. Üstelik laikçi kesimler olarak nitelediği, tasarıya tepki verenleri de eleştirir.:

“Evli kadınların yaklaşık yüzde 8’inin sadece imam nikâhlı oldukları düşünülecek olursa, yasa tasarısının fiili durumu yasalaştırma ve imam nikâhlı kadınların haklarını da güvence altına almasında hiçbir olumsuz yan yok. Zaten imam nikâhıyla yaşayıp çocuk sahibi olan çiftlerin, çocukların nesebini belirlemek amacıyla zaman zaman affa uğradıklarını biliyoruz. Öte yandan, 237. Maddenin on beş yaşla ilgili düzenlemeyi ve ikinci eş konusunu kapsamayı tasarımı, erkeklerin çok karılılığına yasal zemin sağlayarak, RP’nin geleneksel erkek tabanına verilmiş bir tâviz haline getiriyor. On beş yaşından küçük kız çocuklarının babaları tarafından evlendirilmelerinin kolaylaştırılması ise ayrı bir endişe konusu. 237. Maddedeki değişiklik önerisi her ne kadar tartışılır olsa da bazı laikçi kesimlerin tasarının ilk bölümüne verdikleri tepkiyi anlamak mümkün değil.”²³⁸

²³⁶ Melek Güneş, “Örtün!-mek”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997, s. 11.

²³⁷ Ayşe Düzkan, Nesrin Tura, “kiminin cenderesi, kiminin güvencesi”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 23, Şubat 1997, s. 3.

²³⁸ A.e., s. 3-4.

Ardından dergi, tasarıya yöneltilen eleştirileri yanıtlar. Öte yandan dönemin gündemini denetlenemeyen tarikat oluşumları ve örgütlenme ilişkileri, devletin bu alanda zafiyet içerisinde olup olmadığı gibi konular meşgul eder. Buna rağmen dergi, resmi dini yapıların resmi olmayan İslâmi oluşumlar ile etkileşimlerini sorgulamaz. Devlet denetiminin kent merkezlerinden kırsal kesimin ücra bölgelerine kadar her yere uzandığı varsayımıyla hareket edilir. Aslında Siyasal İslâmcılıkla mücadelede devlet aygıtlarının eksik, tutarsız ve güvenilmez politikaları feministlerin (ileriki sayılarda CHP Kadın Kolları Genel Başkanı'nın röportajında bunu göreceğiz) devlete yönelttiği eleştirilerdendir. Ancak tasarı savunulurken bunlar göz ardı edilip devletin her türlü istismarı önleyebileceği gibi beklenmedik bir devletçi yaklaşım sergilenir.:

“Belediyelerin kıydığı nikâhı denetleyebilen devletin müftülüklerin kıydığı nikâhı neden denetleyemeyeceği konusu açık değil tabii. (...) Vahim olan bu nikâhlarla evlenen kadınların yasal haklarını alamamaları. İmam nikâhının böylelikle aleniyete kavuşturulması ve devletçe kaydedilerek yasal düzenlemeye tâbi kılınması bu kadınların bu açıdan mağduriyetini engellemez mi? Bunun laik düzene ve kadınlara bir zararı olur mu?”²³⁹

Burada dini kimlik ve kadınlık durumu arasında kurulmaya çalışılan bağın sonuçlarını görebiliriz. Feminist politikayı dini kimliği kapsayacak şekilde genişletme çabası, kadınlık durumunu merkeze alan feminist yaklaşımdan uzaklaşılmasına neden olur. Dergi, dini nikâhın resmi nikâh yerine geçmesiyle şeri hukukun devlet tarafından tanınmış olacağını; bu durumun şeri hukuka meşruiyet kazandıracağını; şeri hukukun meşruiyet kazanmasının hukuki çift başlılığa (ya da RP'nin savunduğu çok hukukluluğa) neden olacağını; böylece bilime, evrensel değerlere dayalı hukuk kurallarının ve cezai yaptırımların sorgulanabilir, reddedilebilir hâle geleceğini; sonunda devletin tarikat gibi oluşumlar karşısında denetleme ve yönetme kabiliyetinin zayıflayacağını öngöremez ya da bunları hafife alır. Fakat dergi yazarları, Kemalist-feministler ile aralarındaki en önemli farkın devlet feminizmi ile mesafeli olmak şeklinde ifade ederler. Oysa modern devletin kadınlara hiçbir şey kazandırmadığını, bu yüzden hiçbir zaman devleti korumak zorunda kalmayacağını iddia etmek kişinin konforlu bir yerden konuştuğunu gösterir. İslâmcı kadınlara yönelik gözlemini aktarırken Yaprak Zihnioğlu, kadınları koruyan Medeni Hukuk uzun zaman önce kazanılmış bir hak olduğu için İslâmcı kadınların onun yokluğu endişesi taşımadan

²³⁹ A.e., s. 4.

politika yaptıklarını söylemişti. Feministlerin buradaki konumu da benzerdir. Laiklik egemen olduğu için şeri hukukun meşruiyet kazanmasının kendilerinden neler götürebileceğinin farkında değillerdir ya da bu duruma ihtimal vermezler. Mesela, yukarıdaki alıntıda tasarının laik düzeni tehdit etmeyeceği dergi tarafından savunulurken metnin devamındaki şu satırlarda laikliğe (burada İslâmcı kadınların kullandığı laikçilik ifadesini kullanmaları önemlidir) karşı suçlayıcı bir üsluba geçilir ve laikliğin şeriatçılıkla aynı ölçüde özel hayata müdahale ettiği iddia edilir:

“Yeri gelmişken bir noktaya değinmek istiyoruz. Çeşitli laikçi kadın çevreleri arada bir şeriat paranoyaları kabardığında, imam nikâhlı kadın ya da erkeklere karşı dava açıyorlar; belki hatırlarsınız Ebru Gündeş de, ‘Dinsel nikâh kılıfı ile ‘birlikte yaşama’ya hayır demeliyiz,’ diyen İstanbul Barosu Kadın Hakları Komisyonu’nun davasına maruz kalmıştı. Komisyon üyeleri konuyla ilgili olarak, dinsel nikâhla flört etme, evlenme modasının yaygınlaştırılmaya çalışıldığını iddia ederek, ‘Serbestçe karı-koca gibi bir arada yaşamayı savunmak onurlu olabilir, ama imam nikâhı ile evliyim diyerek yaptığına kılıf hazırlamaya çalışmak, açıkça dinsel inançların sömürülmesidir,’ demişlerdi. Şeriat, bizleri en çok, özel hayata yapacağı müdahaleler açısından korkutuyor haklı olarak. Ama bu dediklerine bakarak, laikçilerin de özel hayata müdahale konusunda şeriatçılarla yarış içinde olduklarını düşünmemek elde değil.”²⁴⁰

Burada toplumun gözü önünde olan ve kalabalıklara seslenme imkânı olan kişilerin sözlerinin yalnız kendisini bağlayacağı gibi bir fikir ayrılığı ortaya çıkabilir. Fakat propaganda araçları olan televizyonda ya da basılı medyada olan her kişinin, kendi fikirlerini toplumda yayma imkânı vardır. Resmi nikâh kıymalarına rağmen insanların mutlaka dini nikâh da kıymasının ardında dini nikâhsız yaşanılacak cinsel birlikteliğin günâh olduğu ve resmi nikâhın tanrı katında geçerliliğinin olmadığı inancı yatar. Bu inanç, tanrının emrini ve ölümden sonraki yaşamı esas kabul ederek dünyevi olanla arasında hiyerarşi ilişkisi kurar. Yayılma ve güçlenme imkânı bulduğunda dünyanın somut olaylarıyla ve kurumlarıyla kişinin bağı koparır. Kişiyi bu dünyaya karşı sorumsuz kılar. Ayrıca şeri hukuka göre günâh, toplumun yıkımına neden olan ve cezalandırılması gereken eylemdir. Çoğunluğun dini nikâh kıymasının norm hâline getirilmesi, azınlığın ayıplanmasına ve dışlanmasına ve hatta şeri hukuk toplumda egemenlik sağlarsa azınlığın toplumsal lince uğramasına kadar ilerleyebilir. Öte yandan, dini nikâh tartışması İslamiyete o kadar yoğunlaşır ki, devletin diğer dinlerle arasındaki mesafenin konuşulmasının bile üstünü örter. Demokrasi, çoğunluğun despotluğu değil azınlığın haklarının korunmasıdır. Oysa burada İslâm dini devletin

²⁴⁰ A.y.

önceliği hâline getirilmeye çalışılır. Bu durum farklı dini yorumları silikleştirir. İnancın kaynağı ne olursa olsun kadınları haklarından alıkoyacak ve istismar edecek her söylem suçtur. Kadınlara karşı suç işleyen bir sistem (şeri hukuk) ancak onunla sistematik şekilde mücadele edilerek ortadan kaldırılabilir. Burada öncelik bilime dayalı hukukun kadınlara sağladığı haklardadır. Metne geri dönersek dergi, laikliğin de kadını korumanın garantisi olmadığını, bunun bir zihniyet meselesi olduğunu ve tasarının kadın yararına olabilecek yönlerini savunur:

“Yine laikçi çevreler imam nikâhına kazandırılacak yasal meşruiyetin erkek çokeşliliğinin de önünü açacağını iddia ediyorlar. Halbuki imam nikâhının herhangi bir yasal sonucunun olmaması, bundan da öte, herhangi bir kayda bile geçmemesi erkek çokeşliliğini kolaylaştırmaktadır. İmam nikâhlarının kaydedilip yasal prosedüre bağlanması dini nikâha medeni nikâhın statüsünü vermek anlamına gelir. Medeni nikâh, erkeklerin metres edinmelerini ne kadar engellediyse, yasal meşruiyeti olan imam nikâhı da ‘İslâmi çokkarılılığı’ o kadar engeller. Kadınların tekeşliliğiyle birlikte erkeklerin çokkarılılığını mümkün kılan yasal düzenlemeler değil, kadınların erkekler karşısındaki çaresizliğidir. Bu çaresizlik de esas olarak yasalardan değil, toplumun temel örgütlenmesindeki erkek egemenliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla imam nikâhıyla erkeklerin çokeşliliği arasında bu kadar doğrudan bir ilişki varsaymak bir demagojiden öteye gidemez ve ‘laik’ hayatlar süren erkeklerin kadınların tekeşliliği karşısındaki çokeşliliğinin üstünü örtmekten başka işe yaramaz.”²⁴¹

Feminizm, modern birey kavramından kadınların dışlandığını savunur. Fakat teoride bireye sağlanan haklardan kendi paylarını alma imkânlarını kaybetmiş sayılmazlar. Teori, tüm insanlar için eşitlik fikrini içerdiği sürece cinsiyetçiliğe karşı verilen mücadele meşrudur, normaldir. Yeter ki kadın, insandan daha aşağı bir varlık olarak görülmesin. Cinsiyetçiliğin yasaya aykırı, norm dışı ve suç olduğu kanıtlanabilir. Fakat şeriat, dogmatik olduğundan ve söz konusu eşitlik fikrini içermediğinden o sistemde kadınların bireye sağlanan haklara ulaşması mümkün değildir. Üstelik cinsiyetçiliğin kendisi yasa (norm) olduğundan ona karşı yürütülecek mücadele doğal olarak gayrimeşrudur. Yani demokrasinin ve şeriatın eş oranda cinsiyetçi olduğu gibi bir kıyaslama yapılamaz. Norm olan, politik olarak desteklenen ve yayılmasına izin verilen şeydir. Norm dışı bırakılan ise azalarak etkisizleşir ya da yok olur. Örneğin medeni nikâh erkeklerin çokeşliliğini önlemekte yetersiz kalmış olabilir. Fakat yine de erkek, çokeşliliği tespit edildiğinde cezai yaptırımla yüzleşmek ve eşinin zararını tazmin etmek zorundadır. Burada norm,

²⁴¹ A.y.

kadından yanadır. Fakat çokeşliliğin önlenemediği gerekçe gösterilerek erkeğin çokeşliliğini meşru gören bir hukuk, norm hâline getirilemez.

Aynı sayıda Fadime Şahin olayı ile ilgili iki farklı görüşe yer verilir. İlki daha önce röportajını incelediğimiz İslâmcı Avukat Sibel Eraslan'ın yorumudur.:

“Kadın ve erkek birbirlerine çekicidirler. Toplumun varlık sebebi de budur. Bu dinamik olmak zorundadır. Bu bir vakaysa, bilimin ve felsefenin de ötesinde varsa bu çekim tarafında dikkatli olmamız icap eder. Bunu dini endişeyle söylemiyorum. Erkeklerle var olduğumuz her yerde bu çekim sahasının varlığını bileceğiz. İslamın kuralları da bu yüzden. Fadime niye güveniyor erkeklere? İsterse peygamber olsun! Peygamberimiz bile kendisini fuhuş ve zinadan korumuşsa herkes korumaya çalışmalıdır. Sakalina, bıyığına güvendum diyerek kimsenin yanına gidilemez. O da neticede erkektir.”²⁴²

Sibel, istismarı kadının akılsızlığının sonucu gören mağduru suçlayıcı bir yerden konuşur. Çünkü İslâma göre kadın toplumda fitne çıkaran unsurdur, istismarı önleme sorumluluğu kadına yüklenir. Burada toplumsal yapıyı İslâmi kurallara göre belirlemenin kadınların cins olarak ezilmesini bir kez daha artırdığını görürüz. Eğer İslâmi kurallara uymazsa, kadının maruz kalacağı şiddet örtünme konusunda da örneğini gördüğümüz gibi normalleştirilir. Yani kadın örtünmezse ya da erkeklerle yalnız kalacağı bir ortama girerse maruz kalacağı tacizden, tecavüzden kendisi sorumludur ve hatta bunları hak eder. Böylece toplumsal yapının cinsiyet esasında göre bölündüğü ve kadının fitne unsuru görüldüğü yani dini bir kimliğin egemen olduğu bir sistemde kadınlık durumunu öncelik hâline getirmenin ve feminist ilkeleri savunmanın imkansızlığı anlaşılır.

Sonraki sayıda yayınlanan iki metin derginin bakış açısında bir değişim olduğunun işaretini verir. 24. sayıda derginin imam nikâhı tutumuyla ilgili bir eleştiri metni yayınlanır. Nuriye Ortaylı tarafından kaleme alınan “*İslam hukuku kadınların aleyhinedir*” başlıklı metinde imam nikâhına neden karşı çıkılması gerektiği derli toplu bir şekilde anlatılır.

“İmam nikâhının devletçe tanınması; Refah Partisinin miğferliğini yaptığı İslamcılarının açtıkları yeni bir çarpışma alanı. Yarın, -feministlerin onayıyla ya da sessiz kalışıyla- imam nikâhı onaylanırsa, İslama uygun boşanmaya nasıl itiraz edilecek? (Kocanın evlilik akdini tek taraflı feshiyle kadın çocuklarını ve bütün eşyalarını bırakarak evi terk eder). Ya İslami miras hukukuna (kadının miras payı yoktur, erkek kardeşlerinin uygun gördüğü bir bedele razı olur),

²⁴² Sibel Eraslan, “Sakalımız, bıyığımız yok ki bizi dinlemeye gelsinler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 23, Şubat 1997, s. 4.

ya ceza ve muhakeme usulüne (kaç kadının tanıklığı bir erkeğinkine denk düşecek) nasıl karşı çıkılacak?”²⁴³

Nuriye, tasarı kabul edilirse hangi taleplerin meşruiyet kazanacağı, sistemin hangi taleplere yanıt vermesi gerektiği ile ilgili sorular sorar. Dini nikâh akdini geçerli kabul ettikten sonra nelerin reddedilemeyeceğini açıklar. Öte yandan İslâmcılar içerisinde baskıya maruz kalan fakat sesi duyulamayan kadınlardan bahseder. Çünkü genelde sesi duyulan, siyaset yapan kadınlar üniversite eğitimi almış, orta/üst sınıf kadınlardır ve Nuriye’ye göre onlar İslâm elitidir. Dergi yazarlarına tavırlarının neden olabileceği sonuçlar ile ilgili uyarılarda bulunur.:

“Türban olayından bildiğimiz tuzak tıpkısıyla yine işletiliyor: “İslama gönül düşürmüş” ve “Allah’ın emrettiği şekilde yaşamayı seçmiş(!) bazı kadınlarımızın “uğradığı zulmü” ortadan kaldırmaya çalışırken, İslami yaşamı seçmemiş, hatta neyi seçeceği kendisine sorulmamış -tesettürlü birçok kadın da bu grupta, istedikleri kadar aksinin propagandasını yapsınlar, ufak bir İslam elitine mensup kadınları medyatikleştirip geneli temsil ediyormuş gibi gösterebilirler- büyük kadın çoğunluğu güme gidecek. Biz de oturup öyle miydi böyle miydi diye düşüneceğiz. Medyatikleşmiş birkaç İslamcı kadının ağzından, kadınların hakkı hukuku, mağduriyeti sözleri çıkıyor diye olan bitene çekingen onaylar vereceğiz. Osmanlı süfretlerinin Tanzimat’tan başlayıp 1930’lara kadar süren mücadelesinin bize kazandırdığı yasal hakları, bu haklardan daha önemlisi, İslami hukuk cenderesinin kırılmasını elimizin tersiyle bir kenara iteceğiz. Buna hakkımız yok. Buna hiç hakkımız yok.”²⁴⁴

Mayıs 1997 tarihli 26. sayı Refah Partisi’nin kapatıldığı döneme denk düşer. Bu sayı itibariyle Siyasal İslâmcılık aleyhine daha çok haber yayınlandığını görebiliriz. Örneğin 26. sayıda Refah Partisi yönetimindeki belediyenin kadın işçilere yönelik haksız uygulamaları haberleştirilir. Önceki dönemin üst düzey yönetici kadrolarının da bulunduğu çalışanlarından bir kısmı atılmış, atılamayanlar sürgüne gönderilmiştir. Yerlerine gelen yeni çalışanlar ise imam hatip ve ilahiyat mezunlarından seçilmiştir.²⁴⁵ 28. sayıda bu haber, takibi yapıldığı hatırlatılarak yeniden gündeme getirilir.²⁴⁶ 30. sayıda Gülnur (Acar) Savran imzalı haberde RP’nin, Aileyi Koruma Yasa tasarısının kabulüne engel olması konusunda partili kadınlar eleştirilir:

²⁴³ Nuriye Ortaylı, “İslam hukuku kadınların aleyhinedir”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997, s. 11.

²⁴⁴ A.y..

²⁴⁵ Reyhan, “Refahlı belediyelerde kadın düşmanlığı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 26, Mayıs 1997, s. 10-11.

²⁴⁶ Humayun, Reyhan, “Kadın yöneticiler sürgünde”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 28, Temmuz 1997, s. 7.

“Kendi erkeklerinin görüşlerine karşı bir tavır sergilemekten kaçınmadıkları anlaşılan komite üyesi kadınlar açıklamalarında aile içi şiddete karşı (kast edilen aslında erkek şiddeti) karşı açık tavır alıyorlar. (...) Bu tartışmalarda aslında kadına yönelik şiddetin ailenin sürdürülmesi için sistematik biçimde kullanılan bir yöntem olduğu itiraf edilmiş oldu. Şimdi Refahlı kadınlar bu itirafı geri almaya, yapılan gafı düzeltmeye çalışıyorlar: ‘Aileyi ayakta tutacak olan kadına yönelik şiddet değil, barışçıl bir ortamdır,’ demeye getiriyorlar. ‘Ailenin huzuru’nu dayağın, şiddetin bozduğunu ileri sürüyorlar. Açıklamanın açıkça ortaya koyduğu bir şey var: Gözetilen, sakınılan önce aile, sonra çocuklar, en sonra da kadınlar.”²⁴⁷

39. sayıya gelindiğinde kapatılan RP yerine kurulan Fazilet Partisi’nin (FP) yapısı incelenir. Bu kez partinin yönetim organlarında kadınlara yer verilmiştir. Fakat parti tabanında çalışma gösteren kadınlar yerine partili erkeklerin eşleri gibi akraba kadınlar tercih edilmiştir.²⁴⁸ 43. sayıda örtünme tartışması “*türban yasağına hayır*” başlığı altında farklı çevrelerin röportajları ile sürer. Burada dikkat edilmesi gereken şudur. Önceki sayılarda kavram olarak İslâmcı kadınların da tercih ettiği “başörtüsü yasağı” kullanılıyordu. Röportajlara baktığımızda ise Siyasal İslâm hareketine artık daha eleştirel yaklaşıldığını, feministlerin sadece “kılık-kıyafet özgürlüğü”nün sağlanması amacıyla örtünme hakkını savunduğunu ve örtünmeye karşı olduklarını daha açık bir dille ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Örneğin, “*türban yasağına hayır*” başlıklı Nesrin Tura’nın hazırladığı metinde bir bölüm dikkat çeker:

“Aynı Siyaset Meydanı’nda yasaktan yana olmakla birlikte, başörtülü arkadaşlarının durumuna da içtenlikle üzüldüğünü söyleyen ve sözlerini, ‘Kurunun yanında yaş da yanar,’ diye bağlayan açık bir kadın öğrenci vardı. Bu görüşe kesinlikle katılmamakla birlikte, onun türbanlı arkadaşının gözlerine bakarak ifade ettiği bir kaygıyı çok önemsemekten yanayım. Bu öğrenci, başörtülülerin eylemlerinde kullandıkları, ‘Başörtüsü namusumdur’ sloganından duyduğu rahatsızlığı dile getiriyor, ‘Öyleyse ben başım açık olduğuna göre namussuzum ve biliyorum ki senin dahil olduğun camia içinde beni böyle görenler ve yarın öbür gün kıyafetim yüzünden bana saldırabilecek olanlar var,’ diyordu.”²⁴⁹

Öğrencinin endişesi şunu düşündürür. Laikler, başörtülü kadınlara hak vermediğinde onların geri kafalı, gelenekçi, kapatılmış olduğunu düşünebilirler ve bu durum aşırılık kazanmadıkça bilimi esas alan mahkemelerin yargılamasına başvurulmaz. Fakat bir İslâmcı, laik kadınlara hak vermediğinde onların tanrıtanımaz, fitne kaynağı, cehenneme gidecek bir günahkâr olduğunu düşünür ve bu durum onun dogmatik Tanrı yasalarıyla cezalandırılmasına neden olur. Laiklik bir kişiyi sistemden

²⁴⁷ Gülnur Savran, “Refahlı kadınlar hangi şiddete karşı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 30, Eylül 1997, s. 8.

²⁴⁸ Filiz Koçali, “Bir taşla, birkaç kuş...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 39, Haziran 1998, s. 10.

²⁴⁹ Nesrin Tura, “türban yasağına hayır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998, s. 4.

dışladığında devlet kurumlarının getirdiği ayrıcalıklar kaybedilebilir ve kişinin iş hayatı ciddi ölçüde kısıtlanabilir. Fakat şeriat bir kişiyi sistemden dışladığında o kişi işini kaybetmekle kalmaz; yaralanabilir, işkenceye maruz kalabilir, ölebilir. Nesrin'in ve diğer dergi yazarlarının önceden dile getirmediği şeriat kaygısını, artık dile getirmesi toplumda şeriat korkusunun yarattığı huzursuzluğun ne kadar büyüdüğünü gösterebilir. Peki bu huzursuzluğun 28 Şubat Askeri Darbesi/Muhtırası tarafından yapay olarak pompalandığı düşünülemez mi? 1980 yılında gerçekleşen askeri darbe ve sonrasında toplum üzerindeki askeri kontrol insanları oldukça irrite etmiştir ve önceki dergi sayılarında da bu görülür. Yani başka bir askeri müdahalenin irritasyonu büyüteceğini ve öfkenin kendilerine yönelmesine neden olacağını bekleyebiliriz. Fakat daha önce paranoyakça bulunan laiklerin korkularına artık hak verilir. Bu önemli bir değişimdir. Çünkü ilerleyen sayılarda farklı kimliklere yapılan aşırı vurgunun bütünsel bir feminist politika üretmeyi imkansızlaştırdığı tartışılacaktır. Metnin ilerleyen kısımlarında İslâmcı yazarların köşe yazıları eleştirilir ve “*Mezalimin öbür yüzü*” alt başlığı altında İslâmcıların kendileri gibi olmayanlara yönelik baskıları, seçim hakkı bulunmayan çocukların başlarını zorla örtmeleri, polislerin hiçbir eylemciye olmadığı kadar İslâmcılara kibar davranmaları vb. durumlar anlatılır. Nesrin'e göre, Müslümanlık yarışıyla ve devletin Siyasal İslâm hareketine karşı kararsız ve gevşek tutumuyla bu mücadele sürdürülemez. Önceki yazılarında Kemalistlere baskıcı tavırları nedeniyle yüklenen Nesrin, artık Kemalistlerin politikalarını kararsız ve gevşek bulur. Metnin altında başka bir haberde, yönetmelikte sadece Kuran dersinde öğrencilerin örtünebileceği yer almasına rağmen, imam hatip okullarında örtünmenin hem öğrenciler hem öğretmenler için tüm dersleri kapsayacak bir zorunluluğa dönüştüğü haberleştirilir.²⁵⁰ Bu haberin hemen yanındaki kısımda, röportaj yapılan *Kadın Kimliği Dergisi*'nden Nurgül Karakoç'a bu durum sorulur. “İstemeyen açıklar da dayanamaz gider imam hatipten.”²⁵¹ yanıtı alınır. Önceki sayılara oranla röportajlarda İslâmcıların bakış açısını yeren daha çok soru sorulur ve önceki sayılara göre alınan yanıtların cüretkarlığı artar. İlk kez CHP Kadın

²⁵⁰ Ayşe Düzkan, Handan Koç, “Kızlar okula kapalı gelmek mecburiyetindeler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998, s. 6.

²⁵¹ Ayşe Düzkan, Handan Koç, “Baskıyla kimliğimize sahip çıktık”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998, s. 6.

Kolları'ndan birinin Kadın Kolları Başkanı Güldal Okuducu'nun Siyasal İslâma yaklaşımlarıyla ilgili detaylı ve net görüşleri alınır. Bu röportajda daha önce bahsettiğim üzere feministlerin Kemalist tanımını çürütebilecek yanıtlar vardır. Öncelikle Kemalist ve feminist kadınların bakış açılarının arasındaki farklarına bakalım. Temel fark, Siyasal İslâm hareketinin inanç mücadelesi değil siyasi bir mücadele olarak görülmesidir.:

“Biz bu meseleye inananların inançlarını yerine getirmeleri meselesi olarak bakmıyoruz ve böyle de bakmamak gerekir. (...) Biz bazı yasalardan memnun olmayabiliriz. Partim adına da söylersem bu anayasa değişmelidir. Ama var olan yasa maddelerine, yönetmeliklere uymak da T.C. vatandaşlarının mükellef oldukları bir iştir diye düşünüyorum. O yüzden ben üniversitelerin açıldığı ve Türkiye'nin artık seçim atmosferine girdiği bu günlerde bu organizasyonların siyasi bir içerik taşıdığını; siyasi olarak örgütlendiğini ve siyasette kadının malzeme yapıldığını düşünüyorum.”²⁵²

İkinci en önemli fark, Kemalist kadınlar kılık-kıyafet özgürlüğü adı altında örtünme hakkının savunulmasına karşıdır. Onlara göre söz konusu simge, laik sistemi tehdit eden radikal ve zararlı bir hareketin parçasıdır. Başkasının özgürlüğünü ortadan kaldırarak kendi dogmatik inancını norma dönüştürmek isteyen bir hareketin hak ve özgürlük talebine izin verilemez. Devletin bir tercih yaparak Siyasal İslâm hareketine karşı tüm araçlarıyla kararlı bir mücadele yürütmesi gerektiğini vurgularlar. Röportajı yapan kişi, bir yandan 1980 sonrasında farklı güvenlik kaygılarına karşı dinci yapılara arka çıkıldığı bir yandan da örtünmenin yasaklanmaya çalışıldığı tutarsız politikalar hakkında ne düşündüğünü sorar. Güldal şöyle yanıtlar.:

“Bu ne perhiz, bu ne lahana turşusu? Siyasal İslâmı güçlendirecek bütün alt yapıyı oluşturuyorsunuz, uçaklardan Kuran atıyorsunuz. Bu ülkede solu, sosyal demokrasiyi sindirme adına dini bir panzehir olarak kullanıyorsunuz. Tarikatlara hodri meydan diyorsunuz. Onlara kamunun bütün güçlerini peşkeş çekiyorsunuz; dış kaynaklı para kullanmalarına göz yumuyorsunuz. Siyasal İslâm yanlısı bir sermaye grubunun oluşmasını sağlıyorsunuz. Bürokraside kadrolaşmayı gerçekleştiriyorsunuz. Sonra neden şikâyet ediyorsunuz?”²⁵³

Bu yanıt feministlerin Kemalizm tanımıyla çelişir. Çünkü Kemalist olarak adlandırılan devletin aygıtlarına (siyasi, ekonomik, eğitim, dini kurumlarına vb.) daha yakından bakıldığında Kemalist sıfatının popülist bir genelleme olarak kaldığını ve uygulanan tüm politikaların Kemalist olarak değerlendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Örneğin Kemalizm'in devlete egemen olan büyük gücüne rağmen uygulanan

²⁵² “Bu iş çok kısa süre içerisinde bitebilir”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998, s. 7.

²⁵³ A.y.

politikaların neden tutarsız bulunduğu ve kararlılığın sağlanamadığı soru işaretidir. Feministlerin tanımında Kemalistler, Türk-İslâm sentezi ve anti-demokratik uygulamalar ile sorunu olmayan bir grup gibi anlaşılır. Ancak kendini Kemalist olarak adlandıran kadınların bunları dert edindiğini ve değiştirmek istediğini öğreniriz.:

“Bu işin temelini teşkil eden sorunların çözümüne el atmak gerekir. Buna el atmadıkça üniversitedeki yasağı ne kadar uygulamaya çalışırsak çalışalım birilerin bunu kullanır ve infial oluşturmaya çalışılır. Bunu önlemeye çalışmanın yolu, eğitim sistemini gerçekten laik, demokratik, özgürlükçü bir anlayışla inşa etmek. Bunu sadece üniversitelerde değil, ilkokuldan başlatmak. Üniversiteler 1980’den sonra bin türlü kısıkaca alındı; Türk-İslam sentezi dayatıldı, YÖK uygulandı. Buradan özgürlükçü, demokratik, adalet duyguları yüksek bir kuşak nasıl çıkacak?”²⁵⁴

48. sayıda “*Örtülü basında örtülü yok*” başlıklı ve Nevin Cerav imzalı haberi görürüz. İslâmcı olarak bilinen bazı gazetelerde hiç kadın eleman çalıştırılmaması, çalıştıranların da kadınları erkeklerden ayırarak ve alt kademelerde görevlendirdiğini okuruz.²⁵⁵ Yani artık İslâmcı kadınlarla yakınlaşma arayışı kalmamıştır. Son olarak Fazilet Partisi’nin meclise giren türbanlı milletvekili Merve Kavakçı’nın milletvekilliğinin düşürülmesi ve hatta vatandaşlıktan çıkarılması olayının yorumunda gelinen yeri görebiliriz. Nesrin Tura 51. sayıda bu konu tartışılırken şöyle der:

“Merve Kavakçı olayı nedir? Refahiyol zamanında türban sorununu çözemeyip 28 Şubat kararlarının altına paşa paşa imza atanların gecikmiş sözde kahramanlık ve sözde demokrasi şovlarıyla, gerçekten laik ve demokratik bir toplum kurmakla ilgili en ufak bir kaygıları olmayanların sözde laikliği koruma şovlarının bileşimi. Ama itiraf etmek gerekir, bu şov her iki taraf için de son derece faydalı oluyor.”²⁵⁶

İslâmcı kadınlarla yakınlaşma arayışının bittiği ilk kez bu kadar net ifade edilir. Eskiye oranla bu konuda daha kesin tavır sergilenir. Bu durum Kemalist-feministlerle ortak çalışma ya da Kemalizme yönelik eleştirilerin son bulması anlamına gelmez. Ancak artık şeriata içkin şiddet, baskı ve yasakları tartışmaya daha heveslidirler. Feministlerin örtünme hakkı ile örtünmeyi birbirinden ayırdıklarını anlatırken bahsettiğim üzere örtünme hakkının savunulması, İslâmcı kadınları feminizme yaklaştıran bir işlev görecektir öte yandan örtünmeye karşı mücadele verilmeye devam edilecektir. Ancak örtünme hakkının savunulması İslâmcı kadınları feminizme

²⁵⁴ A.y.

²⁵⁵ Nevin Cerav, ““Örtülü basın”da örtülü yok!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 48, Mart 1999, s. 10-11.

²⁵⁶ Nesrin Tura, “Merve Kavakçı “olay”ı yüzünden düşünemediklerimiz”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 51, Haziran 1999, s. 8.

yaklaştırmadığı gibi örtünmeye karşı da aktif bir feminist mücadele verilememiştir.

Daha önce bunun nedenlerini anlatmıştım. Aşağıdaki ifadeler, bu çıkarımın ilânıdır.:

“FP’liler, siyasal İslamcılar türban istiyorlar, bunu biliyoruz. Türban hakkı tanınmadığı için, başka ne istiyorlar, bir türlü öğrenemiyoruz. Bu hayali savaş her iki tarafın da işine geliyor çünkü bu sözde savaşın tozu dumanı altında, her iki tarafa da karşı olanlar konuşamıyor, sesimizi duyuramıyoruz. Bu kadar çok senaryonun tezgâha konduğu, siyasetin Meclis şovlarından ibaret kaldığı yerde söz bitiyor, gerçek siyaset bitiyor. Yasakçılığa karşı çıkmaktan ve yasakçılarla aynı safa konulma kaygısından, şeriatın kadınlar için ne anlama geldiğini, siyasal İslam’ın nasıl bir ideoloji olduğunu, şeriata içkin şiddet, baskı ve yasakları tartışmaya bir türlü sıra gelmiyor.”²⁵⁷

Toparlayacak olursak, İslâmcı kadınlar yeni yeni tanınmaya başladığında Kemalist-feministlerin ve devlet feminizmi ile mesafeli feministlerin yaklaşımları farklıdır. Aradaki fark, bir tarafın modernizmi benimsemesinde diğer tarafın modernizmi eleştirmesinde ortaya çıkar. Devlet feminizmi ile mesafeli feministlerin modernizm eleştirisinin nedeni nötr inşa edilen modern birey, yurttaş gibi kavramların pratikte kadın cinsini dışlamasıdır. İslâmcı kadınların modernizm eleştirisinin nedeni ise sistemin merkezine bilimsel bilgi yerine inancı koymasındır. Bu yüzden devlet feminizmi ile mesafeli feministlerin ve İslâmcı kadınların modernizm karşıtlığı üzerinden yakınlaşma çabası anlaşılabilir. İki grup da modernizmin tekçiliğini, dışlayıcılığını eleştirir. Kapsayıcılığı, farklı kimlikleri öne çıkaran feminist yaklaşım o nedenle Siyasal İslâm hareketinin yarattığı tehdidi göremez ya da hafife alır. Ancak Kemalist-feminizm hem modernizmin değerlerine yaslanması hem de kadınlık durumunu önceliği hâline getirmesi nedeniyle tehdidi önceden görebilmiştir. Burada Siyasal İslâm ile mücadele ederken Kemalist-feminizmin kılık-kıyafet özgürlüğünü savunmayarak İslâmcı kadınlara mağduriyet söylemi üretme ve bir hareketin simgesi olma fırsatı verdiği söylenilebilir ve bu, politik bir hata olarak değerlendirilebilir. Feministlerin örtünmeyi ve örtünme hakkını birbirinden ayırması, Siyasal İslâmcı kadınların mağdur edildiği izleniminin önüne geçebilecek ve aynı zamanda örtünmeye karşı mücadeleyi sürdürebilecek bir hamledir. Kamusal alanın geçirdiği dönüşümü göz önüne aldığımızda bu hamle, hem kadınların özel alana kapatılmasının önüne geçmesi yönüyle hem de demokratik değerleri zedelemekten İslâmcı hareketlerle mücadeleyi mümkün kılması yönüyle feministtir. Buna rağmen Kemalist-feministler, kadınlık

²⁵⁷ A.e., s 9.

durumunu farklı kimlikleri öne çıkaran feministlerden daha aktif savunmuştur. Sonuç olarak ne Kemalist-feministler bu hamleyi değerlendirebilir ne de devlet feminizmi ile mesafeli feministler Kemalistlerle bir görülmemek için şeriata karşı etkili bir eylem örgütleyebilir. Aradan güçlenerek çıkan ise İslâmcı kadınlar olur.

60. sayıya geldiğimizde Hizbullah isimli radikal İslâmcı terör örgütünün, başörtülü olmasına rağmen kendini feminist olarak tanımlayan ve bu nedenle oldukça tepki çeken Konca Kuriş'i katlettiği haberini okuruz. Bu sayıda Konca'nın çevresindeki arkadaşları, görüşleri alınan Siyasal İslâmcı kadınlar ve feministleri temsilen Yaprak Zihnioğlu olayla ilgili düşüncelerini paylaşır. Yeni Bizim Aile Dergisi'nin yayın yönetmeni Yasimen Güleçyüz, Konca'nın Siyasal İslâm hareketine karşı devlet tarafından kullanıldığını söyler. Onun davranışlarını tasvip etmediğini belirterek geride kalanlar için bir uyarıda bulunur: "Devletin İslam'a karşı kullandığı bir alet idi. İslam'ı temsil ediyorum diye ortaya çıkan herkesin attığı adıma dikkat etmesi noktasında ders olabilir."²⁵⁸ Sibel Eraslan tıpkı Yasimen gibi bu katlin nedeninin farkındadır. Ancak Yasimen'in aksine Konca'ya destek verir:

"Soru sormanın yasaklandığı bir sınıfta, sürekli tek ayak üstünde durma cezasına çarptırılan bir kadın olarak, Konca'nın ölümüyle bütün kadınlara, özellikle örtülü olduğu halde 'ortada' olan kadınlara, bir gözdağı verildiğini düşünüyorum. Morali çok bozuk ve üzgünüm."²⁵⁹

Mektup Dergisi'nden Emine Şenlikoğlu, kendi çevresinde bu olayın nasıl değerlendirildiği sorulduğunda dinin yanlış yorumlandığı üzerinde durur ve cinayetlerin Hizbullah tarafından gerçekleştirildiğine dair şüphe duyar. Yani İslâmcıların cinayetini reddetme eğilimindedir. Konca'nın düşüncelerinin İslâmın aleyhine fakat feminizmin lehine olduğu tespitini yapar ve şunları söyler:

"Bu cinayetler Hizbullah'ınsa gerçi bu durum zor kabullenilir. Müslüman öldürebilir, ama işkence yapamaz diye inanırız. Buna rağmen artık kimselere güvenilemeyeceği için şaşkınlık yaşıyoruz. Ama İslami kesim de gerçekten güzel bir tavır koydu. Böyle olamaz dedi."²⁶⁰

Daha önceki sayılarda İslâmcı kadınların Siyasal İslâm hareketi içerisindeki erkeklerin iktidarına ne kadar başkaldırabileceğini, dini inançların kadını ezen yönünü

²⁵⁸ "Konca Kuriş oyunun bir parçası", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000, s. 7.

²⁵⁹ Sibel Eraslan, "Konca'nın ölümü örtülü olup da 'ortada' olan kadınlara bir gözdağı", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000, s. 7.

²⁶⁰ "feminizm açısından önemli adımlar atmıştır", **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000, s. 8.

ne kadar fark edebileceklerini sorguladık. İncelediğimiz metinlerde bunun mümkün görünmediğini ve hatta İslâmcı kadınların da böyle bir çabası olmadığını tespit ettik. Konca'nın ölümü üzerine İslâmcı kadınların verdiği röportajlarda bu durum en katı ve soğuk hâliyle kendini gösterir. Bu yüzden feministlerin kızgınlığı ve üzgünlüğü Yaprak Zihnioğlu'nun ifadelerine yansır. Yaprak, İslâmcı kadınların sadece sinik tavırlarını değil, gözü kapalı savundukları her değeri eleştirir:

“a) İslamcı erkek egemen düzenin öne sürdüğü ‘Örtünmeyi Kuranıkerim emreder, bu hükmün dışına çıkılamaz’ iddiasını sorgulamadan kabullendiler. (...) Demek ki bir ‘seçim’ yapılabiliyordu. Kadınların başörtüsü/örtünmesi yolundaki seçimi kimler yapmıştı, bunu değiştirilemez hüküm olarak kimler yorumlamıştı dersiniz?

b) Modern patriyarkanın kadınların nesneleştirilmesi, bedenlerinin erkeklere satılması yönündeki uygulamalarını, İslamcı düzenin istediği ve erkeklerin işine geldiği biçimde, düz bir okumayla değerlendirdiler. Oysa, modern toplumsal sözleşmenin en canalcı noktasında ‘cinsel sözleşme’ yer alıyor. ‘Cinsel sözleşme’ her sınıftan ve renkten/ırktan ve inançtan erkeklerin kadın bedenine ulaşma ‘özgürlüğü’dür. İslamcı kadınlar, ‘cinsel sözleşme’yi sorgulamak yerine nesneleştirilmekten, metalaştırılmaktan kaçınabilmemiz için ve ‘tacizden’ korunmamız için örtünmemiz ve haremlik-selamlık düzenine geçmemiz gerektiğini savundular. Bu görüşün kadınları bir kez daha ‘cinsel’ nesneye indirgemek olduğunu yine fark etmediler. Erkek ‘yoldaşlarıyla’ birlikte, kadın bedeninin satışının İslami evlenmeyle, yani dört kadınla evlenmeyle önlenebileceğini savundular. Erkeklerin kadın bedenine ulaşma ‘özgürlüğünün’ İslamcı biçimi demek olan ‘dört kadınla evlenmeyi’ sorgulamadan kabullendiler.

c) İslamcı erkek egemen düzenin ‘başörtüsünü’ simgeleştirme stratejisini kabullenip uyguladılar. Oysa ‘başörtüsü’ eylemlerinin İslamcı hareketi birleştirici bir öge olması bile hareketin erkek egemen niteliğini açıklıyordu. İslamcı kadınlar kendileri üzerinden erkek politikalarının yürütülmesine ve simgeleştirilmeye karşı çıkmak bir yana, bu stratejinin eylemcileri oldular.”²⁶¹

Önceki bölümde bir etnik kimlik hareketi ile yaşananlarda gördüğümüz gibi bu bölümde de bir dini kimlik hareketi ile feminizmin yan yana durabilme çabası feminizmin ve onun öznesi kadının tahakküm altına alınmasıyla sonuçlanır. Çünkü her siyasi akım kendi öznesini tanımlar, inşa eder ve kendi çıkarının peşinden gider. Feminizmin öznesi “kadın” olarak tanımlanamadığında; feminist politikanın kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklık üzerine inşa edildiği net bir şekilde söylenemediğinde; feminizmin farklı sistemlerle eklemlenmek zorunda olduğu yaklaşımı ve kadınların sahip olduğu farklı kimliklerden vazgeçemeyeceği gerekçesiyle farklı siyasi ideolojilerin feminist politikaya etkisi öne çıkarıldığında gelinen yer, kadın öznenin silikleşmesi ve feminist politikanın işlevsizleşmesi olmuştur.

²⁶¹ Yaprak Zihnioğlu, “Konca Kuriş’i Anarken”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000, s. 9.

3.3. TEORİK TARTIŞMALAR

Dergideki teorik tartışma metinlerini bir araya topladığım bu başlıkta, feminist hareketin yani kadın kamusunun kendi öznesini, ilkelerini, ortak politikalarını belirlemeye yönelik bir arayış içinde olduğunu görebiliriz. İsmi geçen kişilerin neredeyse tamamının siyaset bilimci olduğu düşünüldüğünde bu arayışı değerlendiren metinlerin, ait olduğu döneme bilimsel bir açıdan baktığını söyleyebiliriz. O nedenle bu bölüm, sadece derginin teorik metinlerini derlemez; etnik tartışmalar ve dini tartışmalar başlıklı ilk iki bölümün feminist harekete etkilerini de tartışarak teze katkı sunar. Şimdi metinleri inceleyebiliriz.

34. sayıda Aksu Bora'nın kaleme aldığı “*Yeni zamanlar*” başlıklı metin, feminizmin gidişatına dair hissedilen bir rahatsızlığı dile getirir. Bir yanda iki binli yılların kadın çağı olacağı konuşulurken diğer yanda feminist hareket bazı yapısal değişimler yaşar. Örneğin kadın öznenin değişimi bunlardan biridir. Projeleşme kavramının kadın öznenin değişimindeki rolüne ciddi bir tehdit olarak dikkat çekilir.:

“Kadın çağına yakışan kadının portresi de üç aşağı beş yukarı çizilmiş durumda: Hem akıllı hem güzel, hem çalışkan, hem esprili, başarılı, hazır cevap, seksi, ince ama dolgun, çılgın ama evcimen, özgürlüğüne düşkün ama bir ‘stil’i de var. Geçenlerde uluslararası moda piyasasındaki başarısıyla parlayan genç kadının dediği gibi: gerçek bir kadın! Ulaşılması zor bir ideal. (...) Bireyselliğin, ‘fark’lılığın bu kadar yüceltildiği çağda bu üniformayı çok özel, kendine ait bir şey gibi taşıyabilme becerisi de ayrı. Böyle ayrıntılı olarak betimlenmiş bir ideal tipe benzeyebilmek için insanın bayağı hedefe kitlenip sistemli bir biçimde çaba göstermesi gerekir herhalde. Adeta bir projenin realize edilmesi gibi.”²⁶²

Bahsi geçen yeni kadın tipi, tarih boyunca tartışılan birbiriyle zıt ikilikleri kendi üzerinde toplar. Yani bir kadın özel alan sorumluluklarını (toplumsal cinsiyet rollerini) bırakmadan kamusal alan sorumluluklarını da en iyi şekilde taşımalıdır. Böylece kendi istekleri üzerine düşünmeden her işe koşan, yorulmayan, imkansızı başaran, bir “süper kadın” imajı çizilir. Yeni kadın tipiyle farklı kimliklerin de kamusal alana katılımının önü açılır. Çünkü özel alan sorumlulukları bırakılmadan, özel alanın dezavantajlarıyla kamusal alana katılım teşvik edilir. Ancak burada kimliğin ya da kadınlığın kamusal alandaki temsili sembolik kalır, kadınlık durumu bilincinden

²⁶² Aksu Bora, “Yeni zamanlar”, *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 34, Ocak 1998, s. 14.

yoksundur. Yeni kadın tipinin sorunlu yanı, özel alandaki ve kamusal alandaki cinsiyet eşitsizliğinin üstünü örterek kadına daha fazla iş yüklemesidir. Ayrıca bunu, bireyselleşmeye ve farklılığa vurgu yaparak gerçekleştirir. Kadınların sahip olduğu kimliklerin biricikliğini ve farklılığını öne çıkarmanın, heterojen yapısı nedeniyle feminizme zarar verdiğini somut örnekler üzerinden açıklamıştım. Etnik ya da dini kimliklerin öne çıkarılmasının, feminizmin öznesi olan “kadın”ı silikleştirdiği; kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklıktan yani kadınlık durumu anlayışından uzaklaşılmasına neden olduğu ve feminist politikayı işlevsizleştirdiği görülmüştü. Feminist politikanın nasıl işlevsizleştirildiği burada önemlidir. Çünkü sadece feminizmin öznesi değil yöntemi, ilkeleri de değiştirilmeye çalıştırılmaktadır. Aksu’nun tarifine göre idealler, bireysel ölçüğe indirgenir; şekli, geçici ve derinlikten yoksun bir modaya dönüşür; toplumsal ve politik niteliğini kaybeder; böylece feminist örgütlülüğün önüne geçilerek örgütsel güç kırılır; örgütlülük deneyiminden uzaklaşılmasıyla toplumsallığın ve politikliğin yeniden üretimi engellenir.:

“Herhalde her zaman insanların benzemeye çalıştıkları birileri vardı ama ne kadar idealize edilmiş olurlarsa olsunlar, onlar gerçektir, bu ideal tip gerçek değil. Bu çok büyük bir fark; sıfırla bir arasındaki kadar. Bir ‘özne’, bir ‘eyleyici’ olma, potansiyelini harekete geçirme anlamında kendini var etme sorunsalıyla ‘projeyi realize etme’ sorunsalı arasında da dağlar kadar fark var. Bu farkın önemli bir ayağı, birinin toplumsal, diğersinin bireysel bir etkinlik olması. Kendini var edebilmek, diğersini hesaba katmayı, onlarla bir alışveriş içinde olmayı, onları değiştirmeyi, onlarla değişmeyi de içerir. Oysa bir ideal tipe dönüşmeyi hedef alan çaba, tek başına yürünecek uzun ve çetin bir yol demektir.”²⁶³

Aksu, feminist eylemin toplumsal değil bireysel olarak gerçekleştirilmesinin sakıncalarını anlatır. Tek başına, kendinden başka kimsenin hikayesini duymadan, diğer kadınlarla ortaklıkları/farklılıkları görmeden, ortak bir dil geliştirmenin zorluklarıyla yüzleşmeden, ikna olmadan ya da ikna etmeden... Feminist yöntem değişime uğrarsa feminist ilkeler de değişir. Çünkü patransuz, hiyerarşisiz, çıkarsız, çoğulcu, dayanışma merkezli ve toplumsallık içinde gerçekleştirilen, kendini keşfetme ve kendi sözünü söyleme eyleminden patronun sözüne, hiyerarşiye, maddi çıkara, rekabete, yalnızlığa ve iş dünyasının diğer kurallarına dayanan görevini yerine getirme eylemine geçilir.

²⁶³ A.y.

Projeleşme eleştirisinin devamı 36. sayıda dört isim tarafından daha kapsamlı oluşturulan teorik tartışmalarla gelir. 1998 yılına girerken, on beşinci yılında feminizmin nerede olduğu ve gidişatı konuşulur. Söz konusu dört tartışma metni birbiriyle çatışan değil, eklemlenen niteliktedir. O nedenle sırayla ele alıp okuyucuya sunulan bakış açısını değerlendireceğim. İlk yazı Aksu Bora'ya aittir. Feminizm mücadelesinin sınırları ve temsil meselesinin çözümü üzerine odaklanır. Öne sürdüğü iki eleştiri vardır. İlki:

“On yıl önce feminizmin kendi arasında üçe ayrıldığı sohbeti pek revaçtaydı feministler arasında. Radikaller, liberaller, sosyalistler. Sonra Müslümanlar da çıktı. (...) Bence asıl şimdi, gerçekten farklı feminizmlerden söz edebiliriz. Yani bu toprakların doğurduğu, geleneği olan, farklı söylemler içinde yer alan feminizmlerden. (Mesela ‘liberal feminizm’ denen ve eşitlik/hak eksenini temel alan feminist çizgi, Türkiye’de asıl olarak ‘devlet feminizmi’ne yakın duruyor. Üstelik ‘hak ve eşitlik’, Türkiye’de sadece devlet feminizmine bırakılmayacak kadar da acil talepler). Bu farklı feminizmlerin hangi söylemlere eklemlendiği, hangi politikaları desteklediğinin analizi, feminist ideolojinin sınırlarının nasıl çizileceği sorusunun cevabını da içerecektir. Bu yazıda iki temel eksenden söz edeceğim. ‘Türkiye’de feminizm ikiye ayrılır’ diye değil, kritik bir noktada olduğumuzu, bu noktada yapılacak tercihlerin feminizmin bu topraklardaki yakın geleceğinin belirleyeceğini düşündüğüm için. Bu iki eksen kabaca ‘devlet feminizmi’ ve ‘muhalif kanat’ diye isimlendirebiliriz. Yahut liberal duruşlar ve ‘kolektif özne’ nosyonunu hareket noktası olarak alanlar.”²⁶⁴

Aksu, keskin bir ayırım yapmadığını özellikle ifade eder. Fakat daha önceki sayılarda görüldüğü gibi Kemalizm’e veya devlet feminizmine karşı gelişen tepki, bu analizin yapılmasında belirleyicidir. Farklılıkların ve biricikliğin abartılı şekilde öne çıkartıldığı bir dönemde yeni kadın tipi rahatsızlığa neden olmasına rağmen Kemalizm’e ya da devlet feminizmine duyulan tepki/korku, feministleri farklı kimlikleri sahiplenmeye daha fazla iter. Oysa kolektif özne ya da muhalif kanat olarak nitelenen tarafın devlet feminizmi gibi liberal duruşları içerip içermeyeceği, feminizm üzerinde bağımlılık ilişkisi kurup kurmayacağı belirsizdir. Farklılıklar öne çıkarılarak kadın öznenin korunması, feminist ilkelerle politika yapılması, kadınlık durumunda birleşilmesi, feminizmin sahip olduğu bağımsız karakterini sürdürebilmesi mümkün müdür? Aksu, feminizmin bütünsel bir kavrayışa ihtiyacı olduğunu düşünür.:

“‘Doğru’ politik taleplerin hangi bağlamda ve hangi söylem içinde ifade edildiği, basitçe kendi emeğine ve sözüne sahip çıkmanın ötesinde, kendi ideolojik mücadele hattını çizebilmek için önemsenmelidir. Bunun için, ufkun kısa dönemli kazanımlarla sınırlandırılmaması gerekir. Elbette ki ortak talepler etrafında birlikte davranma önemlidir, ama bir o kadar da bu birlikteliğin zemini, koşulları da en baştan belirginleştirilmelidir.

²⁶⁴ Aksu Bora, “Bulunduğumuz yol...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998, s. 2.

Kiminle, hangi talepler için biraraya geleceğiz? Kendi farklı duruşumuzu nasıl kuracağız ve nasıl koruyacağız. Egemen söylemin bütün muhalif sözleri kolayca kendisine eklemleyebilmesine nasıl karşı duracağız? (...) İlk elde gerçekleştirilebilecek taleplere öncelik vermek, böylece kendi özgün sesimizi sınırlamak, bir tuzak. Çünkü bunlar öyle sıraya konup tek tek ele geçirilebilecek mevziler değil. Bütünsel bir kavrayış ve politikleştirme olmaksızın, feminizmin egemen söylemin bir parçası haline gelmesi engellenemez.”²⁶⁵

Aksu’nun “basitçe kendi emeğine ve sözüne sahip çıkmak ifadesi”, basitçe kendi seçimlerini (emeğini, sözünü) sahiplenmenin ve savunmanın doğurabileceği sakıncalara işaret eder. Örneğin evlilik ile bekarlık arasındaki fark üzerinden bakalım. Kocaya, çocuğa, eve verilen emek ile kişisel gelişime, eğitime, kariyere verilen emek, feminizm için aynı şekilde savunulabilir mi? Hem farklılıkları kapsayıcılık (farklılık vurgusu) hem de seçim yapan birey (bireyselleşme vurgusu) öne çıkarılarak feminizmin eleştiri getirdiği olguların savunulabilir hâle gelmesiyle kadınlık durumu eleştirisinden uzaklaşılabilir. Aksu’nun “hangi talepler için bir araya gelinebileceği” sorusu bütünsel bir bakışı ve ileri görüşlülüğü gerektirir. Şimdi dergiden devam edelim.

“*Yolun neresindeyiz?*” başlıklı ikinci yazı Gülnur (Acar) Savran’a aittir. Gülnur, Aksu’ya katıldığını, 1990 sonrası dönemde bir projeleşme yaşandığını söyler. Fakat bir noktada Aksu’dan ayrıldığını belirtir. Örgütlenme ile ilgili sorunlar (iletişim ve koordinasyon kuramama, feminist harekette süreklilik oluşturmama, farklı kimliklerden kadınları birleştirememeye) mücadele içinde çözülebilir. ”²⁶⁶ Asıl sorun ideolojik hattadır.:

“O zaman gelelim ideolojik hat meselesine. Burada neyi yanlış yaptık? Bana kalırsa, ‘bütünsel bir kavrayış ve politikleştirme’yi beceremedik, ama resmi ideolojiyle yeterince hesaplaşmadığımız için değil, özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıyı yeterince kuramadığımız için. Şunu kast ediyorum: Ev içindeki erkek şiddetine ya da kadınların karşılıksız emeğine karşı çıkarken, bunun çözümünün özel alanın sınırları içinde kalan bir çözüm olamayacağını, örneğin çalışma yaşamında sahici dönüşümleri gerektirdiğini yeterince göz önünde tutmadık. Ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün değişmesi için ücret karşılığı çalışmanın yeterli olmadığını söyledik (bu anlamda resmi ideolojiyi eleştirdik), ama kadın-erkek herkes için işgününün kısaltılmasının, tam istihdamın, kadın işleri/erkek işleri ayrımının ortadan kalkması gerektiğini yeterince ortaya koymadık. (...) Kısacası, bugün karşı karşıya kaldığımız durumun nedeni, resmi ideolojiyle değil, cinsiyetçi kapitalizmle yeterince hesaplaşmamış olmamız bence.”²⁶⁷

²⁶⁵ A.y.

²⁶⁶ Gülnur Savran, “Yolun neresindeyiz?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998, s. 3.

²⁶⁷ A.y.

Gülnur'un buradaki tespiti, feminist politikadaki iki eksiği ortaya koyması açısından önemlidir. Birincisi, özel alanın tahlili ve buna bağlı olarak farklı kimliklere odaklanmak kamusal alandaki sorunların gözden kaçmasına neden olur. İkincisi, Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkan ve her alana nüfuz eden kapitalizm ile patriarka arasındaki ilişki yeterince düşünülmemiştir. Feministler Kemalizm'e ya da devlet feminizmine mesafeli olmaya çalışırken ve kadınlık durumu yerine kapsayıcılık için farklı kimlikleri öne çıkarırken feminist hareketin siyasi bağımsızlığı için çabalamışlardır. Ancak feminist hareketin ekonomik bağımsızlığı göz ardı edilmiştir. Burada zamanın ruhuna da bakmak gerekir. Toplumu bireysellik ve farklılık vurgusuyla kontrol etmek isteyen ve feminizmi aşındıran nedir? Buna küresel sistemde etkili olan postmodernizm ve neoliberalizm akımlarının birlikteliği yanıtını verebiliriz. Modernizm eleştirisi olarak postmodernizm, kamusal alanda insanları tektip tanımlayan "modern birey, yurttaş" gibi soyut kavramların dışına itilen her kimliğin kamusal alana dahil edilmesini teşvik eder. Küreselleşmeyi teşvik ederek dünyanın her yerinde ticareti, hareketliliği, hızı artıran neoliberalizm ise postmodernizmin ortaya çıkardığı farklı kimlikleri tüketim malzemesine dönüştürerek dünya ticaretinin, hareketliliğinin ve hızının içine çeker. Böylece kimlik maddi değeri olan, estetik kaygılarla üzerinde oynanıp dönüştürülebilen, gündelik yaşamın hızı içerisinde derin anlamını (ideolojik, siyasi) kaybedip görüntüde taşınan bir şey olur. Sonuç olarak Kemalizm'e ya da devlet feminizmine karşı feminist hareketin siyasi bağımsızlığını koruma kaygısıyla ve kadınlık durumunda birleşmeyi mümkün görmeyen yaklaşım nedeniyle farklılıklar öne çıkarılır; ancak bu durum, küresel sistemin ekonomik bağımlılık yaratan ve farklılıkları metalaştıran ilişkilerine karşı hareketin savunulamamasına neden olur. Kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklığı yani kadınların birliği anlayışını ifade eden kadınlık durumu kavramı burada stratejik öneme sahiptir. Çünkü bu kavram aynı zamanda bir sömriye başkaldırışı ifade eder. O nedenle bilinç yükseltme toplantılarında kadını tahakküm altına alan tüm sömürü ilişkileri reddedilir ve anti-hiyerarşı feminist ilkelerden biri olarak belirlenir. Yani Gülnur'un bakış açısı hem doğru hem yanlıştır. Doğrudur; çünkü kamusal alan ihml edilmiştir. Yanlıştır; çünkü kamusal alanı kendisi de ihml ettiği için farklılıkları birleştirememe sorununun mücadele içerisinde kendiliğinden çözülebileceğini düşünmüştür. Zamanın ruhu farklılıkları koruyup teşvik etse bile onları tüketim

nesnesine dönüştürecek, onların içlerini boşaltacak ve bunu yaparken insanları ortaklaştıran ideolojilerin sonunu getirecektir. Kadınların cins olarak ezilmesindeki ortaklığın gözden düşmesinin de nedeni budur. Ortaklaşmak değerini yitirmiş, fark yaratmak popüler olmuştur. Metne devam edersek, Şirin Tekeli kadınlık durumunun feminizme sağladığı avantajı biraz detaylandırır.

Şirin Tekeli kamusal alandaki varlığı gündeme getiren ve özellikle mecliste kadınların erkeklerle eşit şekilde temsil edilmesine (parite) yönelik çalışmalarda görüşü alınan isimlerden biridir. Şirin, özel alandaki kadın deneyimlerinin kamusal alana aktarılabilmesini devrim niteliğinde sayılabilecek bir dönüşüm olarak görür. Böylece özel alan ve kamusal alan mücadeleleri herhangi birinden vazgeçmeden birleştirilerek yönetilebilecektir.:

“Kadın insan ilişkilerini, iletişimi sağlar. Mübeccel Kıray buna “tampon” olma işlevi demişti ki, çok doğru. (...) Kadınlar ev dışında çalışsalar bile ev kadını kimliklerini kaybetmediler. Dolayısıyla bu anlattığınız işlevlerin hepsini sürdürdüler. Halen de sürdürüyorlar. Çok küçük bir erkekleşmiş işkadını zümresini bir tarafa koyarsanız kadınlar hâlâ böyle yaşıyorlar. Yansıtılmayan, topluma taşınmayan, karar organlarına taşınmayan da bu. Değişmesi gereken bu. Eğer bir devrim yaşanacaksa burada olacak. Demokrasinin derinleşmesi dediğim şey de işte bu.”²⁶⁸

Kadınların özel alan deneyimlerinin kamusal alanda değerlendirilmesi yorumlanış şekline göre hareketi farklı bir yere taşıyabilir. Toplumsal cinsiyet rolleri gereği kadınların toplumun somut işlerini ücretsiz yerine getirdiği bir gerçektir. Bu yüzden feminist politika materyalisttir; somut sorunlara çözüm üretir. O hâlde üreteceği çözümler, bir sömürü ilişkisini ortadan kaldırması nedeniyle sınıfsaldır. Yani Şirin’in ifade ettiği üzere kadınlık deneyimlerinin kamusal alana ve özellikle karar mekanizmalarına taşınması, sınıf eleştirisinin de taşınacağı anlamına gelebilir. Öte yandan feminist ilkeler, sol örgütlenmelerin eleştirisi üzerine şekillendiği için sınıf eleştirisinin siyasete taşınması sol örgütlenmelerin tarzından farklı şekilde daha az çatışmaya neden olabilir.:

“Bir evi çekip çevirmek çok zor iştir. Binbir ayrıntı vardır. Bütün bu ayrıntıları çok iyi denkleştirebilen, olmayacak işleri başarabilen yaratıklardır kadınlar. Burada müthiş bir tecrübe birikimi var. Ayrıca, Batı demokrasilerinde kadın politikacıların sayısı arttığı için onlarla yapılan konuşmalardan, araştırmalardan çıkan bir sonuç da şu: Kadınlar hakikaten somut sorun çözmeye ilgi duyuyorlar. (...) Düşünebiliyor musunuz bu tür katkılarla, bu üç-dört şeyle politika dediğimiz şeyin nasıl alt üst olacağını? Bunun getirdiği başka bir sonuç daha var. Somut sorunların üzerine eğiliyorsunuz, mutlaka farklı öğelerin uzlaştırılması

²⁶⁸ Şirin Tekeli, “Geleceği kadınlar belirleyecek”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998, s. 4.

gerekecektir. Uzlaşma, bu ev içindeki ilişkileri sağlama, tampon olma işlevlerinin topluma yansıtılması gerekiyor. Erkeklerin yaptığı politikalar kutuplaşmalar, düşmanlıklar, husumetlerden başka bir şey doğurmadı. Yani bizim geçmişimizi, solun geçmişini hatırlayın. Herkes, içinde bulunduğu grubun en keskini oldu. O grubu bölüp kendi partisini kurdu. Parçalanma ve kutuplaşma. Erkeklerin yaptıkları politikanın özellikleri bunlar.”²⁶⁹

Şirin meseleye işlevselliği yönünden bakar. Kadınlar, üzerlerinde tahakküm kurulduğu için özel alanla sınırlandırılır ve toplumsal rollerle yüklenir. Fakat orada zaman geçirmek kadınlara bazı özellikler kazandırır. Yani dezavantaj gibi görülen hâlden pragmatik avantajlar türetilir. Kadınların büyük çoğunluğunun kamusal alana çıkmasına rağmen özel alanla bağının kopmamış olması bu avantajın açıklamasıdır. Ancak Şirin, düşüncelerinin hareketi özcü bir yere götürebileceği nedeniyle eleştirilir. Her kadının, sadece kadın olması nedeniyle feminist politika için çalışacağından emin olunamaz. Aksine farklı kimliğe sahip kadınlarla ilgili somut örnekler tam tersini göstermemiş midir? Şirin bu eleştiriye şöyle yanıtlar.:

“Türkiye’de radikali var, sosyalist feministi var. Kendisini bu kalıplar içerisinde tanımlamak istemeyenler var. Ama önemli olan şu, 70’li yıllarda feminizm felsefi anlamda çok tartışıldı. 80’lerde ve son yıllarda ise tüm dünyaya yayıldı ve kadınlara mal oldu. Şimdi birçok kadına soruyorsunuz ‘Ben feminist değilim’ diyor. Türkiye’de feminizm konusunda hala bir düşmanlık var, diğer ülkelerde bu giderek azaldı. Ama, mesela İsveçliler de, feminist lafını kullanmayı sevmiyorlar. Ama İsveçli kadınların bütün hayatları feminist ilkeler üzerine kurulu. O anlamda feminizmin olması söz konusu. Mühim olan da bu. (...) Ama mesela biz Ka.Der’i kurarken, bir feminist oluşum olarak düşünmedik. Gerek yok buna. Ne yapmak istediğimiz çok belli. Demokratik ve eşitlikçi bir proje olduğu çok açık. O anlamda gayet tabii feminizmle bir ilişkisi var. (...) Önemli olan yapılmak istenenin iyi tanımlanmasıdır. Yani ben çok daha esnek ve geniş bakıyorum.”²⁷⁰

Şirin’in açıklamasında feminist hareketin içerisindeki çeşitliliğe vurgu yaparak feminist hareketin çerçevesini belirlemenin mümkün olmadığını belirtir. Buna gerek olmayacaktır. Ancak ilke vurgusu önemlidir. İdeolojik hat çizmiyor olsa da ilkelerde ortaklaşmak ideolojiktir. Küçük grubun bilinç yükseltme toplantılarında ortaya çıkan anti-hiyerarşik, demokratik, çoğulcu ve eşitlikçi olmak gibi feminist ilkeler yeterlidir. Kadınlık durumunda birleşilememesinin nedeni bu ilkelerin benimsenmemesidir. Tersinden bakılacak olursa, feminist olduğunu iddia eden bir kişi ya da yapı bu ilkeleri benimsememişse sadece kendine feminist dediği için öyle kabul edilebilir mi? Bu

²⁶⁹ A.y.

²⁷⁰ A.y.

düşünce şekli, feminizmin ilk günlerinin anarşizan ruhunu taşır ve ideolojik hat çizmeye çalışan sosyalist feministlerden ayrılır.:

“Çok zengin bir dünya olduğunu düşünüyorum kadın dünyasının. Onu bir feminizm tanımlamasına hapsedmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Zaten uluslararası dayanışma organizasyonları da ancak böyle bakarsanız olabilir. Tek bir düşünce sistemi içine herkesi sıkıştırmak mümkün değil.”²⁷¹

Eğer patriarka, Walby’nin kuramındaki gibi her yere etkisi sinmiş bir sistemse ve onunla her yerde mücadele etmek gerekirse, bu ancak farklı çevrelerden kadınların kendi çevrelerine kadın mücadelesini taşımasıyla mümkün olabilir. Yani feminist hareketi bir kadın kamusu gibi düşünürsek onu besleyen her farklılığın, bu farklı kimliği ile ilgili sorunlarını ve çözümlerini konuşabildiği başka bir kamusu olmalıdır. Bu durum herhangi bir alanın diğerinden üstün olduğu anlamını taşımaz. Feminist hareketin hiyerarşi karşıtlığı ve yatay ilişkiyle örgütlenme gibi ilkeleri bir üstünlük ilişkisi kurulmasını önler. Böylece hem farklılıkların kamusal alana katılımı daha fazla desteklenebilir hem de feminist hareketin bağımsızlığından, kadınlık durumunda birleştiğinden emin olunabilir.

Bu sayıda son olarak, “*kadın kurtuluş hareketinin imkânları, sınırları...*” başlıklı metinle Ayşe Düzkan’ın fikirlerine bakacağız. Ayşe, kadınlık durumu eleştirisinin kaybolduğunu söyler. Kimlik siyaseti ile kadın siyaseti arasına bu sömürü eleştirisi nedeniyle çizgi çeker.:

“başladığımız ve ilk yol aldığımız noktayla bugün bulunduğumuz yer arasında kadınlığı nasıl tanımladığımız konusunda bir farklılık önümüze çıkıyor. feminizm türkiye’de, kadınlığın bir cinsel, biyolojik aidiyet (bunu seks anlamında kullanıyorum) olmayıp bir toplumsal aidiyet (bunu da gender anlamında) olduğunu neredeyse hemen herkese kabul ettirdi. ancak, bu toplumsal aidiyetin açılmanması konusunda bu onbeş yıl içinde bir değişim geçirdik. eskiden kadınlar, ağırlıklı olarak ezilen, baskı altına alınan, sömürülen (bunların her biri ayrı ayrı ya da birlikte çeşitli feminist kadınlar tarafından benimseniyordu) bir toplumsal katman olarak ele alınıyordu. şimdi ise kadınlığı bir toplumsal kimlik olarak ele almak yaygınlaştı. bunun çeşitli sonuçları var. bu sonuçlar arasında bana en vahim geleni feminizmin bir mücadele alanından bir hassasiyete daraltılmış, hatta ehlileştirilmiş olmasıdır.”²⁷²

Ayşe’nin ifadelerinde dikkate değer bir tespit vardır. Kadınlık durumunun içerdiği sömürü eleştirisini vurgular. Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağın koparıldığını böylece kadınlık durumunun içerdiği eleştirinin

²⁷¹ A.e., s. 5.

²⁷² Ayşe Düzkan, “kadın kurtuluş hareketinin imkânları, sınırları...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998, s. 5.

kaybolduğunu söyler. Gülnur'un ifadelerini değerlendirirken bunun nedenini küresel sistemi domine eden postmodernizmin ve neoliberalizmin birlikte çalışması şeklinde açıklamıştım. Gülnur sosyalist bir konumdan meseleye bakıyordu. Ayşe, sömürü eleştirisinin nerede kaybolduğunu radikal feminist bir konumdan bulmaya çalışır. Kadınlık durumu, kadınların cins olarak ezildiğini ifşa etmediğinde yani sadece toplumsal cinsiyet kimliğine indirgendiğinde, eleştirelliği kaybolduğu için her şeyi kapsayabilen bir kavrama dönüşür.:

“bu perspektif farklılığının ikinci vahim sonucu, kadın kimliği adı verilen şeyin neresinin muhafaza edilip neresinin sorgulanacağını da belirsizleşmiş olmasıdır. Bu durumda, en kolayına kaçılmakta ve her şey muhafaza edilmektedir gibi gözlemlerim var.”²⁷³

Feministler biyolojik cinsiyetlerini yani kendi doğalarını reddetmeden toplumsal cinsiyete karşı çıkarlar. Yani biyolojik cinsiyetin mutlaka sömürü ilişkileriyle yüklenmiş toplumsal cinsiyet rollerini yaşamayı gerektirmediğini savunurlar. Bir vajina sahibi olmak cinsel ilişki yaşama zorunluluğu getirmez ya da rahim sahibi olmak anne olmayı zorunlu kılmaz ya da erkeklerden fiziksel açıdan zayıf olmak erkek işlerinin kadınlar tarafından yapılamayacağı anlamına gelmez. Feminist bakış açısı kadınlara biyolojilerini sevdikleri ancak biyolojilerine yüklenen sömürü ilişkilerine mahkûm olmadıkları bir dünya arzusunu anlatır. Tüm feminist politikaların hedefi bu dünya arzusudur. Ancak toplumsal cinsiyetin sorun olarak öne çıkarılması, biyolojik cinsiyetten doğan sorunların geri plana atılmasına yol açar. Bununla birlikte etnik veya dini farklılıkları, dışlanan toplumsal kimlikler olarak kamusal alana yeniden dahil etme ve feminist hareketle temasını sağlama çabasının toplumsal cinsiyet kimliğinin ön plana çıkmasında payı vardır. Çünkü feminist hareket bir başka deyişle kadın kamusu, diğer farklı kamularla başka bir zemin üzerinden ortaklık sağlayamaz. Toplumsal cinsiyet kimliğinin öne çıkması farklı kamuları temas ettirebilmiş, birbirlerini etkilemelerini kolaylaştırmıştır. Fakat bu kamular kendi sınırları dışına çıktıklarında büyük, karma bir kamunun parçası olurlar ve rekabete girerler. Bu rekabet sonucunda ise kimisi alanını genişletir ve güç kazanır; kimisi alanını daraltır ve zayıflar. Ayşe bu durumu şöyle anlatır.:

“öte yandan, kadınlar parçalı, birbirlerinden farklı bir toplumsal grup, bu farklılıkların tamamını yansıtan bir kadın kimliğinden söz etmek neredeyse imkânsız. Dolayısıyla

²⁷³ A.y.

politikanın esas öznesi haline getirildiğinde kadın kimliği epeyce muhayyel bir şey haline alıyor. Böylece umulanın aksine değişik kadınlık durumlarını farketmek, tanımak ve esas önemlisi bütün kadınların ihtiyacı olan ortak politikaları üretmek gittikçe zorlaşıyor.”²⁷⁴

44. sayıda Gülnur (Acar) Savran, Kate Millett’in kitaplarının artık basılmaya değer görülmemesi ile ilgili bir metin kaleme alır. Bu metin aracılığıyla dönemin fotoğrafını çekerken feminizmin geldiği durumu sorgular. Gelineen noktada, farklılıkların keskin ayrımlara dönüşmesi, her farklılığın kendi tartışmaya kapalı cemaatini oluşturması feminizmi bambaşka bir noktaya doğru iter. Feminizmde bulunan, kadınların birliği anlayışı birinci dalgaya özgü ve modernizmin tekliğine benzer bir düşünce olarak görülür. Böylece ortaklıkların değil farklılıkların konuşulması teşvik edilir. Ancak farklı çıkarların çatışma alanı olan siyasette kadın çıkarı tanımlanamaz ve korunamaz. Diğer çıkar gruplarının çatışma alanında sadece oradan oraya savrulur. Böylece feminizm siyasi işlevini yitirir. Farklılık vurgusunun kadın kamusuna verdiği zararı Gülnur şöyle tarif eder.:

“Millett ayrıca, kadınlar arasındaki sınıfsal/ırksal farklılıkların onların bir toplumsal grup olarak paylaştıkları ortak ezilmişliği ortadan kaldırmadığını söylüyordu. Bu farklılıklara rağmen kadınların ortak bir mücadelenin içine çekildiklerini ima ediyordu teorisiyle. Oysa ‘mevcut iklim’ şartlarında rüzgârlar tam ters yönden esiyor: Kadınların birliği anlayışı, feminizmin toplumsal bir hareket haline gelmesini mümkün kılan bu dayanışma bilinci, bugün artık ‘gericilik’ olarak görülüyor; farklılıkların bastırıldığı ‘modernist’ bir söylemin karabasanı olarak anımsanıyor. Millett’in kitabını izleyen yıllarda feminizm içinde özellikle etnik, ulusal, ırksal, sınıfsal kimliğe, cinsel tercihlere dayalı bir ayrımcılık yaşandığından çok söz edildi. ‘Heteroseksüel, beyaz, orta sınıf’ kadınların kendi konumlarına uygun teori ve politikalarla kendilerinden farklı kadınları dışladıkları çok tartışıldı. Yıllar üzerinden durum tümüyle tersine döndü: Bu farklılıklar teorileştirildi, mutlaklaştırıldı. Araya suurlar çekildi. Kimse bir diğer ‘farklı kadın kimliği’ hakkında söz söyleyemez, fikir belirtmez hale geldi. Küçük gruplar, kendi köşelerinde kendi çok farklı projelerini üretmeye başladılar. Kadınlar ‘biz’ diyemez hale geldi. Kuşkusuz bu farklılıklar önemliydi. (...) Bugün artık, ortaklık aramanın, farklı kadınlık konumları arasında köprüler kurmanın bir niyet, bir çaba olarak küçümsendiği bir ‘politik-teorik iklim’ de soluyoruz.”²⁷⁵

45. sayıda bu durumu değerlendirmesi için Kate Millett’in kendisiyle röportaj yapılır. Farklılık siyasetinin feminizmi zayıflatmasına karşı Millett kadınlara seslerini daha güçlü duyurabilecekleri dayanışma ağları sağlayan uluslararası feminizmin öneminden ve yönteminden bahseder. Feminizm, tüm farklılıklara rağmen kadınların ortak çıkarının politikasını yapmak zorundadır:

²⁷⁴ A.y.

²⁷⁵ Gülnur Savran, “Kate Millett’in bugünkü anlamı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 44, Kasım 1998, s. 23.

“Bizim açımızdan özellikle sınıf, ırk, değişik milliyetler ve farklı tecrübeleri fark etmek önemlidir. Ama bu farkları bu kadar farklı kılarırsanız, o zaman ortak neyimiz kalır? Hiçbir şey. Böyle tartışır durur ve politik önceliklerimizi kaybederiz. Feminizm bir politika olmaktan çıkar.”²⁷⁶

57. sayıda bu kez Christine Delphy’nin farklılıklarla ilgili yorumunu görürüz. Farklılık siyasetini savunanların eksikliklerini ve tutarsızlıklarını inceler. Feminizm içerisinde farklılık siyasetinin bir anlam ifade etmediğini, kadınların farklılıklarının sonsuz olduğunu ve buna odaklanırsa feminizmin kadın için üretim yapamayacağını anlatır. “Kolektif politik eylem”in ne olduğunun üstüne gider. Bireyselliği aşmış bir toplumsal hareketin yeniden keşfinin gerekliliğini ortaya çıkarır. Böylece yaptığı tespit Aksu’nun düşünceleriyle birleşir.:

“Amerika’daki hareket içinde, daha önceki yılların feminizmine temel eleştiri, feminizmin kendine beyaz kadınların durumunu ve aynı zamanda da burjuva, küçük burjuva veya orta sınıf diyebileceğimiz kadınların durumunu bir model olarak aldığı iddiasıdır. (...) Bir kere çoğu zaman eleştiri tam doğru değil. Amerika’da dahi feminizme temel olan modelin, sadece beyaz burjuva kadınların sorunlarından hareket ettiğini söylemek o kadar doğru değil. Bu grupların bazen kendi toplumları için ileri sürdükleri özgüllükler her zaman doğru olmuyor. Dolayısıyla bu tür eleştirilerde eksiklikler, hatalar var. Bu yaklaşımlara ikinci bir eleştiri yapılabilir. Mesela şöyle bir iddia var: ‘Ben sadece kadın değilim, aynı zamanda siyahım’; sonra, ‘Ben kadını, siyahı ve lezbiyenim’; arkasından, ‘Kadını, siyahı, lezbiyenim, engelliyim’ vs. gibi bir çok şeyi eklemek mümkün oluyor. Dolayısıyla bu parçalanmanın bir son noktası yok, sonsuza kadar geliştirebilirsiniz bunu. (...) Bu tavrı mantıksal sonucuna götürürseniz her bir insan bir politik grup haline gelir. O zaman da kolektif politik eylem mümkün olmaktan çıkar. Üçüncü eleştiri aslında ikincinin teorik ya da felsefi açıdan bir devamı. Bu gruplar, ‘Benim bir yanıma görmezlikten geliniyor diyorlar. (...) Bu insanlar öznel deneyimden hareket ediyorlar ama politik eylem yapıları, sistemlere karşıdır. Bu niteliğiyle, her bir bireyin kimlik duygusunu göz önüne alabilir mi? Bunun için tasarlanmış bir şey olabilir mi politik eylem? Soru bu. (...) Politik eylem için asgari müşterekleri bulmak lazım; kadın olarak asgari müşterekleri, deneyimimizin başka yönlerine göre değil. Aksi takdirde bir sürü dağınık küçük grup çıkar ortaya. Nihai olarak fark şurada: öznel deneyim karşısında sistemler söz konusu ve mücadelemiz sırasında sistemlerle karşı karşıya kalıyoruz. Başka sorunlarımızı da başka mücadelelerimizde ele alabiliriz.”²⁷⁷

Toparlarsak, feminizm ve onun ürünü olan Pazartesi Dergisi bir kadın kamusu olarak ortaya çıktığında kamusal alanın çoklu yapısı kanıtlanmıştır. Bu gerçek kabul edildikten sonra kadın kamusunun nasıl var olacağı, varlığını nasıl koruyacağı, nasıl güçleneceği, politikalarını nasıl yaygınlaştırıp kabul ettireceği ve bunları nasıl sürdürülebilir kılacağı gibi bir dizi sorunla karşılaşılır. Sorunları çözmeye tersinden

²⁷⁶ “Milliyetçilik erkeklere yarar, bize enternasyonalizm gerek”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 45, Aralık 1998, s. 25.

²⁷⁷ “Asgari müştereklerimiz bir devrime yol açabilecek kadar büyüktür”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 57, Aralık 1999, s. 11.

başlayabiliriz. Böylece çoklu kamulardan oluşan kamusal alanın örgütlenme yapısına dair de bir şema çizebiliriz. Öncelikle kamusal alanda varlığın sürdürülebilir olmasının koşulu demokrasinin sağlanmasıdır. Bu nedenle Türkiye’de feminist hareket demokratikliği bir ilke olarak kabul eder. Demokrasinin tam anlamıyla uygulanabilir olması şart değildir. Sadece demokrasi “fikrinin” bile meşru olduğu toplumlarda dışlananların, ötekileştirilenlerin kendi mücadelesini verme ve yaygınlaştırma hakkı teorik olarak vardır. Peki bu koşul sağlandığında bir kamu neden var olur? Bu sorunun yanıtı, siyasetin var olma nedeniyle aynıdır: İster eşitlikçi ister tabakalı bir toplum olunsun, belirli çıkar talepleri üzerinden bir araya gelen toplumsal bir grup olmaktan. Bu yanıt, kamuların örgütlenme şekline bir çerçeve çizer. Toplumsal grup olabilmek için benzer çıkarlarda bir araya gelebilmek gerekir. Benzerliklerde bir araya gelmek toplumsal bir kimlik, bir özne meydana getirir. Çıkarlarda bir araya gelmek ise söz konusu çıkara duyulan ihtiyacın neden doğduğunu ve nasıl giderileceğini anlamlandırmayı yani ideolojik bir çerçeveyi gerektirir. Bir kamunun öznesi, ilkeleri ve politikaları olmalıdır. Öznenin kendini keşfedebilmesi, güçlenebilmesi, politikalarını belirleyebilmesi için bu kamu homojen bir topluluk gibi çalışabilmelidir. Böylece kendi alanının dışına çıktığında ve birden fazla kamuyu kapsayan büyük, karma kamulara katıldığında kendini güçlü bir şekilde ifade edebilir, kamusal alanda etkisini artırabilir, çıkarlarını yaygınlaştırabilir, diğer kamularla rekabet edebilir ve sonunda çıkarlarını öncelikli duruma getirebilir. Siyaset, çıkar çatışmalarının sahnesi değil midir? Her kamu kendi çıkarını elde edebilmek için siyaset yapar. Öyleyse büyük, karma kamularda mutlak eşitlik sağlanamaz. En güçlü kamunun etkisi her zaman daha fazla olur. Görüldüğü gibi, farklılıklar öne çıktığında rekabet ve hiyerarşi artar. Küçük, homojen kamular ile büyük, karma kamular arasında işlev farkı bulunur.

Feminizm ve Pazartesi Dergisi küçük, homojen kamu olarak doğar. Kendi öznesi, kendi ilkeleri, kendi politikaları vardır. Ancak farklılıkların öne çıkarılmasıyla özne belirsizleşir. Ona bağlı olarak ilkeleri ve politikaları da... Farklılıkların öne çıkarılması, farklı kamuların kadın kamusuna nüfuz etmesi anlamını taşır. Böylece kadın kamusu içerisinde rekabet ve hiyerarşi gözlenir. Bu rekabet ve hiyerarşinin kazananı kamunun yeni öznesini belirler. Bir anlamda kadın kamusu siyasi işlevini kaybeder. Sonunda ya karma kamuya dönüşür ya da başka bir kamunun etkisine girerek ortadan kalkar. İkisinde de artık kadın kamusu diye bir şeyden söz edilemez.

Bu sonun yaşanmaması için feminizmin yani kadın kamusunun öznesinin ve ilkelerinin net bir şekilde belirlenmesi elzemdir.

SONUÇ

Tezimi sonlandırırken, çalışmamın yalnızca yüksek lisansımı tamamlamak için bir zorunluluğu yerine getirmediğini belirtmek isterim. Bir kadın olarak bana “iç seyre çıkma”, “ben olma”, “ben ile ilgili yazma” imkânı verdi. Böylece ortak feminist politika üretiminin, her şeyden önce kadın tarihini iyi bilmekle ve ondan dersler çıkarmakla gerçekleşebildiğini gördüm. Kendi zamanımın sorunlarını anlamlandırdım. Tarih, bugünün sorunlarını çözmek için iyi bir rehberdir. Bununla birlikte durağan ve değişmez değildir. Dünden bugüne ne kadar hareket ettiğinizi ve değiştiğinizi de gösterir. Tezimi yazarken olabildiğince açık olmaya, alıntılıdığım metinleri doğrudan aktarmaya çalıştım. Okuyucuya dünün ve bugünün yaklaşımlarını kıyaslama ve yaşanan değişimleri fark etme şansı vermek istedim. Çünkü hareketin ve değişimin varlığını tespit etmek umut veren, devrimci bir eylemdir. Demokrasinin varlığı için bu eylem yok sayılmamalıdır ve korunmalıdır. Öte yandan sığ bir mantığın önderlik ettiği hareket ve değişim demokrasiye zarar verebilir. Toplumsal hafıza kaybına, hakların yitirilmesine, bölünmeye ve yıkılmaya neden olabilir. Bu yüzden tezimin amacı dengeyi bulabilmek, ortak bir feminist politika üretebilmek, ortak bir kadın kamusu yaratabilmek olarak şekillenmiştir.

Feminizm devrimci bir eylemin ürünüdür. Toplumsal cinsiyet rollerinin kadın/erkek arasında inşa ettiği ve eşitsizliğe neden olan farkları bulup sorgular; ancak kadınları cins olarak ezilmelerindeki ortaklık üzerinden de birleştirir. Yani hem farklılık hem ortaklık bilinci üzerinde yükselir. Bir noktadan sonra farklılıklara yapılan aşırı vurgu, kadınlar arasındaki farklılıkları gündeme getirerek feminist hareketi bölen bir işleve dönüşür ve ona zarar vermeye başlar. Yani farklı kamular, kadın kamusu içerisinde kendini gösterir. Kendi öznelere kadın öznenin önüne geçirir. Böylece kadın kamusu değişime uğrayarak büyük, karma bir kamu hâline gelir. Kadın özne, kadın çıkarı silikleşir. Oluşan yeni karma kamunun öznesi ve çerçevesi içerideki farklı kamuların etkisiyle ve rekabetiyle belirlenir. Sonunda bir kadın kamusu varlığını,

siyasi işlevini kaybeder. Peki bu denge nasıl kurulabilir? Kadın tarihi bize şunu gösterir. Her zaman din, ırk, cinsel yönelim, sınıf, kültür vb. farklılıklar vardır. Geçmişte olmuştur, gelecekte de olacaktır. Kadınlar farklılıklar nedeniyle bölünüp başka alanlara savrulabilir. Patriarkanın siyasi, ekonomik, özel ya da kamusal fark etmeksizin sosyal davranışlarımıza kısacası her yere işleyen ve işlediği konakta tutunabilmek için evrimleşen bir sistem olduğunu biliyoruz. Eğer feminizm, patriarkayı çözen bir harita sunacaksa farklılıklardan kaynaklanan savrulmalar kadınları bir araya gelmekten alıkoymamalıdır, umutsuzluğa düşürmemelidir. Çünkü keşfe çıkılan her alan haritanın başka bir parçasını aydınlatır. Tarihi değiştiren en önemli anlarda kadınlar, asgari müşterekleri üzerinden birleşerek devrimlere imza atmıştır. Sahip olduğu deneyim ve teorik birikim ile feminizm, artık her zaman bu potansiyele sahiptir. Yeter ki, hafızasını kaybetmesin. Yeter ki, kendi tarihini yazmaktan vazgeçmesin. Tezim bu arayışa bilimsel bir yaklaşım getirme çabasının ürünüdür.

İlk bölümde kadınların kamusal alandan dışlandığı, böylece orada siyaset yapanlar tarafından “insan, yurttaş” gibi kavramların dışına çıkarıldığı dönemlere baktım. Kadınlar, sadece özel alanda işlevsel olan ev eşyalarına ve gerektiğinde kamusal alanda kullanılacak kuklalara dönüşmüştü. Erkekler ise tanrının suretini hükümdarın ve din adamlarının şahsında canlandırarak güçleniyor ve kadınları baskı altında tutuyordu. Sonra ekonomik birikim rejiminin ve bilimsel gelişmelerin etkisiyle hükümdar ve din adamları güç kaybetti. Bilimi ve parayı elinde tutan burjuvalar, bir zamanlar kendilerini doyuran ve yöneten babalarını devirdiler. Hükümdarın ve din adamlarının elindeki tanrısal güç, aynı yurdu paylaşan bireylere eşit bir şekilde dağıtıldı. Kadınlar hariç. Onlar birey, yurttaş sayılmak için yetersizdi, eksikti. Duygusallardı, dengesizlerdi, iradesizlerdi, doğurganlıkları yüzünden bakıma muhtaç tüketici canlılardı... Burjuva sınıfı için iyi işçiler değillerdi, üstelik iyi işçiler olan erkeklerin verimliliğini de düşürürlerdi. Bu yüzden onlar evde kalmalı, doğurmalı, ailesinin hizmetini görmeliydi. Dünyaya gelme nedenleri yani doğaları buydu. Böylece kadınların ikinci cins sayılması ve kamusal alandan dışlanması modern ulus devletlerin kuruluşu sürecinde de devam etti. Toplum sözleşmesi, cinsel sözleşme olarak doğdu. Hükümdarın ve din adamlarının kadınları yönetme hakkı, “birey, yurttaş” olan erkeklerle geçti. Kamusal alan burjuva erkeklerin alanına dönüştü. Sonra

zaman ilerledikçe toplumsal hareketler ve araştırmalar sanılanın aksine kamusal alanın tek bir kamudan meydana gelmediğini gösterdi. Kamusal alan, farklı toplumsal grupların oluşturduğu pek çok kamudan meydana geliyordu. Kamusal alanın tek bir kamu niteliği göstermesinin nedeni burjuva kamusunun diğer kamuları baskı altına alarak egemen hâle gelmesiydi. Kamusal alanı kendi sınıfının özelliklerine ve ihtiyaçlarına göre şekillendirmişti. Yani aslında pek çok kamu vardı ve kamular arasında eşitsizlik vardı. Rekabet sonucunda güçlü olan hakim hâle geliyordu.

Bir kadın kamusu olarak feminizm, uzun yıllar boyunca bu eşitsizliğin görülmesi, reddedilmesi ve kayıt altına alınması üzerine gelişti. Önce kadınlar, cins olarak ezilmelerindeki ortaklık anlamına gelen kadınlık durumunda birleştiler. Kadın doğasının kadın-erkek eşitsizliğine yol açacak bir fark yaratmadığını ve kamusal alanda var olma haklarını savundular. Mücadeleleri sonucunda insan, birey, yurttaş kavramlarına dahil olarak temel haklarını kazandılar. Bu sürecin tamamına birinci dalga feminizm denildi. Ardından bir durgunluk dönemi yaşandı ve sonra yeniden harekete geçildi. Bu kez özel alandaki eşitsizlikler gündeme geldi. Kamusal alanda temel hakların elde edilmesinden bu yana kadınlar hem özel alanın hem kamusal alanın işçileri hâline gelmişlerdi. Yani erkeklere göre çifte yük taşımaya başlamışlardı. Bu yüzden özel alanın kadınlar için bir zorunluluk mekânı olmasını sorguladılar. Biyolojik cinsiyeti reddetmediler. Ama biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyet rollerine yok açmasını reddettiler. Biyolojik cinsiyeti kadın olan her kişi, toplum tarafından belirlenmiş bir stereotipe uymak zorunda değildi. Çocukken “kız” oyuncaklarıyla oynamak, pembe sevmek, saç uzatmak, etek giymek, süslenmek, yetişkin olduğunda makyaj yapmak, yaşamını erkeklerin ilgisini çekmek üzerine kurmak, erkek işleri”nden uzak durmak, sadece “erkeğini” değil onun ailesini ve akrabalarını memnun etmeye çalışmak, erkeğin ve ondan doğan çocukların bakımını üstlenmek zorunda değildi. Ayrıca toplumsal cinsiyet rolleri özel alan işlerini tamamen kadınların üzerine yıkıyordu. Kadınların bu alandaki emeği ücretsizdi, güvencesizdi ve çok yorucuydu. Belli bir iş saati sınırı olmadığından sürekliydi; yine belli bir iş tanımı olmadığından maddi ve manevi her şeyi kapsıyordu; ve aile reisinin (erkeğin) yönetimindeydi. Duygusal nedenlerle yerine getirildiğinden istismara açıktı ve yerine getirilmemesi kadının kişiliği ve duygularına yönelik suçlamalara yol açıyordu. Kamusal alandaki eşitsizlikler de sona ermemişti. Ancak özel alanda

toplumun yeniden üretimini sağlamak kadınları adeta öğütüyordu. İkinci dalga feminizm bu sorunlara çözüm üretmeye çalıştı. Çözüm üretirken de kadın/erkek arasındaki farklılıklara odaklandı. Ancak zamanın ruhu ortaklıkları yok eden ve farklılıkları teşvik eden postmodernizm akımının etkisi altındaydı. Kadın/erkek arasındaki farklılıklar üzerine feminist teori tartışmaları yapılırken feminizm içerisindeki kadınların birbirleri arasındaki farklar da tartışmalara dahil oldu.

1980’lerde askeri darbenin etkisi altındaki Türkiye’de entelektüel üretim yapmak oldukça zordu. Bilimsel ve siyasi faaliyetler darbecilerin denetimi altındaydı. Toplumsal her alanda otoriter bir tarz hakimken meslek örgütleri entelektüel üretimin yapılabilirdiği yerlere dönüşmüştü. YAZKO bu yerlerden biriydi. Sosyalistler arasında konuşulmaya başlanan kadın sorunu üzerine yayın çıkarmak istiyordu. Ancak bu konuda çalışma yapan kişi sayısı azdı. Darbe koşullarında bilimsel faaliyet gerçekleştirmenin çok zorlaşması ile üniversiteden ayrılan Şirin Tekeli, bu kişilerden biriydi. YAZKO, bu işi Şirin’e teklif etti ve o da bir ekiple çalışmak koşuluyla kabul etti. Ekip, çalışmalara başladı fakat ülkede feminist hareketin yokluğu çeviri yapmayı zorlaştırıyordu. Feminizmde kullanılan kavramların Türkçe’de bir karşılığı bile yoktu. Kadınların yaşamına dair her şeyi en başından konuştular, tartıştılar. Kendi yaşamlarına dair farkındalıkları artmıştı. Bu toplantılara bilinç yükseltme ismi verdiler. Türkiye’deki kadınların da aynı deneyimi yaşamaya ihtiyacı vardı. Türkiye’de feminist bir hareketin eksikliği fark edilmişti. Ekip, amacını bu yönde değiştirdi. Anarşizan özellikler gösteren, doğrudan demokrasinin uygulandığı küçük bir gruba dönüştü. Birlikte yayın çıkardılar, eylem örgütlediler. Bu küçük grup dışında oluşan benzeri gruplarla bir araya geldiler. Feminist teori geliyordu. Ama geliştikçe ve yaygınlaştıkça farklı yaklaşımlar ortaya çıkıyordu.

İki yaklaşım, feminist hareketi çok etkiledi. Birincisi, kadınların cins olarak ezilmelerindeki ortaklığı “kadınlık durumu” şeklinde tarif eden; bu ortaklık nedeniyle kadınları toplumsal bir grup olarak gören ve feminizmin öznesinin kadın olduğunu savunan yaklaşımdı. Bu bakış açısı kadınların ortaklığını öne çıkarıyordu. İkincisi, kadınlık durumu gerçekten var olsa bile kadınlar arasındaki farklılıklar nedeniyle onların toplumsal bir grup olarak kabul edilemeyeceğini savunan yaklaşımdı. Bu bakış açısı ise kadınlar arasındaki farklılıkları, çeşitliliği öne çıkarıyordu. İlkini radikal feministler, diğerini sosyalist feministler destekliyordu. Sorun burada başladı. Özel

olan politik ise nötr kurgulanan modern “birey, yurttaş” kavramlarının dışına itilmiş farklı kimlikler de politiktir. Örneğin kadının Kürt olması, İslâmcı olması, yoksul olması, engelli olması vb. gibi farklılıklar onları sayısız parçaya bölebiliyordu. Madem öyle, feminizmin kadınların tüm kimliklerini bir arada düşünerek politika üretmesi mümkün müydü? Yoksa farklılıkları görmezden mi gelmeliydi? Dergi özelinde tanık olduğumuz tartışmalara bakıldığında varılan sonuç, farklılıklara yapılan vurgunun feminizmi siyasi olarak işlevsizleştireceği ve kadın kamusunu ortadan kaldıracığıdır. Bu yaklaşım farklılıkların yok sayılacağı anlamına gelmez. Sadece öznesi kadınlar olan kamuyu, öznesi farklı kimlikler olan kamulardan ayırır. Yani eğer Kürtseniz, Kürt kimliği ile ilgili sorunlarınızı konuştuğunuz bir alanınız olabilir; İslâmcıysanız, İslâmcı kimliği ile ilgili sorunlarınızı konuştuğunuz başka bir alanınız olabilir ve kadınsanız, sadece kadınlar ile ilgili politika ürettiğiniz bir alanınız olabilir. Bu kamular zayıf toplumsal grupların kendini keşfetme, güçlenme ve politika üretme alanıdır. O nedenle feminizmi Türkiye’ye taşıyan küçük grupta olduğu gibi üyelerini keşif ve güçlenme sürecine teşvik eden ilkelere sahip olmalıdır. Lidersizlik, demokratiklik, hiyerarşi karşıtlığı, etkinlik uğruna katılımcılıktan vazgeçmeme, iş bölümünü ve profesyonelleşmeyi reddetme, gönüllülük küçük grubun öne çıkan ilkeleriydi. Bu ilkeler, kadın kamusunun örgütlenme yöntemi olarak doğrudan demokrasiyi kullandığını gösterir. Öte yandan bu kamuların bir araya geldiği, her kamunun kendi sorunlarını anlattığı ve taleplerini yaygınlaştırmaya çalıştığı büyük, karma kamular olabilir. Hatta her kamunun içine kapanmış cemaatlere dönüşmemesi, marjinalleşmemesi, ayrılıkçı bir yöne savrulmaması için bir karşılaşma ve uzlaşma alanı olan büyük, karma kamuların varlığı zorunludur. Ancak nüfus arttıkça, sorunlar ve talepler çeşitlendikçe burada doğrudan demokrasiyi uygulamak zorlaşır; istikrarsızlık ve işlevsizlik baş gösterir. Çünkü homojen kamular birbiriyle rekabet içindedir. Her homojen kamu kendi öznesinin çıkarları için hareket eder ve diğer kamuların içine sızarak etki alanını genişletmeye çalışır. Siyasetin özü budur. Yani çıkar çatışmasıdır, kendi çıkarını öncelikli kılmaktır. Bu yüzden karma kamuların örgütlenme yapısı, homojen kamulardan farklı olmalıdır.

Pazartesi Dergisi bir kadın kamusu olarak düşünüldüğünde ve dergide yer alan metinler incelendiğinde etnik ve dini tartışmalardaki, değerlendirme yazılarındaki ifadeler kadınlar arasında farklılıkların öne çıkarılmasının sorun yarattığını gösterir.

Feminizmin ister etnik ister dini nitelikli olsun farklı kamularla temas ettiği anlarda söz konusu kimliklerin maruz kaldığı ezilmişlik ile kadınlık durumu kıyaslanır. Örneğın kadın olmak dezavantajlıdır; ama Kürt veya İslâmcı kadın olmanın daha dezavantajlı olduğu düşünülür; bu yüzden Kürt veya İslâmcı kamuların eylemlerine pozitif ayrımcılık uygulanması talep edilir ve öncelik verilmesi istenir. Böylece bir mağduriyet hiyerarşisi ortaya çıkar. Kadın özne silikleşir; onun talepleri ertelenir ya da geri plana itilir.

Bitirirken, kamusal alan üzerinden ortak feminist politika üretiminde kadınlar arası farklılıkların etkilerini incelediğim bu çalışma, farklılıklar yerine kadınların ortaklıklarını öne çıkarmanın gerekli olduğu sonucuna ulaşır. Patriarka ile her alanda mücadele edebilmek için farklılıkların kendi kamusal alanlarını inşa etmeleri teşvik edilebilir. Ancak feminizmin öznesi sadece “kadın”dır ve feminizm öncelikle kadınların ortak çıkarını korur. Feminizmin geleceğē güçlü bir şekilde taşınabilmesi ve kazanımlar elde edebilmesi bu gerçeğın hatırlanmasına bağlıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, İletişim Yayınları, 1994.
- Aristotle: “Generation of Animals”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume One, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Aristotle: “History of Animals”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume One, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Aristotle: “Nicomachean Ethics”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume Two, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Aristotle: “Politics”, **The Complete Works of Aristotle**, Volume Two, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Berktaş, Fatmagül: **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, Nisan 2012.
- Berktaş, Fatmagül: **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, Metis Yayınları, Ekim 2009.

- Descartes, René: **A Discourse on The Method**, Çev. Ian Maclean, Oxford University Press, 2006.
- Descartes, René: **Ruhun İhtirasları**, Çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, 2013.
- Federici, Silvia: **Caliban ve Cadı**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, Mart 2017.
- Fraser, Nancy: “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek”, **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, Hil Yayın, 2015.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Yapı Kredi Yayınları, Çev. Semih Lim, 2007.
- Locke, John: **Two Treatises of Government**, Cambridge University Press, Student Edition, 1988.
- Michel, Andree: **Feminizm**, Çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, Ağustos 1993.
- Pateman, Carole: **Cinsel Sözleşme**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Eylül 2017.
- Plato: “Laws”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato: “Phaedo”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997.

Plato: “Republic V”, **Complete Works**, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques: **Emile or On Education**, Basic Books, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Makaleler

Aytaç (Torun), Şule N.: “Somut 4. Sayfa Fikriyatı: Türkiye’de Yeni Feminizmin Doğuşu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm**, İletişim Yayınları, Cilt:10, İstanbul, 2020,

Berber, Nacide: “Perşembe Grubu ve Yeter!”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm**, İletişim Yayınları, Cilt:10, İstanbul, 2020.

Timisi, Nilüfer, Ağduk Gevrek, Meltem: “1980’ler Türkiye’sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi, **90’larda Türkiye’de Feminizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 20.

Savran, Gülnur: “Feminizmler”, **Yapıt**, Sayı: 9, Şubat-Mart 1985.

Koç, Handan: “Feminizmin Yeni Yüzyılı İçin Geriye Bir Bakış”, **21. Yüzyıl Feminizmine Doğru**, Ed. Aynur Özügürlü, NotaBene Yayınları, Kasım 2019.

Açık, Necla: “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, **90’larda Türkiye’de Feminizm**, İstanbul, 2016.

İlkkaracan, Pınar: “Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkkaracan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 134.

İlkkaracan, Pınar: “Giriş: Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik”, **Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik**, Der. Pınar İlkkaracan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Dergiler

Akpınar, Zozan: “Sussak da unutmadık!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 1, Nisan 1995.

Aktaş, Cihan: “Kapatılmayı değil, örtünmeyi seçiyoruz”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997.

“‘artık örgütlü’”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997.

“‘Artık Örgütlü’ mitingi beraat etti”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 33, Aralık 1997.

“‘Artık Örgütlü’ mitingi yargılanıyor”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 28, Temmuz 1997.

“Asgari müştereklerimiz bir devrime yol açabilecek kadar büyüktür”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 57, Aralık 1999.

Aynur, Derya,
Emine vd.: “Bu miting yapılmalı mıydı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 38, Mayıs 1998.

“Ben imanlı feministim”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 6, Eylül 1995.

“Bir an önce ve hemen şimdi barış”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 55, Ekim 1999.

“Bir yıl nasıl geçti”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 13, Nisan 1996.

“Biz Sosyalist Feministiz”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 1, 1 Mayıs 1988.

Bora, Aksu: “Ankara’da Feministler Ne Yapıyorlar?”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 1, 1 Mayıs 1988.

Bora, Aksu: “Bulunduğumuz yol...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998.

Bora, Aksu: “Yeni zamanlar”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 34, Ocak 1998.

“Bu iş çok kısa süre içerisinde bitebilir”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998.

- Cerav, Nevin: “Katilleri dışarıda, o kimsesizler mezarlığında”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000.
- Cerav, Nevin: ““Örtülü basın’da örtülü yok!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 48, Mart 1999.
- Çetin, Songül, vd.: “Pazartesi neyin kürsüsü?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996.
- Demir, Beyhan: “Türkiye’nin bu mektuba ihtiyacı var”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 56, Kasım 1999.
- “Deliller yok sayıldı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı:40, Temmuz 1998.
- Doğu, Ayşe: “Özgürlük mücadelesi varoluş demektir!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 20, Kasım 1996.
- Doğu, Ayşe: “Refahiyol ve Müslüman kadınlar”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 17, Ağustos 1996.
- Dönmez, Esra: “Analar birbirini anlayacaktır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 59, Ocak 2000.
- Düzkan, Ayşe: “Devletin eli uzanıyor mu, kalkıyor mu?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 37, Nisan 1998.
- Düzkan, Ayşe: “kadın kurtuluş hareketinin imkânları, sınırları...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998.

- Düzkan, Ayşe: “Kadınlar eve dönmemeli!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 46, Ocak 1999.
- Düzkan, Ayşe: “Kadınlığı yüceltmek mi, yok etmek mi?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 48, Mart 1999.
- Düzkan, Ayşe, Koçali, Filiz: “Yeni politik malzeme annelik”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996.
- Düzkan, Ayşe, Koç, Handan: “Baskıyla kimliğimize sahip çıktık”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998.
- Düzkan, Ayşe, Koç, Handan: “Kızlar okula kapalı gelmek mecburiyetindeler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998.
- Düzkan, Ayşe, Tura, Nesrin: “kiminin cenderesi, kiminin güvencesi”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 23, Şubat 1997.
- Düzkan, Ayşe: “yasaklanan örtü mü, kadınlar mı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997.
- Eraslan, Sibel: “Konca’nın ölümü örtülü olup da ‘ortada’ olan kadınlara bir gözdağı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000.
- Eraslan, Sibel: “Sakalımız, bıyığımız yok ki bizi dinlemeye gelsinler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 23, Şubat 1997.
- “feminizm açısından önemli adımlar atmıştır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000.

- “Göztaltında tecavüze beraat!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 44, Kasım 1998.
- Güneş, Melek: “Örtün!-mek”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 22, Ocak 1997.
- “Hemen şimdi barış”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 15, Haziran 1996.
- Heval: “Halklara kardeşlik, kadına dayak!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 11, Şubat 1996.
- “Hoşçakalın...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 59, Şubat 2000.
- Humayun, Reyhan: “Kadın yöneticiler sürgünde”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 28, Temmuz 1997.
- Kadın Dayanışma Grubu: “Ankara 8 Mart Şenliği: Kadınlar Susmayacak”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 1, 1 Mayıs 1988.
- “Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**, Sayı: 6, Nisan 1989.
- “Kanlı İsyân”, Milliyet Gazetesi, 3 Temmuz 1993.
- Karakuş, Filiz: “Elimizi uzatacak mıyız?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 53, Ağustos 1999.
- Karayazgan, Ayşe Gül: “‘Biz kadınlar’ diyememek bir türlü...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 38, Mayıs 1998.

Koç, Handan: “Bir kez daha 8 Mart”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 39, Haziran 1998.

Koç, Handan: “tecawizkaran bila profesor, hînê bibel!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 84, Kasım 2003.

Koçali, Filiz: “Bir miting şart mıydı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 37, Nisan 1998.

Koçali, Filiz: “Bir taşla, birkaç kuş...”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 39, Haziran 1998.

Koçali, Filiz: “dönmediler”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 52, Temmuz 1999.

Koçali, Filiz, Düzkan, Ayşe: “Jandarma karakolunda tecavüz!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 10, Ocak 1996.

Koçali, Filiz: “Evde konuşamazdım, şimdi kalabalıklara konuşuyorum”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998.

“Konca Kuriş oyunun bir parçası”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart 2000.

“Korucuların tecavüz davası devam ediyor”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997.

“Korucuların tecavüzü örtbas ediliyor”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996.

“Milliyetçilik erkeklere yarar, bize enternasyonalizm gerek”,
Pazartesi Dergisi, Sayı: 45, Aralık 1998.

“Neden Dergi Çıkıyoruz?”, **Sosyalist Feminist Kaktüs**,
Sayı: 1,1 Mayıs 1988.

“o da mı bize kaldı!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 54, Eylül
1999.

“Okur Mektupları”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 2, Mayıs 1995.

“Okurlarla Sohbet”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 3, Haziran 1995.

Ortaylı, Nuriye: “İslam hukuku kadınların aleyhinedir”, **Pazartesi Dergisi**,
Sayı: 24, Mart 1997.

Pazartesi Dergisi, 8 Mart Özel Sayısı, Mart 1995.

Pazartesi Dergisi, Sayı: 60, Mart 2000.

Pazartesi Dergisi, Sayı: 79, Ekim-Kasım 2001.

Pazartesi Dergisi, Sayı: 106, Kasım 2005.

Potuloğlu, Öykü: “Çaresiz, inançlı, fedakâr anne”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18,
Eylül 1996.

Reuter: “TC ceza aldı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 31, Ekim 1997.

Reyhan: “Refahlı belediyelerde kadın düşmanlığı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 26, Mayıs 1997.

“Savaşa Hayır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 14, Mayıs 1996.

Savran, Gülnur: “Kadınlar neden savaşa karşı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 6, Eylül 1995.

Savran, Gülnur: “Kate Millett’in bugünkü anlamı”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 44, Kasım 1998.

Savran, Gülnur: “Nüfusun yüzde 49’u, meclisin yüzde 2.3’ü”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 10, Ocak 1996.

Savran, Gülnur, Tura, Nesrin: “‘Çağdaşlaşma’ söylemine teslim olamayız”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 18, Eylül 1996.

Savran, Gülnur: “Refahlı kadınlar hangi şiddete karşı?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 30, Eylül 1997.

Savran, Gülnur: “Yolun neresindeyiz?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998.

Sedef: “Feminizmin Adı”, **Feminist**, Sayı: 1, 8 Mart 1987.

Sema: “Kolonyalist Türk feminizmi”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 39, Haziran 1998.

“Siyasi ayak oyunlarını bilmiyoruz”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 9, Aralık 1995.

Tekeli, Şirin: “Geleceği kadınlar belirleyecek”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 36, Mart 1998.

Tura, Nesrin: “Merve Kavakçı ‘olay’ ı yüzünden düşünemediklerimiz”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 51, Haziran 1999.

Tura, Nesrin: “Tesettür mücadelesi meclisin kapısına kadar”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 9, Aralık 1995.

Tura, Nesrin: “türban yasağına hayır”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 43, Ekim 1998.

“Yine tecavüzcü korundu!”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 40, Temmuz 1998.

Zihnioğlu,
Yaprak: “Feminizmin ilk günleri (1)”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 19, Ekim 1996.

Zihnioğlu,
Yaprak: “Feminizmin ilk günleri – II (1981-82)”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 24, Mart 1997.

Zihnioğlu,
Yaprak: “Feminizmin ilk günleri – III (1981-82)”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 25, Nisan 1997.

Zihnioğlu,
Yaprak: “Feminizmin ilk günleri – IV (1981-82)”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 26, Mayıs 1997,

Zihnioğlu,
Yaprak: “Nereye kadar?”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 20, Kasım 1996.

Zihnioğlu, “Konca Kuriş’i Anarken”, **Pazartesi Dergisi**, Sayı: 60, Mart
Yaprak: 2000.

Elektronik Kaynaklar

“Çok Amaçlı Toplum Merkezleri”, (Çevrimiçi)
<http://www.gap.gov.tr/cok-amacli-toplum-merkezleri-sayfa-75.html> .

Resmi Gazete, Sayı: 23266, 22 Şubat 1998, (Çevrimiçi)
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf> .