

Kadın/Woman 2000
Kadın Araştırmaları Dergisi - Journal for Women's Studies

Özel Sayı/Special Issue
Felsefe, Feminizm ve Ötesi/Philosophy, Feminism and Beyond

Misafir Editör/Guest Editor

Mustafa Günay

Aralık/December 2011
Cilt/Volume XII Sayı/Issue 2

Doğu Akdeniz Üniversitesi/Eastern Mediterranean University

© 2011 Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınevi
© 2011 Eastern Mediterranean University Press
Printed in North Cyprus by the Eastern Mediterranean University Printing House

ISSN 1302-9916

EASTERN MEDITERRANEAN UNIVERSITY
Center for Women's Studies

KADIN / WOMAN 2000
Journal for Women's Studies

Publisher

Prof. Dr. Abdullah Y. Öztoprak (Rector) (on behalf of)
Eastern Mediterranean University (EMU)
Turkish Republic of Northern Cyprus

Editorial Board

Editors

Assoc.Prof.Dr. Hanife Aliefendioğlu, Eastern Mediterranean University–North
Cyprus
Assoc.Prof.Dr. Fatma Güven Lisaniler, Eastern Mediterranean University–North
Cyprus

Members

Prof.Dr. Sevda Alankuş, İzmir University of Economics - Turkey
Assoc. Prof.Dr. Ayşe Işık Gürşimşek, Eastern Mediterranean University - North
Cyprus
Dr. Cynthia Forson, University of Hertfordshire-England

Associate Editors

Zehra Nalbantoğlu, Eastern Mediterranean University – North Cyprus
James Edwards, Muscat International School- Oman
Mine Çeliker, Eastern Mediterranean University – North Cyprus

Journal Secretary: şerife Özbiler

Cover Design: Roya Alagheband

Language: Turkish / English

Correspondence Address

Kadın/Woman 2000
Center for Women's Studies,
Eastern Mediterranean University,
BE280,
Gazimağusa - Turkish Republic of Northern Cyprus
(via Mersin 10 - Turkey)
e-mail: jws.cws@emu.edu.tr
<http://kwj2000journal.emu.edu.tr>

DOĞU AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezi

KADIN / WOMAN 2000
Kadın Araştırmaları Dergisi

Sahibi

Prof. Dr. Abdullah Y. Öztoprak (Rektör)
Doğu Akdeniz Üniversitesi (DAÜ) (adına)
Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Editör Kurulu

Editörler

Doç. Dr. Hanife Aliefendioğlu, Doğu Akdeniz Üniversitesi - Kuzey Kıbrıs
Doç. Dr. Fatma Güven Lisaniler, Doğu Akdeniz Üniversitesi - Kuzey Kıbrıs

Üyeler

Prof. Dr. Sevda Alankuş, İzmir Ekonomi Üniversitesi- Türkiye
Doç. Dr. Ayşe Işık Gürşimşek, Doğu Akdeniz Üniversitesi - Kuzey Kıbrıs
Dr. Cynthia Forson, Hertfordshire Üniversitesi - İngiltere

Yardımcı Editörler

Zehra Nalbantoğlu, Doğu Akdeniz Üniversitesi - Kuzey Kıbrıs
James Edwards, Muscat International School- Oman
Mine Çeliker, Doğu Akdeniz Üniversitesi - Kuzey Kıbrıs

Dergi Sekreteri: Şerife Özbiler

Kapak Tasarım: Roya Alagheband

Derginin Dili: Türkçe / İngilizce

Yazışma Adresi

Kadın/Woman 2000
Doğu Akdeniz Üniversitesi, Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezi
BE280, Gazimağusa - Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
e-posta: jws.cws@emu.edu.tr
<http://kwj2000journal.emu.edu.tr>

EASTERN MEDITERRANEAN UNIVERSITY
Center for Women's Studies

KADIN/WOMAN 2000
Journal for Women's Studies

Academic Advisory Board

Assoc.Prof. Dr. Yonca Al (Eastern Mediterranean University-North Cyprus)
Assist. Prof.Dr. Arzu Alibaba (Eastern Mediterranean University-North Cyprus)
Prof.Dr. Aysel Aziz (Yeni Yüzyıl University-Turkey)
Prof. Dr. Beth Baron (City University of New York-USA)
Prof.Dr. Mutlu Binark (Başkent University-Turkey)
Prof.Dr. Yıldız Ecevit (Middle East Technical University-Turkey)
Prof.Dr. Şeyma Güngör (University of İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Berit Hagekull (Uppsala University-Sweden)
Prof.Dr. Deniz Kandiyoti (School of Oriental and African Studies-UK)
Assoc.Prof.Dr. Burçak Keskin Kozat (Stanford University -USA)
Assoc.Prof.Dr. Biran Mertan (Eastern Mediterranean University-North Cyprus)
Prof. Dr. Jacqueline Nadel (Riken BSI-France)
Prof.Dr. Louis Oppenheimer (University of Amsterdam, Netherlands)
Prof.Dr. Mustafa Fatih Özbilgin (University of East Anglia-UK)
Assoc.Prof.Dr. Blaise Pierrehumbert (Lausanne University- Switzerland)
Assist.Prof.Dr. Rana Tekcan (İstanbul Bilgi University-Turkey)
Prof.Dr. Lucette Valensi (The School of Advanced Study in the Social Sciences - France)
Assoc.Prof.Dr. Nefise Yıldız (Eastern Mediterranean University-North Cyprus)

About the Journal

Kadın/Woman 2000 -Journal for Women's Studies is a publication of Eastern Mediterranean University - Centre for Women's Studies. It is published biannually and is a multi-disciplinary, refereed and bilingual journal (both Turkish and English) dedicated to the scholarly study of all aspects of women's issues. The articles published are primarily on topics concerning women's rights, the socio-cultural aspects and position of women in society as well as particular legal issues. Articles are accepted from all disciplines such as literature, sociology, psychology, anthropology, law, political science, economics, medicine, cultural history as well as book reviews on recent publications and news and reports on important scientific events.

Indexing

Kadın/Woman 2000 is indexed in GenderWatch, Contemporary Women's Issues, General Academic ASAP International, IT One File, General Reference Center, General Reference Center Gold, IT Custom, MLA International Bibliography, Turkologischer Anzeiger, Index Islamicus, EBSCO, and Asos Index.

DOĞU AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
Kadın Araştırmaları ve Eğitim Merkezi

KADIN / WOMAN 2000
Kadın Araştırmaları Dergisi

Akademik Danışma Kurulu

Doç.Dr. Yonca Al (Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kuzey Kıbrıs)
Yard.Doç.Dr. Arzu Alibaba (Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kuzey Kıbrıs)
Prof.Dr. Aysel Aziz (Yeni Yüzyıl Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Beth Baron (New York City Üniversitesi -ABD)
Prof.Dr. Mutlu Binark (Başkent Üniversitesi - Türkiye)
Prof.Dr. Yıldız Ecevit (Orta Doğu Teknik Üniversitesi - Türkiye)
Prof.Dr. Şeyma Güngör (İstanbul Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Berit Hagekull (Uppsala Üniversitesi -İsveç)
Prof.Dr. Deniz Kandiyoti (School of Oriental and African Studies-BK)
Doç.Dr. Burçak Keskin Kozat (Stanford Üniversitesi -ABD)
Doç.Dr. Biran Mertan (Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kuzey Kıbrıs)
Prof. Dr. Jacqueline Nadel (Riken BSI-Fransa)
Prof.Dr. Louis Oppenheimer (Amsterdam Üniversitesi, Hollanda)
Prof.Dr. Mustafa Fatih Özbilgin (East Anglia Üniversitesi -BK)
Doç.Dr. Blaise Pierrehumbert (Lausanne Üniversitesi - İsviçre)
Yard.Doç.Dr. Rana Tekcan (İstanbul Bilgi Üniversitesi - Türkiye)
Prof.Dr. Lucette Valensi (The School of Advanced Study in the Social Sciences - Fransa)
Doç.Dr. Netice Yıldız (Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kuzey Kıbrıs)

Dergi Hakkında

Kadın/Woman 2000-Kadın Araştırmaları Dergisi, Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kadın Araştırmaları ve Eğitim Merkezi'nin bir yayın organı olup, Merkez'in amaçları doğrultusunda kadın konusu ile ilgili değişik disiplinlerde yapılan çalışmalara yer veren bilimsel düzeyde hakemli bir dergidir. Her yıl 2 cilt 2 sayı olarak Türkçe ve İngilizce yayımlanan dergi, toplumsal cinsiyet ve kadının konumu ve hakları konularında sosyoloji, psikoloji, sağlık, antropoloji, hukuk, siyaset bilimi, ekonomi, sanat tarihi, arkeoloji, edebiyat ve iletişim alanlarında disiplinler arası nitelikli bilimsel makaleler yayımlar. Ayrıca kadın konusunda yapılan çalışmalar ve yayımlarla ilgili bilimsel tanıtım yazılarına yer verir.

Veritabanları

GenderWatch, Contemporary Women's Issues, General Academic ASAP International, IT One File, General Reference Center, General Reference Center Gold, IT Custom, MLA International Bibliography, Turkologischer Anzeiger, Index Islamicus, EBSCO ve Asos İndeks.

Özel Sayı: Felsefe, Feminizm ve Ötesi
Special Issue: Philosophy, Feminism and Beyond

İçerik/Contents

Cilt/Volume XII

Sayı/Issue 2

Aralık/December 2011

Editörden/ From the Editors

Makaleler/ Articles

Yanlış Kadın Kim'liğinden Doğru Kadın Neliğine: Hume'cu Bir Çözüm Denemesi (From the False Who-ness of Woman to the True What-ness of Woman: A Humean Solution Attempt)

Funda Neslioğlu..... 1

Womanism in Nawal El Saadawi's Daughter of Isis and Alice Walker's Anything We Love Can Be Saved (Nawal El Saadawi'nin *İsis'in Kızı* ve Alice Walker'ın *Sevdiğimiz Her Şeyi Kurtarabiliriz* isimli eserlerinde Kadıncılık)

Mohammad Shaaban A. Deyab..... 17

Eril Devlet Söylemi Olarak Türk Fuhuş Tüzüğü (Turkish Prostitution Regulations as a Masculine Official Discourse)

Zehragül Aşkın
Neriman Açıkalin..... 45

Kitap Tanıtımı/Book Review

Charles G. Nauert (2011). Hümanizma ve Rönesans Kültürü.
(Çev: Bahar Tırnakçı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(Haluk Erdem)..... 65

Céline Léon & Sylvia Walsh (Eds.) (1997). Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard (Kierkegaard'ın Feminist Yorumu). University Park: Penn State Press.

(Yasemin Akış)..... 67

Derya Şaşman Kaylı (2010). Kadın Bedeni ve Özgürleşme.
İzmir: İlya Yayınevi.

(Sevim Korkmaz Dinç)..... 71

Kadın Çalışmaları ile ilgili Etkinlikler, Notlar ve Raporlar/

Activities, Notes, and Reports on Women's Studies

Kuzey Rüzgârının Kadını: Mary Wollstonecraft'ın Gezi Mektupları (The Woman from the North Wind: Travel Letters by Mary Wollstonecraft) (Hâle Seval)	75
Bu Sayıya Katkıda Bulunan Yazarlar/Authors in This Issue.	95
Bu Sayıda Hakemlik Yapanlar / Referees in This Issue	96
Yayın İlkeleri/Notes for Contributors	97

From the Editors!

Dear Readers,

We are glad to introduce you the second thematic volume of *Kadın/Woman 2000, Volume 12, Issue 2: Philosophy, Feminism and Beyond*. The second issue of this volume is investigating philosophical discourse from a feminist perspective through four selected papers and three book reviews.

We would like to thank to all those who did serious work for the reviewing of the papers, and publicity of the journal. Special thanks go to Mustafa Günay, the guest editor of this volume for his serious work for the collection and editing of the papers.

We would like to express our acknowledgement to all those who have done serious work for the reviewing and editing of the papers and publicity of the journal. We are indebted to Prof.Dr. Necdet Osam the Chair of the Executive Board of Emupress, our colleagues Zehra Nalbantoğlu, James Edwards, and Mine Çeliker for all their editorial work, and to Roya Alagheband for her cover design, to Şerife Özbiler for secretarial work and to Selda Adaöz, Ersev Sarper, and their team in the EMU printing office without whose generous contributions this work would have never been completed.

Fatma Güven Lisaniler

Hanife Aliefendioğlu

Editors

Editörden

Sevgili Kadın/Woman 2000 okurları,

Kadın/Woman 2000'in ikinci tematik cildinin, Cilt 12: Felsefe, Feminizm ve Ötesi'nin 2. sayısını sizinle paylaşmaktan mutluluk duyuyoruz. İki sayıdan oluşan bu ciltte felsefe tarihinde ve günümüz felsefesinde toplumsal cinsiyete yönelik kavrayışlar, feminist anlayışlar ve kadın araştırmalarının kuramsal arka planı ve sorunları seçilmiş dört özgün çalışma ve üç kitap tanıtımı ile ele alınmaktadır.

Bu sayının misafir editörü olmayı kabul ederek, felsefe alanındaki bilgi birikimini, değerli zamanını sakınmadan bizimle paylaşarak bu cildin hayata geçmesine olanak sağlayan değerli bilim insanı Mustafa Günay'a en içten teşekkür ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Ayrıca, her zaman yanımızda olan Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınevi Yönetim Kurulu'na, Yönetim Kurulu Başkanı Prof.Dr. Necdet Osam'ın şahsında, İngilizce metinlerin tashihi konusundaki katkıları için meslektaşlarımız Zehra Nalbantoğlu, Mine Çeliker ve James Edwards'a, kapak tasarımı için Roya Alagheband'e, ofis işlerindeki katkılarından dolayı Şerife Özbiler'e, derginin basımı konusunda gösterdikleri cömert ve titiz çalışmalarından dolayı Selda Adaöz, Ersev Sarper ve DAÜ Basımevi ekibine teşekkürü borç biliriz. Onların değerli katkıları olmadan bu cilt tamamlanamazdı.

Editörden yazımızı bitirmeden önce Dergimizin daha geniş okuyucu kitlesine ulaşmasına ve 11 yıldır yayın hayatına devam etmesine, hiç bir karşılık beklemeden değerlendirme ve danışmanlık yaparak katkıda bulunan herkese teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Fatma Güven Lisaniler

Hanife Aliefendioğlu

Editörler

Misafir Editör Bilgi Notu/Notes on Guest Editor

Mustafa Günay kimdir?

Mustafa GÜNAY 1995 yılından bu yana Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe grubu öğretmenliği bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Araştırma konuları: Günay özellikle, insan ve kültür felsefesi, tarih felsefesi alanıyla ve ayrıca Cumhuriyet dönemindeki felsefi gelişmelerle ilgilenmektedir.

Yazıları bu güne kadar Felsefe Tartışmaları, Doğu Batı, Kaygı, Cumhuriyet Kitap, Varlık, Mesele gibi dergilerde yayınlanmış bulunmaktadır. Çeşitli felsefe sempozyumlarında sunulmuş bildirileri mevcuttur.

Mustafa Günay, 1998 yılında "Macit Gökberk Felsefe Ödülü"nü kazanmıştır. 2004 yılından bu yana ÖZNE dergisinin genel yayın yönetmenliğini sürdürmektedir.

Kitaplarından bazıları:

Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu (2003). İzmir: İlya Yayınları, (3. baskı, Adana: Karahan Kitabevi, 2010).

Metinlerle Felsefeye Giriş (2004). Adana: Karahan Yayınları. (2. baskı, 2010)

Arslan Kaynarıdağ'a Armağan-Türkiye'de Felsefenin Kurumlaşması (2006), Derleyen, İzmir: İlya İzmir Yayınları.

Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihçiliği (2005). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Süregiden Felsefe Üzerine Bir Deneme (2004). Adana: Karahan Yayınları.

Who is Mustafa Günay?

Mustafa GÜNAY is Assistant Professor in philosophy in Department of Philosophical Sciences, Çukurova University, Adana, Turkey since 1995.

His research areas are particularly human and cultural philosophy, historical philosophy, and philosophical developments during republic period of Turkey.

He has various publications in various journals such as; journal of Felsefe Tartışmaları, Doğu Batı, Kaygı, Cumhuriyet Kitap, Varlık, Mesele and he has presentations in various philosophy symposiums.

Mustafa Günay is the winner of "Macit Gökberk Philosophy Award" (1998) (Macit Gökberk Philosophy Award) in Turkey.

He has been the editor of ÖZNE- Journal of Philosophy since 2004.

Some of the selected published books by Mustafa Günay include:

Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu (2003) (*The Human Problem in History of Philosophy*). İzmir: İlya Publications, (3rd edition, Adana: Karahan Bookstore, 2010).

Metinlerle Felsefeye Giriş (2004) (*Introduction to Philosophy with Texts*). Adana: Karahan Publications. (2nd Edition, 2010)

Arslan Kaynaradağ'a Armağan-Türkiye'de Felsefenin Kurumlaşması (2006), (*Institutionalisation of Philosophy in Turkey: Essays in Honour of Arslan Kaynaradağ*) Editor, İzmir: İlya İzmir Publications.

Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihciliği (2005) (*Philosophy Historiography during Republic Period of Turkey*). Ankara: Ministry of Culture Publications.

Süregiden Felsefe Üzerine Bir Deneme (2004) (*Essays on Ongoing Philosophy*). Adana: Karahan Publications.

Misafir Editörden!

Felsefe temalı bu özel sayının editörlüğünü üstlenmem konusundaki nazik daveti için *Kadın/Woman 2000*, *Kadın Araştırmaları Dergisi'nin* Akademik Danışma Kurulu Üyesi Yonca Hürol Al'a ve bu öneriyi olumlu bularak hazırlık sürecindeki sıcak ilgi ve desteklerinden dolayı Dergi editörleri Fatma Güven Lisaniler ve Hanife Aliefendioğlu başta olmak üzere Editörler Kurulu'na ve Dergi sekreteri Şerife Özbiler'e bir kez daha teşekkür ederim.

Felsefe tarihinin yeniden okunmasını ve feminizm açısından yorumlanmasını amaçlayan girişimlerin giderek önem kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Funda Neslioğlu, "Yanlış Kadın Kim'liğinden Doğru Kadın Neliğine: Hume'cu Bir Çözüm Denemesi" başlıklı makalesinde David Hume'un ahlak yasalarının belirleniminde usun sınırlarına yönelik düşüncelerinin yanı sıra, metafizik ve dinsel dogmalardan arındırılmış bir bilgi kuramı oluşturma girişiminin de önemine dikkat çekmektedir. Neslioğlu, yanlış kadın algısının oluşumunda ve kadının kim'liğinin yanlış belirlenmesinde dinsel unsurların rolüne değinmekte ve Hume'un bu konulardaki görüşlerini dikkate alarak, doğru bir kadın neliği için metafiziksel ve dinsel dogmalardan arındırılmış bir bilgi kuramının etkilerini araştırmaktadır.

Mohammad Shaaban A. Deyab, "Womanism in Nawal El Saadawi's Daughter of Isis and Alice Walker's Anything We Love Can Be Saved" başlıklı makalesinde "kadıncılık/kadıncılık" kavramı çerçevesinde, Nawal El Saadawi ve Alice Walker'in radikal feminizmi reddetmesinin sebeplerini tartışır ve onların eserlerinde ön plana çıkan kadıncılık vizyonu ve kadıncılık tanımını belirleyen temel fikirleri araştırır. Walker ve El Saadawi'nin kadın haklarını dünya çapında savunmadaki cüretkarlıkları, ve aktivizmlerinin küresel özelliği üzerinde yoğunlaşan makale, "kadıncılık" kavramının tanımı ile ilgili tartışmalara da geniş yer vermektedir.

Zehragül Aşkın ve Neriman Açıkalin, "Etil Devlet Söylemi Olarak Türk Fuhuş Tüzüğü" başlıklı makalede, Türk Ceza Kanununun "Genel Kadınlar, Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü" nün teorik zeminini ve uygulamadaki sorunlarını kadın ticaretinin devlet eliyle düzenleyici yaklaşımının bir örneği olarak ele almakta ve tüzüğün temel insan hak ve özgürlükleri ile bağdaşmayan içeriğinin etik ve ahlak ayrımı bağlamında açığa çıkan 'cinsiyet eşitsizliğine dayanan çifte standartını' tartışmaktadırlar.

Hale Seval ise "Kuzey Rüzgârının Kadını: Mary Wollstonecraft'ın Gezi Mektupları" başlıklı makalesinde, on sekizinci yüzyılda kadınların çalışma, miras ve eğitim özgürlüğü için mücadele eden Mary Wollstonecraft'ın çalışmalarını ele almaktadır. Wollstonecraft'ın yaşamından ve mektuplarından kesitler temelinde, onun kadın haklarının gelişmesi konusundaki mücadelesi incelenmektedir.

H. Haluk Erdem, hümanist kültürün doğuşu, hümanizma ve İtalyan toplumu, hümanizmanın yayılışı, hümanizmanın en yüksek dönemleri ve yıkımını konu edinen, Charles G. Nauer'tin *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü* adlı eserinde, Rönesans toplumunun kadınlara ikincil bir rol yükleyerek Ortaçağ döneminde varolan kadın düşmanlığı geleneğini sürdürdüğüne dikkati çeker. Bu dönemde erkek iktidar figürü kadının bütün toplumsal rollerini ve ilişkilerini belirlemekte ve kadına toplumsal sınırlamalar getirilmesi söz konusudur.

Yasemin Akış, *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard (Kierkegaard'ın Feminist Yorumu)* adlı kitabın, Kierkegaard'ın düşüncelerini feminist bir bakış açısıyla irdeleyen ilk ciddi çalışma olma özelliğini taşıdığına dikkati çeker. Akış, kitabı oluşturan makaleleri kaleme alan her yazarın, farklı bakış açılarına rağmen, hepsinin yola çıktığı temel problemin, Kierkegaard'ın felsefesinin feminizmle birlikte ele alınıp alınamayacağı sorunu olduğunu söyler.

Sevim Korkmaz Dinç, Derya Şaşman Kaylı'nın *Kadın Bedeni ve Özgürleşme* adlı kitabında, kadının özgürleşmesi ile bedeni arasındaki bağlantılardan yola çıkarak, Simone De Beauvoir'ın "ikinci cins"inden, feministlerin "toplumsal cinsiyet" ve arzu kavramına kadar ele alınan konuların önemine değinir.

Kadına ilişkin sorunları ve kökenlerini felsefe ve sosyal bilimler perspektifinden ele alarak yapılacak daha pek çok çalışma ve alınacak uzun yollar olduğu şüphesizdir. Bu uzun yolun belli bir bölümünde yazılarıyla ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunan herkese içtenlikle teşekkür eder, saygılar sunarım.

Mustafa Günay

Misafir Editör

Yanlış Kadın Kim'liğinden Doğru Kadın Neliğine: Hume'cu Bir Çözüm Denemesi

From the False Who-ness of Woman to the True What-ness of Woman: A Humean Solution Attempt

Funda Neslioğlu*

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Öz

Felsefe tarihini feminist bakışla yeniden yazma ya da yorumlama girişimleri, çağdaş feminizm araştırmalarında önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Bu girişim, temel olarak felsefe tarihinin yeniden ele alınmasını ve feminizm açısından yorumlanmasını amaçlamaktadır. Böyle bir çalışma, feminist kuramların geliştirilmesinde yararlı olabilecek, genel olarak felsefe tarihindeki bazı unsurların açığa çıkarılmasını ve gerektiğinde yeniden yapılandırılarak bu unsurlara başvurulmasını içermektedir. Bu bağlamda David Hume, usun rolüne ilişkin açıklamalarıyla çağdaş feministler için önemli bir esin kaynağı olmuştur. Bir "insan bilimi" oluşturmaya çalışan Hume, insanın düşünce, duygu ve eylemlerini güdüleyen, düzenleyen ilkelerin us tarafından belirlenmediği sonucuna varır. Ona göre bu türden ilkeler, insan duyarlılığı, tutkular ve duygularla açıklanabilir. Ancak bu yazıda, Hume'un ahlak yasalarının belirleniminde usun sınırlarına yönelik düşüncelerinin yanı sıra, metafizik ve dinsel dogmalardan arındırılmış bir bilgi kuramı oluşturma girişiminin de önemine dikkat çekilecektir. Bu yapılırken de çağdaş feminist araştırmalarda görüldüğü türden bir yeniden okuma ya da yorumlama yöntemi benimsenecektir; dolayısıyla, yazıda Hume'un tüm bilgi kuramı ya da ahlaka ilişkin bütün saptayımına yer vermek gibi yol izlenmeyecektir. Yanlış kadın algısının oluşumunda ve kadının kimliğinin yanlış belirlenmesinde dinsel unsurların rolüne değinilecek, Hume'un da bu konulardaki görüşleri dikkate alınarak, doğru bir kadın neliği için metafiziksel ve dinsel dogmalardan arındırılmış bir bilgi kuramının etkileri araştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: David Hume, us, bilgi kuramı, ahlak, din.

*Yrd.Doç.Dr. Funda Neslioğlu, Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye. E-posta: efunda@omu.edu.tr, neslioglu@yahoo.com.

Giriş

Kadının kim'liğinin belirlenmesinde, kadının nelğini açıklayan bilgi kuramlarının araştırılması, kadınların toplumsal ve bireysel düzlemde karşılaştıkları olumsuzlukların giderilmesinde gerçekçi ve gerekli bir çabanın başlangıcına işaret eder. Varolan olumsuzlukların kaynaklarının saptanması ve alternatif temellerin tasarlanmasında, politik ve bilimsel bir model geliştirmenin yanısıra, bu tür modellere temel oluşturacak bir yöntem araştırması ve bir bilgi kuramı oluşturulması kaçınılmazdır. Bu arayışa, yöntembilimsel feminizm tartışmalarında sıklıkla rastlıyoruz. Örneğin ussallık bakımından erkeğin üstün olduğunu öngören ve toplumsal yaşamın da buna uygun düzenlenmesinin gerektiğini savunan görüş, feminizmin eleştirdiği bir yaklaşımı temsil eder. Biyolojik belirlenimci (*determinist*) anlayıştan beslenen ve fiziksel üstünlükten ussal üstünlüğü türeten benzeri yaklaşımların eleştirisinde feministlerin başvurduğu kaynaklardan biri de David Hume'un usa ilişkin saptamalarıdır. Hume'a göre, insanın yapıp etmelerinin belirleyici unsuru sanıldığı gibi kendi başına us değil, kültürel koşullanımlı tutkular ve toplumsal etmenlerdir. Dolayısıyla, bu sav, kadın ile erkek arasında us temelli bir karşılaştırmayı da olanaksız kılmaktadır. Ancak bu yazıda, Hume'un feminist bilgi kuramlarına katkısının usa ilişkin saptamalarıyla sınırlandırılmayacağı, Hume'un dogmalardan ve metafizik unsurlardan arındırılmış bilgi kuramı projesinin doğru bir kadın algısı oluşturmada etkili bir çözüm sunduğu savunulacaktır. Cinsiyet farklılıklarına duyarsız bir toplumsal düzenin olanaklılığını araştırırken, kadını kısıtlayan, kimi zaman yoksayan, erkek karşısında daha az değerde görülmesine yolaçan farklılıkların nasıl ve neden metafizik ve dogmatik unsurlara başvurarak savunulduğu irdelenecektir.

Yanlıı Kadın Algısı

Geleneksel kadın algısının, kadının biyolojik olarak erkeklerden farklı oluşu temelinde oluşturulduğunu görüyoruz. Bu türden bir farklılık, toplumsal bir farklılığın olduğu/olması gerektiği görüşünü de beraberinde getirmiş ve çağlar boyunca kadın algısı da yanlıı ya da haksız olarak kurgulanan bu koşutluk ilişkisi temelinde oluşturulmuştur. Kadınların, hem Aristotelesçi geleneğin temsil ettiği hem de bu geleneğin gölgesinde oluşturulan toplum kuramlarında kamusal ve politik kişilikler, yasalar karşısında bağımsız bireyler ve kimi zaman insan olarak bile sayılmadıkları, bilinen bir gerçekliktir. Bazı toplumlarda bu durumun hala sürdüğünü, bazen farklı uygulama ve görünümlele karşılaşılsa bile

kadınlara yönelik varolan bu olumsuz algının, bir kişi olmanın dinsel ya da insani özü olarak düşünülen ussallığın, niceliksel ve/veya niteliksel olarak kadınlarda bulunmadığı ya da erkeklere kıyasla daha az bulunduğu yargısı üzerinde temellendirildiğine tanık oluyoruz. Bu türden bir kadın algısı, sanayi devrimine kadar genel olarak benzer bir izlekte sürmüştür. Kadınların etkin biçimde çalışma hayatına dahil olmaya başlamalarıyla birlikte kadınlara yönelik sürdürülen olumsuz algı değişime uğramış, ancak tamamen ortadan kalkmamıştır. Kamusal ve özel alan olarak hayatın bölünmesi de kadının ussal varlık (*rational being*) olmadığı yönündeki inancı erkek egemen toplumlarda yıkmaya elbette yetememiştir. Kadını yeterli derecede ussal bulmayan ve bu gerekçeye dayanarak ona bir kader tayin eden anlayışın beslediği kaynakları saptamak, doğru bir kadın algısı oluşturmada önemli bir adım olacaktır.

Biyolojik belirlenimci anlayış üzerine kurulu geleneksel kadın algısı, erkek ve kadın arasındaki biyolojik farklılıktan türetilen pek çok unsur ile beslenmiştir. Örneğin kadının biyolojik doğasından kaynaklanan çocuk doğurabilme, emzirme, adet görme, vb. yetenekleri, usun yetkesi dışındaki bir alana karşılık geldiği öne sürülerek, kadının kendisinin de bir tür olarak, usun yetke alanının dışında bir varoluşa sahip olduğu varlığında bulunulmuştur. Bu saptamadan yola çıkarak, us ile ilişki(si) bakımından erkek karşısında kadın ikincil bir insan türüne dönüştürülmüş, kadın ve erkeğin toplumsal konumları, genel ahlak kuralları ve ilkeleri de bu anlayışla biçimlendirilmiştir. Bu biçimdeki bir uslamlamanın sonucu olarak, erkek, *doğal olarak usun*, kadın ise *doğal olarak duyguların baskın olduğu varlıklar* olarak tanımlanmıştır. Kadının toplumdaki yeri de mahremiyet ya da özel yaşam alanı olarak aile ile sınırlandırılmış, aile içinde ise kadının kocasının kararlarına bağlı olarak yaşaması gerektiği ve bu durumun da *doğal* bir yasaya dayandığı görüşü benimsenmiştir. Cinsiyet ayrımcılığı uyarınca kadın ve erkeğin sahip oldukları varsayılan özellikler toplumsal ve ahlaksal bir iş bölümünün gerekçeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türden bir iş bölümünün "zorunluluğu", hem kadınlar ile erkeklerin yetenekleri bakımından farklı oldukları görüşüne hem de kamusal alan ile özel alanın farklı türde yetenekler gerektirdiği düşüncesine dayanır. Buna göre, kadınlar özel alanda gerekli olduğu öngörülen sezgisel, duygusal ve ayrıntıcı düşünebilme özelliklerine, erkeklerin ise kamusal alan için temel sayılan ussal, tarafsız ve soğukkanlı düşünebilme yeteneklerine sahip oldukları varsayılır. Böyle bir düşünüşün sonucunda da ahlak, cinsiyet farklılığının belirlediği bir iş bölümüyle parçalanmıştır. Yönetim, toplumsal düzeni sağlama ve benzeri kamusal kurumları yönetme işleri erkeklerin egemenliğine bırakılmış, mahrem kişisel ilişkileri korumakla ve yürütmekle ilgili işler ise, kadınlara

dayatılmıştır (Friedman, 1987: 94). Ahlaka ilişkin bu biçimdeki bir uslamlamanın *doğal* sonucu olarak da adalet ve haklar erkeklere ait ölçüleri, değerleri ve erdemleri belirlerken, sevecenlik ve heveslilik kadınlara ilişkin ahlaksal ölçüleri, değerleri ve erdemleri belirlemiştir. Bununla birlikte ailenin mahremiyet alanı ve kişisel ya da özel alan biçiminde tanımlanması, kadını adaletin öznesi olma olasılığını da tamamen ortadan kaldırmaktadır. Oysa Rawls'un da belirttiği gibi, özel yaşam adaletten muaf tutulamaz, çünkü bu türden bir yaklaşım kadının erkekle eşit haklara sahip olmadığı ve çocukların ise geleceğin yurttaşları oldukları gerçeğinin gözardı edilmesi anlamına gelir. Özel yaşamı adaletten muaf tutmak, kadınların temel haklarının koruyuculuğunun adalet organları dışında bir aracıya devredilebilir olduğunu kabul etmek demektir. Ancak Raws'un da söylediği gibi, yurttaş olarak sahip olunan temel haklar devredilemez, geri alınamaz ve yurttaşların bu temel hakları, kamusal ya da özel alan ayrımı yapmaksızın onlar nerede olurlarsa olsunlar korunurlar (Rawls, 1997: 791).

Diğer yandan *doğal yasa* anlayışı, ussal ve fiziksel olarak daha güçlü olduğu için kocanın egemenliğini aslında baştan kabul eder. Ussal ve fiziksel bakımlardan güçlü oluşları nedeniyle erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu ve dolayısıyla haklar açısından eşitsizliğin de doğal etmenlerden kaynaklandığını savunan bu yaklaşım, önemli bir çelişkiyi de içinde barındırır. Başka bir deyişle, erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliği gerekçelendirirken başvurulan benzeri bir karşılaştırmanın, ussal ve fiziksel olarak zayıf erkekler ile güçlü erkekler arasında haklar bakımından bir eşitsizliğe her nedense yol açmıyor olması çelişkiyi de beraberinde getirir. Kadınların da erkekler gibi politik ve toplumsal haklar açısından özgür ve eşit bireyler olması öngörülüyorsa eğer, yetenekler bakımından zayıf erkekler ile güçlü erkekler nasıl eşit haklara sahipse, benzer bir eşitlik kadınlar ile erkekler arasında da olmalıdır (Okin, 1979: 199). Ancak tüm bunlara rağmen ayrımcı bakışın ısrarla devam ettirilmesi, sorunun sadece cinsiyet farklılıklarıyla açıklanamayacağına da işaret eder. Bu devamlılığı, kadın ve erkek arasında farklılık gütme çabasının, belli bir kesime yarar sağlamakta olduğunun ve dolayısıyla avantajlı konumun sürdürülmesi niyetliliğinin de bir göstergesi saymak gerekir.

Ahlak, Us ve Hume

Kadın ve erkek arasındaki farklılıklar us ve duygular üzerinde temellendirilirken izlenen yol, genel olarak, usun/zihnin, gerçekliği olduğu gibi yansıtan bir ayna işlevi gördüğu önkabulüne dayanır. Oysa David Hume'un da belirttiği gibi

“düşünme” hiçbir biçimde bozulmaya uğramamış bir görme etkinliğinden değil, başkalarıyla paylaşılan düşünceler dizisinden doğar (Hume, 2009: 247). Dolayısıyla düşünme, asla sadece kişisel ve içgözleme dayalı bir etkinlik olamaz; düşünme baştan sona kültürel ve tarihsel, yani toplumsal etmenlerce kuşatılmıştır. Bu durum, sorunlu bir kadın algısının nedenlerini sözkonusu toplumsal etmenlere bağlamak gerektiğini imlerken, aynı zamanda, doğru bir kadın algısını oluşturmak için de yine bu etmenlerden yararlanılabileceğini de bildirmektedir. Bu amaçla, geleneksel kadın algısındaki sorunun kaynaklarını incelerken ve doğru bir kadın algısının doğasına ilişkin dayanakların neler olabileceğini araştırırken, özellikle çağımız gerçekleri dikkate alındığında, Hume'un insan doğasına dair saptamaları, etkili ve gerçekçi bir esin kaynağı olabilir. Ancak öncelikle bu noktada dikkate alınması gereken, Hume'un insanı anlamaya çalışırken, kadın ve erkek doğası olarak iki farklı insan doğasına başvurmamış olduğudur. Cinsel farklılıklar temelli bir insan doğası çözümlemesine Hume'un yazılarında pek rastlamıyoruz, örneğin *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de (*A Treatise of Human Nature*) sadece ahlaksal bağlamda kadınlardan söz ettiğini görüyoruz (Hume, 2009: 380–82). Ahlak konusunda kadın ve erkek arasında farklar olduğunu öne süren Hume, namus, sadakat ve alçakgönüllülüğü kadınların sahip olması gereken erdemler olduğunu belirtirken, aynı zamanda kadınlara özgü bir ahlak tanımlamaktadır. Bunu yaparken de kadınlara ilgili olarak, genelde eleştiri, öğüt ve övgü karışımı bir tutum sergiler. Tüm bunlara rağmen, bu yazıda, kadın ve erkek arasındaki biyolojik temelli bir ayrımın ahlak ve genel olarak toplumsal haklar alanına evrilemeyeceği düşüncesinden yola çıkılıyor olması nedeniyle, Hume'un özel olarak kadınlara ilgili olumlu/olumsuz saptamalarına, ahlaksal bağlamla sınırlı olması nedeniyle de, yaşadığı dönemin toplumsal özellikleri olmasından öte başkaca bir anlam yüklenmeyecektir.

Hume'un felsefesi, genel hatlarıyla betimlemek gerekirse, insanın düşünce, duygu ve eylemlerini düzenleyen temel ilkelerinin belirlendiği, insan doğasını çözümlemeye çalışan bir felsefedir. Bu türden bir çözümlemeyle onun amaçladığı, insan doğasının bilimini, insanın bilimini kurmaktır (Hume, 2009: 12–14). Böyle bir bilimin olgulara ilişkin izlenimlere, deneyime dayalı olması gerektiğini özellikle vurgular. İnsan doğasına dair temel ilke ve yasaları us ile değil, insan duyarlılığı ve duygular ile açıklamaya çalışan Hume, özellikle bu yönüyle çağdaş feministler için önemli bir esin kaynağı olmuştur.

Hume'un metinlerinin yöntembilimsel feminizm araştırmalarında ele alınmasına, Genevieve Lloyd 1984'te yayınlanan *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* başlıklı kitabı ve Annette Baier da 1987'de yayınlanan "Hume, the Women's Moral Theorists?" başlıklı makalesi ile öncülük etmişlerdir. Hume'un özellikle 'us' konusundaki görüşlerini feminizm açısından

ele alan Lloyd, kitabında, günümüz dünyasına ait sorunların çözümünde, geçmiş dönemlere ait felsefe metinlerinin yeniden yorumlanmasıyla yöntembilimsel feminizme önemli katkılar sağlanabileceğinin örneklerini sunmaktadır. Baier ise, Hume'ü "kadınların filozofu" olarak tanımlarken, bir yandan da bazı çağdaş feministlerin Hume'ü olumsuz bir yönde değerlendirmelerinin nedenlerini sorgular. Bu olumsuz bakışın temel gerekçesinin, Hume'un metinlerinde kadınların zayıf ve dogmatik olduğu iddiasını içeren ifadeleri olduğunun altını çizer. Oysa Baier'ın da belirttiği gibi, Hume'un sözkonusu ifadelerinin, onun "toplumsal gerçekçiliği"nin birer yansıması olarak görmek gerekir ve dolayısıyla, içinde yaşadığı toplumdaki kadınların mevcut konumlarının dillendirilmesi dışında başkaca bir anlam yüklenmesi doğru olmayacaktır (Baier, 1987: 52, 73). Hatta Baier, genel olarak felsefe tarihi içerisinde kadınlara bakışları açısından değerlendirildiğinde Hume'un son derece "zararsız" bir filozof olduğunu, bu yönünün özellikle Kant ile karşılaştırıldığında açıkça görülebileceğini belirtir.¹ Baier, feminizm ile Hume'ü felsefe arasında yeni ve üretken ilişkiler keşfetmenin yollarını aradığı sözkonusu yazısında, özellikle Hume'un us konusundaki saptamalarının önemine dikkat çeker ve bilgi kuramsal olarak da Hume'un öğretisinin çağdaş feminizm için uygun bir temel olabileceği yönündeki düşüncelerini ayrıntılı ele alır.

Hume, temel ahlaksal gücün, ahlaksal olana dair yasaları saptayanın us olmadığını, aksine, bu gücün, belli kurallara göre düzenlenmiş bir duygudaşlık (*sympathy*) olduğunu öne sürer. Bu savıyla birlikte, hem gerçek bir öze sahip olduğumuz iddiasında olan Platoncu bir tasarımdan, hem de ahlaksal olmanın ussal olmak olduğu iddiasında olan Kantçı tasarımdan bizi kurtarabilecek bir olanak sunmaktadır. Ancak bu olanak, çağdaş feminist kuramcılarının yaptığı gibi sadece Hume'un yetkin bir ahlak kuramı oluştururken usa biçtiği role başvurarak açıklanamaz; bu olanak aynı zamanda, Hume'un bilgiyi metafiziksel ve dinsel dogmalardan arındırma projesinde de gizlidir. Hume'un usa dair söyledikleri, her ne kadar kadın doğasının daha doğru bir algısının bilgi kuramsal temellerini dolaysız olarak içerse de, bilginin metafiziksel dogmalardan arındırılması, dolaylı olmasına rağmen çok daha gerçekçi ve doğru bir temel oluşturacaktır. Anne Jaap Jacobson, Hume'ü bu yönüyle ele aldığımızda bile, onun olumsuz ya da yıkıcı bir felsefe yaptığını dair yöneltilen erken dönem eleştirilerin ne kadar haksız olduğunu belirtir. Aksine, Jacobson, Hume'un felsefesinin ve önerdiği projenin "yapılandırmacı" olduğunu vurgular; ona göre Hume'un "insan bilimi" tasarımı günümüzün bilişsel bilimlerine öncülük etmiştir ve bu yönüyle de feminizm için büyük bir potansiyel öneme sahiptir (Jacobson, 2000: 66).

Hume'un bilgiyi sadece deneyime dayalı gerekçelerle temellendirme ve dogmatik unsurlardan arındırma projesinin doğru bir kadın algısı oluşturmadaki

önemi, kadının çağlar boyunca neden ikincil bir varlık olarak algılandığının gerekçeleri araştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Hume, bilginin kaynaklarını araştırırken duygulanımlara ve toplumsal olana dikkat çekerek, aynı zamanda bize bir felsefe yapma yöntemi ve modeli de sunmuştur. Bu model uyarınca, amaç, usun egemenliğine dair kuşku yüklü bir inanca başvurmaksızın insan yaşamını ele almanın ve insan üzerine düşünmenin bir yolunu bulmaya çabalamaktır. Çünkü usun egemenliğine dayalı tüm kuramlar, bütün ahlaksal seçimlerin ve genel olarak insan yaşamına dair temel ilkelerin tek ve biricik kaynağının us olduğunu savunurken, metafiziksel ve dogmatik açıklamalara başvururlar. Hume bu görüşünü, iki temel önerme ile dile getirir: Birincisi; us hiçbir zaman bir eylem üretemez; ve ikinci önerme ise, us hiçbir zaman bir eylem üretemediği için, herhangi bir tutkunun ya da duygunun tercih edilmesine de etki edemez, bu yöndeki eylemleri de engelleyemez (Hume, 2009: 277). Bu yüzden, duygular ile us arasında bir çekişmeden, bir kavgadan söz ettiğimizde, Hume'a göre felsefi bir temelde konuşmuyoruz demektir (Hume, 2009: 278). Oysa Hume, insanın düşünce, duygu ve eylemlerini düzenleyen temel ilkelerin ancak insan duyarlılığı ve duygular ile açıklanabilir olduğunu düşünür; çünkü ahlaksal olana dair yasalar us aracılığıyla değil, belli kurallara göre düzenlenmiş bir duygudaşlıkla oluşturulup uygulanmaktadır. Çünkü ahlakla ilgili uslamaların amacı eylem, yani ödevin yerine getirilmesi olduğuna ve tek başına us da eylem üretemeyeceğine göre, tutkular ve duygular davranışın kaynağını oluşturur.

Hume'cu Bilgi Kuramının Olanakları

Hume'un usa dair saptamalarını temel alırsak, kadının doğasına dair mevcut algıyı/algıları doğuran biyolojik farklılıkların nasıl toplumsal ayrımcılığa evrilmiş olabileceğini daha açık kavrayabiliriz. Bu türden bir evrilişin us temelli olmadığı, belli türde duygu ve tutkuların gücüyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak bizi bu noktada asıl ilgilendirmesi gereken, bu duygu ve tutkuların neler olduğu değil, doğru bir kadın algısına nasıl erişilebileceği olduğundan, Hume'un önerdiği deneyimlenebilir olana dayalı insan doğasını anlama çabası bu noktada son derece önem kazanır. Çünkü ancak böyle bir çaba ile, temellerini Platon'un tarih dışı insan tasarımı bulan ve kadın algısının doğasının pek çok metafiziksel unsur tarafından belirlenmesine yol açan insanın doğasına dair özcü bilgi savlarının üstesinden gelinebilir.

Platoncu insan anlayışı, insanın saygı görmeyi hak eden çok özel bir öze sahip olduğu ve bu öz itibarıyla tüm diğer canlılardan ayrıldığını savunur. Böyle

bir unsura sahip olmakla varlıkbilimsel olarak farklı bir kategoriye dahil edilen insanlar, aynı zamanda, birbirine karşı iyi olmaları için yeterli bir nedene de sahip olmuş oldukları savunulur. Bu tür özcü yaklaşımların eseri olarak insanın us sahibi hayvan biçimindeki tasarımı, onun tek yönlü ele alınması sonucunu da beraberinde getirir. Bütün insanlarda varolduğu varsayılan bu genel özellik, yani bu metafiziksel unsur ve dolayısıyla sahip olunan hak ya da üstünlükler, us sahibi olmakla, ussal bir güçle eylemde bulunmakla bir koşulluğu zorunlu kıldığı iddia edilir. Başka bir deyişle, tüm insanların eşit olduğu, insanların insan olmaları dolayımıyla birtakım haklara, örneğin insan haklarına sahip olduğu görüşü, benzeri özcü yaklaşımların eseridir. Birtakım hak ve üstünlüklerin belli türlere ya da belli topluluklara ait olduğu öncülüyle hareket edilmesi, sonuçta Batılı insanın yüceltilmesine hizmet eden kural koyucu ve duyguları, tutkuları kontrol eden bir us ideali yerine, Hume'un tutkuların kölesi olan us anlayışı gerçekçi bir alternatif olabilir.

"Us tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez." (Hume, 2009: 278) diyen Hume'un bu savının, usu ve usa dair her şeyi bir tarafa atmak anlamını içermediğini bu noktada belirtmek gerekir; usun yetke alanına ilişkin sözkonusu savı, daha çok, usun etkinlik alanını genişletmek olarak yorumlanmalıdır. Baier'in da belirttiği gibi Hume'un açıklamalarıyla us artık "doğallaşan us" halini almıştır. İnsan bilgisinin oluşumunda, özcü yaklaşımlarda olduğu gibi mutlak, değişmez birtakım temeller varsaymak yerine toplumsal ve kültürel güçlere dikkat çeken Hume böylelikle insanlararası etkileşimi, yani ötekinin düşüncelerinin de dikkate alınmasını gerektiren toplumsal, ahlaksal ve politik bir düzeni öngörmüştür. Baier'a göre Hume, böyle bir yöntemle başvurarak, karşı olduğu ve zorbalık olarak değerlendirdiği durumların da üstesinden gelmeyi olanaklı kılabilecekti; Hume, kocaların eşleri üzerindeki zorbalıkları, mutlak monarkların uyruklarına uyguladıkları zorbalıkları ve usu gaspeden köktenci etmenlerin zorbalıklarını, bir yandan mücadele edilmesi gereken olumsuzluklar olarak değerlendirirken, öte yandan da tüm bunların birbiri ile ilintili olduğunu belirtir. (Baier, 1985: 21-36)

Hume'un usun doğallaşma sürecinde özcü kuramların belirlenimciliğine yönelik eleştirisi, ahlak kuramları için temel olacak bir varlıkbilim önerisini de içinde barındırır. Ahlakın varlıkbilimsel olarak soyut, mutlak ve değerşmez bazı özlerden doğduğu ve bu özler olmaksızın insanın bir kişi ya da birey sayılamayacağı iddiasında olan kuramları kökten reddeder. Hume, doğayı tanımlarken doğanın "oluşum" ve "değerişim" içeren olgusalılığına ve işlevselliğine başvurmuş ve bu özelliklerin hem ahlak kuramı hem de bilgi kuramı için temel alınması gerektiğine dikkat çekmiştir. Usu da benzer biçimde ele alan Hume,

“doğallaşan us” betimlemesini haklı kılarcasına, usun da doğadaki gibi oluşum ve değişim kavramlarıyla ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Değişmez özlerle birlikte varsayılan mutlak anlamları reddeden Hume, insan doğasının değişebilirliğini ve insanın kendisi tarafından da değiştirebilir olduğunu savunur. Bu türden bir değişimi olanaklı kılan üç etmeden söz eder; bunlar, ahlak duygusu ya da ahlak düşüncesi, aklın kendine dair düzeltmeleri ve insanlararası etkileşim.

İnceleme'de ahlaka dair bir hakikat, mutlak, tek ve biricik bir doğruluk olduğu yönünde herhangi bir bilgi, açıklama ya da arayış yoktur; bilakis bu türden açıklamaların sıklıkla eleştirisine rastlıyoruz. Baier'in da belirttiği gibi Hume'un bu yaklaşımı, onun ahlaka dair kuşkucu bir tavır sergilediğini göstermez. Baier, ahlaka dair Hume'un izleğini daha çok “yeniden yapılandırmacı” olarak tanımlar. Dolayısıyla, Hume'cu felsefe uyarınca burada öncelikle yapılması gereken, bir türe ait olmanın *doğal* bir sonucu olarak ortaya konan özcü kuramlar ve bu kuramların biçimlendirdiği ussal hayvan olarak insan tasarımları yerine, insanın uyum yeteneğine sahip olduğu ve dolayısıyla kendini değiştirebilen bir hayvan olduğu anlayışını geliştirmektir. Ancak bu yolla, özellikle bir türe ait olmanın, belli üstünlükler, haklar ya da ayrıcalıklara da sahip olmak anlamına geldiği ve tüm bunların da sözkonusu türe ait olanların *doğasında* varolan genel bir özellikten kaynaklandığı biçimindeki özcü açıklama modellerine karşı alternatifler geliştirmek olanağına sahip olabiliriz.

Hume, ahlak konusunu ele alırken mutlak bir hakikat arayışıyla yola çıkmamış olmasına rağmen, yine de, araştırması ahlsal eylemlerimizin çözümlenebilir bir doğası olduğu varsayımını yok saymaz. Hume'a göre us, ahlsal eylemlerimizin nedeni olamayacağı gibi, din de ahlak ilkelerinin belirleyicisi olamaz/olmamalıdır. Din ile ahlak arasındaki ilişkide ahlakın özerk bir konumu olabileceğini düşünen Hume, sözkonusu bu ilişkinin zorunlu değil, daha çok kurgusal, yani yapay bir doğası olduğunun altını çizerek. Başka bir deyişle, Tanrı ve öteki dünya, ahlsal bir yaşamın olabilmesi için zorunlu temeller değildir. Bu eleştiri, dinin kaynaklık etmediği, toplumsal uzlaşma temelli bir ahlakın olanaklılığına işaret etmektedir. Burada önemli olan, kadının toplumdaki konumunu sınırlayan ve kadın ile erkek arasındaki eşitsizliği doğuran araçların dinden nasıl beslendiği ile ilgilidir.

Doğru Kadın Neliği

Bir yandan, az gelişmişliğin de bir göstergesi sayılabilecek biçimde kamusal alanda kadının rolü olabildiğince sınırlandırılırken, öte yandan özel alanda,

yani kadınlar için varsayılan tek özel alan olan ailede sınırsız bir ahlaksal hassasiyet geliştirilmiş ve yerine getirdiğinde ödülü öbür dünyaya ertelenmiş sınırsız sorumluluklar yüklenmiştir. Bu çelişik durumun sürdürülmesinde, hem kamusal hem de özel alanda erkek ile kadın arasındaki eşitsizliğin haklılandırılmasında, dinin araç olarak kullanılması önemli bir etken olagelmıştır. Özellikle kadının toplumdaki rolünün belirlenmesinde, kadınlara özel kısıtlayıcı ahlak ilkelerinin saptanmasında din biricik kaynak gibi gösterilse de, günlük yaşamda mevcut kadın algısının kadınlar için doğurduğu olumsuzlukların, Hume'un genel olarak gündelik yaşamdaki tüm benzeri uygulamalar için belirttiği gibi, dinin kendisinden daha çok uygulamalarının yol açtığını gözlemleyebiliriz (Hume, 1995: 58). Kimi dinsel öğretilerin içerdiği ahlaka dair görüşlerin kadınlar için ideal bir toplumsal yaşamın kurulmasında yararlı olabileceği kabul edilse bile, doğum kontrolünün ve kürtajın dini gerekçelerle yasaklanması, yine aynı türden gerekçelerle kadının ev dışında çalışmasının kocanın iznine bağlı kılınması ve boşanmaya izin verilmemesi ya da boşanmanın kadın isteğiyle değil, ancak erkek isterse gerçekleşebilmesi gibi dinsel düşünüşün eseri uygulamalar, kadınların aleyhine olan uygulamalardır. Daha da önemlisi, dinsel görüşler temelinde geliştirilen birtakım hassasiyetlerin hukuk sistemi içerisinde kendine bir şekilde yer edinmesidir. Herhangi bir din öğretisinin ahlakla ilgili görüşlerini ve ilkelerini dikkate alan, benimseyen bir adalet anlayışı ve hukuk sisteminin varlığı, kamusal anlamda kadınlar ile erkekler arasında haklar açısından eşitliğin sağlanmasını olanaksız kılmaktadır.

Hume, hem ahlaksal hem de politik yükümlülüklerin temelini oluşturan adalet anlayışının, düşünencin herhangi bir izleniminden değil, insan geleneklerinin yapay ürünleri olan izlenimlerden doğduğunu belirtir (Hume, 2009: 332). Ancak dikkat çektiği diğer nokta da, dine dayalı bir ahlak dizgesinde ve bu dizge uyarınca biçimlenmiş bir toplumsal yaşantıda karşılaşılan ahlaksal ilke ve kuralların türetimini kavrayabilmenin oldukça güç olduğudur. Olgulara ilişkin türde bir usamlama ile başlayıp *olandan (dir/değildir), olması gerekenin* çıkarıldığı yeni doğrulamalara ve yeni ilişkilere geçilmesi Hume için açıklanamaz bir durumdur (Hume, 2009: 316). Diğer yandan bu geçiş bize şunu da gösterecektir; erdem ile erdemsizlik, iyi ile kötü, doğru eylem ile yanlış eylem ayrımları salt nesnelere ilişkilerine dayanmamaktadır ve dolayısıyla us bu ayrımları algılayamaz. Ahlaksal önermeler oluşturulurken us tarafından kavranamaz nitelikte bir nedenselliğe başvurmak, Hume'a göre "yanlış felsefe" yapmak demektir. Bu tür düşünüşlerin yarattığı dogmaların, ahlaksal eylemlerimizin ölçüldüğü ilkeler haline dönüştürülmesi ise kabul edilemezdir. Hume, doğru felsefenin ürünü bir ahlakın duygudaşlık üzerinde temellendirilmesi gerektiğini söylerken de, bu duygudaşlığın toplumsal yarar gözetilerek

oluşturulabileceğini vurgular. Günümüz toplumsal yaşayışta da bu türden bir yarar gözetilmesine rağmen, yararın ne olduğu ve kim için olduğu sorularına kadınlar lehine tatmin edici bir cevap vermek, en azından dinsel ilkelerin biçimlendirdiği toplumlarda pek olası görünmüyor.

Cinsiyet farklılıklarını önemsiz gören bir kamusal yaşam beklentisinin olanaklılığı düşünüldüğünde ise, bu olanaklılık içerisinde dinin işlevi, yetenekler ve ussallık bakımlarından üstün oldukları varsayılan erkeklerin egemenliklerinin sürmesine hizmet etmek ve yine erkek zihninin ürünü ahlak ilkeleri ve bu ilkeler uyarınca bir adalet anlayışı üretmekten öteye gidememektedir. Hume'un bize önerdiği düşünme yöntemini izlediğimizde, ahlaksal seçimlerin, tarihsel bağlamı, yani kültür koşullanımlı olgulardan başka ya da öte hiçbir unsura dayanmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla aralarındaki biyolojik farklılıktan yola çıkarak kadın ile erkeğin ayrı türler olduğu sonucunun çıkarılmasıyla birlikte, bu farklılıktan toplumsal ayrımcılığa varan bir farklılığın da türetilmesi, çoğu zaman metafiziksel ve/veya kültürel unsurlar aracılığıyla ve özcü yaklaşımlarla gerçekleşmiş ve güçlendirilmiştir. Temelleri aşkın unsurlardan kaynaklanan toplumsal ayrımcılığa ve kadının özü itibariyle usun yetkesinde olmayan bir varlık olarak tanımlanmasına karşı bir dizge oluşturmada, Hume'un izlenimleri temel alan, dogmalardan arındırılmış bilgi kuramı uygun bir temel oluşturacaktır. Yani Hume'cu bilgi kuramı, biyolojik farklılıktan toplumsal bir ayrılık ve ahlaksal ödevler bakımından da bir farklılık türetmenin, dinsel ya da genel olarak metafizik bir temele dayandırmadan olanaksız olduğunu açıkça göstermektedir; böyle bir türetimi olanaklı kılan ise, "doğru felsefe" değil, tam da Hume'un "yanlış felsefe" olarak tanımladığı düşünüşe karşılık gelmektedir (Hume, 2009: 312-15). Kadının toplum ve ahlak ilkeleri karşısında erkek ile eşit haklara sahip olmasını olanaklı kılacak bir algı, türler arasındaki ayrışmanın farklılıklarla olanaklı olabilmesine rağmen, aynı mantığın toplumsal alana taşınamayacağını ve toplumsal alanda farklılıklar üzerine değil, benzerlikler üzerine kurulu bir yaklaşımın geliştirilmesi gerektiği önsavıyla oluşturulmalıdır.

Öteden beri ahlakı temellendiren ortak insani özün us olduğunu savunan görüş, ahlaksal seçimlerin, tarihsel birer olgu olarak kültür koşullanımlı biçimlendiğine yönelik yaklaşımımızı elbette benimsemeyecektir. Bunun nedenlerinden biri de sahip olduklarını iddia ettikleri, tüm insanların eşit olduğu idesine dayalı insan hakları kültürünün, ahlaksal bakımdan diğerlerinden daha üstün olduğu görüşüyle bağdaşmaz bulmalarıdır. İnsan hakları kültürüne sahip olmanın, ussal ve dolayısıyla bilgi sahibi olmakla özdeşleştirildiği bu anlayışın bir sonucu da, insan hakları kültürüne sahip olmayanların ussal ve bilgi sahibi olmayanlar olarak saptanmasıdır. İnsan hakları kültürünün varlığının aynı zamanda ahlaksal bir üstünlük getirdiği, en azından gündelik yaşamdaki

uygulamalar dikkate alındığında her ne kadar yadsınamazsa da bu durum, genel bir insan doğasının bu anlamda gerçekten varolduğunu göstermeye yetmez. Ahlaksal üstünlükten, us ve bilgi bakımından bir üstünlüğü türetemeyeceğimize göre; kadınlar ile erkekler, beyazlar ile zenciler, inançlılar ile inançsızlar, Hıristiyanlar ile Müslümanlar, homoseksüeller ile heteroseksüeller arasındaki farklılıkların aslında hiçbir önem taşımadığı görüşünü de, sırf insan olmaktan dolayı saygı ve iyilik görmenin tüm insanların doğal hakkı olduğu savından çıkaramayız. İnsan hakları konusunda olduğu gibi, bir türün ya da bir kültürün üstünlüğünü kanıtlamak için deneyimlenebilir olanın, yani tarihsel ve kültürel bakımdan aşkın bir şeylere başvurmaksızın, insan hakları kültürünü daha etkili kılacak yollar aranmalıdır. Hume'un önerdiği duygudaşlık, böyle bir bilincin oluşturulup yaygınlaştırılması için önemli bir olanak sunar.

Sonuç

Hume'un dünyası, birbirinden karşılıklı olarak ayrılmış tek tek insanlardan oluşan bir dünya değil, ama, insanların birbiri ile değişen düzeylerdeki karşılıklı ilişkilerini içeren gündelik yaşantı dünyasıdır. Böyle bir dünyada, duygudaşlık temelinde kurulan iletişim, tutkuların doğuşunda kuşkusuz önemli bir etkindir:

İnsan doğasının hiçbir niteliği, hem kendi hem de sonuçları açısından, başkalarının duygusunu paylaşma ve onların eğilim ve hislerini, bizimkilerden ne denli farklı ya da hatta bizimkilere karşıt olsalar bile, iletişim yoluyla kazanma yatkınlığından daha çarpıcı değildir (Hume, 2009: 217).

Hume bu anlayışını geliştirirken, insanlar arasındaki içten bağların varlığına dikkat çekerek, tutku ve heyecanların amaçlarının bulaşıcı olduğu saptamasından yola çıkar. Bu aşamada yapılması gerekenin, kadın ve erkek arasındaki toplumsal ayrımcılığı besleyen dogmatik unsurları saptamak ve bunlardan arındırılmış bir bilgi kuramı oluşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, böyle bir bilgi kuramı ortaya koyarken de sınırsız, sonsuz ve güçlü aşkın bir müttefik beklentisinden vazgeçilmelidir. Kadınlar ile erkekler arasında şimdye kadar fark edilenden çok daha fazla benzerlikler olduğunun duygudaşlık aracılığıyla benimsenmesi sağlanmalıdır. Cinsiyet farklılıklarını dikkate almayan bir toplumsal yaşama ilişkin düzenlemelerin olanaklı olduğu ve bunun da duygudaşlık ile gerçekleştirilebileceği düşüncesini, Hume'un insanlararası ilişkilerin doğasına yönelik şu saptamalarından çıkarabiliriz:

Genel olarak belirtebiliriz ki, insanların zihinleri birbirlerine tuttukları aynadır, yalnızca birbirlerinin heyecanlarını yansıttıkları için değil, aynı zamanda tutkuların, hislerin ve görüşlerin o ışınları sık sık aksettirebildikleri ve duyumsanamayan dereceler yoluyla sönüp gidebildikleri için de (Hume, 2009: 247).

Hume'un insan zihninin toplumsal koşullarıyla yapılanmasına ilişkin saptamaları, onun doğalcılığının bir göstergesi olması yanısıra, dogmatik kaynaklardan beslenen toplum tasarımlarına da önemli bir alternatif yaklaşımı temsil etmektedir. Feminist kuramların geliştirilmesinde Hume'un bütünüyle aşkın unsurlardan, dogmalardan arındırılmış bilgi kuramıyla yola çıkmak, toplumsal ve kamusal alanda cinsiyet farklarını dikkate almayan, haklar bakımından da eşitlikçi bir zemin oluşturulmasında etkili bir adım olabilir. Sonuçta, tarih dışı sınırsız bir güç ya da güçler tarafından bize yüklenen mutlak ahlaksal yükümlülükler gibi yanılgılardan kurtulmak, öncelikle doğru bir kadın algısı temelinde, farklılıkların değil benzerliklerin dikkate alındığı toplum kuramlarının geliştirilmesini olanaklı kılacaktır.

Notlar

¹ Baier biraz daha ileri giderek, Hume'un usun egemenliğine karşı geliştirdiği düşüncelerin aslında kadınlarınki ile kendi yaşamı arasındaki bir tür kader ortaklığından kaynaklandığını ileri sürmüştür (Baier, 1985: 21-33).

Kaynakça

Baier A. (1985). Hume: the Reflective Woman's Epistemologists. İçinde, Baier A., *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 19-38.

Kittay E. F. & Meyers D. (1987). Hume, the Women's Moral Theorists? İçinde, Kittay E. F. & Meyers D., *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield: 37-55.

Friedman M. (1987). Beyond Caring: The De-moralization of Gender. *Canadian Journal of Philosophy* 13: 87-110.

- Hume D. (1995). *Din Üstüne*. (Çev.: Mete Tunçay) Ankara: İmge Kitapevi Yayınları
- Hume D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Çev.: Ergün Baylan) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Jacobson A. J. (2000). Reconceptualizing Reasoning and Writing the Philosophical Canon: The Case of David Hume. *İçinde, Jacobson A. J. (Ed.), Feminist Interpretations of Hume*. University Park: Pennsylvania State University Press: PA.
- Lloyd G. (2000). Hume on the Passion for Truth. *İçinde, Jacobson A. J. (Ed.), Feminist Interpretations of Hume*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press: 39-59.
- Lloyd G. (1993). *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Okin S. (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review*, 64: 765-807.

From the False Who-ness of Woman to the True What-ness of Woman: A Humean Solution Attempt

Funda Neslioğlu

Ondokuz Mayıs University

Abstract

The attempts of rewriting and reinterpreting the history of philosophy from the feminist perspective have become more important in contemporary feminist studies. This attempt basically aims to re-read the history of philosophy, and reinterpret it from the feminist perspective. This paper involves the disclosure of some facts in the history of philosophy in general, and the recourse to these facts in case of need after their reconstruction, which may be useful for improving the feminist theories. In this context, because of his assertions concerning the role of reason David Hume has become a considerable source of inspiration for the contemporary feminists. While Hume tries to constitute a "science of man," he concludes that the principles organizing and motivating the ideas, feelings and actions of human beings are not determined by reason itself. According to him, principles as such may be understood through the sensibility, passion and feelings of human beings. In this paper, besides his ideas on the limits of reason for determining the moral laws, an attempt for developing an epistemology devoid of metaphysical and religious dogmas too will be taken into consideration. For this purpose, like the majority of the current feminist studies, a practice of re-reading or reinterpretation will be preferred, therefore this paper does not cover Hume's epistemological ideas or his assertions concerning morality as a whole. We will thoroughly examine the role of religious facts for determining the false who-ness of woman, and in a Humean manner, will explore the effects of the epistemology devoid of metaphysical and religious dogmas for the true what-ness of woman.

Keywords: David Hume, reason, epistemology, morals, religion.

Womanism in Nawal El Saadawi's Daughter of Isis and Alice Walker's Anything We Love Can Be Saved

Nawal El Saadawi'nin *İsis'in Kızı* ve Alice Walker'ın *Sevdiğimiz Her Şeyi Kurtarabiliriz* isimli eserlerinde Kadıncılık

Mohammad Shaaban A. Deyab*

Minia University

Abstract

Taking Walker's definition of womanism as a framework, this paper aims to point out reasons for Nawal El Saadawi and Alice Walker's rejection of the radical feminist movement, and how this rejection leads them to search for terms, such as womanism, to describe their struggle. Moreover, the paper will discuss their womanist ideas as explicated in two of their works, Daughter of Isis (1999) by El Saadawi and Anything we Love Can Be Saved (1998) by Walker. The paper, in other ways, tries to highlight the main womanist visions that are delineated in both works. More specifically, the study will examine two principal womanist ideas that are obvious in these works: audaciousness especially in defending the worldwide women's rights, and the global trait of their activism. Closely related with audaciousness are El Saadawi and Walker's interest in women's issues, being activists, and taking part in political debates. To serve our objective, a detailed definition to the term womanism will be discussed as a way to point out the main tenets of this movement.

Keywords: womanism, Alice Walker, Nawal El Saadawi, radical feminism, black feminism, womanist traits, global struggle.

* Dr.Mohammad Shaaban A. Deyab, Faculty of Arts, Department of English, Minia University, Egypt.
Email: mohamed_shabban@yahoo.com

Introduction

The history of women's search for justice and freedom is deeply entrenched in the centuries-old struggle of women to participate in society equally with men. A long time ago women of different colors and in different societies faced situations that denied their own freedom and, as a result, they counteracted those situations either individually or collectively. They had been placed in societies where they had to fight some misconceptions about their own social status predominant in their societies. Most of those misconceptions were related to woman's relationship to man. As Katherine Joslin has rightly said: "a woman has no value to society except that which man gives her, as the object of his desire and the mother of his children (Joslin, 2003: 459)".

The women's history of struggle has been, thus, long. It is only in the last two centuries that this struggle has been intensified and has taken shapes in the form of movements. The feminist movement has been the first to take care of the women's issues in the United States of America as well as elsewhere. At the beginning, the feminist movement works under the assumption that all women have the same experience. However, some versions of the movement, such as radical feminism, distort the main objective of the feminist movement.

Radical Feminism

Radical Feminism, the most extreme version of all feminisms, was led by middle-class white women who advocate social changes and challenge the restrictions placed on women in a male-dominated society. In her book, *Feminism* (2001) Jane Freedman illustrates the radical feminism objective as a "concern with women's inferior position in society and with discrimination encountered by women because of their sex" (Freedman, 2001: 1). Because of this feeling of sex inferiority, the radical feminists are struggling for the equality of woman with man. In other words, the only and one problem for them has been man's patriarchy; and therefore, their struggle is to get their own rights against man's domination and oppression. Fundamentally, they argued "all men are the enemies of all women and proposed solutions to this problem a utopian woman nation, separatist communities, and even the subjugation or extermination of all men" (hooks, 2000: 34). Moreover, radical feminists argue "over the existence of women's biological and social differences from men and about the best strategies for ending women's subordinate position in society, either through claiming equality or stating their difference" (Freedman, 2001: 9). Because of

their revolutionary and even militant and angry stance against men, radical feminists fail to gain the public understanding of the significance of authentic feminist movement. As Sally Quinn puts it: "Feminism has even been attacked by the feminists themselves who see the feminist movement as anti-male, anti-child, anti-family, anti-feminine. And therefore it has nothing to do with us" (Quinn, 1995:143).

The issue of male/female relationships is only one of several important areas in which disagreement exists between black and third world women in general and radical feminists, who identified "men as the agents of oppression" and complained that "all other forms of exploitation and oppression (racism, capitalism, imperialism, etc.) are all extensions of male supremacy" (Joseph & Lewis, 1981: 55). Unlike radical feminism, third world and African American women view men's role in society as vital as women's. For example, womanists such as Ogunyemi (1993) and Hudson-Weems (1993) agree that men are as much needed as women in society:

It is fairly difficult to finalize the dynamics of the true Africana woman without giving some attention to her male counterpart, the positive Africana man...The following are eighteen identifiable characteristics of the Africana man to which men in general could aspire: (1) self-namer and (2) self-definer, (3) family centered, (4) role model, (5) strong, (6) committed to struggle, (7) whole, (8) authentic, (9) flexible role player, (10) respectful of women, (11) protector, (12) moral, (13) female compatible, (14) respectful of elders, (15) supportive, (16) ambitious, (17) fathering, and (18) loving. With such qualities, it is inconceivable that such a man would endorse any form (verbal and/or physical) of female brutalization and dehumanization (Hudson-Weems, 1993: 144).

Unlike radical feminists, womanists do not disassociate themselves from the masses of their society, or take a stand against men just because of their gender. Take the example of El Saadawi and Walker's views regarding men. Both El Saadawi and Walker believe that since women and men of color share the same oppression and history, it is better to keep united to continue their fight and struggle. Instead of dividing themselves over issues of sexism and sexuality, women of color need to be united against issues of racism and social oppression. As Akua Sarr asserts: "in a history marked by racism, colonialism and social repression, it was viewed as more important to present a picture of racial unity than to address sexism and the multiple experiences of Black women" (Sarr, 2003: 2). In *Daughter of Isis* El Saadawi, for example, thinks highly of her father. She thinks of him not as a male but rather as a loving father: "my father was not a male. Fatherhood and maleness for me never went together (El

Saadawi, 1999: 127)". Sometimes, she regards him as a model to be followed in her life; an attitude that rarely exists in radical feminist thoughts:

My father was a devoted husband, helped my mother with the chores of the house, and carried the burden of providing for the family alone. In many ways, he was a model father, rarely beat his children as other fathers did, played games with them, and gave them space to discuss and agree even in religious matters (El Saadawi, 1999: 155).

Similarly, Walker does not take a stand against black men just because of their masculinity. Walker believes that any healing process for the African American women should include Black men as well. Moreover, unlike white feminists, Walker empowers the Black man and even believes in him. She believes that African-American men are also oppressed by white supremacy. The problems of the Black women and men are the same, and, as such, this requires common ground and understanding to fight the oppressions they are facing. Walker argues that if African American men behave in a sexist way, it is because they acquired this from the culture of the society, which is predominantly white. For example, Walker points out that her father was a victim of sexist ideology learned from the society around him: "my father's sexist behavior was not something uniquely his own, but, rather, an imitation of the behavior of the society around us" (Walker, 1983: 330).

Rejection of the Radical Feminist Movement

Although feminism has helped women make great strides towards equality in the USA and worldwide, women of color did not feel the same way. For example, many Black women feel the inadequacy of feminism, especially the most radical part of it, to deal with their problems. They mark feminism as inherently racist. Hudson-Weems writes:

While White feminists today are not necessarily hostile to the most dominant issues that impact more upon the lives of African women, the majority are not sensitive to the magnitude of these concerns. For example, the feminist movement is not free from racism, since many feminists are guilty of it (Hudson-Weems, 2004: 49).

By highlighting gender and ignoring problems of racial prejudice and oppression, Black women criticize the radical feminist movement. As Rose M.

Brewer puts it, "Gender alone cannot explain the African-American woman or man's experience. Feminism must reflect in its theory and practice the race and class terrain upon which hierarchy and inequality are built globally and within the USA" (Brewer, 1993: 27). Consequently, some of the black women claim autonomy from the white feminists but form cautious alliances with them in the interest of black womanhood. As both black and female, two categories that are viewed as lesser, black women found themselves in double jeopardy and at odds with the radical feminist movement. Most of the black women carefully examine the strategic and tactical approaches of the feminist movement in their allegation to defend the basic rights of all women. The black women who joined the white movement found themselves exploited and even oppressed by their white counterparts. They felt themselves used as a media and propaganda purposes and not as a true partners with the white women in the radical feminist movement. As Angela Y. Davis expressed it rightly:

As a result of its disregard to those social problems, women of color consider the radical feminist movement as being irrelevant. They criticize the movement as inadequately confronting the issues facing them, and they accuse it of concentrating only on the perspectives and concerns of white middle-class women. bell hooks, for example, argues that "bourgeois white women had defined feminism in such way as to make it appear that it had no real significance for Black women" (Davis, 2002: 33).

The most famous women activists who totally reject the radical feminist movement and its assumptions are the African American activist, Alice Walker and the Egyptian women advocate, Nawal El Saadawi. Both Walker and El Saadawi strongly reject the radical feminist movement, and both ground their dissociation from the radical feminist movement on the belief that problems of women of color are different from the white ones. Their arguments are similar to Bell Hooks, who once said;

White women who dominate feminist discourse today rarely question whether or not their perspective on women's reality is true to the lived experiences of women as collective group. Nor are they aware of the extent to which their perspectives reflect race and class biases (Hooks, 2000: 3).

For women of color, there are some larger problems other than sex and gender, such as race, class and poverty that other women all over the world are struggling with. El Saadawi, for example, wonders:

...was it not poverty that deprived people of their dignity, filled their noses with the smell of bursting sewers every morning, forced them to feed on lentils and fava beans, and made their bodies let out ugly noised from behind the doors of their latrines (El Saadawi, 1999: 169) ?

According to Walker and El Saadawi, the radical feminist movement failed to address the main issues of the women of color and third world women: racism, poverty and class. They view the movement with disinterest and they are really arguing that the movement has played no part in their consciousness. It is not simply part of their reality. In one of her interviews, for instance, El Saadawi has clearly declared:

We don't have feminists any more. Feminism to me is to fight against patriarchy and class and to fight against male domination and class domination. We don't separate between class oppression and patriarchal oppression. Many so-called feminists don't (El Saadawi, 2005).

Moreover, both Walker and El Saadawi express their dissatisfaction about the feminist movement on another wider base - it fails to address the issues and problems of worldwide women. Both are conscious that radical feminists do not always reflect their concerns and often fail to provide tools to examine their real problems and fears. As El Saadawi once said,

Feminism to us is a very English word. We call it women's liberation [tahir al-ma 'rah] because we don't have feminism in Arabic Women's liberation means the liberation from class and patriarchal oppression (El Saadawi, 1992).

In this, El Saadawi shares the views of many African American women regarding the feminist movement. bell hooks, for instance, attacked the white women who dominate feminist discourse today on the basis that they "rarely question whether or not their perspectives on women's reality is true to the lived experiences of women as a collective group. Nor are they are aware of the extent to which their perspectives reflect race and class biases" (hooks, 1995: 245).

Womanism versus Black Feminism

As a way to separate themselves from radical feminists, Black women writers, such as Walker, and women of color from the third world, such as El Saadawi,

look for other terms to better describe the worldwide women's lives and experiences. They resist any form of feminism even black feminism for allying itself with feminism. As Hudson-Weems puts it: "The name itself, African feminism, is problematic, as it naturally suggests an alignment with feminism, a concept that has been alien to the plight of African women from its inception" (Hudson-Weems, 1993:19). They are looking for, and trying to form, a new vision; a vision that has been described as a holistic rather than a feminist monolithic perspective. Consequently, women of color, such as Walker, coined the term "womanist."

Alice Walker's coinage of the term "womanism" is the result of the African American women's search for a term to better describe their living realities and experiences. The new term also proves the capability of the African American women to retain the power from the white feminists to name their own movements. As Marsha Houston and Olga Davis have rightly stated:

Some who reject the label "Black feminist" claim the label "womanist." Many view this as a way for African American women to claim the power to name their activist traditions in a way that distinguished it from those of white women (Houston and Olga Idriss, 2002: 9).

Although different in few aspects, both Black feminists and womanists share a culture of resistance. Like Womanism, "the overarching purpose of U.S. Black feminist thought is also to resist oppression, both its practices and the ideas that justify it" (Collins, 2000: 22). Moreover, both terms share the same roots; that is to say, share the same concern to deal with the multiple oppressions that African American women are experiencing. As Marsha Houston and Olga Davis put it,

Black feminist and womanist ideologies are not monolithic, essentialist views of African American womanhood, but are derived from African American women's varied, historically rooted patterns of experience...traditions of resistance to multiple, interlocking oppressions (Houston, and Olga Idriss, 2002: 7).

Alice Walker makes clear that, "womanist and womanism were not popularized to narrow or criticize existing terms, but to shed light on women's experience by increasing the number and richness of words describing it" (Steinem & Hayes, 1998: 641). Walker states further, "I dislike having to add a color in order to become visible, as in Black feminist. Womanism gives us a word of our own" (Steinem & Hayes, 1998: 640). Furthermore, according to Walker's definition, Womanism seems to be more comprehensive term than feminism itself. In its

concern with racism rather than the sexist issues, womanism's battle fronts seem more global than the feminists. To use Ogunyemi's words, "Black women writers are not limited to issues defined by their femaleness but attempt to tackle questions raised by their humanity (Ogunyemi, 1993: 232).

Womanism Defined

The term "womanism," "centrally located in the sociohistorical and linguistic worldview of African American women," (Denise Troutman, 2002: 104) has been defined by Alice Walker in 1983 and later used and refined by other Black women writers such as Chikwenye Okonjo Ogunyemi.¹ In her book, *In Search of Our Mothers' Gardens*, Walker defines womanism as "a Black feminist or a feminist of color" (Walker, 1983: XI). As such, Walker finds the term as a substitute to the other terms that usually describe African American women, "Black feminist." On some basic level, Walker uses the two terms, "womanists" and "Black feminists" as being virtually interchangeable. Like Walker, many African American women see little difference between the two since both support a common agenda of Black women's self-definition and self-determination. As Barbara Omolade points out, "Black feminism is sometimes referred to as womanism because both are concerned with struggles against sexism and racism by Black women who are themselves part of the Black community's efforts to achieve equity and liberty" (Omolade, 1994: xx). The fact that Walker refers to the Black folk expression of the term womanism refers to the essence of womanism itself: as an expression of the Black traditions and roots.

Walker continues her perception of the womanist as someone who has "outrageous, audacious or wilful behavior." By describing the African American women in those adjectives, Walker asserts the psychological needs for African women to have those qualities that would facilitate the survival strategy for most of them. This "womanish" behavior is, according to Tuzyline Jita Allan, "a gesture of defiance with which the black woman-child responds to the unequal distribution of power in society" (Allan, 1995:10). As a matter of fact, Walker's description reiterates the stereotypes always associated with the African American women. During the time of slavery, Black American women were looked upon as strong and courageous. Cherry Scott provides a logical explanation for those qualities. She writes:

The history of blacks in American (sic) dictated that black women be strong, intelligent, aggressive and independent, throughout much of their entire lives...restless, frustrated and impatient as a result of being

misunderstood, separated and alienated from that which she is very much a part, the black woman may often show signs of anger, ruthless and reckless abandon as she seeks to overcome the obstacles that stand between her and racial equality (Scott, 1993: 12).

Throughout history African-American women have been forced to work outside their homes, first by slaveholders and then by the economic necessity. African American women had been looked upon within those "outrageous, audacious or wilful behavior." Because of their historical realities, African American women are mainly portrayed as outrageous and audacious.² Moreover, Walker's second definition is illuminating. She defines a "womanist" as;

A woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility... and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or nonsexual. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist...Traditionally universalist... (and) capable (Walker, 1983:XI).

In this part of the definition, Walker makes the term "womanism" more comprehensive than both "feminism" and "Black feminism." For instance, despite the fact that Walker's definition incorporates women loving women, sexually and non-sexually, Black feminism, on the other hand, does not leave room for this type of relationship. Unlike radical feminists or even some of the Black feminists such as Audre Lorde, Walker makes it possible that the relationship between women and each other is not mainly based on lesbian relationship. Rather, it is a relationship that is based on appreciation of "women's culture, women's emotional flexibility...and women's strength" (Walker, 1983: XI). According to Walker's definition, womanists should not have a problem to love "individual men, sexually and/or nonsexually." On the contrary, Black women should be more loyal to Black men although she sees in it a dangerous issue that can be easily manipulated by Black men. Walker advocates a sisterhood of Black women, really all women, who will support each other in resisting patriarchy, which she describes as "the enemy within...that has kept women virtual slaves throughout memory" (Walker, 1983: 379). In this unique relationship between Walker's fellowmen and women, womanists could reach to the status where they are "committed to survival and wholeness of entire people, male and female."

Finally, Walker's final definition of womanism, "womanist is to feminist as purple is to lavender," creates a number of debates among those who are interested in the term "womanist." While for others, such as Tuzyline Jita Allan, "this metaphor is intended as a visual illustration of the ideological gap between

womanism and feminism," (Allan, 2000: 136) the metaphor itself is yet another indication of the overlapping of the two terms with each other. At some point, Walker articulates why she prefers the term womanism to feminism. She writes:

I choose (womanism) because I prefer the sound, the feel, the fit of it; because I cherish the spirit of the women (like Sojourner) the word calls to mind, and because I share the old ethnic-American habit of offering society a new word when the old word it is using fails to describe behavior and change that only a new word can help it more fully see (cited in Steinem & Hayes, 1998: 640).

Walker emphasizes that the differences between womanism and feminism are, at root, ideological, and that each has a distinct point of departure for engaging in dialogue. In making the feminist-womanist connection, however, Walker proceeds with great caution. While affirming an organic relationship between womanists and feminists, she also declares a deep shade of difference between them: "Womanist is to feminist as purple to lavender"(Walker, 1983: xi). This difference gives womanist scholars the freedom to explore the particularities of Black women's history and culture without being guided by what white feminists have already identified as women's issues. She suggests using the term as a way for Black women to identify themselves as feminists and not to connect themselves to the racism of some feminist movements.

Another Black women writer who clearly articulates womanist consciousness and provides another comprehensive definition of womanism is Chikwenye Okonjo Ogunyemi. It is interesting to note that Walker's womanist definitions are so similar to Ogunyemi's that Ogunyemi herself admits the overlapping of hers and Walker's. As she puts it: "I arrived at the term 'Womanism' independently and was pleasantly surprised to discover that my notion of its meaning overlaps with Alice Walker" (Ogunyemi, 1993: 240). Like Walker, Ogunyemi offers multiple definitions of the term "womanism." According to her, Black womanism is;

A philosophy that celebrates Black roots, the ideals of Black life, while giving a balanced presentation of Black womandom. ... Its ideal is for Black unity where every Black person has a modicum of power and so can be a "brother" or a "sister" or a "father" or a "mother" to the other" (Ogunyemi, 1993: 240).

Ogunyemi's definition strikes two similar notes to Walker's: (1) the idea of celebrating the black roots and (2) the Black unity. For example, Ogunyemi emphasizes the idea of unity between Black men and women³ Like Walker, Ogunyemi believes that Black men cannot have black women's experiences but

they can support African American women by advocating anti-racist and anti-sexist philosophies in their intellectual and political work. Both Walker and Ogunyemi are concerned with the entire Black community and both have advanced the view that "Black women's struggles are part of a wider struggle for human dignity, empowerment, and social justice" (Collins, 2000: 41). To reach that end of "human dignity, empowerment, and social justice," both men and women in the African American community should engage in dialogue to define and address the needs of the entire African American community. Lorine L Cummings has rightly emphasized that;

Womanists are concerned with building and maintaining the entire African American community- no one is excluded from the dialogue. Womanists envision a community of African Americans who are working for the healing of everyone. For this to occur, womanists recognize, there must be open and honest discussion between African American men and women (Cummings, 1995: 61).

Moreover, Ogunyemi defines the womanist as one that "along with her consciousness of sexual issues... must incorporate racial, cultural, national, economic, and political considerations into her philosophy" (Ogunyemi, 1993: 232). Ogunyemi's definition seems to be more political and global than Walker's. It is in a sense similar to Layli Phillips' definition of womanism where she views the term as having its roots not only in Black women's but also in women of color's everyday experiences. Phillips considers womanism as an ideology created and designed for all women, and should necessarily focus on the unique experiences, struggles, needs and desires of oppressed women all over the world:

Womanism is a social change perspective rooted in Black women's and other women of color's everyday experiences and everyday methods of problem solving in everyday spaces, extended to the problem of ending all forms of oppression for all people, restoring the balance between people and the environment/nature, and reconciling human life with the spiritual dimension for it has been uniquely these moments of discrimination where I have found myself to be a woman who is seen and heard (Phillips, 2006: xx).

In her definition Phillips supports family-centered, male-female cooperative notions central to womanist theory as explored by Walker and Ogunyemi. Yet,

Phillips' contribution of womanism lies in her attempt to integrate all cultures into womanist theory. She tries to open up womanism, cross culturally and other wise:

Neither has womanism been limited to Black American contexts. Explorations of the womanist idea can be found in African, Australian (Aboriginal), Canadian, Caribbean/West Indian, Chinese/Taiwanese, European, Latino/Latina American, Native American Indian and Southeast Asian/Indian cultural contexts, scholarly and otherwise (Phillips, 2006: xxi).

Phillips' womanist vision is absolutely correct in case of El Saadawi and Walker. Despite living in different cultures, both El Saadawi and Walker are womanists in their focus on concrete experiences of women with an emphasis on their problems, sacrifices, struggle for equality and empowerment, and the positive manifestations of strength, courage and endurance. The remainder of this essay is to show how both El Saadawi and Walker exemplify some womanist traits in their writings. In *Anything we Love* and in *Daughter of Isis*, both Walker and El Saadawi explicate some womanist traits outlined in Walker's definition: the interest in worldwide women's issues, audaciousness and the womanist global struggle of tackling universal women's problems.

Interest in Women's Issues

Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility... and women's strength (Walker, 1983: XI).

As womanists and activists, both El Saadawi and Walker make it clear that one of their responsibilities is to tackle the problems of worldwide women in their writings. El Saadawi, for example, argues that "the life of women remained for me a strange thing, surrounded in mystery" (El Saadawi, 1999: 87). Therefore, she tries to disclose that mystery by pointing out the sufferings of her fellow women not only in Egypt but also worldwide. As she says: "women bore a double burden since they also suffered from the oppression exercised on them by fathers and husbands, brothers and uncles and other men" (El Saadawi, 1999: 290-291). El Saadawi thinks of the suffering and pain that women everywhere are going through: "the life of women appeared to me to be full of pain. Around it floated the odour of onions and garlic, of alum or incense of perfume mingled with sweat, of laziness and apathy" (El Saadawi, 1999: 107).

In *Daughter of Isis*, as well as in other works, El Saadawi describes how Egyptian women live in a world in which they do not have basic control over what happens to their bodies. She describes how her female relatives and girls are forced to marry and have sex with men they do not desire. El Saadawi believes that Egyptian women face a rough battle. While society provides them the richness of tradition and family values, there is little or no freedom for them. From the time a girl is born until she grows up, she is pushed to fulfil various roles: daughter, sister, wife and later a mother until she loses her sense of individuality in all the duties expected out of her.

Similarly, the subject of Walker's book is women and their problems. In *Anything*, Walker addresses the multiple oppressions women experience, including class, race, ethnicity, caste, sexual orientation, national origin, citizenship status, colonialism, region, religion, age, and marital status. Like El Saadawi, Walker believes that women are always suffering and in pain and to elevate that pain, women, all women have to share that burden: "all of us have wounds, of one kind or another, to share... each woman shares very private memories of a fateful day in childhood during which she was changed forever" (Walker, 1998: 34). Walker decides to write about those women and about their sufferings as a way to live the past and to embrace the future:

Every one of these writings represents my struggle not simply to survive the past and remain nurtured by it but to embrace the present and fight for the future. In my mind I see us all quite clearly: poor and dark women, mothers in all the ways we are, marching with our songs, flowers, and (where necessary) swords (Walker, 1998: 67).

Both Walker and El Saadawi work hard to expose and denounce violations by any cultural practices and policies that silence and subordinate women. They reject specific cultural practices by which women are systematically discriminated against, excluded from political participation and public life, segregated in their daily lives, and forced to marry. One of these cultural practices that they struggle to fight against is female genital circumcision. Both El Saadawi and Walker believe that although, in some cultures, the practice is based on love and the desire to protect, female genital circumcision must be placed within the broader context of discrimination against women across cultures and as a symptom of the greater problem of women's subordination and compromised dignity. In many of her writings, Walker, for example, tries to;

Confront one of the most physically and psychologically destructive practices of our time...a practice that undermines the collective health and

wholeness of great numbers of people in Africa, the Middle East, and the Far East and is rapidly finding a toehold in the Western world: the genital mutilation of women and girls (Walker, 1998: 126).

Womanists as Audacious and Courageous

Outrageous, audacious, courageous or wilful behavior. Wanting to know more and in greater depth than is considered "good" for one.... Responsible. In charge. Serious (Walker, 1983: XI).

If El Saadawi and Walker are distinguished with something it will be "outrageous, audacious, and courageous." In *Daughter of Isis*, one of El Saadawi's dreams is to face the world in order to get the sense of freedom she is looking for. She is dreaming of another family and another world that can provide her with the sense of freedom. Her search for freedom compels her to go through situations where she has to face her patriarchal based society in an audacious manner:

I dream of facing the world openly, being myself as I really am. My mother brought me into this world, but I am not at home in it. This land is not my land, and heaven is not my heaven. My family is not a real family to me. I am living without a land of my own, without a heaven of my own, without a family. I dream of a different world, of a time when I will break through my shell, through the walls that hold me back, and prevent me from speaking, from saying what I want to say (El Saadawi, 1999: 186).

In *Daughter*, El Saadawi's outrageous and audacious behavior started early. Her audacious behavior has been motivated by the sense of anger that always controls and incites her to rebel against her society: "anger kept growing within me, rising up like compressed steam... Anger had never stopped accumulating in me since the day I was born" (El Saadawi, 1999: 163). As a ten-year-old living in rural Egypt, El Saadawi committed her first rebellion. She refused to get married; "This was the first challenge and when I succeeded it gave me a lot of strength" (El Saadawi, 1999: 146). However, El Saadawi does not know her source of courage:

...from where I got the courage... I do not know. I was a young girl of thirteen or fourteen, almost a child, but the anger of a child is the most

powerful, the most pure, and the truest of all angers. It accumulates in the body, multiplies over time (El Saadawi, 1999: 206).

Although El Saadawi does not indicate directly the sources of her courage and audaciousness, one can identify three main sources: her grandmother, mother and father. El Saadawi's audacious attitude came from the female side of her family, specifically from her grandmother, Sittil Hajja, and from her mother. Her relationship with her grandmother is significant: "I was six years old when I used to sit next to Sittil Hajja on the threshold of our home in Kafr Tahla" (El Saadawi, 1999:25). Her grandmother's stories inspired her with rebellion. El Saadawi believes that it is important to relate to our ancestors and consciously accept the experience and wisdom of those who have gone before us: "the voice of Sittil Hajja echoes in my ears despite the passing of years. I see her tall figure, her head upright as she walks through village" (El Saadawi, 1999: 34). Moreover, El Saadawi the sense of rebellion from her mother who, like her grandmother, taught her to be proud and strong:

When I watched her move it taught me to be proud, to dream of better things, of a place of myself in this vast world. I did not know from where arose her strength, her pride. Did it come from an unknown woman I had never seen, a grandmother, or a female antecedent of hers born many years ago (El Saadawi, 1999: 4).

Although El Saadawi's mother did not have a chance to get education, she "was not like her sisters, for deep inside here were the seeds of rebellion... she had dreams of a different life to that of her mother, avoid exercising the same kind of authority on her children" (El Saadawi, 1999:155). Moreover, El Saadawi's third source of courage is her father. For example, Saadawi admits that her womanist audacious behavior is due to the way her father brought her up. She learnt from her father "not to fear anyone except God within me, my conscience, my inner voice" (El Saadawi, 1999: 70).

As a womanist, El Saadawi's outrageous behavior makes her reject the limitations imposed by class, patriarchy and traditions. El Saadawi is not so satisfied with the conventions and traditions of her society. It seems as if these conventions, which have been imposed by the people and the society rather than by religion, are the sources of her revolutionary views concerning the Egyptian society:

The conventions running in my mother's family did not permit expressions of love, even if it were love for one's mother. Children once they were weaned were no longer kissed. This was the tradition in middle-class or

upper class Turkish families, in which not to express warm feelings, to be cold, was considered a sign of distinction (El Saadawi, 1999: 152).

Similarly Walker's audacious behavior started early. Like El Saadawi, Walker decides the course of her life as an activist, even if that means to be a rebel. In one of her interviews, Walker says: "I have endeavored to live my life by my terms, and that means that I am a renegade, an outlaw, a pagan" (Walker: 2006). Walker's choice to be an activist and a rebel comes, like El Saadawi, as a reaction to her society:

There is no reason not to rebel. I learned that early.... I see how relentlessly we are being programmed, and I see how defenseless our young are, I realize all over again that rebellion, any way you can manage it, is very healthy, because unless you want to be a clone of somebody that you don't even like, you have to really wake up. I mean, we all do. We have to wake up. We have to refuse to be a clone (Walker, 2006).

Like El Saadawi, Walker has been influenced by her grandmother and mother. Walker's grandmother played a similar role in her bringing up: "I respect these old women and ... I recognize them as the keepers of a personal heritage that is very dear to me" (Walker, 1998: 10). Moreover, Walker's mother, like El Saadawi's, is the source of her delight and education:

There has never been anyone who amazed and delighted me as consistently as my mother did when I was a child. Part of her magic was her calm, no-nonsense manner...anything she didn't know how to do, she could learn. I was thrilled to be her apprentice (Walker, 1998: 12).

Walker's mother remained a visiting figure to her daughter even after her death. For instance, Walker kept remembering "how deeply I was affected by my mother's life" (Walker, 1998: 64), who was a "wise woman, who knew so many things about life and the mysteries of the heart, the spirit, and the soul" (Walker, 1998: 12). Walker's father, like El Saadawi's, plays a certain role in her life; a victim to her sexist and racist society. Walker does not blame her father for the problems she is suffering from as a woman because her father was "a victim of sexist ideology learned from his father, the society, and the church" (Walker, 1998: 19).

Arenas of Womanists' Audaciousness

Writing

The first arena where both El Saadawi and Walker exemplify their sense of courage and audacity is writing. Female writing has most often been silenced. However, womanists such as El Saadawi and Walker are producing literature that is concerned with this problem of silencing and explores women's issues. For them, writing "becomes an audacious act, one tantamount to an usurpation of the potential for literary creation, which had been previously the sole province of males" (Esteves, 1991: xiii). Thus, the act of writing is a process of challenge, courage and exploration in which both El Saadawi and Walker expose their inner selves to the outer world. For example, to El Saadawi, writing *Daughter of Isis*, has put her life in perspective and helped her see the major directions she is moving in--or where she is not making much movement. She found some other areas of her life she would like to understand better. El Saadawi sums up her objective behind writing *Daughter of Isis* as such:

Perhaps in some ways autobiography is more real, truer than fiction, and more steeped in art. Autobiography seeks to reveal the self, what is hidden inside, just as it tries to see the other. My pen has been a scalpel which cuts (though) the outer skin, pushes the muscles aside, probes for the roots of things. Autobiography has lifted above the daily grind to see my life emerge under a different light in which the riches of the earth, the promises of heaven have (El Saadawi, 1999: 293-294).

As a womanist, El Saadawi writes her autobiography *Daughter* as a way to "know more and in greater depth than is considered "good" for one. As a womanist, El Saadawi always has one dream: of being a writer: "In my dreams I kept seeing myself as a literary scholar, or a writer, or as a musician playing the lute or the piano, or as a painter with a brush in my hand and a canvas stretched on a wooden easel in front of me" (El Saadawi, 1999: 184).

El Saadawi believes in the power of her pen, and it is only through writing that she can find her own self. She regards writing as a savior to her from many calamities that would have fallen over her: "it was reading and writing that saved me... I loved the touch of the pen in my hand much more than the feel of the ladle or the handle of a broom" (El Saadawi, 1999: 129). Because of her audacious and outspoken writings, El Saadawi faces many problems in her life ranging from imprisonment to threatening of death: "Since I started writing I have understood my crime. My crime has been to think, to feel. But writing for

me is like breathing in the air of life. I cannot stop...I wrote to bring back my mother's face, to describe it as it was (El Saadawi, 1999:54). El Saadawi has been motivated to write because of that womanist spirit to challenge, to face and to be someone else and not like any others: "I wanted to be someone. I could not imagine that I would live and die like everyone else, without anything happening during my life" (El Saadawi, 1999: 138). El Saadawi's audacious move to write and to become something else has challenged the social expectation in her society. She has been aspiring for a female model she could not find in her Egyptian female counterparts:

A voice deep inside me insisted that I would not be like other girls, not like my grandmother or my mother, or my aunts, or other women in the family. Nor did I want to be like my grandfather, or my father, or my uncles or the other men in the family (El Saadawi, 1999: 138).

El Saadawi values her role as a writer and she considers one of her objectives is to enlighten her people especially in time of crisis. As El Saadawi once said in one of her interviews:

Writers are very important in a crisis period, because they have an impact, they can affect politics. But here writers can affect nothing. There are good dissident books, but people don't read them or if they read, nothing happens, because the control of the system is so great (El Saadawi, 2006).

Likewise, Walker thinks of her writing as an outlet to her audaciousness. To Walker, writing and activism is closely related. In other words, her writing is a means to show her love of her cause for the worldwide women:

...for me to be active in the cause of the people and of the earth is to be alive. There is no compartmentalization. It's all one thing. It's not like I just exist to go into a little room and write. People have that image of writers, that that's how we live, but it's not really accurate, not the kind of writing that I do. I know that what I write has a purpose, even if it's just for me, if I'm just trying to lead myself out of a kind of darkness (Walker: 2006).

Like El Saadawi, Walker's aim in writing *Anything We Love* is to find her self-assertion through a journey of discovery within. It is;

a journey to discover who still are, after all these years of the most devastating humiliation, subjugation, enslavement, and eradication. Who and what are the Spirits still caring about us? How do we as artists continue to make ourselves worthy of the ancestors' trust? How do we as human beings make ourselves whole enough to deserve the respect and love of each other, especially when there is so much bad history, so much fear (Walker, 1998: 171-172)?

Activism and Politics

Activism and politics are another two arenas in which womanists' audaciousness is clearly illustrated. According to Phillips, "Womanists value everyday activism that involves confronting violence and oppression wherever and whenever they appear across the course of a day" (Phillips, 2006: xxx). This is exactly what womanists, like Walker and El Saadawi, aim at, where their activism takes a wide range of forms, from writing letters to newspapers and politicians, participating in rallies, street marches and demonstrations. El Saadawi and Walker's activism leads them to be harassed and even imprisoned by the governmental authorities. As El Saadawi puts it: "government authorities had not given us a day's respite... they destroyed everything we built, snuffed out every candle we lit" (El Saadawi, 1999:12). More important, their activism leads them to write books that signify the spirit of courage and the challenge to educate and to seek global solutions to women's problems. As activists, they try to educate women not only in their communities but also they attempt to reach to the worldwide women.

Another Arena for womanists' courage and audacity is politics. As womanists, both El Saadawi and Walker believe that there is little progress women have made in politics. They encourage young women to become involved in the political process to raise issues, especially those relating to family and community welfare. To them, taking part in political activism would enhance their understanding of the challenges women face in the political arena. As Walker once says about her own experience as an activist:

It broadens everything, being active in the world. You see the world. It's like, you know, I'm learning to paint now, and what I realize, learning to paint, is that I'm learning to see. And activism is like that. When you are active, and you must know this so well, that the more you are active, the more you see, the more you go to see. You know, you are curious. One thing leads to another thing, and it gets deeper and deeper, too. And there's no end to it (Walker: 2006).

Part of El Saadawi and Walker's womanist activism has been on the political front. Their womanist attribute of fighting for freedom in the arena of politics has been the focus of their writings. Although El Saadawi believes that "politics is a game without principles," and that for her, "politics remained a dark world I knew little about (El Saadawi, 1999: 214)", she participated in demonstrations impelled by the love she had for her country, and even imprisoned for her outspoken political views. Moreover, as a womanist, El Saadawi believes that "democracy and freedom are necessary conditions if the women of Egypt are to achieve liberation. The cause of women is closely interwoven with the total political and social development of society (El Saadawi: 1984, 200)".

Like El Sadaawi, Walker reveals her sense of political activism in *Anything We Love*. For example, this book pictures Walker protesting the U.S. government's shipment of weapons to Central America at the Concord Naval Weapons Station in California in 1987, for which she was arrested. Moreover, Walker has been critical of the policy of the United States exactly as El Saadawi has been of the Egyptian government. As Walker writes: "White House, in particular, has been a symbol of oppression to subjugated peoples of color since it was constructed during the colonial period (Walker, 1998: 171)". In *Anything We Love* there are two essays that detail her support for Cubans and Fidel Castro and a letter to President Clinton rejects an invitation to the White House in 1996 because of the U.S. embargo against Cuba. These essays suggest the far boundaries of her activities. Like El Saadawi, Walker believes that worldwide women are suffering from political injustice by keeping certain political positions for men. For example, Walker believes that women are suffering from political, cultural and economic oppressions. According to Walker, women are grossly underrepresented in political power structures in the United States and around the world, and even in the most "advanced" nations. To her, the West, and especially the United States, does not have a true democracy to boast of:

What most people live under in the West is a white male dictatorship, although the particular white male leader is periodically changes...what about women, the majority of humans on the planet? If there democracy, we'd represent, politically speaking, half the power of the world (Walker, 1998: 205-206).

The Global Message of Womanists

"Committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist...Traditionally universalist" (Walker, 1983, XI).

As Womanists, both Walker and El Saadawi believe in the global message of womanist movement in their fight for women everywhere in the world. Both El Sadaawi and Walker express the continuing struggle against racism, hatred, and violence and the fight for worldwide women's equality and empowerment. In one of her interviews, El Saadawi has announced her belief in that global message. She said:

Women are suffering from double oppression, triple oppression, so they have to start and to have to fight for their freedom and for independence, at all levels, not only the sexual, not only the cultural, the political and the economic, and at the global and local level. I like very much the word global, because it brings -- we live in one world. I'm very much against those people who say we belong to the third world. This is an insult. We live in one world, and we have to fight globally, locally and globally (We Were Fighting for Years).

Likewise, Walker's concern for women is global.⁴ Walker is dreaming of "being people of many different nations, capable of coming together for the common good" (Walker, 1998:111). Hence, the importance of womanism as a term that cares not only for the black women in the United States, but also for the other oppressed women all over the world. Womanists, by this global message, hope to reach a wider audience to come together in an effort to communicate and understand one another regardless of race, sex, age or country. Pursuing that global message, Walker has devoted her most recent years to fight for those women who refuse to become victims of sexist and racist traditions throughout the world. Like Walker, El Saadawi has become a global advocate for women's rights. As a womanist, El Saadawi believes that women are oppressed all over the world. "Women are the first target because we are politically weak and because our status in religions is inferior (El Saadawi, 2006)". Like Walker, El Saadawi's view of the world is inclusive.

As Womanists, both El Saadawi and Walker believe in the need of worldwide women to heal from the multiple oppressions they are suffering from. Both Walker and El Saadawi believe in the empowerment of women everywhere. They believe that "women, if not empowered, will continue to be the slaves of men" (Walker, 1998:195). El Saadawi and Walker believe that women whether they are in the U.S. or wherever in the world, they have the right to live with dignity, the right to health care, education and a society free of discrimination be it political, religious or sexual. Both believe that the realization of these rights is a global struggle based on universal human rights and the rule of law. It requires all womanists to unite in solidarity to end traditions, practices,

and laws that harm women. In practice, this means taking action to stop discrimination and violence against women. Both Walker and El Saadawi want women on all continents, regardless of national boundaries and ethnic, linguistic, cultural, economic and political differences, to come together to struggle for equality, justice, peace and development. Their vision may be called global not only because it is hopeful enough to stipulate new ways of being and relating for women everywhere, but also because it holds that element of including the whole humanity, male and female alike.

Conclusion

In her acknowledgements in *Anything We Love*, Walker writes: "I am especially fortunate to have the example of activist teachers and friends...Nawal El Saadawi, among others,[is]deeply thanked, and profoundly cherished "for being there"(Walker,1998: xv). Such an acknowledgement is expected because of the global network of womanist activists. It is anticipated from a womanist like Walker, who is calling for a global solution of worldwide women's problems all over the world, to be in touch with the Egyptian womanist writer Nawal El Saadawi.

Walker's and El Saadawi's literature and life have been an expression of the main principles of womanism. Both consider their writings as a means to achieve the purpose of their activism, to educate and to reach a wide group of worldwide women. Both Walker and El Saadawi believe that there is more than "one form of tyranny - the abuse of human rights, the oppression of women; the injustice of poverty - cannot be separated from another (Paying the price, 2011)". They argue that to resist women's injustice there has to be action on all fronts: local and international. "They need a movement that is progressive, not backward, which seeks unity in diversity by breaking down barriers built on discrimination (by gender, class, race, religion) and by discovering what they have in common as human beings (Paying the Price, 2011)." Womanism is that movement.

Notes

¹ Walker and Ogunyemi's terminology might be new, but their ideas are not. In fact, many Black women at various points in history had a clear understanding that "race issues and women's issues were inextricably linked, that one could not separate women's struggle from race struggle (Brown, 1996: 177)". Years before Walker's definition of the Womanism, many Black women writers had

produced womanist fictions which deal with the issues of Black women's social and political oppression within race, sex and class. Julia Cooper, for example, is considered the pioneer in African American women writers who tried to forge a womanist consciousness in the USA to counterattack the vices of race and called the attention to the issue of race. For example Guy-Sheftal and Bell -Scott argued that Cooper's *Work, A Voice from the South by a Black Woman of the South* (1892), "has the distinction of being the first scholarly publication in the area of Black women's studies, though the concept had certainly not emerged during the period (Guy-Sheftal, 1989: 206)".

² Such traits are the reasons of forming some of the known stereotypes about them such as the strong Mammy, the Mule of the world...etc.

³ It is interesting to add that Black women many years before the invention of the term womanism have thought of the same message. In an 1893 speech to women, Anna Julia Cooper expressed this womanist worldview:

We take our stand on the solidarity of humanity, the oneness of life, and the unnaturalness and injustice of all special favoritisms, whether of sex, race, country, or condition... the colored woman feels that woman's cause is one and universal...not the white woman's not the Black woman's, not the red woman's but the cause of every man and every woman who has writhed silently under a mighty wrong (Cited in Loewenberg, 1976: 330-31).

⁴ That global message has been initiated because of the long history of suffering that black women went through in the United States. Fannie Barrier Williams explained the black women's readiness to endorse this global message in their struggle. A long time ago, she wrote: "The hearts of Afro-American women are too warm and too large for race hatred. Long suffering has so chastened them that they are developing a special sense of sympathy for all who suffer and fail of justice (Cited in Loewenberg, 1976: 274)".

References

- Allan T. J. (1995). *Womanist and Feminist Aesthetics*. Athens: Ohio UP.
- Allan T. J. (2000). *The Color Purple: A Study of Walker's Womanist Gospel*. In Bloom H. (Ed.), *Modern Critical Interpretations: Alice Walker's The Color Purple*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Brewer R. M. (1993). *Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black women's Labor*. In James S. M., Abena P., & Busia A. (Eds.), *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*. London: Routledge: 13-30.
- Brown E. B. (1996). *Womanist Consciousness: Maggie Lena Walker and the Independent Order of Saint Luke*. In Scott J. W. (Ed.), *Feminism and History*. New York: Oxford University Press: 453-476.

- Collins P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and The Politics of Empowerment*. NY: Routledge.
- Cummings L. L. (1995). A Womanist Response to the Afrocentric Idea: Jarena Lee, Womanist Preacher. In Sanders C. A. (Ed.), *Living in the Intersection: Womanism and Afrocentrism in Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press: 57-66.
- El Saadawi N. (1999). *A Daughter Of Isis: The Autobiography Of Nawal El Saadawi*. Translated from the Arabic by Sherif Hetata. New York: St. Martin's Press.
- El Saadawi N. (1984). When a Woman Rebels... In Morgan R. (Ed.), *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*. New York, Anchor Press: 199-206.
- Lemer G. (1992). The Progressive Interview: Nawal el Saadawi. *Progressive* (April 1992): 32-35.
- Nassef A. (2004). Conversation With Nawal El Saadawi: Egypt's Leading Feminist Unveils Her Thoughts. *Women's E News*, February 25, 2004. Available at: <http://www.womensenews.org>. Retrieved on 24.05.2011.
- Esteves C. C. & Paravisini-Gebert L. (Eds.) (1991). *Green Cane and Juicy Flotsam: Short Stories by Caribbean Women*. New Brunswick: Rutgers U P.
- Freedman J. (2001). *Feminism*. Buckingham: Open University Press.
- Goodman A. (2006). Egyptian Feminist Nawal El Saadawi on Bush's 'Democratization' of Middle East: "We Were Fighting For Years...They Deprive Us of Our Struggle." *Democracy Now*. 02/22/2006. Available at: <http://www.democracynow.org>. Retrieved on 27.05.2011.
- Guy-Sheftal B. & Bell-Scott P. (1989). *Black Women's Studies: a View from the Margin*. In Pearson C., Touchton J.S. & D.C. Shavlik (Eds.), *Educating the Majority: Women Challenge Tradition in Higher Education*. New York: Macmillan.

- hooks b. (2000). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge, Ma: South End.
- hooks b. (1995). Black Women: Shaping Feminist Theory. In Chafe W. & Sitkoff H. (Eds.), *A History of Our Time: Readings on Postwar America*. New York: Oxford University Press: 245.
- Houston M. & Davis O. I. (Eds.) (2002). *Centering Ourselves: African American Feminist and Womanist Studies of Discourse*. New Jersey: Hampton Press.
- Hudson-Weems C. (1993). *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*. 3rd ed. Troy, MI: Bedford Publishers.
- Hudson-Weems C. (2004). *Africana Womanist Literary Theory*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Joseph G. I. & Lewis J. (1981). *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. Boston: South End Press.
- Joslin K. (Ed.) (2003). *Women's Clubs and Settlements*, Vol. IV. New York: Routledge.
- Loewenberg B. J. & Bogin R. (Eds.) (1976). *Black Women in Nineteenth-Century American Life*. University Park: Pennsylvania State UP.
- Goodman A. (2006). Alice Walker: Outlaw, Renegade, Rebel, Pagan: An Interview with Alice Walker. *Media Culture*, 03/04/2006. Available at: <http://www.alternet.org/mediaculture/32215/>. Retrieved on 27.05.2011.
- Ogunyemi C. (1993). Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English. In Clark V. A., Ruth-Ellen B. Joeres, & Madelon Sprengnether, (Eds.), *Revising the Word and the World: Essays in Feminist Literary Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Omolade B. (1994). *The Rising Song of African American Women*. New York: Routledge.
- Payne K. (1998). Paying the price of freedom: ... Nawal El Saadawi; Egyptian feminist, doctor, writer and fierce advocate of the rights of women. *New*

Internationalist, issue no: 298. Available at: <http://www.newint.org>. Retrieved on 27.05.2011.

Phillips L. (2006) (Ed.). *The Womanist Reader*. New York: Routledge.

Quinn S. (1995). Feminism is Obsolete. In Wekesser C. (Ed.), *Feminism: Opposing Viewpoints*. San Diego, CA: Greenhaven Press: 139-144.

Sarr A. (2003). *Black Women Novelists' Contribution to Contemporary Feminine Discourse*. New York: The Edwin Mellen Press.

Scott C. (1993). *A Black Woman Speaks*. Cherry Enterprises.

Gloria S. & Hayes L. (1998). Womanism. In Mankiller W., Mink G, Navarro M., Smith B. & Steinem G. (Eds.), *The Readers Companion to U.S. Women's History*. Boston: Houghton Mifflin: 639-641.

Troutman D. (2002). 'We Be Strong Women': A Womanist Analysis of Black Women's Sociolinguistic Behavior. In Houston M. & Davis O. I. (Eds.), *Centring Ourselves: African American Feminist and Womanist Studies of Discourse*. New Jersey: Hampton Press: 99-122

Two Eyes Magazine (2006). Conversation with Dr Nawal El Saadawi. Two Eyes. 01/20/2006. Available at: <http://home.earthlink.net>. Retrieved on 24.05.2011.

Walker A. (1983). *In Search Of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Walker A. (1998). *Anything We Love Can Be Saved: A Writer's Activism*. 1st Ballantine Books Ed. New York: Ballantine Books.

Nawal El Saadawi'nin *İsis'in Kızı* ve Alice Walker'ın *Sevdiğimiz Her Şeyi Kurtarabiliriz* İsimli Eserlerinde Kadıncılık

Mohammad Shaaban A. Deyab

Minia Üniversitesi

Öz

Bu çalışma Walker'ın 'kadıncılık/kadınizm' kavramı çerçevesinde, Nawal El Saadawi ve Alice Walker'ın radikal feminizmi reddetmesini sebeplerini tartışmayı ve bunun onları nasıl kendi mücadelelerini tanımlamak nasıl ve neden 'kadıncılık' kavramına/yaklaşımına yönelttiğini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu amaca yönelik olarak çalışma El Saadawi'nin *Daughter of Isis* (1999) ve Walker'ın *Anything We Love Can Be Saved* (1998) çalışmalarında ön plana çıkan kadıncılık vizyonu ve kadıncılık tanımını belirleyen temel fikirleri araştırıyor. Çalışma spesifik olarak Walker ve El Saadawi'nin kadın haklarını dünya çapında savunmadaki cüretkarlıkları, ve aktivizmelerinin küresel özelliği üzerinde yoğunlaşıyor. El Saadawi ve Walker'ın kadın haklarına olan güçlü bağlılıklarının, aktivist olmalarının ve politik tartışmalarda yer almalarının 'cüretkarlık' kavramı ile özdeşleştiği tespitini yapıyor. Bunların yanı sıra çalışmayı zenginleştireceği ve tartışmayı kolaylaştıracağı düşüncesiyle 'kadıncılık' kavramının tanımı ile ilgili tartışmalara da geniş yer veriliyor.

Anahtar kelimeler: kadıncılık, kadınizm, Alice Walker, Nawal El Saadawi, radikal feminizm, Afro-Amerikan Feminizm, kadınist özellikler, küresel mücadele.



Eril Devlet Söylemi Olarak Türk Fuhuş Tüzüğü

Turkish Prostitution Regulations as a Masculine Official Discourse

Zehrağül Aşkın*

Mersin Üniversitesi

Neriman Açıkalin**

Mersin Üniversitesi

Öz

Makale Türkiye’de kadın ticaretini düzenleyen Türk Ceza Kanununun “Genel Kadınlar, Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü”nün teorik zeminini ve uygulamadaki sorunlarını kadın ticaretinin devlet eliyle düzenleyici yaklaşımının bir örneği olarak ele alacak ve tüzüğün temel insan hak ve hürriyetleri ile bağdaşmayan içeriminin etik ve ahlak ayrımı bağlamında açığa çıkan ‘cinsiyet eşitsizliğine dayanan çifte standartını’ tartışmaya açacaktır.

Anahtar kelimeler: eril devlet söylemi, Türk Fuhuş Tüzüğü, Bourdieu.

Giriş

İnsanı aşağılayan her kanun adaletsizdir.

Martin Luther King

Türkiye’de kadın ticaretine yönelik devlet politikaları Batı’da özellikle 1980’lerle beraber kadın ticaretinin bir meslek olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımları reddeden bir bakışa sahip olmasına rağmen kadın ticaretinin kontrol altına alınması yönünde “düzenleyici” bir tutum almıştır. Bu tutumun

* Yrd. Doç. Dr. Zehrağül Aşkın, Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi, Mersin üniversitesi, Mersin-Türkiye. E-posta: zgaskin@mersin.edu.tr, zgerdoganaskin@gmail.com.

** Yrd. Doç.Dr. Neriman Açıkalin, Sosyoloji Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi, Mersin Üniversitesi, Mersin-Türkiye. E-posta: acikalin@mersin.edu.tr, nerimanacikalin@yahoo.com.

sonucunda bir yandan toplumsal ahlak temel alınarak kadın ticareti Batı'daki anlamda bir meslek olarak kabul edilmemiş diğer yandan ise "en azından devlet gözetiminde kadınların korunduğu" argümanının arkasına gizlenilerek devlet kontrolü altında meşrulaştırılmıştır. Burada sorgulanması gereken devlet aracılığı ile gerçekleştirilen eril söylemdeki iki yüzlülüğün; kadın ticaretinin etik ilkeler açısından "bir insanlık suçu" olarak görülmesi ile kadın bedeni ve cinselliğinin toplumsal ahlak örtüsü altında ekonomik getiri aracı olarak kullanılması arasındaki çelişkidir.

Tüzük, fuhuşun tanımından, fuhuş yapan kişiler, fuhuş yapılan yerler, fuhuşla mücadele, fuhuş yapılan yerlerin denetlenmesi, bulaşıcı zührevi hastalıklarla mücadele gibi alt başlıkların yer aldığı 13 bölümden oluşmaktadır. Kadın ticaretine yaklaşım biçimiyle tüzük tam da Bourdieu'nün "eril tahakküm" (masculine domination) kavramında somutlaşan ve "erkek olmanın anlamı nedir?" sorusunda temellenen "toplumsal süreçler içinde idealize edilmiş erkeklik ve bastırılmış kadınlık formunun" devlet tarafından (kurumsal olarak) nasıl üretildiğine yanıt verecek niteliktedir. Bourdieu'nün düşünceleri sosyoloji tarihinde çoğunlukla genel onay gören Weberci anlayıştan etkiler taşısa da bakışının yönü Weber'den farklıdır.

Münih Üniversitesinde 1918'de yaptığı "Politics as a Vocation" (Meslek Olarak Siyaset) başlıklı konuşmasında modern devletin devlet olma niteliğini meşru şiddet araçlarını tekelinde bulundurma ve kullanmaya bağlayan Weber, devletin öncelikli görevinin toplumsal düzeni sağlamak ve şekillendirmek olduğunu savlayan bir tür toplum mühendisliği argümanından hareket etmiştir. Weber'e göre devlet sosyolojik açıdan tüm siyasi birlikler gibi ereklere açısından değil araçları açısından tanımlanabilir. Devlete özgü en önemli araç ise şiddet kullanımıdır. Öyle ki Weber'e göre şiddet devletin tek ve olağan aracı olmamakla birlikte devletin varolmasının birincil ontolojik koşuludur. "Devlet belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur" (Weber, 2008:138). Weberci argüman toplumdaki rasyonel-rasyonel olmayan ayırımında ve bu ayırımın türevleri olarak görünüm kazanan ahlaklı-ahlaklı olmayan, iyi-kötü, namuslu-namussuz, kadınsı-erkeksi, değerli-değersiz gibi kavram çiftlerinin belirlenmesinde fiziksel güç ve şiddet kullanma hakkının meşru tek kaynağının devlet olduğu düşüncesine dayanır. Bu durumda gerektiğinde fiziksel güç ve şiddet kullanma devletin meşru gündelik praksis tarzına karşılık gelmektedir.

Weber'in "fiziksel şiddetin meşru kullanımını başarıyla tekelleştiren fail olarak devlet" tanımını düşüncelerinin merkezine yerleştiren Bourdieu ise yalnızca maddi iktidarın değil "sembolik iktidar" kavramı ile karşıladığı temsil düzeninde yer alan semboller, kimlikler, sınıflandırmalar gibi toplumdaki

gündelik edimleri anlamlandırmada kullanılan şematiğin (kategorilerin) de devletin tekelinde olduğunu belirtir. Devletin çıkarlarına uyarlanmış "...ve bu yapılara uygun olarak yapılanmış zihinlerin tümünde ortak olan söz konusu kategoriler, nesnel zorunluluk görünümüyle kendini dayatır" (Bourdieu, 2003:23). Bourdieu'nün burada öne çıkardığı devletin eğitim kurumları aracılığı ile kullandığı şematizasyonunun bireylerin zihinsel ve pratik etkinliklerini biçimlendirdiği ve devlet tarafından oluşturulan sembol, kimlik ve sınıflandırmaların toplumu oluşturan bireyler tarafından sorgulanmadan içselleştirildiğidir. Bourdieu'nün iddiası simgesel dizgeler olarak toplumsal ve zihinsel yapıların bilgi araçları olmaları yanında tahakküm araçları da olmalarıdır. Ortak bir tarihselliğin ürünü olan bu yapılar arasındaki örtüşme ise siyasi bir işleve sahiptir.

Bu noktada eril tahakkümün hangi süreçler içerisinde somutlaştığı sorusuna yanıt veren Bourdieu, eril tahakkümü erkeklik ve iktidar ilişkisinin kurumsallaştığı devletin maddi ve sembolik iktidarı üzerinden okumakta ve toplumsal cinsiyetin yapılanmasında devletin toplumu şematize edici rolüne değinmektedir. Sembolik iktidarın dağılımının tescillendiği yer olarak devlet, toplumsal yaşam pratiklerine dayattığı şematizasyon aracılığıyla kadın ve erkek arasındaki ilişki pratiklerini kurup üretir. Burada devlet toplumsal cinsiyeti üreten ilişkileri biçimlendirerek egemen üretim ilişki tarzlarına bağlayan ideolojik bir işleve sahiptir.

İdeoloji ve kültürün oluşturulmasında güçlü ve etkin olan devlet, toplumsal cinsiyetin anlaşılmasında da güçlü bir referans noktasıdır. Bir başka deyişle, erkeğin kadın üzerinde kurduğu güç ve baskıya dayanan hiyerarşik tahakküm düzeninin adı olarak nitelendirilebilecek toplumsal cinsiyet, devletin benimsediği ideolojik ve kültürel sembol biçimlerinin sosyalizasyon ve eğitim süreci aracılığıyla kadınlık ve erkekliğe ilişkin şemaları (toplumsal olarak) oluşmasını içerir. Sanca'a göre "egemen erkeklik tarzları ile iktidar arasında bağ kuran bir açıklama geliştirme gereği ve bütün erkeklerin bu iktidar örüntüleri ile olan ilişkilerine mesafesini anlama isteği *hegemonik erkeklik* kavramının gelişmesine yol açmıştır" (2009:31). Bu bağlamda toplumda gerek kadınlığa gerekse erkekliğe yönelik genel onay gören davranış tutumlarının inşasında devletin toplumsal cinsiyete ilişkin benimsediği ideoloji, erkek açısından tahakküm edici ve ezen kadın açısından ise boyun eğen ve ezilen itaatkar ilişki biçimlerini yapılandırarak kendisini "doğuştan kazanılmış bir üstünlük " olarak kadın üzerindeki eril iktidarı hegemonik bir hale getirir (Millet, 1987 : 47).

Bu yapılandırmalardan biri olan fuhuş eril iktidarın hegemonik hale gelmiş kurumlarından en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyetin yeniden üretildiği alanlardan biri olarak fuhuş sektöründe kadın bedeni, eril tahakkümün iktidar alanını belirlemekle kalmayıp erkek olmanın anlamının ne

olduğu sorusuna verilebilecek yanıtta da kritik bir önceliğe sahiptir. Bu bağlamda Türkiye’de halen yürürlükte olan fuhuş tüzüğü bu sorunun yanıtına ilişkin önemli ipuçları taşımaktadır.

Birinci İpucu

Türkiye’de genelev kapsamı içinde gerçekleştirilen kadın ticaretine ilişkin düzenleme “T.C. Emniyet Genel Müdürlüğü Asayiş Daire Başkanlığı” tarafından yürütülmektedir. Kadın ticareti olgusunun emniyet müdürlüğünün asayiş daire başkanlığına bağlı olması devletin konuya temelde adli bir olgu olarak baktığı anlamına gelmektedir. Tüzüğün tam adı ise, “Fuhuşla ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele” olarak ifade edilmektedir. Tüzüğün “fuhuş” kavramıyla başlayan başlığı devletin kadın ticaretine yönelik tutumunda “ahlakçı” bir yaklaşımı temel aldığı göstermektedir. Tüzük, “fuhuş” tanımı ile başlamaktadır. Dört farklı fuhuş tanımının yapıldığı mevzuatta, “içinde bulunulan toplumun kurallarına uymayan cinsel ilişkide bulunma”, “bir veya birkaç kişiyle para karşılığında cinsel ilişkide bulunmak”, bir kadının menfaat karşılığında cinsel ilişkide bulunmayı alışkanlık durumuna getirmesi”, ve son olarak da “gayrimesru cinsel ilişki kurma” tanımlarına yer verilmektedir (1999:3).

İlk tanıma bakıldığında, “toplum kurallarına uygunluk” affıyla bir tanımlamanın yapıldığı görülmektedir. “Toplum kurallarına uygunluk”, bir değer üretme süreciyle ilgilidir. Fakat toplumda, neyin “iyi/kötü, namuslu/namussuz, kadınsı/erkeksi, değerli/değersiz olduğu üzerine ortak bir kabulün oluşturulmasına dayanan değer üretme sürecinde Bourdieu’ye göre, “...bireyler içinde buldukları alanın ve kendi habituslarının zaruretleri bağlamında eyleme geçer, iletişim kurarlar. ...Fakat eylemler bir taraftan habitustan ve yatkınlıklardan, diğer taraftan da toplumsal alanın sınırlandırmaları, talepleri ve fırsatlarının yönlendirmesiyle oluşurlar” (Bourdieu, 2010:584). Bu bağlamda gündelik yaşamda bireyler içinde buldukları grubun söylemine dahil olurken toplum-bilgi-birey üçgenindeki epistemolojik kurguda kavramların anlamlarını da kullanıma hazır halde bulurlar.

Bu noktada toplum kurallarının bütünü olarak kültürü, devlet tarafından biçimlendirilen “sembol ve anlamların dayatılış süreci” olarak okuyan Bourdieu’nün sembolik iktidar olarak ifade ettiği, kavramlarla “bir dünya kurma ve oluşturma gücüdür” (Bourdieu & Wacquant, 1996:148). Düşüncelerini “constructivist structuralism ya da structuralist constructivism” olarak özetleyen Bourdieu’ye göre kültürü oluşturan dil ve mit gibi sembolik sistemlerin yanında bireylerin pratiklerini bilinç ve iradelerinden bağımsız olarak yönlendiren

nesnel yapılar vardır. Bu nesnel yapıları hermeneutik yaklaşımın “sembolik toplum” modelinden devralan Bourdieu, toplumsal yapıyı oluşturan ortak kültürel öğeleri bireylerin gündelik yaşamını sürdürmesini sağlayan değer ve anlamlar bütünü olarak görür. En genel anlamda epistemolojik kurgular olarak semboller toplumsal yaşamı anlama ve anlamlandırma araçları olarak ortak kültürün oluşturulmasında merkezi bir role sahiptir. Söz konusu kolektif semboller nesnel koşullar tarafından oluşturulmakla birlikte koşulların değişmesine karşı direnç gösterme niteliğine sahip, algı, düşünme ve eylem şemalarını içeren bir sistemdir. Bireyler tarafından içselleştirilmiş bu şemaları “habitus” kavramı ile açıklayan Bourdieu’nün özgünlüğü, toplumsal deneyimlerimiz aracılığıyla oluşturulan toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, vb. gibi habitusların tarihsel süreçte a posterioriliğini yitirerek kazanılmış a prioriye dönüştüğünü söylemesidir. Burada Bourdieu’nün özellikle sorguladığı bu dönüşümün niteliği yanında toplumsal cinsiyetin oluşturulmasının ve yeniden üretilmesinin anahtarı olarak habitusların gerçekleşme aracının ne olduğudur.

Habitus, bireylerin sosyalizasyon sürecinde sahip olduğu yapılaşmış bedensel ve zihinsel doğaçlamaya karşılık gelir. Toplumsallaşmış öznellik olarak da tanımlayabileceğimiz habitus Bourdieu’nün terminolojisi ile “büyük ölçüde bedensel olarak, basitçe kim olduğumuzun, dünyada nasıl var olduğumuzun bir parçası olarak yaşanan duygu hali (...) ve biyolojik bir varlık olarak her bireyi sosyo-kültürel düzene bağlayan temel formdur” (Calhoun, 2010:103-104). Bu bağlamda habitus, bireylerin karakteristik eylem eğilimleri yanında bedenler ve kurumlar arasındaki ortak buluşma noktasına karşılık gelir. Bourdieu’nün de belirttiği gibi toplumsal eylemlerin oluşma zemini olarak habitus eylemin içinde olduğu toplumsal alanın koşullarınca belirlenir.

Toplumsal yaşamı eyleyicilerin farkına varamadığı nedenlerle açıklama büyük sosyoloji kuramlarınının metafiziğine içkin olmakla birlikte Bourdieu’nün burada önemle üzerinde durduğu nokta bir habitus olarak eril tahakkümün bireyler tarafından nasıl rasyonalize edilerek doğallaştırıldığıdır. Bunun için “habitus olarak toplumsal cinsiyet” tanımını yanıt olarak sunan Bourdieu, sembolik şiddet ve sembolik egemenlik kavramları ekseninde modern devletteki erkeklik habituslarının oluşum sürecini analiz ederken toplumsal cinsiyet ile eril iktidar arasındaki kökensel ilişkiye vurgu yapmıştır.

Bourdieu’nün toplumsal cinsiyet ve eril iktidarın somutlaştığı devlet arasındaki ilişkiyi ele alışında habitusların toplumsal yaşamdaki cisimleşme aracı olarak nitelendirdiği “beden” merkezi bir öneme sahiptir. Bu noktada Bourdieu’nün bedensel olanın toplumsal olarak nasıl kodlandığı sorusuna yanıt olarak sunduğu “hexis” kavramı, erilin (zihin) dışıl (beden) üzerindeki tahakkümüne zemin hazırlayan Descartescı özne metafiziğinin zihin-beden ikiciliğindeki¹

ontolojik ayırmadan türeyen toplumsal cinsiyet yaklaşımlarına alternatif olacak özgünlüktedir. Etimolojik olarak Grekçe kökenli bir kavram olan hexis, en genel anlamda bireylerin toplumsal alanda sahip oldukları konumlarına uygun mimik, duruş biçimi ve tarzı gibi bedensel edimlere sahip olmasıdır. Bu anlamda bedensel hexis, “bireylerin öznel dünyaları ile içine doğdukları ve diğerleri ile paylaştıkları kültürel dünya arasındaki uzlaştırıcı bağıdır” (Öztimur, 2010: 585). Hem zihinsel hem de sosyal kazanımlar olarak habituslar bedensel hexisler aracılığıyla yaşama geçirilirken cinsiyetler arasındaki ayırmadan beslenen eril tahakküm birbirine karşıt habituslarda cisimleşir. Bourdieu’nün iddiası, toplumsal cinsiyetin arka desenini oluşturan kadın ve erkek cinselliğinin birbirini dışlayan karşıt kavranma biçimi olarak kadınlık ve erkeklik habituslarının eril tahakkümü beslediği düşüncesine dayanır. Toplumsal yaşamda kadınlık ve erkeklığe ilişkin habituslar devlet kurumları aracılığıyla kişilerin habituslarında yeniden üretilir. Bu, devletin sembolik iktidarının bireylerin zihninde kültürel ve manevi olarak inşa etmesi anlamına gelir.

Bu noktada Bourdieu’nün “eril tahakküm” ve habitus olarak toplumsal cinsiyete ilişkin açıklamaları eril iktidarın bir habitus olarak fuhuş sektörü dolayısıyla kendini nasıl görünümüne çıkardığına yönelik bilgi vermektedir. Bourdieu’nün yukarıdaki açıklamalarından hareketle tüzükte “toplum kurallarına uygunluk” ile vurgulanmak istenen devletin sembolik iktidarınıdır. Sembolik iktidarın dağılımının meşrulaştığı yer olarak devlet, toplumsal düzen ile uyumlu-uyumlu olmayan ilişki pratiklerini kurup egemen üretim ilişkisi tarzlarına bağlayan bir işleve sahiptir. Bu gerek toplumsal cinsiyetin anlaşılmasında gerek kadınlığa ve erkeklığe ilişkin habitusların oluşturulmasında gerekse de kadına yönelik cinsiyet ayrımcılığının en hegemonik görünümü olan fuhuş sektörünün, devletin sembolik iktidarının bir ürünü olduğu anlamına gelir.

Fuhuşun ontolojik temeli biyolojik dürtüleri erkek biyolojisinin bir parçası olarak niteleyerek bu dürtüler üzerinden kadının bedensel ve toplumsal değerine yönelik her türlü tahakkümü erkekliğin kurucu unsuru olarak görüp devletin sembolik iktidarı açısından onamaktan geçmektedir. Nitekim fuhuşun etimolojik kökenine ilişkin yapılacak bir analizde üstünde durulması gereken nokta kavramın yapılan edim açısından cinsiyetler arasındaki ayırma doğrudan bir vurgu yapmamasına rağmen tüzükte kadın bedeni ve cinselliğini imleyecek şekilde kullanılmış olmasıdır. Devlet fuhuşu etimolojik kökenine uygun olarak Arapça’dan gelen ve “ahlaki sınırları aşma, taşkınlık yapma, rezalet çıkarma” (Nişanyan, 2003:139) ve evlilik dışı cinsel ilişkide bulunma tanımına ek olarak “bir kadının menfaat karşılığında cinsel ilişkide bulunmayı alışkanlık haline getirmesi durumu” olarak tanımlamaktadır. Kavram kökensel anlamda her iki cinsiyeti içeriyor gözükse de tüzükte fuhuşun erkek müşterileri tatmin etmek için

kadınlar tarafından yapıldığı görüşü temel alınmıştır. Tüzükteki diğer iki tanımdan hareket ettiğimizde burada da vurgu kadının “maddi menfaati” üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kadın “fuhuşun faili”; “fahişe” yani azgın ve ahlaksız sıfatları ile nitelendirilmesi yanında tüzüğün ilk paragrafında belirtildiği gibi kendi bedeninin ticaretinin yapılmasından maddi menfaat sağladığı ön kabulü üzerinden (arz ve talep ilişkisi açısından) fuhuş sektörünün zeminini oluşturan erkek aktörler görmezlikten gelinmiştir.

Tüzükte devletin kadın ticaretine yaklaşımı eril kıstaslı ve hegemoniktir. Devlet, kadın ticaretinde son derece merkezi ve karmaşık roller üstlenen erkek aktörleri tümüyle yok sayarak eril dili hegemonik bir biçimde işletirken Butler’in “Cinsiyet Belası” ve Simone de Beauvoir’in “İkinci Cins” adlı eserinde kadının ötekileştirilmesinin nedeni olarak gösterdiği kadın ve erkeğin doğasına ilişkin özcü (tözsel) yaklaşıma uygun tutum almaktadır. “O (kadın), kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayrılmaktadır; özsel (temel) olmayan varlığın karşısındaki özsel olmayan varlıktır. Erkek Özne’dir, Mutlak Varlık’tır; kadınsa Öteki Cins’tir” (Beauvoir,1993:179). Devlet, özcü bir bakış açısıyla kadınlığa insanlık normu atfetmeyerek ötekileştirirken fuhuş olgusuna yaklaşımında kendi sembolik iktidarı üzerinden topluma pompaladığı ahlak değerlerini referans olarak almakta ve fuhuşu toplumsal yaşamın doğal ve zorunlu bir hakikatymiş gibi sunmaktadır. Butler’in belirttiği gibi “toplumsal cinsiyet, yaratılışını sürekli ve düzenli olarak gizleyen bir inşadır; münferit ve kutupsal toplumsal cinsiyetleri kültürel kurgular olarak icra etme, üretme ve sürdürme yönündeki kolektif sözleşme, bu üretimler ne kadar inandırıcıysa o denli gizli kalır” (2010:229).

Tüzükte devlet, Roberts’in söylediği insanlık tarihinin son yedi bin yıllık sürecini kapsayan ataerki söylemin “erkeğin dizginlenemez cinsel dürtülere sahip olduğu” argümanına tutunmaktadır (1992:16). Oysa fuhuş eril söylemin kurumsallaştığı ve yeniden üretildiği en temel alanlardan biri olarak devletin iddia ettiği gibi ne erkeğin önlenemez doğal cinsel dürtülerle dünyaya geldiği mitine ne de temelini gerek çok tanrılı gerekse tek tanrılı dinlerin yaratılış söylencesinde bulan kadının erkeğe oranla eksik ve ahlaki olarak zayıf bir varlığa sahip olduğu mitine ilişkindir. Eğer öyle olsaydı insanlık tarihinin başlangıcında doğal toplum düzeni olarak nitelendirilen dönemde de fuhuş olgusunun olması gerekirdi. Oysa yok. İnsanlık tarihine yönelik geriye bakışta fuhuşun insanlık tarihinin en baştan itibaren içerdiği bir hakikat olmadığını fuhuşa zemin hazırlayan toplumsal biçimlenişin ise avcılıktan tarım toplumuna geçiş ile birlikte ortaya çıktığını görüyoruz. Engels’e göre ilkel çağda günümüzde fuhuş olarak nitelendirilen cinsel ilişki biçimi bütün kurallardan yoksunluk anlamında doğal bir cinselliği içerir.

Analık hukukunun yıkılışı (tarım toplumuna geçiş) kadın cinsinin büyük tarihsel yenilgisi oldu. Evde bile, yönetimi elde tutan erkek oldu; kadın aşağılandı, köleleşti ve erkeğin keyif ve çocuk doğurma aleti haline geldi. (...) Başlangıçta, familia sözcüğü, günümüzdeki dar kafalı burjuvaların duygusallık ve karı-koca cilvelerinden yapıma aile anlayışını dile getirmez.(..) Famulus "evcil köle" anlamına gelir ve familia, bir tek adama ait bulunan kölelerin bütünü demektir (Engels, 2008: 45, 66-69).

Engels'in de belirttiği gibi toprağa ve kölelere sahip olan erkek kadının de sahibi olmuştur. Böylece erkek için cinsellik gücün, kahramanlığın, fethetmenin, zevk almanın bir göstergesi haline gelirken kadın için cinsellik toplum için kabul edilebilir ahlak sınırları içine çekilerek erkeğin hamiliğine ve denetimine bırakılmıştır. Bu bağlamda kadının bedensel hamiliğinin babadan kocaya geçen devri aracılığıyla kadın cinselliği çocuk dünyaya getirmeye yönelik bir araca indirgenmiştir. Kadın cinselliğinin tarım toplumuna geçiş ile birlikte aile içine çekilmesi kadına yönelik namuslu-namussuz kavram çiftlerini olgusal olarak ön plana çıkarmış ve bu durum kadınların bir aile kurumuna ait olmayan; namussuz; fahişe olarak etiketlenmesiyle sonuçlanmıştır.

Tüzükte kadın ticaretine yaklaşımında devlet, toplumun gelenekle gelen ahlak kurallarına sırtını dayayarak toplumsal kategorilerle oluşturulmuş kadınlık ve erkeklik kurgularını genelevler aracılığıyla erkekler lehine yeniden üretmekle kalmayıp aynı zamanda doğallaştırarak meşrulaştırmaktadır. Bu bağlamda tüzüğün başlığında yer alan "fuhuş" tanımında, hukuk devletinin cinsiyetler arasında ayrıma gidilmeksizin her iki tarafa eşit haklar tanınması ilkesi ihlal edilmektedir. Hukukun tarafsızlığının koşulu evrensel etik kurallarıdır. En genel anlamda tüm insanlığı bağlayan (insan yaşamına saygı, keyfi olarak bir insanın yaşamına son vermeme gibi) insanlığın ortak olarak üzerinde uzlaştığı ve insan değerinin bilgisinden türeyen evrensel ahlak ilkelerine etik ilkeler denir. Etik ilkelerle ayırımında ahlak (moral) ise toplumdan topluma değişen gelenek, görenek ve alışkanlıklara bağlı olarak kişilerin uyması gerektiği davranışları içerir. Tepe'nin de belirttiği gibi toplumsal yaşamda kişilerden uymaları beklenen davranışlar toplum tarafından talep edilen davranışlardır. Başka bir deyişle yapılmasına izin verilen veya verilmeyip yasaklanan davranışlardır. Bu bağlamda ahlak "kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıkmaktadır" (Tepe, 1998:12). Kuçuradi'ye göre ise toplumsal yaşam ilişkilerinde değer yargıları sistemi olarak karşımıza çıkan ahlak ilkeleri "her biri tek-essiz ve karmaşık bir bütün olan eylemlerimizin değeri konusunda yargıda bulunmak için kullanılır" (1994:20-21). Bu belirli bir yerde ve zamanda geçerli değer yargılarını içeren ahlak ilkelerinin etik ilkelerle

olan ayırımında görelî olduğu anlamına gelmektedir.

Kuçuradi'nin saptaması bağlamında fuhuş tüzüğüne baktığımızda devletin toplumun ahlak anlayışını olduğu gibi tüzüğe taşıdığı hatta devletin toplumsal yaşamdaki gündelik ahlak anlayışının temsilcisi olduğu görülmektedir. Topluma yerleşik ahlaki kuralların resmi sözcüsü olarak devlet, tüzükte toplumsal ahlak kurallarını kendisine zemin olarak alan ve bu bağlamda kadını erkek karşısında ikincilleştiren bir söylem biçimine sahiptir. Foucault'nun deyişiyile toplumda kadını ikincilleştiren devletin eril söyleminde söz konusu olan erkekler tarafından yine erkeklere hitaben düşünölmüş yazılmış ve öğretilmiş olan bir erkek ahlakıdır (1988:29). Bu bağlamda Foucaultcu eril egemen ahlakın kurumsallaşmış görünümü olarak T.C. Fuhuş Tüzüğü, kadını geleneksel cinsiyet kültürü olan eril ahlaka uygun bir biçimde tanımlamakta, değer biçmekte ve mahkum etmektedir. Nitekim tüzükteki fuhuş olgusunun faili olan fahişe kavramı Nişanyan'ın belirttiğı gibi kadının ahlaksal düşmüşlüğüne gönderme yapan kötü yola düşmüş, utanmaz, azgın kadın anlamıyla geleneksel ahlaka referansta bulunmaktadır (2003:124).

İkinci İpucu

Tüzükte yapılan "fuhuş" tanımından sonra, "Türk Ceza Kanunu Açısından Fuhuş" başlıklı bölümünde yine "genel ahlak" kavramıyla cümleye başlamakta ve "halkın kolaylıkla anlayabileceğı açık yerlerde genel ahlaka aykırı kadın oynatanlara" verilecek cezalardan söz edilmektedir. Böylece tüzükte "genel ahlaka uygun olmayan yerlerde ahlaksız kadınların" olacağı örtük bir biçimde ifade edilmektedir. Tüzük kadınların fuhuş sektörünün birincil kurbanları olmaları olgusunu "kandırılmak" fiiliyle açıklamaktadır. Şimdi "kandırılma" fiili kandırılmaya potansiyel olarak müsait olma anlamında "rıza" fiilini de beraberinde getirir. Buradaki sorun tüzük her ne kadar kandırma eylemini gerçekleştiren "faili" "hapsolma" ve "para cezasına çarptırılma" gibi yaptırımlarla cezalandırılacağını belirtse de kadın ticareti literatüründe son derece tartışmalı olan "gönüllülük ve zorunluluk" kavramları üzerinde bir ayırma gitmeksizin ve sosyolojik, ekonomik ve psikolojik bir çözümlemeye bulunmaksızın kadının doğasının ahlakça zayıf olduğu miti üzerinden "kolayca kandırılmaya müsait" olduğu varsayımını temel almasıdır. Bu noktada tüzükte kadının kandırılmasının üstü "rıza" kavramıyla örtölerek bedeninin ve cinselliğinin ticarete konu olması meşrulaştırılmış ve sorun kadının insani yönünü yok sayan adli bir soruna indirgenmiştir. Kandırılarak veya rızası ile fuhuş sektörüne konu olan kadınlar için devletin çözüm önerisi ise kadınları "fişleyip",

erkek müşterilerin huzur ve mutluluk içinde kadınları nasıl kullanacağına ilişkin koşulları içinde barındıran “genelev” olarak nitelendirdiği yerlerde erkeklerin istek ve iştahlarına sunmaktır.

Tüzüğün düzenlenme amacı yukarıda değindiğimiz devletin çözüm önerisine uygun olarak koterilmiştir. Bu bağlamda tüzüğün “asıl amacı, fuhuş yapanları cezalandırmak değil, fuhuşla bulaşabilecek zührevi hastalıkların yayılmasını önlemek, genel sağlığı korumak için fuhuşun kontrol altında yapılmasını sağlamak, fuhuş yapanları sağlık kontrollerine tabi tutmak ve gizli fuhuş yapılan yerlerin kapatılmasını sağlamak” olarak belirtilmiştir (1999:10). Fuhuş tüzüğünde yapılan kuramsal açıklamalara bakıldığında devletin fuhuşu, sınırlarını kendisinin belirlediği durumlarda meşrulaştırdığı açıkça görülmektedir. Devlet kendisine bahçıvan misyonu yükleyerek toplumun terbiye edilmemiş kesimi olarak ayrıksı otlar olarak nitelendirdiği fuhuş yapan kadınları devlet güvencesi altında ötekileştirmektedir. Burada toplumsal düzeni sağlama argümanına tutunarak kadın bedeni ve cinselliğini metalaştırıp “erkeğe cinsel haz sağlayan” bir hizmet alanına dönüştüren devletin korumasından yararlanma ile korunma arasında paradoksal bir durum bulunmaktadır. Her iki durumda da devletin hegenomik eril söylemi ve şiddeti ile birebir ilişki içinde olan yine kadınlardır.

Tüzüğün başlığı üzerinden gidildiğinde, “fuhuş” kavramıyla kadını ikincilleştiren devletin eril söyleminin kadın üzerindeki şiddete dayanan egemenliğini dile getiren diğer bir ifade genel kadın olarak nitelendirilen kadınların cinsel yolla bulaşan zührevi hastalıkların önlenmesi için düzenli sağlık kontrolünden geçirilmelerini zorunlu kılan “zührevi hastalıklarla mücadele” ibaresidir. Devlet kamu sağlığını koruma adına “hastalık kaynağı ve yayıcı ajanları olarak” nitelendirdiği kadınların eline birer karne tutuşturup haftada iki kere sıraya dizerek kontrolden geçirirken erkeklerin kontrol edilmesine ilişkin bir argüman geliştirmemekte ve erkekler açısından güvenli cinsel ilişki adına “kontrolden geçip temize çıkmış” kadınları müşteri sunumuna hazır hale getirmektedir.² Öyle ki tüzükte, kadınları haftada iki gün zorunlu sağlık muayenesine tabi tutan hükümler, son derece basit bir korunma yöntemi olan prezervatifi bile “müşteri memnuniyeti” açısından sorunlu görmekte, “erkekler prezervatif kullanmaktan kaçınmakta” (1999:18) ifadesi ile sorunun kaynağına yönelmekten kaçınan bir tutum sergilemektedir. Yine tüzükte kadının sürekli hastalık kapma riski altında olması, uzun süre revirde kalmasının sonucunda patrona borçlanması gibi ekonomik ve psikolojik sorunlara karşın “erkeğin sağlık denetimine tabi tutulması mümkün değildir” ifadesi kullanılarak “müşteri memnuniyeti her şeyin önündedir” prensibi işletilmektedir. Böylelikle tüzükte “devletin tüm yurttaşlarına eşitlik ve adalet ilkesi doğrultusunda temel

gereksinimleri karşılayacak oranda sağlık hizmeti sunmalıdır” ilkesi ihlal edilmektedir.

Tüzükteki “fuhuş biyolojik ve ekonomik ihtiyaçlardan kaynaklanan sosyal bir olaydır.” (1999: 17) ifadesi devletin erkek ve kadın cinselliklerine yönelik çifte standardını görünür kılarak açığa çıkarmaktadır. Tüzükte erkeklerin geneleve gitmek isteği erkeğin sosyalleştiği alanlardan biri olarak kabul edilmekte ve bu bağlamda erkeklerin “kaçınılmaz biyolojik ihtiyacı” olarak kadın bedeninin metalaştırılması, kadın bedenini para karşılığı kullanılabilceği argümanı ile rasyonalize edilmektedir. Diğer taraftan fuhuşa kadının ekonomik ihtiyaçlarından dolayı yöneldiği yargısı, kapitalist sistem ile işbirliği içindeki eril söylemin ortak çıkarlar doğrultusunda ortaya koymuş olduğu ataerkil ideolojik bir saptırmadır. Tarihsel sürece baktığımızda her çağda kendisine ekonomik bir form bulan cinsiyetçi ataerkil ideolojinin günümüzde beslendiği ekonomik sistem kapitalizmdir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine tabi olan ve kadınların erkekler ile eşit olmayan iş gücü koşullarına sahip olduğu kapitalist sistemde kadın emeğinin erkekler tarafından denetlendiği alanlardan ikisinin aile ve fuhuş sektörü olması ironik bir sosyal olgudur. Kadın bedenini ekonomik getiri aracı olarak karşılığı, değişim değeri olan bir şeye indirgeyen kapitalist piyasa sistemi kadının cinselliğini erkek için alınıp-satılan bir şeye dönüştürerek sömürmektedir. Ataerkilliğin kapitalist piyasa ilişkilerinde devlet aracılığı ve iş birliği ile üretilmesi anlamına gelen bu durum kadın bedeninin erkek tarafından nesneleştirilmesinin –eril devlet söyleminin kadın üzerindeki her türlü denetiminin- bir boyutudur. Devlet toplumsal cinsiyet eşitsizliğini eril üstünlüğe dayanan genelevler aracılığıyla kadın bedeni üzerinden ekonomik çıkarlar için sadece metalaştırmakla kalmamakta aynı zamanda erkeğin kadın üzerinde kurduğu tahakkümü erotikleştirerek kadın cinselliğinin metalaştırılmasını üretmektedir.

Tüzükte sicil kartonu olarak nitelendirilen “vesika” kadın cinselliğinin eril devlet söylemi aracılığı ile metalaştırılmasının en uç örneğidir. Fuhuşun yasallaştırılması adına genelevlerde çalışma izni olarak tanımlanan vesika verme işleminde kadının nüfus cüzdanı elinden alınarak yerine genel kadın kimliği verilmekte ve böylelikle kadının hareket serbestliği tümüyle kısıtlanarak “sicil kartonu” ile özdeş bir hayata mahkum edilmektedir. Tüzükte kadınların genelevde çalışmaları devletin kontrolüne bağlanmıştır. Bu bağlamda tüzükte bir kadının genelevde çalışması için gerekli koşullar şu şekilde sıralanmıştır: çalışmanın tescil edilmesi anlamında vesika alma, bunun için 21 yaşını doldurmuş olma, TC vatandaşı olma ve evli olmamadır. Oysa Raymond’a göre, fuhuşun yasallaştırılması kadın pazarlamacılarına sunulan ve kadın ticareti yapanları işadamı ve girişimciye dönüştüren bir hediyedir (2003: 315).

Kadın bedeni ve cinselliğinin ekonomik rant aracı olarak kullanılması olgusu tarihsel süreç içinde farklı eril söylem biçimlerinde farklı kavram çatıları altında ele alınmış ve söz konusu söylem biçimleri doğrultusunda devlet politikalarına farklı biçimlerde yansımıştır. Kadın ticaretine ilişkin tartışmalar özellikle 1980'lerle birlikte hukukta ve toplumsal yapıda "kadın bedeni ve cinselliğinin kontrolünün kadında olması gerektiği" argümanının pratikteki mücadelesi sonucunda ortaya çıkmakla birlikte feminist hareketler arasında kadın bedeninin kontrolünün nasıl gerçekleştirileceği sorusuna ilişkin ortak bir uzlaşma varılamamıştır. Ortak bir uzlaşma varılamamasının nedeni kadının fuhuş sektöründe bulunmayı profesyonel olarak seçip seçmediği sorusunda düğümlenmektedir. Söz konusu soru zorunluluk-gönüllülük kavramlarının hangi kıstaslarla ele alınacağına bağlı olarak aralarındaki ayrımın nasıl tanımlanacağı sorusunu beraberinde getirmiştir. Murray'ın yanıtı kadın ticaretinde gönüllü-zorunlu ayrımının potansiyel olarak son derece tehlikeli bir bölünmeye yol açtığıdır. "Zorunlu-gönüllü", "zorla-istekle" fuhuş yaptırılan kadın ayrımı, kadınların fuhuşa gönüllü ve istekli oldukları ön kabulü üzerinden cezalandırılmalarını öngören bir yaklaşımın güçlenmesine neden olmuştur (Doezema, 1998 : 42).

Yine Kathleen Barry tarafından kurulan Kadın Ticaretine Karşı Koalisyon (Coalition Against Trafficking in Women (CATW)) kadın ticaretini tecavüz, kadın sünneti ve ensest gibi cinsel sömürünün bir biçimi olarak tanımlayarak kadın ticaretinin ortadan kaldırılması gereken bir toplumsal olgu olduğunu ileri süren bir yaklaşımla, fuhuşun tüm biçimlerinin bir insan hakları ihlali olduğunu belirtirken cinsel sömürü, cinsel tatmin, finansal kazanç, terfi ve ilerleme gibi olguları içinde barındıran eril söylemin kadın bedeni ve cinselliğini metalaştırarak bir toplumsal kategori olarak ikincilleştiren iktidarını eleştirmişlerdir. Kadın ticaretine yönelik yasaklayıcı söylem daha sonra bireysel özgürlükler kavramının arkasına sığınarak fuhuşu kişinin özgür seçimleri bağlamında karar verme özgürlüğüne indirgeyen ve bu bağlamda rasyonelleştiren düzenleyici söylem yönünde değişikliğe uğratılmış ve fuhuşun sadece zorlama, sömürü içeren biçiminin insan hakları ihlali olduğu yönünde değiştirilmiştir.

Bu değişimin görünümü olarak nitelendirebileceğimiz "Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi" (CEDAW-The Convention On The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) 1992 yılında, açık bir biçimde zorunlu-gönüllü ayrımı yapmaksızın kadın ticareti olgusunun ortadan kaldırılması yerine, kadın ticaretinin insan haklarını ihlal eden biçiminin ortadan kaldırılması gerektiği yaklaşımını benimsemiştir (Doezema, 1998 : 40). Böylece 1949 yılındaki toplantıda kadın ticaretinin tüm biçimlerinin kadın bedeni

ve cinselliğinin sömürüsü üzerinde yükseldiğine vurgu yapılarak insan haklarına aykırı bir durum olduğu anlayışı benimsenirken 1992 yılında, fuhuş olgusu kadına yönelik fiziksel, psikolojik şiddet, taciz, tecavüz, cinsel istismar ve zorla fuhuş olguları ile birlikte ele alınmasına karşın yasal düzenlemelerle iyileştirilerek rasyonalize edilmiştir. Kadın ticareti olgusu politikalarında meydana gelen farklılıklar, bazı kadınların rasyonel bir seçimle bazılarının ise zorlama, kaçırma ya da ekonomik zorunluluklarla fuhuşa yöneldiği anlayışının benimsenmesine neden olmuştur. Kadın ticareti olgusuna yeni bakış açısı, Birleşmiş Milletler içindeki kuruluşlar arasında da önemli fikir ayrılıklarına yol açmış, örneğin bir Birleşmiş Milletler kuruluşu olan UNESCO, kadın ticaretinin halen insan haklarına aykırı bir durum olduğu görüşünü devam ettirmiştir (Doezema, 1998 : 41). Unesco'nun başını çektiği ortadan kaldıracı yasaklayıcı sistem, kadın ticaretinde devletin ve kurumlarının yer almasına etik değerlere vurgu yaparak karşı çıkmaktadır. zorunluluk-gönüllülük anlayışını reddeden bu yaklaşıma göre kadınlar toplumsal ve ekonomik sistemin kurbanlarıdır ve cezalandırılmamalıdır, ancak kadın ticaretinde yer alan diğer tüm aktörlerin eylemlerinin cezai sonuçları vardır.

Yasaklayıcı sistem ile ayrımında fuhuşun yasallaştırılması gerektiğini savunan değişen sistem cezalandırılmaması gerekenler grubuna kadınların yanında kadın ticareti sektörünü de eklemekte ve fuhuş olgusuna bir kadın ticareti politikası ortaya koyarak bakılması gerektiğini savlamaktadır. Bu bakış açısına göre, bağımsız, yetişkin bir birey olarak kadının kendi yaşamını belirleme hakkı olduğu üzerinde durulmakta ve "seks işçisi" olarak nitelendirdikleri kadınların haklarının korunması gerektiğini ileri sürmektedirler. Örneğin Wijers'e göre seks endüstrisinin cezalandırılması seks işçilerinin yaygın olarak istismarına ve sömürülmesine ideal koşullar yaratmaktadır. Bu nedenle kadın ticaretine karşı ahlaki yargılama, kadınları marjinalize ettiği ve damgaladığı için cezalandırıcı bir politika içinde yer almamalı, bunun yerine kadınların toplumsal ve yasal hakları garanti altına alınarak kadın bedeninin sömürsünün önüne geçilmelidir. (Wijers, 2008: 73-74).

Görüldüğü gibi yasaklayıcı yaklaşım kadını kurban, düzenleyici yaklaşım kadının zayıflığı, ahlaksızlığı, ahmaklığı ya da kişisel patolojik özellikleri dolayısıyla "düşmüş" olarak ele alırken, değişen söylem kadını özgür iradesiyle mesleğini seçmiş bir agent /aktör olarak ele almaktadır. Türkiye'nin de dahil olduğu düzenleyici sistemin uygulandığı ülkelerde kadın ticareti devlet tarafından yasal kabul edilerek düzenlenmektedir. Bu düzenlemeler, kamu sağlığı, kamu düzeni, ve vergi uygulamaları gibi alanları kapsamaktadır. Fuhuş yapacak kadınlar polise kayıt yaptırmak, düzenli sağlık muayenesinden geçmek ve bir "karne" taşımak zorundadır. Düzenleyici sistem, kadın ticaretinin yasal ve yasal

olmayan biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Pek çok kadın damgalanmanın getireceği sonuçlardan kaçınmak için kayıt yaptırmak istememekte, bazı kadınlar ise yasal olmayan statülerinden dolayı kayıt yaptıramamaktadır. Sonuçta her iki grup kadın da illegal sektörün olumsuz koşullarında yaşamak zorunda kalmaktadır.

Bu durumda değişen söylemin belirttiğinin aksine fuhuşun yasallaştırılması ya da suç olmaktan çıkarılması kadına bir saygınlık kazandırmamakta, sadece pazarlamacıları ve müşterileri yasal zemine çekmektedir. Nitekim, fuhuş, kadınların sicillerine işlenirken ve fuhuş yapan kadınlar zorunlu muayeneye tabi tutulurken, kadın ticareti yapanlar ve müşteriler için herhangi bir yaptırım sözü konusu değildir. Raymond'un deyişiyle yasalaştırma fuhuş yapan kadınları sömürüp cezalandırırken fuhuş sektörünün daha da artmasına hizmet etmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bu anlamda yasalaştırma kadınların borçlandırılarak ülke içi ya da uluslar arası satışı yoluyla ömür boyu bitmeyen bir borç sarmalına sokularak (yasalar bir taraftan kadının borçlandırılmasına karşı çıkarken uygulamada bu olguyu desteklemektedir) fuhuş sektörünün kontrol edilmesinden çok yayılmasına hizmet etmektedir. Bu bağlamda Raymond'a göre yasal gözetim altında olan kadınların sokakta fuhuş yapanlara kıyasla daha az sömürüye maruz kaldıkları argümanı özellikle genelev kapsamında süre giden yasa dışı uygulamaların üstünü örtmek için oluşturulan "bir kılıfına uydurma" argümandır. Nitekim TC. Fuhuş Tüzüğü örneğinde gördüğümüz müşteri odaklı düzenleme ve yasalar (yukarıda değindiğimiz gibi) etik ilkelerden değil toplumsal ahlak ilkelerinden hareket eden kadınların müşterilerden her türlü hastalığı kapmasına göz yuman ve prezervatifi "müşteri memnuniyeti" ilkesi ile zorunlu tutmayan yasalar olarak kadını değil, erkek müşteriyi korumaya yöneliktir (2003: 315-332). Sonuçta Raymond'un da belirttiği gibi yasal olarak kadınların devletin genelev adını verdiği yerlere yerleştirilmeleri denetimsiz sokak fuhuşuna itilen kadınlardan, daha az sömürüye uğradıkları anlamına gelmemektedir.

Sonuç Yerine

Makale'de devletin kadın ticareti konusundaki politikası, "TC. Fuhuş Tüzüğü ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele" tüzüğü örneği üzerinden ele alınıp irdelenmiştir. Fuhuş Tüzüğü tamamen kadının cinselliği üzerinden tanımlanan "ahlaki fuhuş olgusunu" ve toplumsal cinsiyet ayrımının kadın'a yönelik ötekileştirici eril söyleme dayanan tahakküm edici otoriter yapısını görünür kılmaktadır. Toplumdaki tüm ilişki biçimleri belli kurumsal

yapılar altında nasıl devlet tarafından düzenlenip kontrol ediliyorsa toplumsal yaşamda cinsel ilişkilerin düzenlenmesi ve kontrolü de devletin farklı kurumsal yapıları tarafından devlet tarafından düzenlenir. Örneğin, cinsellik konusunda “meşru” ilişkilerin nasıl düzenleneceği, kurum içinde yer alan kişilerin oynayacakları roller “aile kurumu” içinde yer alırken, “gayrimeşru ilişkilerin” düzenlenmesi ve kontrolü ise “fahişelik kurumu” içinde yer alır.

Millet’e göre, politika denildiğinde geniş anlamda, “bir sistemin sürekliliğini sağlamak için uygulanan çeşitli stratejiler” ya da “güçlülük temeline dayanan ilişkiler” -bir grup insanın bir başka grup tarafından yönetilmesi- anlaşılır (Millet,1987: 44-45). Millet, her ne kadar ideal politikayı “başkaları üzerinde egemenliğe dayalı ötekileştirici ilişkilerin tamamen ortadan kalkacağı, uzlaşımçı ve akılcı ilkelere bağlı bir düzen” olarak tanımlasa da politikanın günümüzdeki gerek kavramsal gerekse pratik içeriminin ideal tanımından çok uzakta olduğunu belirtir. Millet, “politika” kavramını kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyet ayrımına gönderme yapmak için bir anahtar kavram olarak kullanır. Ona göre, toplumsal yaşamdaki kadınlık ve erkeklik normlarının birbirine karşıt ve dışlayıcı kesin kategorilerle tanımlanmış olmalarının yanında değişime direnen bir yapı göstermelerinin tek nedeni toplumca kabul edilmiş politik yapılarda kadınların temsil edilmeyişleridir. Nitekim Millet’e göre insanlık tarihi boyunca cinsiyetler arasında ezen ve ezilen kavram çiftleri karşıtlığında ortaya çıkan eşit olmayan ilişkiler bu temsil edilmeyiş yoksunluğunun sonucudur (Millet, 1987 : 45-47).

Bu bağlamda Millet’in yukarıdaki argümanın izinden yürüdüğümüzde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin -toplumsal ahlaka sinmiş egemen erkek itaat eden kadın resminin- devlet eliyle, kadın bedeni ve cinselliğinin bir hizmet alanına dönüştürüldüğü eril sömürüye dayanan genelevler aracılığı ile meşrulaştırılıp üretildiği söylenebilir. Tüzükte görüldüğü gibi devlet fuhuş olgusuna ne evrensel etik ilkeler ne insan hakları ne vatandaşlara tanınan eşit hak ve özgürlükler ne de eşit adalet ilkesi açısından yaklaşmakta en başından toplumsal ahlaka tutunan cinsiyetçi bir bakış ve hegenomik bir eril söylem ile sorunu bir ahlak ve sağlık sorununa indirgemektedir.

Bu nedenle TC. Fuhuş Tüzüğü, devletin erkek egemen eril bakışının sergilenişidir. Devlet, kadını bedeni ve cinselliği üzerinden üretilen eril temsil biçimleriyle pasifize etmekte ve bahçivan misyonuna soyunarak toplumun ayrıksı otları olarak nitelendirdiği kadınların toplumdan dışlanmasına meşruluk kazandırmaktadır. Buradaki paradoks devletin fuhuş sektöründe çalışan kadınları fuhuşa yönlendiren sosyolojik-ekonomik ve psikolojik nedenleri görmezden gelerek toplumsal ahlak boyutunda yargılayıp genelev adını verdiği yerlere tıkkarken kar elde etme güdüsü ile hareket eden kapitalist sistem ile uyumlanması ve bir hizmet alanına dönüştürdüğü bu sömürüyü ekonomik açıdan

bir rant kapısı olarak görmesidir. Sonuç olarak cinsiyetçi eril söylemin iktidarını kuran, üreten ve yeniden üreten devlet kadın bedeninin ekonomik alanda üzerinde pazarlıklar yapılan bir metaya dönüştürülmesi olgusuna yalnızca aracılık etmemekte aynı zamanda erkekler için bir eğlence ve sosyalleşme aracına dönüştürdüğü fuhuşu toplumsal düzenin garantörü olarak sunmaktadır.

Notlar

¹Varlığı "ruh yer kaplamaz, madde ise düşünmez" olarak birbirinden yalıtık iki ayrı töze indirgeyen Descartes (1997: 97), kendisinden sonra felsefe tarihindeki 'doğa' ve 'tin' şeklinde gerçekleşecek ayrımın mimarı olmuştur. Rorty'e göre "Kartezyen zihin-beden ayrımı, dünyanın biri fiziksel diğeri zihinsel iki ayrı malzemedenden oluştuğu sezgisinden doğmuştur. Kartezyen düalizmde yalnızca zihin ile beden değil, dünyanın kendisi de zihinsel ve fiziksel dünya olarak ya da maddi ve maddi olmayan dünya olarak birbirine indirgenemez iki ontolojik alana bölünmüştür" (2006:xix).

² İlk defa Josephine Butler'in başını çektiği bir grup feminist "beyaz köle ticareti" sorununa uluslar arası platformda dikkat çekerek kadınların 15 günde bir zorunlu sağlık muayenesinden geçmesi uygulamasının temel hak ve özgürlüklere uymayan bir uygulama olduğunu söyleyerek iptalini istemişlerdir.

Kaynakça

- Bourdieu P. (2010). *Ocak ve Zanaat*. 2. Baskı. (Der: Çeğin G., Göker E., Arılı A., Tatlıcan Ü.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu P. (2003). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (Çev: Nazlı Ökten) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu P. (2006). *Pratik Nedenler*. 2. Baskı. (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver) İstanbul: Hil Yayınları.
- Butler J. (2010). *Cinsiyet Belası*. 2. Basım. (Çev: Başak Ertür) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu P. & L.J.D. Wacquant (1996). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Calhoun. C. (2010). *Bordieu Sosyolojisinin Ana Hatları*. 2. Baskı. *Ocak ve Zanaat*. (Çev: Güney Çeğin). İstanbul: İletişim Yayınları.

- de Beauvoir S. (1993). *"İkinci Cins" Genç Kızlık Çağı*. (Çev.: Bertan Onaran) İstanbul: Payel Yayınevi. 7. Baskı.
- Descartes R. (1997). *Felsefenin İlkeleri* (Çev.: Akın M.). İstanbul: Say Yayınları.
- Doezema J. (1998). Forced to Choose : Beyond to Voluntary Forced Prostitution Dichotomy. İçinde, Kempadoo K. & Doezema J. (Eds.), *Global Sex Workers : Rights, Resistance, and Redefinition*. New York, London: Routledge.
- Foucault M. (1988). *Cinselliğin Tarihi 2*. Baskı (Çev.: Hülya Tufan) İstanbul: Afa Yayınları.
- Fuhuşla ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele. T.C. Emniyet Müdürlüğü Asayiş Daire Başkanlığı Yayın No: 7.
- Engels F. (2008). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. 14. Baskı. (Çev: Kenan Somer) Ankara: Sol Yayınları.
- Kuçuradi İ. (1994). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Millet K. (1987). *Cinsel Politika*. (Çeviren: Seçkin Selvi). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Nişanyan, S. (2003). *Sözlerin Soyağacı : Çağdaş Türkçe'nin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Tepe H. (1998). Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: "Etik" Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik. *Doğu Batı*, 4:11-27.
- Raymond J. G. (2003). Reasons for not Legalizing Prostitution and a Legal Response to the Demand for Prostitution. *Journal of Trauma Practice*, 2: 315-332.
- Rorty R. (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası*. (Çev.: Funda Günsoy Kaya) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sancar S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Öztimur N. (2010). Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları. 2. Baskı. İçinde, Çeğin G., Göker E., Arılı A. & Tatlıcan Ü. (Der.), *P. Bourdieu: Ocak ve Zanaat* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber M. (2008). *Sosyoloji Yazıları*. 12. Baskı. (Çev.: Taha Parla) İstanbul: Deniz Yayınları.
- Wijers M. (1998). Women, Labor, and Migration: The Position of Trafficked Women and Strategies for Support. İçinde, Kempadoo K. & Doezema J. (Eds.), *Global Sex Workers : Rights, Resistance, and Redefinition*. New York and London: Routledge.

Turkish Prostitution Regulations as a Masculine Official Discourse

Zehragül Aşkın

Mersin University

Neriman Açıkalın

Mersin University

Abstract

The article will discuss the theoretic ground and the problems of application of the rule "Woman Trade, the Rules that Fornices are Subject to and the rules of Struggling with Venereal Diseases that are Caused by Prostitution" of The Turkish Criminal Law which rules the trafficking of woman in Turkey as an example of the approach organizing the trade in woman by the government itself and will bring in to discussion "the double standard that relies on gender inequality" of the implications of the regulation. How it doesn't accord with basic human rights and personal liberty, which emerge in the context of the difference of concepts of morality and ethic.

Keywords: *a masculine official discourse, Turkish Prostitution Regulations, Bordieu.*



Eser Tanıtımları/Book Reviews

Charles G. Nauert (2011). *Hümanizma ve Rönesans Kültürü* (328 sayfa). (Çev: Bahar Tırnakçı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. ISBN: 9786053603412

Avrupa Hümanizması ve Rönesansında Kadın

Gerçek bir hümanist olarak tanınmak gibi, gerçek yazınsal şöhret de ağırlıklı olarak erkeklere ayrılmıştı (s.79).

Charles G. Nauert

Hümanizma ve Rönesans kültürü üzerine yapılan önemli çalışmalardan birisi Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları arasından çevrilen Charles G. Nauert'in *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü* adlı eseridir. Kitapta hümanist kültürün doğuşu, hümanizma ve İtalyan toplumu, hümanizmanın yayılışı, hümanizmanın en yüksek dönemleri ve yıkımı konunun tüm düşünsel yönleriyle ilgisinde ele alınmaktadır. Nauert'in bu çalışmasında "Studia humanitatis" teriminin anlamına, düşüncede meydana gelen değişime, insanlık tarihinde hümanizma gibi bir çıkır açan Petrarca'nın tarih görüşüne Cumhuriyetçi Floransa'nın hümanizma ve Rönesanstaki yerine, yeni kültürün yayılmasında yaşamsal rol üstlenen matbaacılığa, Rönesans sanatına ve Rönesans'ın sona ermesine yer vermektedir. Konumuzla ilgili olan bölüm kitapta kadınların hümanizma ve Rönesanstaki algılanışdır.

Charles G. Nauert Rönesans toplumunun kadınlara ikincil bir rol yükleyerek Ortaçağ döneminde varolan kadın düşmanlığı geleneğini sürdürdüğünü belirtmektedir. Bu dönemde erkek iktidar figürü kadının bütün toplumsal rollerini ve ilişkilerini belirlemektedir. Kadına toplumsal sınırlamalar getirilmesi, eğitimi de erkeğe göre daha az alması sonucunu doğurmaktadır. Nauert çalışmasında "çocuk yetiştirmek, ev idaresi ve dini ibadetler kadınlar için tek gerekli ve caiz etkinlikler olarak görülüyordu" diye yazmaktadır (s.73). Manastır yaşamı ve evlilik gibi seçeneklere sahip kadınlar Latince öğretim yapan okullarda becerilerini geliştirme gibi bir haktan da yoksun kalmaktadırlar. Okuma bilen en

ayrıcılık kadınlar dahi evlilik yapıp çocuk sahibi olduklarında öğrenimlerini sürdürmeleri yönünde yeterli adım atamamaktadırlar. Nauert'a göre "bir kadın, ne kadar bilgili ya da iyi bir toplumsal çevreye sahip olursa olsun, Rönesans İtalya'sında klasik öğrenimin odaklandığı Latince öğrenim yapan okullarda asla öğretmen olmazlardı. Hiçbir kadın herhangi bir üniversite fakültesine üye olmak için uygun değildi (s.75)."

Rönesans toplumunda kadına yönelik bu sınırlamaları aşıp Latince yazabilen entelektüel kadınlar dönemin bir özelliği olan mektuplaşmalarda problemler yaşamışlardır. Bu mektuplaşmalar, sonunda hiçbir kadının bilgin olarak kabul görülemeyeceğinin vurgulanmasından başka işe yaramamıştır. Yazar kitabında kadın yazarlardan Isotta Nogarola, Cassandra Fedele, Ginevra Nogarola, Louise Labé, Vittoria Colonna, Marguerite D'Angoulême, Marie de Gournay'ın yaşadıklarını dönemin toplumsal yargısı olarak yer vermektedir.

Yazar kitabının kaynakça bölümünde Avrupa Hümanizma ve Rönesans kültüründe kadın konusunu inceleyen çalışmalardan söz etmektedir.¹

Notlar

¹ Konuyla ilgili sözü edilen çalışmalar şunlardır: Grafton A. & Jardine L. (1986). *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bolgar R. R. (1973). From Humanism to the Humanities. *Twentieth-Century Studies* 9: 8-21

Jardine L. (1975). Humanism and the Sixteenth-Century Arts Course. *History of Education*, 4(1): 16-31.

Grendler P. F. (1991). *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.

King M. L. (1991). *Women of the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press.

King M. L. (1988). Book-lined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance. In Rabil A. (Ed.), *Renaissance Humanism: foundations, forms, and legacy. Humanism in Italy. Volume 1. Pennsylvania: University of Pennsylvania*: 434-53.

King M. L. & Rabil A. Jr. (1983) (Ed.). *Her Immaculate Hand: Selected Works By and About the Women Humanists of Quattrocento Italy*. NY: Binghamton.

Kelly J. (1977). Did Women Have a Renaissance? In Bridenthall R. & Koonz C. (Eds.), *Becoming visible; women in European history*. Boston: Houghton Mifflin: 137-64.

Bridenthall R. ve diğerleri (Ed.) (1987). *Becoming Visible: Women in European History*, 2. Basım. Boston: Houghton Mifflin.

Doç. Dr. H. Haluk Erdem

Eğitim Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Eğitim Bilimleri Fakültesi

Ankara Üniversitesi

Ankara-Türkiye

E-posta: hasanhalukerdem@yahoo.com.tr.

Céline Léon & Sylvia Walsh (Eds.) (1997). *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard (Kierkegaard'ın Feminist Yorumu)*. University Park: Penn State Press. (353 sayfa) ISBN: 9780271016993.

Kierkegaard'ın Feminist Yorumu Üzerine

Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard, kuşkusuz feminist bir bakış açısıyla incelenecek en problematik isimlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Bu zorluğun sebebi onun kadınlar için dile getirdiği birbirinden oldukça farklı düşünceleridir. Eserlerini Vigilius Haufniensis, Johannes de Silentio ve Victor Eremita gibi birçok farklı isim altında yayınlaması ve düşüncelerini dile getirirken farklı karakterlere bürünmesi onu felsefe tarihinin en zor anlaşılabilir düşünürlerinden biri haline getirmiştir. Takma isimle kaleme aldığı yazıların erken dönemi estetik, ikinci dönemi ise etik yaşamı ele alan yazılardan meydana gelir. Kendi ismiyle yayınladığı yazılar ise onun dini içerikli yazılarıdır. Kierkegaard'ın izlediği bu yazın yöntemi doğrudan ve dolaylı bir iletişimi amaçlamaktadır. Farklı bakış açılarını ortaya koyabilmek için kullandığı takma isimlerle kişiliklerine büründüğü kişilerin ağzından konuşan Kierkegaard, okurlarını ortaya koyduğu çarpıcı problemler üzerine düşünmeye sevk eder. Ona göre insanın durumu doğrudan ifade edilemeyecek kadar belirsiz bir yapıdadır. Kierkegaard araştırmacıları için ortaya çıkan zorluklar da bu noktada başlamaktadır. Takma isimle yazılan bu eserlerdeki düşüncelerden hangilerinin gerçekten Kierkegaard'ın inandığı düşünceler olduğunu ortaya çıkarmak oldukça güçtür. Söz konusu Kierkegaard ve onun ironi kabiliyeti olunca herşeyin görüldüğü gibi olmayabileceği daima akılda bulundurulmalıdır.

Kierkegaard'ın kadınlar üzerine düşüncelerini yorumlamanın zorluğu da buradan gelmektedir. Hangisi Kierkegaard'ın gerçek düşünceleri, hangisi kişiliğine büründüğü kişinin düşünceleridir? O gerçekten *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde kadını '*başkası-için- varoluş*' olarak tanımlayan bir kadın düşmanı mı yoksa tanrı önünde herkesin birbiriyle eşit olduğunu haykıran bir filozof muydu? Bu belirsizlik Céline Léon ve Sylvia Walsh tarafından derlenen *Kierkegaard'ın Feminist Yorumu* isimli çalışmanın da ele aldığı temel problemdir. Yazarları arasında feminist düşünürlerin ve Kierkegaard uzmanlarının bulunduğu on dört makaleden oluşan bu yayın Kierkegaard'ın düşüncelerini feminist bir bakış açısıyla irdeleyen ilk ciddi çalışma olma özelliğini de taşımaktadır. Her bir yazarın ortaya koyduğu farklı bakış açısına rağmen, hepsinin yola çıktığı temel problem Kierkegaard'ın felsefesinin feminizmle birlikte

ele alınıp alınamayacağı sorundur. Bu soru Kierkegaard'ın düşüncelerinin etik, teolojik ve varoluşçu unsurları üzerinde derinlemesine bir araştırma gerektirmektedir.

Her bir yazar Kierkegaard'ın farklı dönemlerde yayınladığı birçok eser üzerinde dursa da, en çok tartışma konusu olan eseri tartışmasız *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'dür. Kierkegaard'ın Victor Eremita takma ismiyle kaleme aldığı ve kadın üzerine en radikal düşüncelerini ortaya koyduğu bu eser, çalışmanın birçok yazarının ilk durağı olmuştur. Baştan çıkarıcıya göre kadın refleksiyon ve akıl tarafından yönlendirilmeyen, erkeğin doğayı aşan varlığının aksine doğaya ait olan bir varlıktır. Erkek kendisi-için var olurken kadın *başkası-için-varlık* (*being-for-other*) kategorisine aittir (Kierkegaard, 1997: 176).

Wanda Warren Berry ve Birgit Bertung makalelerinde Kierkegaard'ın kadınlara karşı dile getirdiği bu düşüncelerin onun yazın tarzından kaynaklandığını öne süren oldukça pozitif bir yaklaşım sergilemektedir. Berry, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki kadın düşmanı sözlerine yine Kierkegaard'ın daha sonralarda kaleme aldığı *Aşkın İşleri*'nde 'tüm insanlar tanrı önünde eşittir' düşüncesiyle cevap verir. Kierkegaard'ın *Korku ve Titremé*'de ortaya koyduğu bir kadın olarak Bakire Meryem portresi de Berry'i desteklemektedir. Kierkegaard'a göre Meryem sadece İsa'nın annesi olmakla değil aynı zamanda içinde bulunduğu absurd durumu kabul etmesi ve kendisine yapılan saldırılara kendi doğruları doğrultusunda karşı koyabilmesiyle İbrahim'den aşağı kalmayacak bir 'inanç şovalyesi'dir. Ancak Kierkegaard'ın dini anlamda ortaya koyduğu bu eşitliği, sosyal ve toplumsal hayattaki eşitliğe uyarılmanın ne derece doğru olduğu üzerinde de durulmalıdır. Bu durum Kierkegaard'ın toplumsal hayatta bir kadın düşmanı olmadığını kanıtlar nitelikte değildir.

Kierkegaard'ın kadın düşmanlığının aslında görüldüğü gibi olmadığı fikrini paylaşan bir diğer yazar ise Julia Watkin'dir. Ona göre Kierkegaard'ın özellikle son yıllarında kadınlara, evliliğe ve seks'e dair ağır ithamları göz ardı edilebilecek gibi değildir. Kierkegaard'ın ilk senelerde verdiği eserlerde evliliğe dair oldukça olumlu bir yaklaşımının olması ise durumu daha da karışık hale getirmiştir. Kirkegaard'daki bu değişimde Regine Olsen ile olan problemler nişanlılıkları ve yıpratıcı ayrılık sürecinin de payı olduğu inkar edilemez. Watkin'e göre Kierkegaard'ın bu özel durumunun ötesinde, onun felsefesini anlamak durumu biraz daha açık hale getirecektir. Kierkegaard'ın agresif saldırıları doğrudan kadınlara değil dönemin kendisini en çok kadınlar üzerinde gösteren toplumsal yapısına karşıdır. Kierkegaard'a göre birçok insan en aşağı varoluş aşaması olan estetik aşamaya sıkışıp kalmıştır. Geçici ve dünyasal kaygıları içeren bu aşama kişiyi dinsel aşamaya ulaşmaktan uzak tutmaktadır.

Kişi dünyanın rekabetçi ortamında yaşamaktansa sonsuzluğu kendi benliği içinde bularak varoluşsal amacını gerçekleştirmeli ve aşkın dünyanın bir takipçisi olarak yaşamalıdır. Evlilik ve soyların devamlığı gibi toplumsal gereklilikler kişiyi bu varoluşsal sorgulamadan uzaklaştırır. Doğanın kendisine verdiği özelliklerden dolayı kadın bu sürece uyum göstermeye daha uygundur. Evlenmek, aile kurmak ve çocuk sahibi olmak gibi amaçlarla kendi varoluşunu başka varoluşlara kurban ederek başkası-için-varoluş haline gelir. Tüm bu düşünceler doğrultusunda *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ne yapılacak ikinci bir okuma Watkin'i destekler niteliktedir. Kadın tıpkı doğa gibi etrafındakiler için var olurken aynı zamanda doğasının kurbanı haline gelir. Estetik aşamadan kurtulmayı istemek yerine kendi isteğiyle her geçen gün daha çok onun içine batar.

Bu noktada Birgit Bertung'un '*Evet, bir kadın varolabilir*' isimli makalesi bir devam niteliğinde okunabilir. Bertung'a göre Kierkegaard'ın kadın üzerine dile getirdiği bu düşünceler onun okuyucuları üzerindeki varoluşsal provokasyonunun bir parçasıdır. Birçok konuda yaptığı gibi kadın konusunda da yaralar, incitir ve sarsarak kendine getirmeye çalışır. Bu anlamda Kierkegaard kadın düşmanlığından çok dialektik bir atakta bulunmaktadır. Ancak atağının hedefinde sadece kadınlar değil, kendisini estetik varoluşun bir parçası haline getiren herkes vardır. Kierkegaard'ın amacı dolaylı iletişimi kullanarak kadın ya da erkek okuyucusunda varoluşsal bir silkinme yaratmaktır. Bertung'un yorumu Kierkegaard'ı neredeyse feminist bir yazar olarak ele alırken June Duran'ın yorumu biraz daha gerçekçi bir nitelik taşımaktadır. Ona göre Kierkegaard'ın varoluşsal provokasyonlarının kadınları muhatap kabul edip etmediği kesin olarak anlaşılamasa da, onun bireyi temel alarak şekillendirdiği varoluşçu düşüncenin kadın'ın bireysel varoluşuna da oldukça önemli bir yer açtığı gerçektir.

Mark Taylor, Sylvia Walsh ve Leslie A. Howe'nun makaleleri ise Kierkegaard'ın 'bir sentez varlığı olarak insan' düşüncesinden yola çıkarak kadın ve erkek arasında yaptığı ayrıma yoğunlaşmışlardır. Kierkegaard'ın *Ölümcül Günah*'ta belirttiği üzere 'insan sonlunun ve sonsuzun, tinin ve bedeninin, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir (Kierkegaard, 1983: 13).' İnsan bu sentezi ancak doğru oranda kurabildiğinde gerçek bir kişi haline gelir. Kişinin kendisi dışında hiçbir güç tarafından gerçekleştirilemeyecek bu etkinliği kadın ya da erkek her bir insan gerçekleştirmelidir. İnsanın kişi haline gelebilmesi önce bir insan olarak kendi bilincine varmasını, ardından tanrıyla olan ilişkisini keşfetmesini gerektirir. Bu bilinçlenme tinin kendisini özgürlük olarak ortaya koymasıyla başlar. İnsanın kişi olması için ortaya koyması gereken denge durumunu kuramaması ise umutsuzluğu ortaya çıkarır. Kierkegaard

umutsuzluğun birçok çeşidinden bahsetse de *Kierkegaard'ın Feminist Yorumu*'nun yazarlarının öncelikli ilgisi *kadını* ve *erkeksi* umutsuzluk üzerine yoğunlaşmıştır. Erkeksi umutsuzluk insanın kendisi olmaya duyduğu umutsuzlukken kadını, bir diğer tanımla zayıflık içindeki umutsuzluk, daha çok kendisi olmayı istememe durumudur. Bu iki farklı tanımlama Kierkegaard'ın kadının doğaya yakın karakterini ortaya koymaya çalıştığı bir diğer yoldur. Kadının hassas ve başkalarını koruyucu tarafı kendisi olmasını engelleyen en önemli engel olarak karşısına çıkar. Özgürlüğün karşısında zorunluluğa, tinin karşısında bedene, sonlunun karşısında ise sonsuza daha fazla yaklaşma tehlikesini taşır. Howe'a göre Kierkegaard'ın kadın kişiliği üzerine bu düşünceleri kadın düşmanlığından ziyade insana dair analizlerdir. Bunun yanı sıra makalesinde kadının daha aşağı seviyede bir sentezi meydana getirebileceği fikrinin onun döneminin kültürel özelliklerinden kaynaklanabileceği ihtimalini de tartışır.

Burada ortaya koyduğumuz birkaç yaklaşımdan yola çıkarak *Kierkegaard'ın Feminist Yorumu*'nun yazarlarının Kierkegaard'ın kesin bir şekilde kadın düşmanı olduğu fikrine oldukça temkinli yaklaşıtları görülmektedir. Kierkegaard'ın sistemli bir şekilde ortaya koyduğu ironik ve paradoksal yazın yöntemi, özellikle kadına yönelik düşünceleri bağlamında daha birçok derinlemesine çalışmayı gerektirmektedir. Bu anlamda *Kierkegaard'ın Feminist Yorumu*'nu tek taraflı bir bakış açısını ortaya koyan bir çalışma olarak eleştirmekten ziyade kendisinden sonra gelecek diğer ciddi çalışmalar için destekleyici bir nitelikte olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Kaynakça

Kierkegaard S. (1997). *The Seducer's Diary*. (İngilizceye Çevirenler: Edward V Hong & Edna H. Hong) New Jersey: Princeton.

Kierkegaard S. (1983). *Sickness Unto Death*. (İngilizceye Çevirenler: Howard V. Hong & Edna H. Hong) New Jersey: Princeton.

Yasemin Akış

Araştırma Görevlisi

Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü

Muğla Üniversitesi

Muğla-Türkiye

E-posta: yaseminakis@mu.edu.tr.

Derya Şaşman Kaylı (2010). Kadın Bedeni ve Özgürleşme. İzmir: İlya Yayınevi. (206 sayfa) ISBN: 978-9944-260-80-0

Özgürleşme ve Kadın Bedeni

Her gün onlarca kadın veya erkekle keşif yollarımız. Kimi kez adını, kimi kez mesleğini kimi kez de tanıştığımızı bile unuturuz. Bu tanışmalar bir iz bırakmadan geçer gider yaşamımızda. Bizi değiştirip dönüştüren, belleğimizde yeni ufuklar açan ve kendimizi tanımamıza yol açan tanışmaların sayısı yaşam boyu kaç tanedir acaba?

İşte, Derya Kaylı'da benim için bu değerli tanışmalardan birinin öznesi. Onunla bir kadın toplantısında tanıştım. Birkaç aylık hamile bu sosyolog kadının gözleri ıslık ıslık, her sorusu öğrenme isteği ve merak doluydu. Toplantı sonunda, "Birçok kadınla tanıştım. Öğrenmeye istekli ve heyecan doluydular. Sonra, çocukları doğunca..." dediğimi bugün gibi anımsıyorum. "Ben onlardan olmayacağım" dedi mi yoksa söylediklerini ben mi öyle yorumladım bilmiyorum.

"Özgürleşme ve Kadın Bedeni" kitabını ellerime alıp dokununca bu kadının çalışma azmi ve çalışkanlığına bir kez daha hayran oldum ve haklı çıktığını anladım. Buna yakın düşüncelerini Prof. Ayşe Durakbaşı'da kitabın önsözünde şöyle ifade ediyor;

Derya Şaşman Kaylı'nın tez yazma sürecinde danışmanı olarak, onun bu süreçte hem kendisinden önce bu konulara kafa yormuş olan feminist kuramcılarının hakkını vererek, bu anlamda feminist bilgi birikiminden mümkün olduğunca yararlanarak hem de kendisine nasıl bir söz alanı oluşturmaya çalıştığına tanık oldum. Bu sürecin bir bölümü onun hamileliğine, oğlunun doğumu ve sonrasına da denk geldi; yani bu süreci, bir yandan feminist öncülerle bir diyalog, bir yandan kendi bedeniyle bir iç diyalog, bedeninde hissettiklerine bir dil bulma yolculuğu olarak yaşadığını düşünüyorum (s.11).

Kitap, "tez" olmaktan çok uzak, ciddi bir çalışma ve emeğin ürünü. Önsözünü Prof. Ayşe Durakbaşı yazmış. Kadının özgürleşmesi ile bedeni arasındaki bağlantılardan yola çıkarak, Simone De Beauvoir'ın "ikinci cins"inden, feministlerin "toplumsal cinsiyet", arzu kavramına kadar kitapta ele alınan konuların önemine değiniyor. Çokça sorduğumuz "Bedenlerimize kazınan korku, kaygı, geri çekilme, çekingenlik ve ketlenmeleri nasıl çözeceğiz; gündelik

ilişkilerde şiddetin her biçimine "hayır" deme cesaretini en azından çocuklarımız için gösterebilecek miyiz?" sorusuyla devam ediyor yazısına.

Kitap bizi, Derya Şaşman Kaylı'nın dediği gibi, "...bir yolculuğun hikayesi..." ne çıkarıyor. Bu yolculuk "Feminist Yaklaşımlar ve Kadın Bedenine Bakış" la başlayıp Antik Yunan'dan moderniteye, kültürel ve radikal feministlere, Freud'dan kadın dili oluşturmaya götürüyor. Bir ömür boyu okuyacağımız ve araştıracağımız konuların, kadın tarihinin yeniden yazılması.

Birinci bölümde; kadın beden ilişkisi üzerinde duruluyor, bireysel özgürlüğün bedeninde hapsediği kadının, var ile yok arasındaki durumu, modernitede ve modernist söylem içinde kadın bedeninin nasıl inşa edildiği ayrıntılarıyla tartışılıyor. Mithcell, Millet, Wollstonecraft'ın eserlerini inceleniyor.

Bu bölümde, 16. yüzyılda yaşayan kadın düşünürlerin ve aktivistlerin kadın ve erkek eşit olarak doğdukları halde nasıl oluyor da eşit yurttaşlar olamıyorlar sorunu hakkında tartışmalarını okuyoruz. Eşit yurttaşlar olma mücadelesinin zorlu yollarından günümüze nasıl geldiğinin yolculuğuna bırakıyoruz kendimizi. Okudukça günümüzde de eşit yurttaşlar olarak kabul edilmenin önündeki engellerin tamamen ortadan kalkmadığını düşünüyoruz. Bu dönem feminist sorgulamaların dönemi olarak geçiyor kadın tarihine. Politik, ekonomik ve sosyal olarak ataerkil sistem ve kurumlar masaya yatırılıyor, olabildiğince inceleniyor.

İkinci bölüm, paradigmatik bir metin olması nedeniyle kadın bedenini sorunsallaştıran ve bu paralelde özgürleşme yollarını tartışan, feminist teorinin önemli yapıtaşı olan Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabına ayrılmış. Hepimizin değişik yaşlarda okuduğu bu kitap hakkında yazılanlar bilgilerimizi yenilerken yeni bakış açıları geliştiriyor. Cinsellik, aşk, ana, aile ile kavramlarla yazılıp söylenenler, tartışmalar bizi yeni okumalara davet ediyor. "Öteki" olma durumunu sorguluyor.

Üçüncü bölümde kültürel feministlerin ünlü ütopyacılarından Gilman, Emma Goldman gibi teorisyenlerin düşüncelerini inceliyor. Artık kadın düşünürler sadece kadın olma- beden ilişkisinden çok, kadının ezilmeleşiminin nedenlerini sorgulanmaya girişiyorlar. İktidar ve kadın ilişkisi, emek ve kadın, savaşlar, yoksulluk vb gibi konularda çeşitli teorileri inceleyerek ezilme biçimlerine yanıtlar veriyorlar. "Bedenimiz bizimdir" sloganı ile eril sistemin bedeninden dolayı kadını ezme biçimlerine karşı çıkıyorlar. Bedeni özgür olmayan kadının özgür olamayacağını savunuyorlar.

Dördüncü bölüm; radikal feministler ile sosyalist feministlerin kadın bedenine ve özgürleşmeye dair düşüncelerine ayrılmış. Son bölüm ise günümüz yapı sökümcü Kristeva, Irigaray, Cixous gibi kadın düşünürlerin kadın- beden ilişkisini

nasıl ele aldığını anlatıyor. Freudcu, Lacancı görüşler tartışılarak yeni bir kadın dili yaratma sorununu ele alıyor.

Böylece “Özgürleşme ve Kadın Bedeni” çalışmasıyla Derya Şaşman Kaylı, 16. yüzyıldan günümüze kadın olma ve kadın mücadelesini tarihini, kadın teorisyenleri ve yapıtlarını başucumuza taşıyarak okuma, araştırma ve incelemelerimize rehberlik ediyor. Feminist çalışmalarda yol gösterici oluyor.

Dileğimiz bir an önce başka kitaplarının da masamızdaki yerini alması.

Sevim Korkmaz Dinç

Kadın Yazarlar Derneği Dönem Sözcüsü

Kadın Yazarlar Derneği

İzmir-Türkiye

E-posta: sevimkorkmazdinc@gmail.com

Kuzey Rüzgârının Kadını: Mary Wollstonecraft'ın Gezi Mektupları

The Woman from the North Wind: Travel Letters by Mary Wollstonecraft

Hâle Seval*

Yazar

Öz

1759 yılında Londra'da doğan Mary Wollstonecraft, 1787 yılında Kızların Eğitimi üzerine *Düşünceler* adlı kitabını ve *Mary* adlı ilk yarı biyografik romanını yazar. Otoritenin ve kilisenin baskıcı tutumlarına karşı kadın hakları için mücadele eder. 1796 yılında kısa süreliğine İskandinav ülkelerine yapmış olduğu gezinin mektuplarını *Kısa Süre İkamet Edilen İsveç, Norveç ve Danimarkadan Yazılmış Mektuplar* adı altında kitaplaştırır. "Dünyadan istediğim bir hak, yardım ve bağış değil" diyerek haykıran Mary Wollstonecraft kısacık ömründe kadın haklarının gelişmesi için mücadele eder ve yazar. Bu çalışmada Wollstonecraft'ın yaşamından ve mektuplarından kesitler temelinde, onun kadın haklarının gelişmesi konusundaki mücadelesi incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Liberal feminizm, devrim, yazar, gezi mektupları, kadın hakları.

Giriş

1759 yılında Londra'da dünyaya gelen Mary Wollstonecraft, sevgisiz bir aile ortamı içinde büyür. Babasının aile gelirini savruk bir şekilde harcamasıyla düzenleri bozulur, gün geçtikçe fakirleşirler. Aile ortamında sadece babasının (erkeğin) para ve haklar için söz sahibi olması, annesinin evin içindeki ezilmiş yaşamı Mary Wollstonecraft'ı, ister istemez insan/kadın ve haklar konusunda

*Hale Seval, inceleme-araştırma, deneme, öykü yazarı.

düşünmeye yöneltir. Aile ortamı dışında kendine arkadaş çevresi kurmaya çalışan Wollstonecraft'ın ilk arkadaşları, John Arden ve bağımsız ruhlu kadın Fanny Blood olur. Blood ona resim yapmayı, gelecek için düşünmesini öğretirken giderek yakınlaşırlar, arkadaşlıkları ilerler.

Para kazanmak için Bath kentine mürebbiyelik yapmaya giden Wollstonecraft oradan, Fanny Blood'a yazdığı mektuplarında duyduğu yalnızlık karşısında içini döker ve çok geçmeden annesinin ölümüyle Londra'ya geri döner. Kadının o yıllarda sadece mürebbiyelik ve hizmetçilik yaparak, evde dikiş dikerek para kazanması Wollstonecraft'ı ikinci kez kadın ve haklar konusunda düşünmeye iter. Bütün bunlara ek olarak kız kardeşi Eliza'nın yapmış olduğu mutsuz evlilik ve çocuğunu görememesi onu erkeklerle eşit haklara sahip olma konusunda kesin düşüncelere ve bu düşüncelerini hayata geçirmeye yöneltir. Çünkü erkek isterse çocuğunu kadına göstermeme hakkına sahiptir, erkeğin yasal bir hakkıdır bu. Kadın kendi çocuğu karşısında çaresizdir.

Wollstonecraft, erkeklerin sahip olduğu hakları gözden geçirdiğinde kadınların da eğitim, miras, çalışma ve kadınların kendi bedenini tanımaya yönelik haklara sahip olmaları gerektiğini özgürce vurgular, savunur ve bu konuda yazar. Onun tek istediği kadınların yeteneklerini tıpkı erkekler gibi özgürce kullanabilmeleridir. Wollstonecraft'ın bu istekleri sadece orta sınıf kadınlar için değil, tüm kadınlar için geçerlidir. Feminizmin ilk adımı olan bu istekler, kadınların radikal değişimlere doğru yol almasının başlangıcı sayılır (bkz. Jones 1990). Anglo-sakson kadınının 18. yüzyılda başlattığı bu hareketin altında yatan ilk amaç ekonomik bağımsızlıklarını kazanma isteğidir (bkz. Nixon 1971). Çünkü 18. yüzyıl kadını erkeklere sunulan/verilmiş olan birtakım haklardan yoksundular. Wollstonecraft kadınların paralarını istedikleri gibi özgürce kullanabilme/harcayabilme hakkının eğitimden geçtiğine inanıyordu. Bağımsızlığın kazanılması için gerekli olan ilk adım okula gidebilme imkânını elde etme ve bunu elde eden kadının çalışıp, para kazanmasıydı. Eğer kadınlar kendi paralarını çalışarak kazanabilirse, o parayı da, istediği gibi harcama olanağına kavuşacaklardı. Kadının rahatça parasını kazanıp harcayabilmesi, kendisine karşı yapılan birtakım haksızlıklarda kendini özgürce savunabilmesi için gerekli olan bir başlangıçtı.

18. yüzyılda Anglo-Sakson Dünyasında Kadına Genel Bir Bakış ve Mary Wollstonecraft

“Dünyadan istediğim bir hak, yardım ve bağış değil” (Mary Mary Still Contrary; ve Extraordinary Woman Who Led Complex) diyerek haykıran Mary Wollstonecraft, sis gotik kulelerden aşağı sarkarken kalemyle barışmış, yazdığı kitaplarla Kadın Haklarının savunucusu olmuştur. Fransız Devrimi ve onun dile getirdiği özgürlük, eşitlik ve

kardeşlik kavramları haklardan yoksun İngiliz kadınının mücadelesine zemin hazırlar. Neden, İngiliz kadınları da özgür olmasın? Eşitlik, kadın ve erkek haklarının eşitliği konuşulmalıydı. Komşu ülkede olan bu iç devrimin İngiltere'de olan çalkantısı yadsınamazdı. Fransa'da Kral ve Kraliçenin giyofine doğru yol alması, Fransız Devrimine sıcak bakan birçok İngiliz yazar ve şairi düşündürmeye başlamıştır (bkz. Kelly 1993). Temkinli olunmalıydı, ihtilal geri dönüşü olmayan bir adımdı.

İngiltere'de eşzamanlı olarak bir kadın, Mary Wollstonecraft sorar, "neden, erkek hakları?", "kadın hakları nerede?" Victoria çağının üzerini örttüğü bu bağımsız kadın, 1792 yılında yazdığı *Kadın Haklarının Bir Savunusu (A Vindication of the Rights of Woman)* adlı kitabıyla adını dünyaya duyurur (bkz. Moore 1999).

18. yüzyılda İngiltere'nin koyu taassup döneminde kadınların, ses getiren başkaldırıları hiç de küçümsenecek bir adım değildi. Devamında gelen isteklerde toplumda cinsiyet farklılığının (kadın/erkek) yarattığı açmazların giderilmesi, kız çocuklarının da erkekler gibi kendi bedenlerini tanımaları, kendi bedeni üzerinde kendilerinin söz sahibi olmalarıydı. Kadınların bedenleri üzerinde söz sahibi olmaları en doğal hakkıydı ve ruh sağlığının gelişebilmesi için de gerekliydi. Bunun da devamında elde edilmesi planlanan politik haklar ve bu hakların resmi bir nitelik kazanma yoluyla. Wollstonecraft ve arkadaşları kadının sosyal gelişiminin anahtarının aşamalı bir evrimde yattığına inanırlar. İngiltere'de kadınlara gerek hükümet, gerekse kilise yasalarıyla boyun eğdirildiği bir dönemde, Wollstonecraft yazdığı kitaplarla kadınların isteklerini topluma duyurmaya çalışır.

Arkadaşı Fanny Blood, kız kardeşi Eliza ve o kentlin kuzeyinde Hacney'in yakınında Newington Gren adlı kasabada bir okul açarlar. Bu okulla birlikte Wollstonecraft, o küçük yerleşim merkezinde hayatına giren rahip Richard Price'ın da öğretilerinden yararlanmaya başlar. Wollstonecraft aydınlanmayan insanın sömürüldüğünü düşünür. Tek istediği kadınların bilinçlenmesidir. Kadınların haklarını özgürce kullanabilmelerinin kadın-erkek ilişkilerini de olumlu yöne taşıyacağını düşünür. Eğitimsizliğin sosyal hastalık olduğuna inanır. O yıllarda açtıkları bu okulla kadınların da eğitim hakkını kazanmasını isteyen üç kadın için öğrenci sayısının azlığı, kurdukları okulun masraflarını karşılayamama durumuyla karşı karşıya getirir ve gün geçtikçe borçlanmaya başlarlar. Kısa zaman sonra yaşanan finansal sıkıntılardan dolayı okulu kapatmak zorunda kalırlar, Fanny Blood evlenerek Portekiz'e gider ve genç yaşta orada ölür.

Wollstonecraft, 1786 yılında yazmaya başladığı kitabı *Thoughts on the Education of Daughters'ı (Kızların Eğitimi Üzerine Düşünceler)* altı kış haftası

boyunca gece gündüz çalışarak tamamlar (bkz. Todd&Butler (1989); Todd (2000); Tomalin (1985). Yüz altmış sayfadan oluşan bu kitabı, kar ve fırtınanın ıssız sokaklarda kol gezdiği saatlerde titrek mum ışığı altında tamamlar. Onu, bu kitaba yazmaya iten iki neden vardır. Okuduğu J. J. Rousseau'nun *Emile* adlı kitabıyla 18. yüzyılda kız çocuklarının okula gönderilmemesi olgusudur. Kitabını yazdığı dar odanın kapısında soğuğa rağmen ellerini ovuşturarak bekleyen küçük çocuk, onun kaleminden sıyrılarak kapı aralığından uzattığı her kâğıdı alıp, koşarak; küçük kilisenin bahçesinde bulunan yayınevi sahibi Joseph Johnson'a ulaştırır. Wollstonecraft'ın yazdıklarını yeniden okuma, gözden geçirme fırsatı yoktur. Yayımcısı ve dostu Johnson hayatının hiçbir döneminde Mary Wollstonecraft'ı yalnız bırakmaz, iyi bir dost, iyi bir yayıncıdır ve onun her yazdığını hiç çekinmeden basar.

Kızların Eğitimi Üzerine Düşünceler başlığı altında yazdığı bu kitabına *Çocuk Odası* adlı yazıyla giriş yapar, devamında kitabı, *Ahlaki Disiplin, Okumak, Yatılı Okul, Giyim, Güzel Sanatlar, Aşk, Evlilik, Kız Çocuklarının Şansızlığı Modern Bir Eğitimin Dışında Kalması, Evlilik, Tiyatro, İyilikseverlik* gibi çeşitli sosyal ve kültürel bölümlerden oluşturur. Başlangıçta, "çocuklarımızı yetiştirmek için düşüncelerimiz ne olmalı?" (Wollstonecraft,1786: 1) diye sorar.

Resim ve müziğin verdiği zevkten bahsederken, yazma eyleminin de bir sanat olarak düşünebileceğini ve faydalı bir iş olduğunu vurgular. Kız çocuklarının erken yaşta yaptığı evliliklerle kendi gelişmelerini durdurduğunu yazar. Kızların giyinmek için elbise aldıkları, dışarıya çıkarken bunun gerekli olduğunu söyler ve ekler "fakat bu elbiseyi ben kendim seçmeliyim, çünkü vücut düşüncenin ve kat kat kumaşların arkasına gizlenir (Wollstonecraft,1786: 35)".

Kızların eğitim hakkını içeren bu kitabın yarattığı tartışmalar hemen Fransızcaya çevrilerek basılmasını sağlar ve arkasından kitap Amerika'da basılır (bkz. Todd 1989). Devamında 1790 yılında *A Vindication of the Right of Men* ve 1792 yılında ise yazdığı *A Vindication of Right of Woman* adlı eserleri basılır. Eğitim hakkı üzerindeki tartışmaları içeren bu kitapları, artık kız çocuklarının da okula gidebilme isteğinin başlangıcıdır. Çünkü o yıllarda kızlar ancak babası izin verirse evdeki kütüphaneden kitap alıp, okuyabiliyordu. Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Bir Savunusu* adlı kitabı XIII bölümden oluşur. Özellikle XI. ve XII. Bölümlerde *Duty of Parents (Anne-Babanın Görevi)* ve *On National Education (Ulusal Eğitim)* gibi adlar içerir. *Ulusal Eğitim* adlı kısımda duygularını şöyle kaleme alır:

Ben ulusal eğitim için olan gözlemlerimi açıkça belirtiyorum fakat prensip olarak her iki cins için de birlikte eğitimin zorunlu olarak uygulanmasını diliyorum. Çocukların evlerini sevmesi için akşamlarını evde zorunlu olarak eğitim görerek geçirmeleri yerine okulda kendi yaşlılarıyla zaman

geçirmelerinin gerekliliğini özellikle belirtmek istiyorum (Wollstonecraft, 1992: 189-190).

Kitabında cinsellik, erdem ve bilgi üzerinde derinlemesine açıklık getiren Wollstonecraft, ikinci bölümde, "sonuç olarak, çocuklara verilen en iyi eğitim, bedeni ve kalbi güçlendiren/yol gösteren aklın kavrayışıdır. Diğer bir deyişle erdeme sahip olan alışkanlıklarımızda elde ettiğimiz bireyselliktir (Wollstonecraft, 1992: 23)" diye yazar.

Kız çocukları için yapılan bu eğitim çağrısı, ailelere seslenişle başlamıştı. Çocuklarını okula göndermek isteyen anne ve babalar yasaları zorlayacaktı. Sadece direkt olarak hükümetten talep edilen istekler göz ardı edilebilirdi. Birçok ailenin kız çocuklarının eğitimi konusunda bilinçlenmesi ve talep etmesi otoriteyi, bu isteklere karşı konulamaz duruma getirecekti. Mary Wollstonecraft kitabında:

Dokuz yaşından sonra kız ve erkek çocukları okuldan uzaklaştırılarak ev işlerinde ya da mekanik işlerde çalıştırılıyor.(...) İki cins sabahları bu işlerde çalışırken birlikte oluyor. Öğleden sonra kız çocukları da mutlaka okula gitmek zorunda olmalı ve kadın şapka yapımı, manto-şal gibi benzeri giyim eşyalarının hazırlanması işlerinde çalışabilmeli. Üstün yeteneği ve geliri olan genç insanlar, farklı okullarda ölü diller, bilim ve tarih üzerine dersler alabilirler. Edebiyat bu derslerden ayrı bir yerde tutulmalı. Kızlar erkekler birlikte mi, okuyacaklar? Sorusunu okuyucudan duyar gibi oluyorum. Evet, bu beraber eğitim görmenin erken birlikteliğin dışında kötü bir sonucu olduğunu düşünmüyorum. Aileler benimle aynı fikirde olamayabilir. Korkarım ki, dünya aydınlanmadan önce aileler çocukların hayat arkadaşlarını seçmelerine izin vermeyecektir (Wollstonecraft, 1992: 184).

diye yazarak düşüncelerini savunur.

Mary Wollstonecraft ve Arkadaşlarının Toplumdaki Yeri

Mary Wollstonecraft ve arkadaşlarının kadın hakları konusunda başlattıkları bu istekleri tetikleyen kendilerinden önce yazan kadınlar ve Fransız Devriminin üç sözcüğü özgürlük, eşitlik ve kardeşlik olur. 1700 yılında kuzeyde yer alan bu ada ülkesinde Mary Astell¹ sorar: "Eğer bütün erkekler özgür doğuyorsa, nasıl bütün kadınlar köle doğar?" (Taylor 1992: xvi) Wollstonecraft ve diğer kadınlar yazdıkları kitaplarla kendinden önceki kadınların kıpırdanışlarını bir anlamda dalgaya çevirmeyi başarırlar. Erkeklerin oluşturduğu radikal çemberi kırarak

duygu ve düşünceleri kaleme alarak yazan, edebiyatla bağlarını yaşamları boyunca mücadele ederek sürdüren Catherine Macaulays², Mary Wollstonecraft, Mary Hays, Smith Charlotte,³ Mary Robinson⁴ ve diğerleri olur. Bu kadınların çoğu özel yaşamlarından dolayı zaman zaman acımasız eleştirilerin odak noktası haline gelirler. Onlar toplum dışına itilseler de haklarını almak için sonuna kadar mücadele ederler. İlk kitaplarını anonim, takma adlar, erkek adları kullanarak yazan bu kadınlar deneme, roman, tarih ve ahlak konuları üzerine yazmayı tercih ederler. Kadınların birbirine destek olmaları yazacakları konuda ilerlemelerinin de önünü açar. Mary Hays, Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Bir Savunusu* adlı kitabını okuduktan sonra onunla tanışarak yazdıklarına yeni bir boyut ekler. Hays, *Deneme Mektupları*, *Ahlak ve Çeşitleri* adlı kitaplarından sonra çekinmeden kadın ve erkek zekâsının eşitliğinden bahseder ve *Ön Yargının Kurbanı* adlı romanını yazar.

Mary Wollstonecraft, Bir Kadının Gezi Mektupları

1792 yılında *Kadın Haklarının Bir Savunusu* adlı kitabının basılmasından sonra Wollstonecraft, Monarşinin devrilip sükûnetin daha yerleşmediği Paris'e gider. Hüzünlerin sokakları kapladığı, yarınların belirsizliği içinde ölümün kol gezdiği zamanlardır oysa bu yıllar. 21 Ocak 1793 sabahını ise, Mary Wollstonecraft hiç unutamayacaktır. Soğuk kış gününde sokaktan erken saatte geçen at arabasının sesiyle uyanır. Kral Louis, yorgun ve yaşlı atların çektiği arabada ölümle buluşmaya gitmektedir. Issız sokakta yavaşça ilerleyen araba penceresinin altından geçer. Genç bir kadın olan Mary, tek başına kaldığı büyük evde korkar, odasında gözlerini kapatıp olduğu yere çömelir, soğuktan üşümüş ellerini kulaklarına bastırır; bitkin atların nal sesini duymuyordur artık.

Paris'te ne doğru bir yargı, ne gerçeklere saygı ne de devrimin arkasından kurulan yargıç kürsüsünde acıma duygusu vardır. Yaşadığı bütün bu günleri daha da kötüleştiren, Fransa ve İngiltere'nin savaşa girmesidir. Artık Paris, İngiliz bir kadın için hiç de güvenli değildir. Ne yazık ki, bu kargaşa ortamında geri dönmesi de olanaksızdır. Yoksulluğun ve sefaletin hüküm sürdüğü caddelerde dolaşırken, kan gölüyle karşı karşıya gelir. Başını yavaşça yerden kaldırdığında giyotinin yanından geçmekte olduğunu fark eder. Kaçarcasına uzaklaşır oradan, kendi de farkında değildir, devrimin ve savaşın kadını olarak büyümektedir. 1794'te Paris'te G. Imlay'den evlilik dışı doğurduğu kızına Fanny, yazdığı kitabına da *Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution (Fransız Devrimi'nin Kaynağına ve Gelişmesine Tarihsel ve Ahlaki Bir Bakış)* adını verir. O yıllarda ve devrim ortamında tarih üzerine

görüşlerini yazabilen birkaç kadından biridir, M. Wollstonecraft. Kitabında ideallerin ve insan eylemlerinin politik tarihin içindeki doğal yerini sorgular. Reformun genel yansımalarının sonuçlarını, Avrupa'nın durumunu, detaylı bir şekilde Fransız Devrimi'nin gelişmesini, yönetimin sonlanmasını ve kendi görüşlerini açıklar. Kraliçe Marie Antoinette ve Kral Louis'nin hükümranlığından bahsederek giriş yaptığı bu kitabı da diğer yazdıkları gibi ses getirir. Ticaretle uğraşan Gilbert Imlay İskandinav ülkeleriyle yaptığı ihracat ve ithalat işlemlerinde kullandığı gemilerden biriyle Wollstonecraft'ı İsveç, Norveç ve Danimarka'ya seyahate yollar (bkz. Godwin&Holmes 1987; Godwin 1976). Uzun deniz yolculuğu ve yazdıkları bir anlamda genç kadını tekrar hayatla buluşturur. Mary Wollstonecraft 18. yüzyılda, gezi notlarını toplayan birkaç kadından biridir. 1795 yılı Haziran ayından Eylül'üne kadar süren bu yolculuğa yanına kızı Fanny -ki daha bebektir- ve onun Fransız bakıcısı Marguerite'i alarak gider. Bir kadın tarafından kaleme alınarak değerlendirilen, daha önce hiç kimsenin yazmadığı üç ülke vardır: İsveç, Norveç ve Danimarka.

Analytical Review'un⁵ eleştirilenlerinden olan Wollstonecraft, üç aylık gezinin ardından yazdıklarıyla övgülere boğulmuştur. Bunun başlıca nedenlerinden biri, o yüzyılda yapılan yolculukların zor şartlar altında gerçekleşmesinde yatar kuşkusuz. O zamanın İngiliz dergilerinden olan *Monthly Magazine*'in yazarlarından Mary Hays,⁶ mektupların acıklı, duygularla dolu zekice bir gözlem olduğunu dile getirir. İngiltere'de geniş okuyucu kitlesine ulaşan kitap Avrupa ve Amerika'da da aynı ilgiyi görür. Romantik şiirin öncülerinden Robert Southey⁷ ve Samuel Taylor Coleridge⁸ de kitabın okuyucuları arasındadır.

Fransa'nın serbest ortamından ve bu gezinin ardından döndüğü kendi şehri olan Londra'da Mary Wollstonecraft artık bir kapatmadır. Onun özel yaşamını acımasızca eleştirenler, aynı sözleri kitabı için de söylerler. Evlilik dışı ilişkisini ve annelik duygularını geliştirmek için yapılan seyahat olduğunu, Wollstonecraft'ın çalışmalarını estetik ve duygudan yoksun bulduklarını yazarlar. Elizabeth A. Bohls (2004) 1717-1818 yılları arasında kadın seyahat yazarların dilini incelediği kitabında Mary Wollstonecraft'ın 1796 yılında İsveç, Norveç ve Danimarka'dan yazdığı seyahat mektuplarının estetik yönden oldukça umut verici bir başarı olduğundan, Wollstonecraft'ın devrimde edindiği politik bilgilerini oldukça değiştirerek güzel bir hünerle pitoresk seyahat yazısına dönüştürdüğünden bahseder.

Wollstonecraft'ın mektuplarına göz atacak olursak, şöyle yazmaya başlar:

(...) On bir gün süren deniz yolculuğumuzda şiddetli fırtına, ruhlarımızı ve bedenlerimizi tüketmeye yetmişti. Olağanüstü manzara karşısında gözlemlerimi yazmak ve aktarmak için inançlı ve kararlıyım. Kaptanın

sana verdiği sözü hatırlıyor musun? Beni ilk önce Arendal-Norveç veya Gothenburg-İsveç kıyılarında Elsinore yoluyla bırakacaktı. Burnu döner dönmez yüzümüze çarpan karşı rüzgâr, bütün gece beklememize neden oldu. Gene de sabah olunca gireceğimiz koyu kaçırdık. Beklerken benim ilgim özellikle fenere doğru yöneldi. İki uzun saat boyunca serbest kalacağım anı gözlemlerken hiçbir şey görünmedi. Ufukta uçuşan ve bir kurtarıcı gibi bize doğru dolu şeklinde yağarak yaklaşan bütün bulutları gözlerimde gördüğüm an hayalimde yaratmış olduğum taslak manzarayı yok ederek, beni hayal kırıklığına uğrattı. (...) Teğmenin bana verdiği bilgiye göre malların alınacağı koya geldik. Hemen yargıya varmadan önce göz alıcı bir güzelliğin karşısında olduğumu düşündüm. Okyanusa ulaşmak isteyenlerin önünde bir siper oluşturan kayaların üzerinde küme küme taşlar yığılmıştı. 'Daha ilerisi yok' diyen etkili görünüşlerinden sıyrılıp kayalıkların gölgesine doğru yöneldiğimizde, dalgalar başıboşluğunu arttırarak kükredi (patladı). Bu dünyadan arınmış manzara karşısında, hâlâ yeryüzünün bu küçük parçasında enfes yeşilliklerin sıralandığı vahşi çiçeklerin yer aldığı bölüm, birkaç keçi ve sürüden ayrılan ineklere lüks bir çayırılık vaat ediyordu. Nasıl sessiz ve barış dolu bir manzara! Kendimden geçerek etrafıma göz gezdirdim; uzun, uzun zaman önce ummuş olduğumuz mutluluğun bana vermiş olduğu zevkin içinde buldum kendimi birdenbire. Fransa'da gözlemlemiş olduğum terörü unuttum. (...) Kahve ve süt içtikten sonra, ev sahibesi tarafından uzun bir süre temizlenen/bakılan evde misafir edildik. Bavullarım ev sahibim tarafından gemiden taşındı, çünkü yol arabanın eve ulaşması açısından güvenli değildi. Yol çok kayalı ve zahmetliydi fakat arabacı oldukça dikkatliydi, atlar birdenbire ve sık sık karşılırlarına çıkan bayır ve yokuşlara alışık, bu yüzden herhangi bir zarar meydana gelmedi. Ben de kızıyla oynadım, onun ürkek duruşu karşısında dadısına emanet etmedim (Wollstonecraft, 1796: Mektup I: 1-5-7).

Birinci mektubunun ortalarında dinsel bir yakarış girer yazdıklarının arasına, Başlıyıcı Tanırım! Coşkulu karakterimin üzerini çok sık örtüyor hüzün. Hayal kırıklığımın etkisiyle gözyaşlarım akıyor, kalbimi yeniden canlandıran seninle (G.Imley) olan ortak duygu birlikteliğini korumuş olmamdır (Wollstonecraft, 1796: Mektup I: 5).

Wollstonecraft birinci mektubunda hiçbir güzelliğin kuzeyin yaz günü ve gecesine eşit olamayacağından bahseder. "Eğer gece sadece günün parlaklığını isterse, bütün ışıkların alabildiğince yandığı gözüксе de ben, gece yarısı rahatlıkla herhangi bir mum ışığı olmadan da yazabilirim" (Wollstonecraft, 1796: Mektup 1: 7) diyerek kuzeyin ayrıksı gece güzelliğini vurgulamadan geçemez.

Gecikmeli olarak Gothenburg kıyılarına varan gemide Wollstonecraft duygularını şöyle dile getirir:

Hollandalılar tarafından inşa edilmiş olan Gothenburg temiz, havadar bir kasaba. Her caddesini doğrudan inen kanallar kaplıyor, bazılarında sırayla inen ağaçlar ayrı bir güzellik katmış, kaldırımlar oldukça kötü.(...) Her gün akşam yemeğinden sonra tabaklar masadan kalkmadan kadın ve erkekler yeni tabaklar masaya koyarak iştahla ekmek, tereyağı, peynir, çiğ somon veya ançüezi bir bardak brandy içerek yiyorlar. Devamında yedikleri tuzlu balık ya da et midelerini gelecek için uyarıyor. (...) Birkaç tane zengin ticaret evleri var bunlar; İskoç, Fransız ve İsveç'e ait. İnanıyorum ki, İskoçlar ticaret konusunda oldukça başarılıdırlar. Fransa'yla yapılan ticaret ve komisyonculuk savaştan bu yana çok kârlı olmaya başladı. Korkarım, zenginleşen tüccarlar bu ticareti diğer yerleşim bölgelerine de uzatacaktır. Ve bu yüzden yaşam için gerekli olan malların fiyatları da artacaktır. (...) İneklerin boynunda asılı olan çingiraklar sustuğunda sürünün geniş getirmek için fundalıklara/çalılıklara gittiğini biliyorum. Bu sessizlik içindeki huzur dolu yürüyüşlerimde suyun aşığı dökülüşünde geçici bir müzik yakalıyorum, sular mırıldanmış gibi geliyor (Wollstonecraft, 1796: Proje Gutenberg-ebook: 3529; Mektup 2: 12-14).

Wollstonecraft kuzeye yapmış olduğu gezide sadece kişisel duygularını değil, gittiği ülkenin sosyal ve ticari ilişkilerini de mektuplarına ekler.

İsveç'in nüfusunun iki buçuk, üç milyon olduğunu tahmin ediyorum. Bu kadar geniş bir arazide küçük, bir miktar alan ekilip, işlenmiş. Özel içki yapımına izin verilmiyor ve son yasaklamadan önce köylüler brandi ve kahve⁹ içmekten hoşlanırmış. Vergiler, XII'inci Charles krallığı süresince önemsiz miktardaymış ama hükümetin vergileri orantılı olarak gittikçe arttırmasından sonra vergi ödemesi ağırlaşmış (Wollstonecraft, 1796: Proje Gutenberg- ebook: 3529; Mektup 3: 14).

Yün ören ve eğiren kadınların olduğu evlerin yanından geçtik. Havalar soğuk, kalın sıcak tutacak giysilere ihtiyaç var. Erkekler de yün dokuyor. (...) Burada kadınların kaderi her yerde olduğu gibi, kendi çocuklarını emzirmek ve onlara bakıcılık yapmaktan ibaret (Wollstonecraft 1796: Proje Gutenberg- ebook: 3529, Mektup 4: 17).

Wollstonecraft Norveç yolculuğunun daha tehlikeli olduğunu düşünerek, kızı ve dadısını Gothenburg'da bırakır, kendisi Fredericshall'a gider. Oradaki ilk izlenimlerini mektuplarına şöyle aktarır, "Fredericshall'a ayak bastığımızda kral XII. Charles'ın¹⁰ ölmüş olduğunu öğrendim.. Zavallı Charles onu, her zaman saygıyla anacağım (Wollstonecraft, 1796: 3529; Mektup 5: 26)".

Fredericshall'dan ayrılırken karşılaştıkları sorunu yazmayı da ihmal etmez.

Saat dokuz civarında limandan ayrılmak için uzun süre bekledik. Bu alıkoymanın nedeni, bizim İsveç pasaportlarımıza Norveç'te ikinci imzanın atılmamış olması, imzalattırmayı düşünemedik. Bu kıyılarda akşamları çok güzel biliyor musun? Uzaktan gelen çam ağacı kokularını soluyarak geçiyor zaman. İşte! Bir gece daha yaklaşıyor, gece ve ay dünyada yer alan tüm güzelliğin mülkiyetini ele geçirmişler. Daha da kuzeye doğru yol alırsak, Aya gönül verebilirim. Sadece gecenin kraliçesi değil, tüm görkemi, parlaklığıyla hükümrانlığını sürüyor (Wollstonecraft 1796: Proje Gutenberg-ebook: 3529; Mektup V: 26).

Devam eder mektubunu yazmaya,

Biz de güneş nasıl ufukta aylak olarak geziniyorsa, Norveç'te güneşin yerini Ay almış. Uçurumların arkasına yansıyan renk, cennetin rengi; açık, yumuşak mavi tona bürünmüş her yer. İleride yıldızlar kaplamış karanlığı. Çıplak gözle yıldızlara baktığımda Aydan daha az parlaklar. Norveç'te ne zaman kalbim güçlü duyguların eşliğine gelse arkadaşımı, gençlik yıllarımda sevgilisinin mezarını hatırlıyorum. Hâlâ benimle birlikte, içimde yaşıyor o. Kulaklarım onun yumuşak sesiyle dolduğunda, fundalıklar arasında başıboş dolaşmaya çıkıyorum. Kötü kaderin oyunu bizi de içine aldı. Gözlerimdeki kıvılcıklar, çocukça bir sevgiye dönüşüyor onu hatırladığımda. Bu kara parçasında aşılması güç büyük uçurumlara baktıkça boşluk, derin duygularımı emiyor (Wollstonecraft, 1796:Proje Gutenberg-ebook 3529; Mektup 5: 26).

Norveç'te gördüklerini VII. Mektubunda anlatmaya devam ederken, Norveçliler müziğe deli olduklarını, en küçük kilisede bile org bulunduğunu yazar. Yolculuğuna ara vermeden devam eden Wollstonecraft XVIII. mektubunu Copenhagen'den yazar. Elsieur'dan Copenhagen'a yaptığı kara yolculuğunda yolların çok güzel, iki şehir arasında uzaklığın yirmi iki mil olduğundan bahseder. Ülkeyi ağaçlar, çalılar ve evlerin şekillendirdiğini ayrıca yüksek oranda kaliteli mısır ekilmiş olduğunu ekler.

Wollstonecraft, bu ülkelerden yazdığı mektupları kitaplaştırarak, yeni bir okuyucu kitlesine adını duyurur. Mary Wollstonecraft yazdıklarıyla, 18. yüzyılda İskandinav ülkelerinin sadece doğa güzelliklerini değil, ekonomik durumlarını, orada yaşayanların gelenek ve göreneklerini, diğer bir deyişle kültürel yapısını gözler önüne serer. Gezdiği üç ülkenin rüzgârlı ve fırtınalı havası, kimi zaman İngiliz kıyılarının sakinliğini aratır. İsveç'in 18. yüzyılın sonlarına doğru ekonomik alandaki yoksulluğu, kahve de dâhil olmak üzere çeşitli ithal

mallarının yasak ya da yüksek gümrük vergisi ödenerek alınıyor olması ona, bir kez daha Londra'yı özletir. Yirmi beş mektuptan oluşan bu birikim adresi ve adı bilinmeyen bir kişiyedir.

Şurası gerçek ki, âşık olduğu erkeğe, kızının babası lmay'e yazmıştır uzun ve kısa mektuplarının tümünü. lmay adının gizli tutulduğunu düşündüğümüzde, adım adım duygu çatışması yaşadığı gerçeğiyle karşılaşırız. Bir anlamda yazar sırrını okuyucusuyla paylaşmıştır. Bu mektuplarıyla uysal kadın kimliğine büründüğünü hissederiz. Sevgilisi tarafından terk edilmiş, gönülden yaralı olduğunu da biliriz. Şair Samuel Taylor Coleridge "Kubla Khan" (Kubilay Han) adlı şiirinde yer alan dizelerde Wollstonecraft'ın yaptığı bu geziyi ve onun hüznünü anımsar.

(...)

Rakipsiz o büyü ve kutsal yerler arasında

Uluyarak dolaştığı ufalan ayın altında

Şeytan sevgililerini çağıran kadınların (Altınel,1995: 75).

İskandinav ülkelerinden dönüşünde kızının babası G. lmay'in bir başka kadınla olan beraberliğini öğrenir ve ondan ayrılır. Çaresizlik içinde yaşamla olan bağlarını koparmayı dener, Putney köprüsünden nehre atlar, iki balıkçı tarafından kurtarılır. Bir süre sonra uzun zamandır tanıdığı ama sadece arkadaş olduğu filozof William Godwin'le olan arkadaşlığını ilerletir. Dostlukla başlayan ilişkileri kısa zaman sonra aşka dönüşür, Mary Wollstonecraft hamile kalır. W. Godwin evliliği kötü bir anlaşma olarak nitelese de çocuğunun evlilik dışı doğmasını istemez ve evlenirler. İki de kendi evlerinde oturmaya devam eder. Mary Wollstonecraft ikinci kızı Mary'nin¹¹ doğumu sırasında kapıldığı iltihap sonucu iyileşemez, kısa bir süre sonra da ölür. Mary Wollstonecraft öldüğünde otuz sekiz yaşındadır. M. Wollstonecraft'ın ölümünün ardından on yedi yıl sonra küçük kızı Mary Shelley, Percy Bysshe Shelley'le 1814 yılında Fransa'ya kaçarken, annesinin İsveç, Norveç ve Danimarka'dan yazmış olduğu mektupların bir kopyasını yanına alır (bkz. Day 1996; Dune 1978; William 2000). Mary Shelley, elindeki bu yazıları yüzünü görmediği annesini tanımak için yol gösterici bulmaktadır. M. Shelley annesinin yapmış olduğu bu geziye öykünerek kendi yazdığı gotik romanında başkahramanı Frankenstein'ı da sonunda Kuzey denizine, bilinmeyene doğru yol aldırır. Belki bir anlamda annesinin ayak izlerini takip ettiğini düşünmektedir.

Sonuç olarak

Ortaçağın tanrı merkezli (teosantrik) yapısının arkasından 14., 15. ve 16. Yüzyılda Avrupa'da Rönesans'la başlayan aklın, bedenın ve coğrafi keşiflerin ışığında kıpırdanmaya başlayan toplum, devam eden süreçte 1789 Fransız Devrimine sahne olsa da kadınlar için bir hak ve özgürlük hâlâ söz konusu değildir. On yedinci yüzyılda İngiliz İmparatorluğunun yeni ticaret yolu Hindistan'dı. Geleneksel hale gelen beş çayları, deniz yoluyla Seylan'dan gelecek ilk çay ürün hasatı toplumda, yeni bir sosyal olgu yaratmakta gecikmemişti. Bireysel istekler yerini toplantı salonlarında düşünen, tartışan erkeklere bırakmıştı. Çok değil, bir sonraki yüzyıl ise kadınlarını.

İngiltere'de o yüzyılda evlenen kadın kendi malının yönetimini eşine bırakmak zorundaydı. Evlenmediği takdirde parasal gelirini ailenin en büyük erkek çocuğu ya da akrabalarından bir erkeğe devreden kadın artık yorulmuştur. Bu düzen, kadın, parasının yönetimini elinde tutan erkeğe her türlü hakkı vermektedir. Kadınlar iş, eğitim ve miras hakkından yoksundur. Kadınların birtakım haklardan yoksun olmalarına rağmen sadece okuma yazma bilmeleri de din kurallarını anlaması, bilmesi ve uygulaması için okuma-yazma öğretilmesinden kaynaklanıyordu. Kadınların bir takım haklardan yoksun olmalarına ve okula gönderilmemelerine rağmen, din kurallarını bilebilmesi için okuma – yazma öğretiliyordu ve bu yüzden Londra'da kadınlar arasında okuma- yazma oranı yüksekti. 1675 yılında kadınların sadece % 30'u okuyabilirken, 1690 yılında bu oran % 52'lere ulaşır. 1580-1720 yılları arasında Londra'da yaşayan kadınların %90'ı okuma yazma biliyordu (William 2000).

18. yüzyılın başlarında İngiliz kadını ikinci sınıf vatandaş olarak görülmenin sıkıntısını yazarak topluma yansıtmaya başlar. 1680–1780 yılları arasında kalan Aydınlanma Dönemi Neo Klasik tarzın etkisi altındadır. Hemen arkasından gelen 1780 yılından 1830'a kadar geçen zaman Romantik Dönem olarak adlandırılır. Bu dönemde drama değil ama şiir ikinci planda kalsa da nesir tüm gücüyle varlığını göstermiş, edebiyat alanında başköşeye geçmiştir. Yazın dünyasında ilerleme mücadelesi veren kadınlar kanlı askeri devrimlere karşı olduklarını bildirirler. Kadınların amaçları basamak basamak elde edilen haklar ve reform ışığı altında erkeklerle eşit konuma gelmektir. Bütün bunların yanında kalemlerine sarılarak yazmaya başlayan kadınların baskı altında kaldıkları yansınamaz bir gerçektir. Yazan kadınlar özellikle romanlarında kadınlara karşı yapılan haksız, zalim davranışları ele alarak işler. Mary Wollstonecraft *The Wrongs of Woman – Kadın Hataları* adını verdiği kitabında kadının yüzyüze kaldığı sorunları ele alır. Kadınlara yapılan baskıların başında

hapishanedeki kötü koşullara maruz kalmak, işkence görmek gelmektedir ve hatta ölümlle tehdit edilmektedir kadınlar. Bütün bunlar kadınlar, babalarının, eşlerinin ve dinsel otoritenin sözünü dinlemediğinde gerçekleşir. Kadınlar için tek yol karşı cinsle "mantıklı aşk" şemsiyesi altında birleşmek, duygularının esiri olmamaktır. 18. Yüzyılın ilk yarısından sonra Mary Astell, Mavi Çoraplardan Hannah More, Mary Wollstonecraft mücadele için birleşen kadınlardan sadece bir kaçıdır.

Edebiyat ortamında gün geçtikçe fazlaşan kadın yazarlar için en büyük zorluklardan ilki dilbilgisi kurallarıdır. Doğru heceleme ve yazın kurallarında az hata yapabilmek için daha çok okurlar, daha çok yazarak kendilerini geliştirirler. 18. Yüzyıl kadınları olarak kadının sosyal haklarını elde edebilmesi için mücadeleyi başlatırlar. Sıradışı kadınların kızların eğitimi ve ahlaki konular üzerine yazdığı kitapları bir anda çok satılmaya başlar. Bu yazılan kitaplar orta sınıf kadının düşüncelerinde yeni ufuklar açmakta gecikmez.

Fransız İhtilal'ını yaratan ana etkenin, ülke içindeki kriz kadar, İngiltere de dâhil olmak üzere komşu ülkelerin zayıflığı (belki gizli desteği) olduğu şüphesizdir. Fransa'da meydana gelen ihtilal, toplumun kıpırdanması/söz sahibi olması açısından sonuçsuz da kalsa beraberinde yeni tartışmalara yol açmıştır. Yurttaş *Tom Paine*, paraların çocukların yetiştirilmesi, okul ve eğitim giderleri için harcanmasını isterken, *Mary Wollstonecraft*'ın kızların da eğitim, iş ve miras hakkına sahip olmasını isteyen haykırışı duyulur. İngiliz kadınları Fransız İhtilal'ının sloganı olan "eşitlik" sözcüğünün peşinden giderek, kadınlar ya bağımsız olmak ya da ölmek düşüncesinde birleşirler. Korkutucu fakat bir o kadar da gerekli olan ilk adımdır bu. Ev kadını olmaktan öteye gidemeyen hemcinslerine kimlik kazandırmak için uğraşan 1790'lı yılların kadınlarından *Elizabeth Hamilton* ve diğerleri, kendinden önceki yazar arkadaşları gibi arka plana feminist düşüncüyü alarak ilerlerler. Kadınları etkileyen sadece Fransız İhtilal'ı mıdır? Elbette hayır. Yavaş yavaş kaybedilmekte olan Amerikan kolonileri sıradan insanları, orta sınıf insanını uyanmaya çağırır.

18. yüzyıl kadın yazarları attıkları her adıma ve yazdıklarına çok dikkat ederek yollarına devam ettiler. Erkekleri, kendileri/kadınlar hakkında oluşacak olumsuz düşünceden sıyrarak, isteklerini kendi benliklerine, kadına yakışır biçimde öne çıkarmayı başarırlar. *Mary Wollstonecraft*'ın kadın hakları konusundaki çalışmaları birçok kadın yazar ve insan tarafından kabul edildi ve paylaşıldı. O'nu yaralamak isteyenler özel yaşamını öne sürmekten çekinmediler. *Wollstonecraft* iki kere kendini tükenişin etkilerine bıraksa da, kurtarıldı; kimseye aldırmandan yoluna devam etti. Kadın hakları, mücadele etmeden kazanılmayacaktı; bunu biliyordu, o ve arkadaşları başlattıkları yolda korkmadan, yılmadan ilerlediler.

Kadınların, eşit haklar elde edebilmek için mücadeleleri on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar devam etti. Kadın özgürlüğü için ortaya atılan düşünceler ancak, kanun yapıcı otorite tarafından 1825 yılında onaylandı. *Sidney Smith* 1810 yılında yayımladığı *Kadınların Eğitimi Üzerine Düşünceler* adlı kitabını mizah anlayışı içinde yazmayı tercih etti. Kadın ve erkeklerin farklı anlayış biçimine ve görüşe sahip olduklarını biliyordu. O, genç kızların ve genç erkeklerin farklı eğitim sisteminden geçmesinden yanaydı. Eğer, kızlar ve erkekler aynı eğitim sistemi altında okursa, bazı kız çocuklarının erkeklerden daha zeki ve çalışkan olduğu ortaya çıkacak ve erkeklerin can sıkıcı davranışlarına maruz kalacaklardı. Yadsınamaz bir gerçek ki ilk başlangıç, ilk feminist hareketin doğuş tarihi 1792'dir: *Mary Wollstonecraft*'ın *Kadın Haklarının Bir Savunusu* adlı kitabının yayımlandığı tarih. O, kitabını yazarken aldığı ilham insan haklarının dile getirdiği özgürlük, eşitlik gibi kavramlar ve Fransız devriminin atmosferidir. Bir kadın olarak istediği eşit eğitim hakkı, çalışma alanında elde edilecek fırsatlardan kadınların da yararlanması ve vatandaşlık hakkı. Bunlara ek olarak kadınların kendi mülklerini işletme, mallarının gelirlerini elde etme hakkı, boşanma durumunda çocukların gözetim ve denetiminden uzak kalmaması, evlilik dışı doğan çocukların sorumluluğunu anne kadar babanın da üstlenmesi gibi insani haklardır. Kısacası, erkeklerle beraber toplumsal, ekonomik ve siyasal hakların tamamının kadınlara da verilmesidir. *Wollstonecraft* insan olmaları nedeniyle kadınların bu haklara sahip olmasını ister, gerekliliğini savunur.

1789 tarihinden önce başlayan kadın kıpırdanışları, Fransız İhtilalinin etkisiyle yükselse de kızlar, erkeklerle eşit eğitim hakkına ancak 1870 yılında kavuşur. Üç yıl sonra kızların yüksek eğitim görebilmeleri için kolej, Cambridge'de kurulur. İlk kurulan *Girton College*, *Bodichon* ailesinin büyük feminist projelerinin uygulamaya geçirebilmesiyle olur. Cambridge kentinde kızlar için okulun açılması tartışmalar doğurur. O güne kadar bu kent, sadece erkeklerin okuduğu kolejlerle çevrilidir. Bu erkek kentine okumak için kızların da gelmesi dedikoduları da beraberinde getirir. Bu yüzden okulun mümkün olduğu kadar kentin dışında, Londra-Cambridge karayolunun üzerinde *Hitchin*'de inşasına karar verilir. İkincisi olan *Newnham College* yine aynı kentte 1876'da açılır. Birinci Dünya Savaşı sırasında kadın faaliyetlerinin devamı ve savaşta gösterdiği yararlılıklar erkekleri ikna etmeye yetmiştir. İki cinsin resmi olarak eşitlik politikasını yakalaması 1929 yılında olur.

İngiliz edebiyatında, özellikle romanda *Bronte*'den *Lessing*'e kadın hareketlerini üç adımda incelemiş olan *Elanie Showalter* şöyle yazar: "1840-1880 arası, gerçek kalıplar üzerine oturmayan feminist adım

1880-1920 arası, geleneksel standartlara karşı çıkan feminist adım, 1920'den günümüze kadar olan süreç ise, kadının yeni bir kimlik arayışıdır”.

İlk feminist hareketi 18. yüzyılda Mary Wollstonecraft ve çağdaşlarıyla başlatıp, bir sonraki yüzyıla on dokuzuncu yüzyıla baktığımızda Wollstonecraft ve arkadaşlarını kapalı kapılar ardına çekip, üzerini örten Victoria Çağını görürüz. Her devir, kendi kadınlarının tarihini yaratarak İngiliz edebiyatını renklendirir. Baş kaldırma, arayış, var olma, kimlik, haklar sadece İngiliz kadını için değil, tüm dünya kadınları için yüzyıllardır elde edilmesi gereken ana öğeleri oluşturur. Mary Wollstonecraft ve arkadaşlarından sonraki yıllarda yetişen kadın yazarlar da, tutucu bir dönemde özel-yaşamlarını gözler önüne sermek pahasına korkmadan mücadele eden, kadın hakları için savaşan hemcinslerini unutmadan yollarına devam etmişlerdir. Ayrıca birçok kadın yazar Wollstonecraft'ın görüşlerini kendilerine slogan edinip, “fiction biography” kurgu ve yaşam öyküsünün yansıdığı kitaplar yazarak edebiyat dünyasına adlarını yazdırırlar. Bunlardan birkaçı ise şunlardır: Lady Morgan'ın 1805 yılında yayımladığı *Wild Irish Girl*, Germanie de Stael'in 1808'de yazdığı *Carine*, Mary Wollstonecraft'ın kızı Mary Shelly'in 1823 yılında bitirdiği *Valperga*, E. Baret Browning'in 1856 yılındaki kitabı *Avrora Leight*.

Kısacası, onlar Kuzey'deki adalarında kadın hakları için savaştılar, yazdılar ve kazandılar. Hayatı ve yazdıklarıyla yaşadığı çağa ayak uyduramayan Wollstonecraft, kız çocuklarının okula gidebilme, çalışabilme ve miras hakkını elde edebilmesi için ilkönce ailesine sonra da topluma baş kaldırdı. Uzun yıllar alan bu mücadelede kadınların bu hakları elde ettiğini göremeden hayata veda etti. Wollstonecraft ve arkadaşları sayesinde yüzyıllardır İngiltere'de belirli bir figür olmaktan öteye gidemeyen kadınlar sonunda, yazın ve politika dünyasında kültürel ajandanın etkin öznelerinden biri olmuştu.

Mary Wollstonecraft'ın Çalışmaları:

1. Thoughts on the Education of Daughters (Kızların Eğitimi Üzerine Düşünceler), 1787.
2. Mary, Fiction (Kurgu roman), 1788
3. A Vindication of the Right of Men (Erkek Haklarının Korunması), 1790.
4. A Vindication of the Right of Woman (Kadın Haklarının Bir Savunusu), 1792.
5. An Historical and Moral View of the Origin and Progress of French Revolution (Fransız Devriminin Kaynağına ve Gelişmesine Tarihsel ve Ahlaki Bir Bakış), 1794.
6. Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark (Kısa Süre İkamet Edilen İsveç, Norveç ve Danimarka'dan Yazılan Mektuplar), 1796.

7. Maria: or, The Wrongs of Woman, 1798.

Kadın Haklarının Bir Savunusu yazarı Mary Wollstonecraft'ın ölümünden sonra yayınlanan çalışması (Posthumos Works of the Author of a Vindication of the Rights of Woman, 1798), eşi William Godwin tarafından basılır.

Notlar

¹ Mary Astell (1666-1731) İngiliz feminist yazar.

² Catherine Macaulays (1731-1791) İngiliz tarihçi

³ Smith Charlotte (1749-1806) İngiliz şair ve yazar.

⁴ Mary Robinson(1758-1800) İngiliz şair ve yazar.

⁵ Analytical Review dergisi yayın hayatına 1788 yılının mayıs ayında Londra'da, Joseph Johnson ve Thomas Christie'nin birlikte çıkardıkları sürekli bir yayın olarak başladı. Son baskısını Haziran 1799 yılında yaptı. İçeriği çoğunlukla basılmış kitaplar üzerine eleştirileri kapsamaktaydı. 1788 yılında J. Johnson M.Wollstonecraft'a dergide yazma teklifinde bulundu. M.Wollstonecraft 1792 yılında Londra'dan ayrılıp Paris'e gidene kadar bu dergide yazdı. (Bkz. Janed Todd& Marilyn Butler (1989) *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7.bölüm, London,Pichering& Chatta Ltd.)

⁶ Mary Hays, İngiliz romancı, deneme yazarı ve feminist hareketin katılımcılarından.

⁷ Robert Southey (1774-1843) İngiliz romantik dönem şairlerinden.

⁸ Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) İngiliz romantik dönem şairlerinden.

⁹ 18. yüzyılın sonlarına doğru İsveç'in yoksullaşmasıyüzünden çeşitli ithal malları buna kahvede dahil-ya yasaktı ya da çok yüksek vergi ödenmesi gerekiyordu.

¹⁰ Charles XII (1682-1718), İsveç kralı. Norveç Fredrikshald'ı alırken öldürülen İsveç kralı

¹¹ Daha sonra Percy Bysshe Shelley'le evlenerek Mary Shelley adını alır. Frankenstein adlı romanın yazarıdır.

Kaynakça

Altınel Ş. (1995). *Kuzeyde Bir Adadan: Ortaçağ'dan Yirminci Yüzyıla Elli İngiliz Şairinden Elli Şiir*. İstanbul: Oğlak Yayınları.

Bohls A. E. (2004). *Women Travel Writers and the Language of Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Day A. (1996) *Romanticism*. London: Routledge.

Dune J. (1978) *Moon in Eclipse, A Life of Mary Shelley*. London: Weidenfeld& Nicolson.

"Extraordinary Woman Who Led Complex" (27 Mayıs, 2000). *Evening News*.

- Feldman P. and D. Scott-Kkilvert (1987) *The Journals of Mary Shelley 1814 - 1844*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones V. (1990) *Women in the Eighteenth Century, Constructions of Femininity*. London, New York: Routledge.
- Kelly G. (1993) *Women, Writing, and Revolution 1790-1827*, London: Clarendon Press.
- "Mary, Mary, still contrary". (15 Ocak 1992) *The Guardian*. (A Vindication of the Rights of Woman adlı kitabın 200. Yıldönümü için hazırlanan makale).
- Moore J. (1999) *Mary Wollstonecraft (Writers and Their Work)*. Plymouth: Northcote House.
- Nixon E. (1971) *Mary Wollstonecraft and Times*, London: M. Dent & Sons Ltd.
- Showalter E. (1977). *A Literature of Their Own British Women Novelist From Bronte to Lessing*. New Jersey: Princeton University Press.
- Taylor B. (1992) *Bibliography and Chronology*. London: David Campbell Publishing.
- Todd J. ve Butler, M. (1989) *The Works of Mary Wollstonecraft*. London: Pichering&Chatta Ltd.
- Todd J. (2000). *Mary Wollstonecraft: A Revolutionary Life*. New York: Columbia University Press.
- Tomalin C. (1985) *The Life and Death Mary Wollstonecraft*. London New York : Penguin Books.
- Wollstonecraft M. (1929). *A Vindication of Right of Woman*. London: Everman's Library.
- Wollstonecraft M., Godwin W. & Holmes R. (1987). *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark and Memories of the Rights of the Woman*. London New York: Penguin Books.

Wollstonecraft M. & Godwin W. (1976). *Letters Written a short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* içinde Carol H. Poston (Ed.). Lincoln: University of Nebraska Press.

William J. (2000). *Mary Shelley A Literature Life*. London: Palgrave.

Wollstonecraft M. (1786). *Thoughts on the Education of Daughters: with Reflections on Female Conduct in the more important Duties of Life*. Oxford Library. *The University of Adelaide Library, University of Adelaide, South Australia*. <http://www.archive.org/tekst/flipbook/flippy.phd?id>. (son erişim 19 Kasım 2011)

Wollstonecraft M. (1796). *Letters written during a short residence in Sweden, Norway and Denmark*. Marley H. (Ed.) (2007): ebook 3529. <http://ebooks.adelaide.edu.au/w/wollstonecraft/mary/w864/> (son erişim: 19 Kasım 2011)

The Woman from the North Wind: Travel Letters by Mary Wollstonecraft

Hâle Seval

Writer

Abstract

Mary Wollstonecraft was born in London in 1759 and in her short life she fought for the equal rights of women. She define her struggle as "it is justice, not charity that is wanting in this world". In 18th century she fought for women's work, inheritance, and education rights. This study aims at investigating Wollstonecraft struggle and life story through her travel letters.

Keywords: *liberal feminism, revolution, writer, travel letter, women's rights.*



Bu Sayıya Katkıda Bulunan Yazarlar / Authors in This Issue
(alfabetik olarak / in alphabetical order)

Makaleler / Articles

Assist. Prof. Dr.Neriman Açıklalın
Mersin University
Mersin-Turkey

Assist. Prof. Dr.Zehragül Aşkın
Mersin University
Mersin-Turkey

Dr. Mohammad Shaaban A. Deyab
Minia University
El-Minia-Egypt

Assist. Prof. Dr. Funda Neslioğlu
Ondokuz Mayıs University
Samsun-Türkiye

**Eser Tanıtımları/Book
Reviews**

Yasemin Akış
Research Assistant
Muğla University
Muğla- Turkey

Sevim Korkmaz Dinç
Writer
Chair,Woman Writers Association
İzmir- Turkey

Doç. Dr. H. Haluk Erdem
Ankara University
Ankara-Türkiye

**Kadın Çalışmaları ile ilgili
Etkinlikler, Notlar ve
Raporlar/ Activities, Notes,
and Reports on Women's
Studies**

Hâle Seval
Writer
İstanbul-Turkey

Bu Sayıda Hakemlik Yapanlar / Referees in This Issue
(alfabetik olarak / in alphabetical order)

Assoc. Prof. Dr. Lena Ampadu
Towson University
Towson, Maryland-USA

Prof. Dr. Sevinç Güçlü
Akdeniz University
Antalya-Turkey

Assist.Prof.Dr. Emin Çelebi
Muş Alparslan University
Muş-Turkey

Assist.Prof.Dr. Dilek Hattatoğlu
Mugla University
Muğla-Turkey

Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Maltepe University
İstanbul –Turkey

Assist. Prof. Dr. Edith Miguda
Saint Mary's College
Indiana-USA

Assist.Prof. Dr. Gönül Demez
Akdeniz University
Antalya-Turkey

Dr. Mehmet Özcan
Çukurova University
Adana- Turkey

Assoc.Prof. Dr. H. Haluk Erdem
Ankara University
Ankara- Turkey

Kadın/Woman 2000 Yayın İlkeleri

Genel İlkeler

- 1) Yazarlar, *Kadın/Woman 2000*'de yayımlanmasını istedikleri bilimsel çalışmalarını aşağıdaki e-posta adresine göndermelidirler:
jws.cws@emu.edu.tr
- 2) *Kadın/Woman 2000*, Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki dilde yayınlanır.
- 3) *Kadın/Woman 2000*'e gönderilen yazılar, başka bir yerde yayımlanmamış olmalıdır. *Kadın/Woman 2000* Yayın Kurulu tarafından yayımlanmak üzere kabul edilen yazılarda, DAÜ – Yayınevi bütün yayın haklarına sahiptir. Ancak yazarlar yayınlanan bilgileri kısmen *Kadın/Woman 2000*'ne atıfta bulunmak üzere başka yayınlarında kullanabilirler.
- 4) Yazılardaki düşünce, görüş, varsayım, tez ya da savlar yazarlarına aittir. Doğu Akdeniz Üniversitesini veya Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezini bağlamaz.
- 5) Tüm yazılar, yazar(lar)ın kimliği saklı tutularak konu ile ilgili en az iki akademik danışman tarafından incelenir. Yapılan değerlendirme hakem isimleri gizli tutularak yayın kurulu başkanı tarafından yazarların bilgisine sunulur.
- 6) Yayın Kurulu, yayıma gönderilen yazılarda düzeltme yapabilir. Bunlar yayımdan önce yazarın bilgisine sunulur.

Yazım Kuralları

- 1) Yazılar yayına uygun olarak hazırlanmış figür ve tablolar ile birlikte elektronik olarak gönderilmelidir.
- 2) *Kadın/Woman 2000*'e gönderilecek yazılar, tercihen Times New Roman fontu ile 12 punto olarak yazılmalıdır. Yazıların uzunluğu makalelerde 25-30 sayfayı veya 9000 kelimeyi aşmamalı, kitap tanıtımlarında ise 1-7 sayfa veya 500-2500 kelime arasında olmalıdır.
- 3) Türkçe yazılarda Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır. Türkçede pek alışılmamış sözcükler yazıda kullanılırken ilk geçtiği yerde yabancı dildeki karşılığı parantez içinde Türkçe ve İngilizce olarak verilmelidir. İngilizce yazılarda ise *Oxford English Dictionary* veya ekleri örnek alınmalıdır.
- 4) Yazılar başlık sayfası, ana metin, kaynaklar, ekler, tablolar, şekil başlıkları, şekiller, yazar notları ve yazışma adresi ile yazı Türkçe yazılmış ise İngilizce, İngilizce yazılmış ise Türkçe olarak genişletilmiş özet (Abstract) bölümlerini içermelidir. Yazarın makalesini hem Türkçe hem de İngilizce olarak göndermesi halinde yazısı iki dilde de yayımlanabilecektir.
 - a) Başlık sayfası en fazla 10-12 kelimedenden oluşan makale başlığını, (kelimeler arasındaki boşluklar ile beraber en fazla 50 karakter), yazarların adı ve soyadı, ünvanı ve çalıştığı kurumu içermelidir.
 - b) Türkçe ve İngilizce olmak üzere 'Özet' ve 'Abstract' başlıkları altında her iki dilde de 300 kelimeyi geçmeyecek şekilde hazırlanmalıdır. Türkçe ve İngilizce özetin her biri yeni bir sayfadan başlamalıdır. Bunların altında ayrıca 'Anahtar Kelimeler' ve 'Key Words' başlıkları ile makale ile ilgili önemli anahtar kelimeler (en fazla 10 kelime) yazılmalıdır.
 - c) Ana metin yeni bir sayfadan başlamalıdır.
 - d) Metin içinde atıfta bulunulan kaynak ve şahıslar (Yazar soyadı, Yayın yılı, ve atıfta bulunulan sayfa numarası, (Brown, 2003: 23) şeklinde verilmelidir. Metinle ilgili ek bilgiler üst numaralarla verilmeli, metin sonundaki Notlar kısmında aynı numara ile eklenmelidir.

- e) Şekillere başlık ve numara verilmeli, başlıklar tablo ve figürlerin üzerinde yer almalı, kaynaklar ve figürlerle ilgili notlar ise alta yazılmalıdır.
- f) Tablolar metin içine konmayıp, her biri ayrı bir sayfaya yazılmalı, metin içindeki yeri marjın içinde belirtilmelidir.
- g) Makalede yer alması istenen resimler veya çizimler yayıma hazır şekilde gönderilmelidir. Resimler makalede yer alışı sıralarına göre numaralandırılmalı, metin içindeki yerleri Resim 1, Resim 2 şeklinde parantez içinde gösterilmeli, resimlerin arkalarına ise resim numaraları, yazarın soyadı ve kısaca makale ismi yazılmalıdır. Ayrıca bunlara ait açıklamalar ayrı bir sayfada sıra ile belirtilmelidir. Resimler disket veya CD üzerinde TIFF formatında gönderilebilir.
- h) Denklemle sıra numarası verilmelidir. Sıra numarası parantez içinde ve sayfanın sağ tarafında yer almalıdır. Denklemelerin türetilişi kısa olarak gösteriliyorsa, hakemlere verilmek üzere türetme işlemi bütün basamaklarıyla ayrı bir sayfada gösterilmelidir.
- i) Metinde yararlanılan tüm kaynaklar ayrı bir sayfadan başlayarak alfabetik sırada Kaynaklar başlığı altında şu sıraya göre verilmelidir: Yazar Soyadı Adı (Yayın yılı). *Kitap ismi* (italik harflerle) veya makale ismi, *Dergi adı* (italik harflerle) Basım yeri: Basımevi, dergide yer aldığı sayfa numaraları. Kitap isimleri *Italik* harflerle, makale isimleri normal harflerle, dergi adı *Italik* olarak yazılmalıdır. Ayrıca yayımlanmamış kaynaklardan yapılan alıntılar da tam olarak anlaşılacak şekilde kullanılmalıdır.

Örnekler:

Foucault M. (1979). *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin Books.

Van Dijk T. A. (2006). Discourse and Manipulation, *Discourse and Society*, 17 (2):359-383.

5) Burada değinilmeyen konular için APA yazım şartlarına başvurulabilir. Kaynak: Hacker, D. (2004) "APA" *A Pocket Style Manual*. Boston, New York: Bedford/St. Martin's:155-182.

6) Bu duyuruda belirtilen kurallara uymayan yazılar, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarlarına geri gönderilir. Yayın Kurulu tarafından yayımı uygun bulunmayan yazılar bir nüsha olarak varsa orijinal tablo ve figürleriyle birlikte yazara iade edilir.

İletişim Adresi

Kadın / Woman 2000
Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezi
Doğu Akdeniz Üniversitesi
İşletme ve Ekonomi Fakültesi- Ek Binası, BE280
Gazimağusa – Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Tel: (392) 630 2269

Fax: (392) 392 365 1017

E-posta: jws.cws@emu.edu.tr

İnternet adresi: <http://kwj2000.journal.emu.edu.tr>

Kadın / Woman 2000- Journal for Women' Studies Notes for Contributors

General Principles

- 1) Essays should be sent to the following e-mail address. jws.cws@emu.edu.tr
- 2) *Kadın / Woman 2000* publish in Turkish and English.
- 3) Manuscripts submitted to *KADIN / WOMAN 2000* is expected to contain original work and should not have been published in an abridged or other form elsewhere. Acceptance of a paper will imply assignment of copyright by its author to *KADIN / WOMAN 2000 and EMU Press*; but the author will be free to use the material in subsequent publications written or edited by the author provided that acknowledgment is made of *KADIN / WOMAN 2000* as the place of the original publication.
- 4) All ideas, views, hypothesis or theories published in *KADIN / WOMAN 2000* are the sole responsibility of the authors and they do not reflect the ideas, views or policies of Eastern Mediterranean University or Center for the Women's Studies.
- 5) All manuscripts are assessed by at least two academic referees without any sign of the author(s)' identity and the evaluation of referees without their names are sent to the author by the chief editor.
- 6) The publisher and editors reserve the right to copyedit and proofread all the articles accepted for the publication. Copy of edited manuscripts will be sent to authors prior to publication.

Instructions to Authors

- 1) Contributors must submit their manuscripts electronically including the original figures and tables to the editor.
- 2) Manuscripts must be typed in double-spaced, with Times New Roman 12 font. The length of the articles should not exceed 9000 words and the book reviews may be around 500-2500 words.
- 3) The spelling guidelines of The Foundation of Turkish Language for the Turkish manuscripts must be taken as standard for the spelling of loan words in Turkish. Loanwords accepted in English usage should be spelled in accordance with the *Oxford English Dictionary* and its supplements. Other foreign words must be written in Italics and explained in parenthesis or at deep notes if necessary.
- 4) Manuscripts must consist of the title page, the abstract pages, both in Turkish and in English, the main article, appendix, tables, figure captions, figures, end notes, the correspondence address of the author. All these must be written on separate pages. Articles sent in both languages Turkish and English will be published together.
 - a. A title page should be prepared carrying the article title consisting of not more than 10-12 words (maximum 50 characters including the spaces), author's full name (in the form preferred for publication), and author's affiliation including mailing address.
 - b. Abstracts, not exceeding 300 words both in Turkish and English must begin from new pages. Below these the 'Key Words' and 'Anahtar Kelimeler' (not more than 10 words) must be added.
 - c. The article must begin from a fresh page.
 - d. References should be given in the text in this format: (Surname of the Author, Year of publication and page(s) quoted), (Brown, 2003: 23). Other additional information may be numbered consecutively and appear as footnotes.

- e. Quoted unpublished material should have full location reference.
- f. Tables and figures should have captions and numbers. The captions of the tables and figures must be written on the top, and references and explanations related to the figures must be written below the table.
- g. Original drawings or pictures must be submitted in a form ready for the printer. Each illustration should bear a number. Captions should be presented separately on a sheet at the end of the manuscript and should be identified by number.
- h. Equations should be numbered consequently. Equation numbers should appear in parentheses at the right margin. In cases where the derivation of formulae has been abbreviated, it is of great help to the referees if the full derivation can be presented on a separate sheet (not to be published).
- i. The references quoted or referred in the text must be listed alphabetically in the 'References' in this format: Surname initial of the name of the author (date of publication). *Full title of the book* (in italic) or full title of the article/chapter (in regular font) and *The name of the journal/book* (in italic), the place of publication: publisher, pages of the article published in the journal. Quoted unpublished material should have full location reference.

Foucault M. (1979). *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison* . Harmondsworth: Penguin Books.

Van Dijk T. A. (2006). Discourse and Manipulation, *Discourse and Society*, 17 (2):359-383.

- 5) The points not mentioned here please consult APA style or Hacker, D. (2004) "APA" *A Pocket Style Manual*. Boston, New York: Bedford/St. Martin's:155-182.
- 6) Articles that do not obey these rules will be returned to the author for the necessary changes. Papers not accepted by the editorial board will be sent back to the author together with the original figures and tables.

Correspondence Address

Kadın / Woman 2000
Center for Women's Studies
Eastern Mediterranean University
Faculty of Business and Economics- Annex Building BE280

Gazimağusa – Turkish Republic of Northern Cyprus
(Via Mersin 10 - Turkey)

Tel: (+90 392) 630 2269
Fax: (+90 392) 392 365 1017

E-mail: jws.cws@emu.edu.tr

Web adress: <http://kwj2000journal.emu.edu.tr>