



ÖZLEM ALTUN



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK
LİSANS
TEZİ

NAWAL EL SAADAWI'NİN *İMAMIN*
DÜŞÜŞÜ

VE CHIMAMANDA NGOZİ ADICHIE'NİN
YÜKSELEN GÜNEŞİN ÜLKESİNDE ADLI
ESERLERİNE POSTKOLONYAL
FEMİNİST BİR BAKIŞ

ÖZLEM ALTUN

İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI
ANABİLİM DALI

Nisan 2025

İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI
ANABİLİM DALI

NİSAN 2025

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

NAWAL EL SAADAWİ’NİN *İMAMIN DÜŞÜŞÜ* VE
CHİMAMANDA NGOZİ ADİCHİE’NİN YÜKSELEN
GÜNEŞİN ÜLKESİNDE ADLI ESERLERİNE
POSTKOLONYAL FEMİNİST BİR
BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
ÖZLEM ALTUN

DANIŞMAN
PROF. DR. BÜLENT CERCİS
TANRITANIR

VAN – 2025

KABUL VE ONAY

Özlem ALTUN tarafından hazırlanan “Nawal El Saadawi’nin <i>İmamın Düşüşü</i> ve Chimamanda Ngozi Adichie’nin <i>Yükselen Güneşin Ülkesinde</i> Adlı Eserlerine Postkolonyal Feminist Bir Bakış” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Jüri Üyeleri	İmza
Danışman: Prof. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Başkan : Prof. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ömer Aytaç AYKAÇ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILTAŞ Bitlis Eren Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.	
Tez Savunma Tarihi:	29/04/2025
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Doç. Dr. Ercan ÇALIŞ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (29/04/2025)

Özlem ALTUN

İTHAF

‘‘Babama ithaf ediyorum.’’

Yüksek Lisans Tezi

VAN YÜZÜNCÜ YIL
ÜNİVERSİTESİ SOSYAL
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Nisan, 2025

NAWAL EL SAADAWİ’NİN *İMAMIN DÜŞÜŞÜ* VE CHİMAMANDA NGOZİ ADİCHİE’NİN *YÜKSELEN GÜNEŞİN ÜLKESİNDE* ADLI ESERLERİNE POSTKOLONYAL FEMİNİST BİR BAKIŞ

ÖZET

Bu tez, Nawal El Saadawi’nin *İmanın Düşüşü* (2003) ve Chimamanda Ngozi Adichie’nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* (2006) adlı eserlerinin Postkolonyal Feminizm perspektifinden incelenmesini konu edinmektedir. Cinsiyet konularının tarih, siyaset ve kültür içindeki farklılaşmasını inceleyen feminizm, pek çok felsefi temeli bünyesinde barındıran bir episteme dönüşmüş, kıtalara yayılan ve farklı eğilimler sergileyen feminist olguları doğurmuştur. Bu feminist olgulardan biri de postkolonyal Feminizmdir. Postkolonyal Feminizm 1980’lerden sonra ortaya çıkmış ve III. dalga feminizm içinde yer almıştır. Bu yaklaşımda klasik feminizmin homojenleştirilmiş ve ötekileştirilmiş Batılı kadın yaklaşımı eleştirilerek, milliyetçi düşünce sistemine karşı çıkmıştır. Özellikle kadın yazarların deneyimlerini anlattıkları eserlerinde toplumun kadına biçtiği roller ve ataerkil ideolojinin dışavurumları örneklendirilmiştir. Toplumun kadına atfettiği cinsiyetçi ve milliyetçi söylemleriyle baskılanan kadınların marjinalleşme süreçlerini eserlerinde kaleme alan yazarların başında Mısırlı Nawal El Saadawi ve Nijeryalı Chimamanda Ngozi Adichie gelir. Her iki yazar klasik feminizmin kadınları homojenleştiren bakış açısına karşı çıkarak özellikle sömürge geçmişi ve toplumsal yapılarıyla farklılaşan Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerini derinlemesine işler. Ayrıca eril söyleme ve ataerkil sisteme karşı çıkarak, Batı feminizminin genelleyici ve kültürel olarak önyargılı yaklaşımından uzak durarak, ötekileştirilen kadınların deneyimlerini kendi özgün bakış açılarıyla irdelerler. Bu çalışmanın amacı, Saadawi’nin *İmanın Düşüşü* ve Adichie’nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* eserlerinde ırkçılık ve cinsiyetçilik ekseninde basmakalıp söylemlerle kontrol altına alınmaya çalışılan kadın dünyasının tasvirini postkolonyal feminist bakış açısıyla analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Ataerkil, Cinsiyetçilik, Feminizm, Milliyetçilik, Oryantalizm, Postkolonyalizm

Sayfa Sayısı: xi + 182

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR

M.A. Thesis

Özlem ALTUN
VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
April, 2025

**A POSTCOLONIAL FEMINIST ANALYSIS OF
CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE'S *HALF OF A
YELLOW SUN* AND NAWAL EL SAADAWI'S *THE FALL
OF THE IMAM***

ABSTRACT

This thesis focuses on a postcolonial feminist analysis of Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun* (2006) and Nawal El Saadawi's *The Fall of the Imam* (2003). Examining how gender issues differ in history, politics, and culture, feminism has evolved into an episteme with several philosophical underpinnings and has given rise to feminist phenomena that have expanded across continents and display a variety of inclinations. One of these feminist movements is postcolonial feminism. In the 1980s, postcolonial feminism emerged as the third wave of feminism. This approach opposed the nationalist thought system and criticized the homogenized and marginalized Western women's approach of classical feminism. Especially in the works of women writers, in which they describe their experiences, the roles that society imposes on women and the expressions of patriarchal ideology are exemplified. Leading authors who discuss the marginalization of women who are subjugated by the sexist and nationalist ideologies given to women by society are the Egyptian Nawal El Saadawi and the Nigerian Chimamanda Ngozi Adichie. Both authors oppose the homogenizing perspective of classical feminism by deeply exploring the experiences of Third World women, whose realities are shaped by colonial histories and distinct social structures. They also challenge patriarchal discourse and systems, distancing themselves from the generalizing and culturally biased approach of Western feminism, and instead offer original insights into the experiences of marginalized women. The aim of this study is to analyze the depiction of the world of women, which is controlled by stereotypical discourses on the axis of racism and sexism in Saadawi's *The Fall of the Imam* and Adichie's *Half of a Yellow Sun*, from a Postcolonial feminist perspective.

Key Words: Feminism, Nationalism, Orientalism, Patriarchal, Postcolonialism, Sexism

Quantity of Page: xi + 182

Supervisor: Prof. Dr. Bülent Cercis
TANRITANIR

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
ÖN SÖZ	xi
GİRİŞ	1
1.PALEOLİTİKTEN AYDINLANMA'YA: KADININ TOPLUMSAL YERİ VE FEMİNİZM TARİHİ	5
1.1.Kadına Atfedilen Statüler.....	5
1.2.Feminizm ile İlişkili Kavram Analizleri	12
1.2.1.Feminizm Kavramı	12
1.2.2. Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Roller Kavramları.....	14
1.2.3. Ataerkillik Kavramı	15
1.2.4. Toplumsal Cinsiyet ile İlgili Kuramsal Açıklamalar	16
1.2.4.1. Biyolojik Kuram	17
1.2.4.2.Sosyal Öğrenme Kuramı	17
1.2.4.3. Sosyal Rol Kuramı	18
1.2.4.4. Bilişsel Gelişim Kuramı	19
1.2.4.5. Toplumsal Cinsiyet Şeması Kuramı	20
1.2.5. Cinsiyet Farklılığı Teorileri.....	20
1.3. Feminizmin Tarihsel Süreçleri.....	21
1.3.1. Birinci Feminist Dalga: Eşitlik (1830-1930).....	22
1.3.2. İkinci Feminist Dalga: Özgürlük (1940-1970).....	24
1.3.2.1.Cinsiyetçi Baskının Reddi: Özel Alan ve Aile.....	26
1.3.2.2. Cinsel Özgürlük: Kürtaj Hakkı	27
1.3.2.3.Erkek Tahakkümüne Karşı Çıkış: Kız Kardeşlik.....	29
1.3.3. Üçüncü Feminist Dalga: Çelişkilerin Şöleni (1990-2008).....	29
1.3.3.1. Üçüncü Dalga Feminist Hareketler	31
1.3.3.1.1.Postfeminizm	31
1.3.3.1.2.Neo-liberal Feminizm	32
1.3.3.1.3.Queer Teorisi.....	33
1.3.3.1.4.Kesişimsellik (Intersectionality) Teorisi	33
1.3.4.Dördüncü Feminist Dalga: Küreselleşme (2013-)	35
1.3.3.1.Hashtag Feminizmi	35
1.3.3.2.Siberfeminizm	36
1.3.3.3.Teknofeminizm	37

1.3.3.4.Eko Feminizm	37
1.4.Feminist Kuramlar	38
1.4.1. Liberal Feminist Kuram	38
1.4.2.Radikal Feminist Kuram	41
1.4.3.Marksist Feminist Kuram.....	43
1.4.5.Sosyalist Feminist Kuram	44
1.4.6.Psikanalitik Feminist Kuram.....	46
1.4.7.Kültürel Feminist Kuram	50
1.4.8.Varoluşçu Feminist Kuram	52
1.4.9.Anarko-feminist (Anarşist) Kuram	54
1.4.10.İslami Feminist Kuram.....	55
1.4.11.Siyah Feminist Kuram.....	56
1.5. Edebiyatta Feminizmin Yansımaları	57
1.5.1.Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet	57
1.5.2. Gölge Varlıktan Görünür Varlığa: Kadının Edebi Yazında Varoluş Mücadelesi	59
1.6.Feminist Çalışmalar	62
1.6.1.Mary Wollstonecraft / Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi (1792)	62
1.6.2.Sarah Moore Grimke / Eşitlik Üzerine (1838).....	63
1.6.3. Margaret Fuller / 19. Yüzyılda Kadın (1845)	63
1.6.4.Elisabeth Cady Stanton / Kadının İncili (1898).....	64
1.6.5.Simone de Beauvoir / İkinci Cins (1952).....	64
1.6.6.Kate Millett / Cinsel Politika (1970).....	65
1.6.7.Shulamith Firestone / Cinselliğin Diyalektiği (1970)	65
1.6.8. Christine Delphy / ‘Baş Düşman’ (1970).....	66
1.6.9.Juliet Mitchell / Kadının Durumu (1971).....	66
1.6.10.Elaine Showalter / Kendilerine Özgü Bir Edebiyat: Bronte’dan Lessing’e İngiliz Kadın Romancılar (1977).....	67
1.6.11.Nancy Chodorow / Anneliğin Yeniden Üretimi (1978).....	67
1.6.12.Judith Butler / Cinsiyet Belası: Feminizmin ve Kimliğin Altüst Edilmesi (1990).....	68
1.6.13.Virginia Woolf / Kendine Ait Bir Oda (1929).....	68
2. POSTKOLONYALİZM ÖNCESİ TARİHSEL SÜREÇ	70
2.1.Kolonyalizm.....	70
2.2. Kapitalizm.....	74

2.3. Emperyalizm	75
2.4. Neo-Kolonyalizm	76
2.5. Postkolonyalizm	78
2.6. Postkolonyal Çalışmalar	79
2.6.1. Edward Said / Oryantalizm (Şarkiyatçılık)	80
2.6.2. Gayatri Chakravorty Spivak / Madun Konuşabilir mi?	81
2.6.3. Homi Bhabha/ Kültürel Melezlik	81
3. POSTKOLONYAL FEMİNİZM, TEMEL TARTIŞMA ALANLARI VE ÖNCÜLERİ	83
3.1. Postkolonyal Feminizm	83
3.1.1. Postkolonyal Teori ile Arasındaki İlişki	85
3.1.2. Siyah Feminizm ile Arasındaki İlişki	87
3.1.3. Üçüncü Dünya Feminizmi ve Ulusötesi Feminizm ile Arasındaki İlişki	87
3.2. Postkolonyal Feminizmin Batı Feminizmlerine Eleştirisi	88
3.3. Postkolonyal Feminizmin Özellikleri	90
3.3.1. Yerli Kültürel Eleştiri	90
3.3.2. Heterojenlik, Çoğulculuk ve Kapsayıcılık	90
3.3.3. Kadınların Çifte Kolonizasyonu (Double Colonisation)	91
3.3.4. Marjdan Merkeze	91
3.3.5. Kesişimsellik (Intersectionality) ve Paralellik	92
3.4. Postkolonyal Feminist Teori'nin Temel Tartışma Alanları	92
3.4.1. Beden Politikaları/Cinsellik	92
3.4.2. Eğitim ve Sınıf (Kast)	93
3.4.3. Madunluk (Subaltern), Öteki (The Other) ve Temsili	94
3.4.4. Üçüncü Dünya Kadınlarının İş Gücüne Katılımı	95
3.4.5. Melezlik (Hybridity)	95
3.4.6. Küreselleşme	96
3.4.7. Militarizm, Milliyetçilik ve Savaş	96
3.5. Postkolonyal Feminist Eleştiri	97
3.6. Postkolonyal Feminizmin Günümüzdeki Etkileri	98
3.7. Postkolonyal Feminist Edebiyat ve Öncüleri	99
3.7.1. Chandra Talpade Mohanty (1955-)	100
3.7.2. Toni Morrison (1931-2019)	101
3.7.3. Jean Rhys (1890-1979)	101
3.7.4. Alice Walker (1944-)	102

3.7.5.bell hooks (1952-2021)	102
3.7.8.Leila Ahmed (1940-).....	103
3.7.9.Ania Loomba (1955-).....	103
3.7.10.Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004)	103
3.7.11.Maria Mies (1931-2023)	104
3.7.12.Audrey Geraldine Lorde (Audre Lorde) (1934-1992)	104
4.İMAMIN DÜŞÜŞÜ VE YÜKSELEN GÜNEŞİN ÜLKESİNDE ADLI ESERLERİNİN POSTKOLONYAL FEMİNİZM AÇISINDAN	106
DEĞERLENDİRİLMESİ	106
4.1.Nawal El Saadawi / İmamın Düşüşü	106
4.1.1.Nawal El Saadawi'nin (1931- 2021) Hayatı ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri	106
4.1.2.Kadın Sünneti (Genital Mutilasyon)	111
4.1.3.Nawal El Saadawi'nin Eserleri.....	114
4.1.4.Nawal El Saadawi'nin Eserlerine Yönelik Eleştiriler.....	116
4.1.5.Nawal El Saddawi'nin Müslüman Kadınların Haklarına İlişkin Görüşleri.....	117
4.1.6.İmamın Düşüşü Romanının Olay Örgüsü	119
4.1.7. İmamın Düşüşü Romanında Postkolonyal Feminizmin Yansımaları	120
4.2.Chimamanda Ngozi Adichie / Yükselen Güneşin Ülkesinde	128
4.2.1.Chimamanda Ngozi Adichie'nin (1977-) Hayatı ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri	128
4.2.1.1.Biafra Şavaşı	130
4.2.2.Chimamanda Ngozi Adichie'nin Eserleri.....	131
4.2.3.Chimamanda Ngozi Adichie'nin Eserlerinde Afrika Diasporası ve Pan- Afrikanizm Bilinci	135
4.2.3.1.Afrika Diasporası	135
4.2.3.2.Pan- Afrikanizm	137
4.2.4.Chimamanda Ngozi Adichie'nin Eserlerine Yönelik Eleştiriler....	139
4.2.5.Yükselen Güneşin Ülkesinde Romanının Olay Örgüsü.....	140
4.2.6.Yükselen Güneşin Ülkesinde Romanında Postkolonyal Feminizmin Yansımaları.....	142

DEĞERLENDİRME	156
SONUÇ	158
KAYNAKÇA.....	166
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	



ÖN SÖZ

Bu tez, postkolonyal feminist kuram çerçevesinde iki farklı coğrafyada kaleme alınmış iki önemli kadın yazarın eserlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Nawal El Saadawi'nin *İmanın Düşüşü* adlı romanı ile Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* adlı eseri, sömürgecilik sonrası toplumlarda kadının konumunu ve direniş biçimlerini çok katmanlı bir bakış açısıyla ele alma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda çalışmam, kadın kimliğinin kültürel, dini ve toplumsal kodlarla nasıl inşa edildiği ve bu kodlara karşı geliştirilen söylem ve pratikleri detaylı bir şekilde analiz etmeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın oluşumunda, iki yılı aşan bir süre boyunca bana her daim yol gösterip düşünsel ufkumu geliştirerek rehberlik eden, planlama ve yürütme sürecinde tecrübelerinden faydalandığım saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR'a kıymetli katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca yüksek lisans sürecinde alanımda bana bilgi ve deneyim katan başta Prof. Dr. Aydın GÖRMEZ olmak üzere yüksek lisans hocalarıma teşekkür ederim.

Tez çalışmam boyunca stresli zamanlarımda bana manevi destek olan, cesaret veren ve tüm umutsuzluklarımda pes etmemem gerektiğini hatırlatan değerli eşim Harun ALTUN'a; desteklerini esirgemeyen annem Selma ÖNGÜNER'e, kızlarım Fatma Berfin ve Suna Bermal'e ayrıca fikir birliği yaptığım sevgili Sevcan KALE DEMİREL'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak bu çalışmanın, kadınların tarihine, sesine ve mücadelesine küçük de olsa bir katkı sunmasını temenni ediyorum.

Özlem ALTUN

GİRİŞ

Sosyal teorist Charles Fourier (1772-1837) tarafından ortaya atıldığı öne sürülen feminizm; 18.yüzyılın sonlarında temel hakları esas alarak var olmuş ve günümüze kadar birikimli olarak ilerleme kaydetmiştir. Feminizmin özünü kadın haklarının korunarak eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik ideolojiler ve toplumsal hareketler oluşturur. Kadın bakış açısıyla başlayan bu kuram Batı'dan diğer ülkelere hatta kıtalara yayılan dalgalara dönüşmüştür. I. II. III. ve IV. Feminist dalga olarak adlandırılan bu süreç 19. Ve 21.yüzyılı kapsamakta ve bu ayrışmaların sebebi olarak talep ve isteklerin farklılaşması görülmektedir. Farklılaşan istekler farklı eğilimler sergileyen feminist olguları doğurmuştur. Bu olgulardan birisi de postkolonyal feminizmdir. Postkolonyal feminizmi ortaya çıkaran en temel sav homojenleştirilmiş Batılı kadın anlayışına getirdiği eleştiridir. Bu yönüyle klasik feminizmden ayrılarak sadece Batılı kadınların değil; üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan kadınların sorunlarını ele alarak feminizme yeni bir boyut kazandırmıştır (Mishra, 2013: 129).

'Üçüncü dünya', kapitalist ülkeler ve komünist ülkeler dışında kalan az gelişmiş ülkeler için kullanılan bir terimdir (Marshall G., 2005: 776). Az gelişmişlik ise hem kişi başına düşen gelir seviyesinin düşük olduğunun hem de gelişmiş teknik donanımdan yoksunluğun göstergesidir (Alptekin D., 2008: 25). Üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan kadınların karşılaştıkları zorluklar diğer ülkelerde yaşayan kadınlardan daha fazladır. Dolayısıyla klasik feminizmin savunduğu 'evrensel kız kardeşlik' görüşü bu ötekileştirilmiş kadınları kapsamamakta, postkolonyal feminizmin kapsam yelpazesini genişletmektedir çünkü feministler 'kız kardeşlik' kavramını biyolojik bağı olmayan kadınların birbirleriyle olan dayanışması olarak adlandırmış ve sadece üst ve orta sınıfa mensup beyaz kadınlar için kullanmışlardır. Beyaz olmayan, farklı sınıf ve ırklardan olan kadınlar yani üçüncü dünya kadınları diye ötekileştirilenler bu kavramın dışında kalmıştır (Gedik & Pehlivanlı Kadayıfçı, 2011: 30). Bu durum klasik feminizmin Batılı kadınlar dışındaki 'öteki' kadınları temsil edemediği görüşünü desteklemiş ve postkolonyal feminizmin klasik feminizme farklı bir boyut kazandırdığını kanıtlanmıştır. Kavramdaki 'post' sömürgeleştirmenin bittiği

anlamına gelmemektedir, aksine var olan durumla mücadele sürecidir ve sömürgecilik öncesinde ‘kadın’ geleneksel hane simgesiyken sömürge sonrasında milliyetçi söylem karşıtlığını temsile dönüşmüştür (Al-wazedi, 2020: 156).

Postkolonyal feminizm, postkolonyal çalışmaların bir alternatifi değildir aksine feminist çalışmaların yönünü değiştiren bir yaklaşımdır çünkü kolonyalizm ve neokolonyalizmin toplumsal cinsiyet, ulus, sınıf ve ırk sarmalındaki kadınların hayatlarını, öznelliklerini, cinsiyetlerini ve en önemlisi haklarını görünür kılmıştır (Mishra, 2013: 129-30). Ayrıca Batılı olmayan kadınların varlıklarını küçümseyen ideolojilere, beyaz kadın normuna, klişelere, toplumsal dayatmalara farklı bir perspektif sunmuştur. Bu yaklaşımının temsilcilerinin asıl amacı üçüncü dünya kadınları için kullanılan ‘cahil’, ‘eğitimsiz’, ‘dinlerinin kurbanı’ gibi Batı nosyonlarıyla mücadele etmek, (Erdemir & Demirtaş, 2020: 202-3) sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki ilişkiyi yansıtmak ve hegemonik güç eşitsizliklerini ele almaktır. Ataerkil sisteme odaklanılarak toplumsal eşitsizliklerin siyasal, tarihsel, kültürel ve ekonomik boyutları incelenir (Al-wazedi, 2020: 155). Postkolonyal feminizm edebiyat ve felsefe alanında belirgin bir temsiliyet bulmuştur. Yaşanan küresel sorunlar kadınların konumunu sorgulamayı gerektirmiş böylece postkolonyal feminist edebiyatının ana teması olan dünyadaki kadın sorunsalı eserlerde cevabını aramıştır (Erdemir & Demirtaş, 2020: 199). Diğer temalar arasında kitlesel göçün metropollere etkisi, ekonomik terörizm ve beyaz olmayan kadınların kolonileştirilen hayalleri yer alır (Homans, 1994: 76). Postkolonyal feminist temaları ele alan ve bu tezin de çalışma konusu olan önemli eserler arasında Nawal El Saadawi’nin *İmanın Düşüşü* (2003) ve Chimamanda Ngozi Adichie’nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde* (2006) gösterilebilir (Upmanyu, 2023). Mısırlı Doktor Nawal El Saadawi kadın olmanın utanma sebebi olması için yeterli olduğu bir toplumda yaşam mücadelesi vermiştir. Uluslararası platformda kadın hak ve özgürlük mücadelesine düşünsel anlamda pek çok katkısı olmuştur. Hatta kadın cinselliği hakkında yayımladığı *Kadın ve Seks* (1972) adlı eserinde toplumun tabu saydığı kadın özelini kaleme aldığı için kamu sağlığı yöneticiliği görevine son verilmiş hatta kendi toplumu içerisinde dışlanmış ve sürgün edilmiştir. Feminist cesur söylemleri nedeniyle İslami kurumların da hedefi

olmuştur. 1973-76 yılları arasında hapishanedeki kadınlar üzerine yaptığı çalışmaları kaleme aldığı *Sıfır Noktasındaki Kadın*, 1977 yılında kadın sünneti temasını ele aldığı *Havva'nın Örtülü Yüzü* diğer önemli eserleri arasındadır. Kadın haklarını savunmanın yanında hükümete getirdiği sert eleştirileri ile de gündemde kalmış hatta bu eleştiriler hapse girmesine neden olmuştur. 1982 yılında tahliye edildikten sonra AWSA' yı (Arap Kadınlarının Dayanışma Birliği) kurmuş feminizme farklı bir bakış açısı kazandırarak ülkesinde pek çok kadının bilinçlenmesine katkı sağlamıştır (Soyer, 2013: 130-40). *İmanın Düşüşü* adlı eserinde El Sadaawi gayri meşru olan bir kız çocuğunun hikâyesi anlatarak kadın ve cinsellik temasını irdelemiştir. Bu çalışmanın amaçlarından biri yazarın bu eserde ele aldığı temaları Postkolonyal feminizm açısından değerlendirmektir (Soyer, 2013: 186). Son zamanlarda popüler olan ve pek çok dile çevrilmiş eseri bulunan edebiyatçı feminist aktivist Chimamanda Ngozi Adichie ise Nijeryalıdır (Adichie, 2013: 476). Eserlerinin ana teması kültürel mirasının yansımalarıdır. Bu durum Afropolitan olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Afropolitan yeni nesil Afrikalı göçmenler için kullanılan bir terimdir ve hem Afrika hem de Batı ülkelerinde yaşamış ve eğitilmiş orta sınıfa mensup insanları temsil etmek için kullanılır. Adichie eserlerinde kadınlara yapılan eşitsizliklere de yer vermiş yalnızca kadınları değil erkekleri de etkileyen cinsiyete dayalı eğitim ve yetiştirilmeyi eleştirmiştir (Pardiñas, 2023). Kısa öykü derlemesi *Boynunun Etrafındaki Şey* (2009) adlı eserinde Adichie realist bir bakış açısıyla kadın, erkek ve çocukların Amerika ve Nijerya arasında sıkışarak yurtsuzluğu tecrübe etmelerini, *Mor Amber* (2004) ile askeri diktatörlük altındaki Nijerya'da özgürlük arayışını, *Amerikana* (2013) adlı eserinde ise gelenek, ırkçılık, milliyetçilik, sınıf ve kadın temalarını irdeler. *Yükselen Güneşin Ülkesinde* (2007) adlı eseriyle Baileys Kadın Edebiyatı Ödülleri'nde 'En İyi En İyi' ödülünü almaya hak kazanmıştır (Adichie, 2013: 476). Eserde ele alınan temalar bu tezin diğer bir araştırma alanıdır. Yazarın işlediği milliyetçilik ve gelenekçiliğe karşı duran kadınların yaklaşımları postkolonyal feminist bakış açısıyla ele alınacaktır.

Bu tez çalışması dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde paleolitik çağdan feminizmin doğuşuna kadar olan süreçte kadının toplumdaki yeri irdelenerek feminizmin tarihine, kuramlarına ve feminist çalışmalara

değınilecektir. İkinci bölümde kolonyalizmden postkolonyalizme kadar olan tarihsel süreç değeriendirilecektir. Üçüncü bölümde Postkolonyal feminizm, tartışma alanları ve feminizmin Avrupa merkezci bakış açısını hangi konularda eleştirdiğı irdelenecektir. Dördüncü bölümde ise klasik feminizmin homojenleştirdiğı Batılı kadın anlayışını eleştiren Nawal El Saadawi ve Chimamanda Ngozi Adichie'nin ötekileştirilmiş, eril söyleme maruz kalmış Üçüncü Dünya kadınlarını ele alış biçimleri incelenerek, yazarların sözü edilen eserlerindeki postkolonyal feminizm örnekleri değeriendirilecektir.



1.PALEOLİTİKTEN AYDINLANMA'YA: KADININ TOPLUMSAL YERİ VE FEMİNİZM TARİHİ

1.1.Kadına Atfedilen Statüler

Âdem, tüm hayvanlara ve kuşlara isim verdi, ancak kendisine uygun bir yardımcı bulamadı. Bunun üzerine Tanrı, Âdem'i derin bir uykuya daldırdı ve onun kaburga kemiklerinden birini alarak yerine etle kapadı. Aldığı kemikten bir kadın yarattı ve onu Âdem'e getirdi. Âdem "Bu, kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. Ona 'kadın' denilecek, çünkü adamdan alındı." dedi. (Eski Ahit, Yaratılış 2¹)

Paleolitik dönem avcı toplayıcı dönemdir. İnsanlar doğayla uyumlu istikrarlı bir göçebe yaşam tarzı sürmüşlerdir. Bu dönemde kadın daha çok toplayıcılık kısmıyla ilgilense de erkeklerle birlikte ava da gitmiştir. Dolayısıyla cinsler arası iktidar dağılımını anlayabilmek oldukça zordur. Fakat bu dönemin mağara resimleri, ev ya da mezarlardan çıkan taş ya da kemik heykelcikleri incelendiğinde özellikle cinsel özellikleri çok belirgin kadın figürlerinin daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Sağlık koşullarının yetersizliğiyle ortaya çıkan anne çocuk ölümleri bu toplumlarda kadınlara erkeklerden daha fazla önem verilmesine neden olmuş olabilir. Soyun devamında kadın rolünün bilinip erkek rolünün bilinmemesi ve kadının soyun devamındaki önemi nedeniyle Anglosakson antropologlar bu dönemde kadının erkeğe denk ya da ondan daha ayrıcalıklı bir konumda olduğunu öne sürmüşlerdir.

Birinci Neolitik Dönem' e gelindiğinde av kaynaklarının azalmasıyla birlikte beslenmede toplayıcılığın ve yabani tahılların önemi artmıştır. Kadınlar, tohum ve tahılların yeniden üretimini keşfederek tarımsal tekniklerin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Taneleri öğütmek için değirmenler, tohumların saklanması için çömlekler üretilip, dokuma için iplik eğirmişlerdir. Yeni faaliyetlerde ve icatlardaki kadının payı sosyal durumlarını yükseltmiştir. Bu dönemde Paleolitik çağın taş heykelciklerinin yerini 'Ana Tanrıça' denilen kil heykelcikler aldığı gözlemlenir. Orta Neolitik çağda (M.Ö 6000-3000) öküz, su, rüzgâr gücü, rüzgâr değirmenleri, yelkenli gemi gibi enerji kaynakları bulunduğu ne nüfus patlaması

¹ <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar.2>

yaşandığı kaydedilir. Bu durum kadının toplumdaki statüsünün değişmesine neden olmuştur çünkü tarımsal faaliyette erkek kadının yerini alarak küçük bahçelerden tarlalara, çapadan sabana geçilmiş, besin fazlalığı nüfus patlamasına neden olmuş ardından yerleşik dönem başlamıştır. Köyler yerini kasabalara kasabalar yerini kentlere bırakmış ve kentleşme sonucunda ilk sınıf çatışmaları ortaya çıkmıştır. Ayrıca özel mülkiyet, servetin belli bir erkte toplanması, köleliğe dayalı devletli toplum ve sosyal sınıflar yine bu kentleşmenin sonucudur. Bu dönemde kadının statüsünün değişime başladığı görülür. Tarımla geçinen yerleşik aileler yeni yayılma idealleri geliştirdi. Paleolitik çağda avcılarının yaşamlarını sürdürmeleri ve ittifaklar kurarak av alanlarını güvenceye almaları için egzogami (dıştan evlilik) görülürken yerleşik düzenle egzogami yerini endogamiye (içeriden evlenme) bıraktı. Aile reisleri yayılma idealleri ve evlerinin büyümesi için kızlarını kuzenleri ile evlendirmek için sakladılar. Böylece kadınların kapatılmasının ilk temelleri atıldı. Bu durum ittifakların oluşmamasına ve savaşların çıkmasına neden oldu ve kadına aile grubu içerisinde doğurgan ve üretici hizmetçi statüsü verildi. Ayrıca kadının dinde binlerce yıldır süregelen üstün konumu da sarsıldı. Ana Tanrıça figürleri yerini erkekleri temsil eden fallusun kilden ya da taştan örneklerine bıraktı. Bu figürler henüz tanrı olarak adlandırılmasa da üremede erkeğin rolünün farkına varıldığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla anaerkillik ekonomik bağlamda çapanın yerini sabana bırakmasıyla biterken Ana Tanrıça heykelleri yerine fallus figürlerinin bulunması da anaerkilliğin inanç bağlamında zayıfladığını ortaya çıkarmıştır. Feodal-öncesi dönemde (5. ve 9. yüzyıl) Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının kadınların özgürleşmesine karşı olan merkezi devlet, kent ve onu tamamlayan orta sınıfın sarsılmasına neden olmuştur çünkü orta sınıf için kadınların kapatılması hem rahatlık hem de sosyal hiyerarşide yükselmelerini önleme anlamına geliyordu. 6. ve 7. yüzyılda kilise önderleri, kadınların kilise hiyerarşisinde yer almasını engellemiş olsa da onların tarıma açılmamış bölgelerde manastırlar kurmasını durduramadılar. Kadınlar, bu karma manastırların kurulmasında erkekler kadar aktif rol oynadılar ve rahibeler eski bilgileri saklamakta ve Hıristiyanlaştırdıkları yeni şeflere danışmanlık yapmakta erkeklerle aynı ölçüde sorumluluk aldılar. Denetledikleri topraklar ve yönettikleri insanlar açısından manastırların

kurulmasında öncü olan kadınların gücü erkeklerle eşitti hatta bazen bir üst mertebedeki piskoposa denk geliyordu öyle ki Laikler arasında yalnızca kraliçelere piskoposa denk yetki veriliyordu. 8. yüzyılın sonlarına doğru, İmparator Charlemagne (Şarlman) (742-814), rahibelerin ve manastırdaki diğer kadınların erkek çocukların eğitimleriyle ilgilenmelerini yasakladı. Geniş imparatorluk topraklarına sahip Charlemagne yönetim için kadınları dışında tuttuğu bir memur kadrosu oluşturdu ancak Maliye bakanlığı ve kral topraklarının idaresini kraliçelerde bırakma geleneğini sürdürdü. Bu dönemde soylu kadınların klanlara bağlı akraba ve yanaşmalarının idaresinde yetkili oldukları görülür. Yine sosyal sınıf farkı gözetilmeksizin kadınlar gayrimenkullerden varis olarak yararlanma ve istedikleri gibi kullanma hakkına da sahiptir. 701-1200 yılları arasında ebeveynlere, çocuklarına anne ya da baba soyadını verme özgürlüğü tanınmıştır. Fransa, Almanya ve İspanya topraklarının 1/5'i kadınlara aittir ve köylü sınıfından kadınlar senyörleri tarafından saygı görmüş, gıda ve el sanatındaki üretimlerine değer verilmiştir. Feodal döneme (10. ve 11. yüzyıl) geçildiğinde, imparatorluk topraklarının bölünmesi ve geniş arazilerin parçalanması, şato sahibi pek çok kadının hem siyasi hem de ekonomik alanda güçlü bir konum elde etmesine neden oldu. Büyük toprak sahibi olma durumu, kadınlara asker yetiştirme, adalet hükmetme, para basma ve vergi alma gibi yönetsel haklar sundu.

12. yüzyıla (Orta Çağ) gelindiğinde kiliselerde yapılan reform hareketleri sonrasında kadınlar getirildikleri yüksek mevkilerden alınarak kiliseden uzaklaştırıldı. Kültür ve eğitim yeri olan manastırlarda Roma'ya bağlı Katolik hiyerarşi yer aldı. Manastırlardaki kültürel canlılık katedral çevresindeki okullara ve üniversitelere kaydı fakat sadece erkekler buralarda eğitim görebildi. Dolayısıyla manastıra bağlı eğitim almaya devam eden kız çocukları ile erkek çocukları arasında eğitim farkı oluştu. Erkekler bu farkı daha sonra kadınları serbest mesleklerden dışlamak için kullandılar. Örneğin 14. yüzyıla kadar iyi yerlere geldikleri cerrahlık ve berberlik gibi meslekler kadınlara yasaklandı. Ticaretin gelişmesiyle defterdarlık yargıçlık gibi işlerde çalışan bürokratların sayısında artış meydana geldi. Siyasi iktidarı ele geçiren bürokratlar kadınları ticaret alanından sürdüler. Krallığın kadın soyundan devamını önlemek için kadınların veraset hakkı ve ekonomik özgürlükleri sınırlandırıldı. Ayrıca, yerel

soylu ailelere liderlik etme yetkilerini yitirdiler. Ancak soylu kadınlar haklarının ellerinden alınmasını kolay kabullenemeyip direndiler. 12. ve 14. yüzyılda pek çok direniş örneği sergilendi. Örneğin Akitanya Düşesi Eleanor (1122-1204), siyasi alanda önemli bir etkiye sahip, direnen kadınlar arasında tanınan bir figürdü. Hem İngiltere’de hem de kendi prensliğinde etkin rol oynamış, dinî ve eğitim kurumları kurmuş ve ‘aşk divanları’ fikrini başlatmıştır.

Kadınlar feodal toplumun tüm baskılarına rağmen kendilerini var etme çabasından vazgeçemediler. Kilise ve burjuvazi, kadınların kararlı duruşlarından rahatsız oldu ve onları eve kapatmaya ikna edecek iki kurum geliştirdi: Engizisyon ve yeni aile hukuku. Engizisyon Papa’nın 1258’de büyüclük ile aldığı kararla başladı ve on binlerce kadının büyücü olmakla suçlanıp yakılmasıyla sonuçlandı. Büyücüler imanı yok etmelerinin yanında erkeklerin cinsel gücüne, kadınların doğurganlık yeteneğine saldırmakla suçlanıyorlardı. Din adamları kadınların tek vasfının çocuk doğurmak olduğunu söyleyerek çocuk düşürmenin suç olduğunu iddia ediyordu. Oysaki ebeler genellikle çok zor durumda kaldıklarında anneyi kurtarmak için bebeğin yaşamına son verebiliyordu. Engizisyonun büyüclük iddialarında bu durumu kullanıyordu. Ne yazık ki 15. yüzyılda pek çok ebe anneleri kurtardıkları için diri diri yakılmaya mahkûm edildiler ve bu ‘büyücü avı’ 18. yüzyıla kadar devam etti. Yeni aile hukuku ise kadının toplum ve ailede ‘medeni açıdan ölmesi (civil death)’ idi. Burjuva sınıfının babanın miras hakkını garantiye alan bir yasaya ihtiyacı vardı. Bu nedenle kadının malvarlığını yönetme hakkının elinden alınarak eşine verilmesi gerekiyordu. Hukukçular bu yasayı oluşturabilmek için Orta Çağ başlarında terk edilen Roma hukukunun zayıf cins (fragilitas sexus), cinsiyetin kırılganlığı, erkeklere göre daha zayıf olmaları kavramından faydalandılar. 14. yüzyılla kadınların aile içindeki yeri kötüleşmeye başladı. Önce hasta, kısıtlı ya da uzakta olan eşi temsil hakkını ardından çocuğa kendi adını verme hakkını kaybetti. Yaşanan hak kayıpları neticesinde kadınlar seslerini yükselterek kilise ve monarşinin kararlarını kınamaya devam ettiler. Örneğin Christine de Pisan (1364-1430) kadınlara özellikle de dullara sorumluluklarını üstlenebilmeleri için eğitim verilmesi gerektiğini savundu. Pisan’ın bu dönemde savunduğu kızların eğitimi ve barışçı toplum özlemi daha sonra feminist teorisinin de temel konuları arasında yerini alacaktır.

15. yüzyılda kilise ve burjuvazi kadınları eve hapsedme ve haklarını ellerinden alma konularında baskılarını arttırdı. Ataerkil bir aile düzeni kurabilmek için hukukçular Roma hukukundan aldıkları yasaları çoğalttılar. 16. Yüzyıla (Rönesans) gelindiğinde evli kadın tam anlamıyla kısıtlı duruma düştü. Kocasının ya da yargıcın izni olmadan hukuki işlem yapamaz duruma geldi ve böylece kocanın yetkileri meşrulaştırılarak bir çeşit kendi evinin krallığını kurmasının önü açıldı. 16. yüzyıl sonunda kızların eğitiminde kullanılması gereken ve yeni ahlak kurallarını tanımlayan Parisliler'in Aile Düzeni (1498) adında bir kitap yayımlandı. Kitabın tek ölçütü kocanın rahatlığını sağlamak idi. Çok geçmeden burjuva kadınlar için de yasalar çıkarmaya başladı. 1547'de İngiltere'de çıkarılan bir yasayla, kadınların bir araya gelip 'çene çalmak' için sohbet etmeleri yasaklandı. Kent yönetimi ve loncalardaki görevleri sonlandırıldı. Çalışma koşulları zorlaştırılarak kadınlar ve erkekler arasında ücret farkları yaratıldı. Öyle ki 14. yüzyılda kırsaldaki atölyelerde kadınlar erkeklerin ücretinin $\frac{3}{4}$ 'ünü kazanırken, 15. yüzyılda bu ücretin yarısını, 16. yüzyıl da ise çok daha azını elde edebildiler. Kilise yanında açılan üniversitelere kızların alınmaması, manastırların kapatılması da kadınların bir meslek edinip para kazanmasını engelliyordu. Sistemin kadınları sadece evlilik ve ev hayatına hapsedilmeye zorladığı kadınlar tüm olumsuzluklara ve ağır koşullarda yaşamalarına rağmen direnmeyi sürdürdüler. Bu dönemde kadınların %16'sı evlenmeyi reddetti. Büyücülükle suçlanma ihtimallerine rağmen kocalarının evcil hizmetçileri olmayı kabul etmediler. Hatta İtalyan Angela Manici de Brescia 1537'de bekâr, işsiz ve yetim kızların okuduğu Ursulinler adında bir tarikat kurdu. Şair Louis'e Labbe, doğduğu kenti kuşatanlara karşı silahla direndi. Montaigne'in evlatlığı olan Marie de Gournay, Kadınlarla Erkeklerin Eşitliği ve Hanımların Şikâyeti adlı iki eser kaleme aldı. Böylece Rönesans'la birlikte kadın erkek eşitliğini savunan 'feminizm'in temelleri atılmış oldu.

17. ve 18. yüzyılda (Aydınlanma Çağı) feodal ekonomi yerini sanayiye devretmiş, ekonomik değişim siyasi değişimleri de tetiklemiştir. Önce Adam Smith ardından Karl Marx el işçiliği yerine makineyi koyan teknolojik devrimin kapitalizmle, kapitalizmin ise koloni sömürüleri ve savaşlardan kaynaklandığını ortaya çıkardılar. Zenginliğin bir kıtaya yığılırken öteki kıtanın yoksullaşması, köle ticareti, Asyalı ve Afrikalı kadınların durumunu zorlaştırdı. Demokrasiyi

yıkan köle ticareti Afrika’da tabakalaşma meydana getirdi. Sınıfsal mücadeleler yoksulları daha da yoksullaştırdı. Bu dönemde tıp ve cerrahi gibi meslekler tamamen erkeklerin egemenliğine girdi. Orta sınıfların yükselmesiyle birlikte aile ve ev hayatının önemi arttı. Kadınlar, ev içindeki görevler ve eğitimle işleriyle sınırlandırılarak toplumsal hayattan dışlanmaya çalışıldı. Mevcut duruma direnişler önce egemen sınıflarda başlasa da sonradan tüm sosyal kesimlere yayıldı. Soylu ve burjuvaya mensup kadınlar sınırlamaları kolay kabullenemediler. Öyle ki bu yüzyıllarda Avrupa pek çok kadın direnişine tanık oldu. ‘Mavi çoraplılar’ adı verilen okumuş kadınlar edebiyat salonları kurdular. Fransa’da Mlle de Montpensier ve Mme de Longueville merkezi krallığın güçlenmesine karşı çıktılar. ‘Hollandalı Sappho’ (Antik dönemin ve tüm zamanların en ünlü kadın şairi ve müzisyeni) lakabı verilen Anna Maria Van Schurman (1607- 1678) Utrecht üniversitesinde verilen derslere bir perdenin arkasında ders dinleyerek katıldı. Schurman üniversiteye giden ilk kadın olmasının yanında kadınların üniversitelere kabul edilmesi gerektiğini cesurca savunan ilk kişiydi. Derebeyi kadınlarından biri olan Anne Clifford (1590-1675) topraklarında yoksullar için yoksul evleri açtı. Newcastle Düşesi, kadınların erkeklerle eşit derecede özgür, mutlu ve ünlü olma haklarına sahip olmalarını savunarak, broşürler yayımlayarak kadınlara dayatılan adaletsiz koşulları protesto etti. 1643’te kadınlar Avam Kamarasının önünde toplanarak iç savaşa son verilmesi için protestolar yaptı. Hizmetçiler 1647’de parlamentoya uzun iş saatlerini kınayan dilekçeler verdi. Esnaf kadınlar 1651’de borçları nedeniyle hapse atılmayı reddettiler. İngiliz toplumunda ezilen kadınlar Yeni Dünya’ya (Afrika-Avrasya dışında kalan topraklar, özellikle Amerika kıtası için kullanılan tanımlama) göçlere başladılar. Çünkü Amerikan koloni yöneticileri kadınlara mahkemelerde kendi adlarına konuşma, matbaa, lokanta ya da okul çalıştırma, gazete çıkarma, çiftlikleri yönetme, hekimlik yapma gibi bazı haklar tanıyordu. Fakat Amerika kolonilerini arttırdıkça bireysel özgürlükleri temel alan liberaliz uygulamalar yerine ataerkil uygulamaları benimsemiştir. 17. yüzyıl ortalarında İngiltere’nin kuzeybatısında mevcut Hristiyan mezheplerinden ve tarikatlarından memnun olmayanlar Quakers (Dostların Dini Derneği) adında bir mezhep ortaya çıkardılar. Bu mezhebe mensup kadınlar Amerika’da püritenlerin baskıya maruz kalmalarını önlemek için kurumlar oluşturdular ve boyun eğmeyi

reddedenlerden bazıları asıldı.

Kraliçeler ve prensesler yeni burjuva ahlakına karşı çıkararak hükümdarlık rollerine devam ettiler. Örneğin Çariçe II. Katerine 1762'den 1796'ya kadar Rusya'yı başarıyla yönetti. Osmanlı döneminde, İngiltere'nin İstanbul elçisi Edward Wortley Montagu'nun eşi Lady Mary Montagu, çiçek hastalığına karşı kullanılan koruma yöntemlerini İngiltere'ye getirdi. Ayrıca, zengin bir bira üreticisinin eşi olan Mrs. Thrale, kentlerde giderek çoğalan yoksul çocukların korunması amacıyla yardım dernekleri kurdu. Derneklere katkı sağlayan pek çok kadın, işçi çocukları için okullar açtılar. 1729'da bu hayır okullarının sayısı 600'e ulaştı. Çünkü İngiliz orta burjuvasından olan kadınlar burjuva kadınların olanaklarından yoksundular ve kendi çocuklarının ihtiyaçlarını zor karşılıyorlardı. Fransız Devrimi'nden etkilenen Mary Wollstonecraft (1759-1797) 1792'de *Kadın Haklarının Gerçeklendirilmesi (Vindication Of the Rights of Women)* adında bir deneme yayınladı. Bu deneme ile Rousseau'nun doktrinine ve eğitimde eşitsizlik getiren Fransız Devrimi'ne eleştirilerini dile getiriyordu (Michel, 1979: 4-45). J.J. Rousseau cumhuriyetçi demokratik bir toplum için doğalcı eğitimi savunuyordu. Doğalcı eğitim, kadın ve erkek doğasını tamamen farklı bir şekilde şekillendirerek, özel alan ve kamusal alan için ayrı bireyler yetiştirir. Özel alan, kadınlara; kamusal alan ise erkeklere ayrılmıştır. Gelecekte özel alanı yönetecek olan kız çocuklarının, erkek çocuklarından tamamen farklı bir eğitim sürecinden geçmesi gerektiği savunulur. Fakat bu eğitim kadınları kamusal alandan uzaklaştırarak yurttaşlık sıfatından mahrum bırakmaktadır (Durğun, 2019: 17). Wollstonecraft bu iddiaların aksine kadınların rolünün ev işine ve kocanın rahatlığını sağlamaya indirgemenin yanlış olduğunu savunur ve feminist ideolojinin de savunduğu bir mesaj verir: Artık kadınların yaşam tarzında bir devrim gerçekleştirmenin zamanı gelmiştir. Kadınların yitirdikleri onurlarını geri vermek ve dünyanın geri dönüştürülmesine katkıda bulunmak için geç kalınmaktadır (Michel, 1979: 4-49).

17.yüzyıl kadınları, savunduğunun aksine kadın ve erkekleri eşit yurttaş olarak görmeyen devrimci söylemlerde de yer bulamadıkları gerçeğiyle yüzleşti. Fransız Devrimi'nde, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda mücadele eden kadınlar ana yasa ve hak bildirgelerinde yazılan ilkelerin cinsiyet engeliyle karşılaştıklarını

fark ettiler ve devrimciler ile aralarına mesafe koyarak mücadelelerine devam ettiler. Daha sonra İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde gündelik yaşamı devam ettirmek için gerekli olan ekmeğin hammaddesi buğdayın ucuzlaması için düzenlenen ayaklanmalara kitleler halinde katılarak ayaklanmaları yönettiler (Michel, 1979: 45-49). Sosyolog Elise Boulding (1920-2010) bu olay sonrasında İngiliz ve Fransız kadınların ortak eylem deneyimi kazandıklarını ve bireysel mücadele yerine haklarını toplu savunmayı öğrendiklerini ifade etmiştir (Boulding, 1977: 480). 18. yüzyılla beraber kadınların sosyal ve siyasal alanda hak arama mücadeleleri feminizmin doğmasına zemin hazırlamıştır.

1.2.Feminizm ile İlişkili Kavram Analizleri

1.2.1.Feminizm Kavramı

“Eğer kadın da erkek gibi akılla donatılmışsa, erkeği kim tek yargıç yaptı?” (Wollstonecraft, 2012: 41). Feminizmin tek bir tanımını yapmak mümkün değildir, zira feministler, feminizmi kendi politik, sosyal, kültürel ve dini perspektiflerine göre farklı şekillerde yorumlamışlardır. Feminizm cinsiyet eşitsizlikleri ve kadınlar için eşit hakları savunan bir dizi sosyal, kültürel ve politik hareket, teori ve ahlaki felsefeden oluşur. Erkin kötüye kullanılmasına karşıdır ve ekonomi, sınıf, kast, ırk, din gibi farklı alanlarda eşitlik ve adalet arar (Hundleby, 2012: 28) ayrıca sosyal teorilerin, politik hareketlerin ve ahlak felsefelerinin çok boyutlu, çoğu zaman birbirine karşıt bir harmanını oluşturur. Bazı araştırmacılar feminizmin Latince kadın anlamına gelen ‘femine’ kelimesinden türediğini savunurken diğerleri ise Fransızca ‘féminisme’ kelimesinden türediğini savunur. Feminizmin eril olmadığı aşikârdır fakat homojen bir gruba nitelemek içinde kullanıldığını söylemek doğru değildir. Kadınlara yönelik toplumsal ayrımcılıkla mücadele incelendiğinde, farklı ülke ve bölgelerdeki farklı feminizm çeşitleri, ortak bir feminizm anlayışının oluşturulmasını engeller. Dolayısıyla feminizm cinsiyet üzerindeki ayrımcılığın üstesinden gelme hareketi olarak değerlendirilebilir (Notz, 2018: 9).

Feminizm, kadın ve erkek arasındaki ayrımcılığı reddeden, cinsiyetler arası siyasal, ekonomik, toplumsal ve sosyo-kültürel eşitliği savunan bir anlayıştır. Kadın hakları savunucusu Bell Hooks (Gloria Jean Watkins 1952-2021) feminizmi ‘cinsiyetçilik ya da cinsiyetçi sömürüyü sona erdirmeyi amaçlayan bir hareket’ olarak

adlandırırken (Hooks, 2000: 1) Gordon Marshall, feminizmi on sekizinci yüzyılda İngiltere’de ortaya çıkan ve kadın haklarını genişleterek cinsiyetler arası eşitliği sağlamaya yönelik bir toplumsal hareket olarak tanımlar (Marshall G., 2005: 240). Fransız sosyolog Andree Michel ise feminizmi, kadınların birbirleriyle dayanışma oluşturarak erkek egemen toplumun normlarına, değerlerine ve cinsiyetçi politikalara karşı başlattığı bir mücadele olarak tanımlar (Michel, 1979: 7).

Feminizm kavramının ilk Fransız Devrimi sırasında aktivist Olypes de Gouges’un (1748–1793) yargılanmasında kullanıldığı düşünülmektedir. Bazı araştırmacılar ise feminizmin isim babasının ütopik sosyalist Charles Fourier’ın (1772- 1834) olduğu görüşündedir. Çünkü Fourier kadın-erkek eşitliği üzerine eserler yazmıştır. *Örneğin Aşkın Yeni Dünyası* (1967) adlı eserinde bu eşitliği vurgulamak için “Kadın ve erkek arasındaki uyum bir mutfak önlüğü ve bir ocağın arkasına sınırlayacağımız bir aptallık ile sağlanamaz. Doğa her iki cinsi de bilim ve sanat alanında eşit özelliklerle donattı.” cümlelerini yazmıştır. Kadın ve cinsiyet araştırmacıları ise feminizm kavramının kadınların seçme ve seçilme hakkını savunan Hubertine Auclert (1848–1914) ve arkadaşlarının 1881–1891 yılları arasında çıkardıkları ‘Şehirli’ (La Citoyenne) adlı yayında kullandıkları görüşündedirler (Notz, 2018: 9). Yapılan tanımlamaların çeşitliliği feminizmin anlamının amaçlara, hedeflere ve sorunlara göre farklılaştığını göstermektedir. Ancak feminizmin tanımlarında ‘kadın özgürlüğü’, ‘toplumsal cinsiyet sorunları’, ‘kadın-erkek eşitliği’ gibi belli kavramların sabit kaldığını da söylemek mümkündür. İnsan ve toplum kategorisinde pek çok eseri olan Lena Dominelli *Feminist Sosyal Hizmet Teorisi ve Pratiği* (2002) adlı eserinde feminizm tanımındaki ortak bileşenleri dört başlıkta toplamıştır:

- a) Hayatın kişisel ve politik boyutlarını birleştirme
- b) Kadınların farklılıklarına saygı duyma
- c) Sosyal ve siyasal olarak daha eşitlikçi toplumsal ilişkileri öğrenmeye çalışma
- d) Var olan toplumsal düzeni dönüştürme (Dominelli, 2002: 3).

Bu nedenle, feminizme yalnızca kadınların üstünlüğünü savunan bir hareket olarak değil, aksine ataerkilliği pekiştiren toplumsal cinsiyet rollerinin yarattığı kadın/erkek güç dengesizliğini ortadan kaldırmaya çalışan bir ideoloji olarak

yaklaşılmalıdır.

1.2.2. Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini Kavramları

Cinsiyet; kadın ya da erkek olmanın biyolojik yönünü ifade eden demografik bir kavramdır, toplum içinde bireyleri sınıflandırmada kullanılır ve herhangi bir hegemonik anlam ifade etmemektedir (Dökmen, 2019: 19). Toplumsal cinsiyet kavramı ise kadın ya da erkek olmaya toplum ve kültürün yüklediği anlamlardır. Bir başka ifadeyle kadın ve erkeğin doğuştan değil sonradan edindiği cinsiyete has sorumluluklarıdır (Pehlivan, 2017: 498-9). Biyolojik özelliklere dayanan cinsiyet (sex), dilde ve yaşamda herhangi bir ayrım yapılmaksızın kullanılan bir kavramdır; bu özelliklere dayanan toplumsal roller ve normlar ise toplumsal cinsiyet (gender) olarak adlandırılır. Toplumsal cinsiyet kavramını ilk kez psikiyatri profesörü Robert Jesse Stoller (1924-1991) *Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet (Sex and Gender)* (1968) adlı kitabında kullanmıştır. Stoller bu eseriyle toplumsal cinsiyet ile biyolojik cinsiyetin farklı olduğunu açıklamaya çalışmıştır (Ecevit, 2011: 6). Stoller'in ardından İngiliz toplumbilimci Ann Oakley (1944) toplumsal cinsiyet kavramını *Sex, Gender, Society* (1972) adlı kitabında kullanmış ve daha sonrasında bu kavram yazarların görüşüne göre kavramsallaştırdıkları bir tanım olarak literatüre eklenmiştir. Örneğin; Oakley cinsiyet (sex) kavramını herkesin ortak fikir beyan ettiği kadın ve erkeğin biyolojik açıdan ayrı olması anlamında tanımlarken, toplumsal cinsiyet (gender) kavramını ise kadın ve erkeğin toplumsal açıdan eşitsizliğini vurgulamak için kullanmıştır (Vatandaş, 2011, s. 31).

Toplumsal cinsiyet bireyin biyolojik yapısıyla ilişkili psikolojik özelliklerinin yanında bireyi erkeksi ya da kadınsı olarak karakterize eden psikososyal özellikleri de kapsayarak sosyo-kültürel olarak belirlenen cinsiyet rollerine karşılık gelir. Rol, belirli bir toplumsal durumda kişiden beklenen gerçek ya da olası davranış kalıpları ya da toplumsallığın bireyde davranışa dönüşmesidir. Toplumsal cinsiyet uyarlamasında ise rol; bireyin eril ya da dişi oluşunu ifade etmektedir. Evrensel biyolojik özelliklere dayanan bu ayrım hem toplum hem de birey için büyük önem taşır. Zira bu iki özellikten kaynaklanan roller, toplumun

bireylerden yerine getirmesini beklediği sorumlulukları şekillendirir (Evrin, 1972: 102). Toplumsal cinsiyet rolleri sosyal normlar etrafında şekillenir ve sosyalizasyon (toplumsallaşma) sürecinde öğrenilir. Kız ya da erkek olarak etiketlenen çocuklar cinsiyetin kültürel anlamlarını toplumsal süreçler ve içselleştirme yoluyla öğrenmeye başlarlar. Bu süreçte bireylerin hem cinsiyet algıları şekillenir hem de kadın ve erkeğin nasıl olması gerektiği sorusunun cevabı aranır. Bu alanda yapılan araştırmalara göre toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumu ailede başlayıp eğitim, çevre, kitle iletişim araçları, iş hayatı ile de pekiştirilmektedir. Ailede anne ve babanın birbirlerine karşı tutumlarını gözlemleyen çocuklar, zamanla bu davranışları taklit ederek hem kendi hem de karşı cinsiyetle ilgili fikirler edinirler. Böylece ilk cinsiyet şemasını oluşturan çocuk tüm ilişkilerinde cinsiyet rollerini sergileyebilmekte toplumun onlardan beklediği roller kapsamında erkek ya da kız çocuk olmayı öğrenerek büyümektedirler. Eğitim hayatıyla da toplumun kadın ve erkeklerden beklediği kadınsı ya da erkeksi roller pekiştirilmektedir. Mevcut eğitim politikaları, toplumun algı ve beklentilerinden bağımsız olamayacağı için eğitimin, cinsiyetle ilgili toplumsal beklentileri dikkate alması muhtemeldir. Bu durum, kadın ve erkeğin toplumsal paradigmanın onlara biçtiği rolleri yerine getirmekle sorumlu hale gelmelerine yol açar. Bir sonraki aşama ise iş hayatıdır. İş hayatı ve toplumsal cinsiyet düzeni birbirini karşılıklı olarak etkiler. Meslek seçimi, çalışma saatleri, aynı iş karşılığında farklı ücret uygulaması gibi pek çok konuda erkek ve kadına yönelik farklı uygulamaların (eşitsizliklerin) ortaya çıktığı görülmektedir (Çapçioğlu & Çetin, 2020: 7-12). Dolayısıyla, erkek ve kadın arasındaki biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle kategorik ayrımlara dönüşmekte ve bu da eşitsizlikleri kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu bağlamda öznel kimliklerinin toplumsal kökenlerini belirginleştiren toplumsal cinsiyet rolleri cinsiyeti bir bedene kabul ettirilmeye çalışılan toplumsal bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır (Kayı, 2013: 17).

1.2.3. Ataerkillik Kavramı

Ataerkil kavramı asıl anlamıyla baba ya da patriark yani atanın rolü anlamına gelmektedir. Günümüzde bu kavram erkek egemenliğine işaret etmekte;

‘erkeğin kadına egemen olduğu ilişki biçimini’, ‘kadınların erkek vasıtasıyla ikincilleştirildiği sistemi’ tanımlamak için kullanılmaktadır. Feministler ise kadın ve erkek arasındaki güç ilişkisini tanımlamak için bu kavramı kullanmaktadırlar (Sultana, 2010-11: 2). Psikanalist Juliet Mitchell (1940-) *Kadınlık Durumu* (1971) adlı eserinde erkeklerin kadınları değiştirdiği benzer sistemlere vurgu yapmak için ataerkillik kavramını kullanır (Mitchell, 1971: 24). Sosyolog Sylvia Walby (1953-) ise *Patriyarka Kuramı* (1990) adlı eserinde ataerkillikten erkeklerin kadınlara hükmettiği, baskı yaptığı, istismar ettiği pratik ve sosyal yapı olarak bahseder (Walby, 1990: 20).

Ataerkillik, daha geniş bir tanımla, ailede kadın ve çocuklar üzerinde erkeklerin egemenliğinin ortaya çıkması ve kurumsallaşması, toplumda ise erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurarak bu gücü yaygınlaştırması anlamına gelir. Bu tanımlamalardan, erkeklerin toplumun önemli kurumlarında gücü elinde bulundurdıkları ve kadınların bu güçten yoksun oldukları sonucuna varılabilir. Ancak, bu durum, kadınların tamamen güçsüz olduğu, hak ve nüfuzdan tamamen mahrum oldukları anlamına gelmez (Lerner, 1989: 239). Bu nedenle, ataerkillik için erkeklerin kadınları baskı altına aldığı (tahakküm) ve sömürdüğü toplumsal yapılar ve uygulamalar bütünü olduğunu söyleyebiliriz (Sultana, 2010-11: 3)

1.2.4. Toplumsal Cinsiyet ile İlgili Kuramsal Açıklamalar

Toplumsal cinsiyet kadınlara erkeğin sosyo-kültürel anlamda tanımlanmasını, toplumların cinsiyetleri ayırma biçimlerini ve cinsiyetlere yüklenen toplumsal rolleri kapsar ve ortaya çıkış nedeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Örneğin bazı disiplinler toplumsal cinsiyetin ortaya çıkmasında biyolojinin, bazıları sosyal çevrenin bazıları ise hem biyoloji sosyal hem de sosyal çevrenin etkili olduğunu öne sürmektedir. Biyolojik kökeni öne süren kuramlar doğuştan gelen biyolojik farklılıkların toplum içinde bireylere farklı rollerin verilmesinde belirleyici olduğunu savunur. Bilişsel yaklaşımı savunan kuramlar toplumsal cinsiyetin sosyal öğrenmeye dayalı olduğunu ve cinsiyete ait davranış kalıplarının sosyalizasyon sürecinde edinildiğini savunurlar. Sosyal etkileri ve etkileşimi savunan kuramlar ise cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin keskin farklarla

birbirinden ayrılmasının mümkün olamayacağını, bireylere yüklenen rollerin hem kültürel hem de biyolojik cinsiyete uygun seçildiğini savunmaktadırlar (Güvendi, 2023: 554).

1.2.4.1. *Biyolojik Kuram*

Bu kuram toplumsal cinsiyetin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik farklardan meydana geldiğini savunmaktadır. Kuramın araştırma kapsamı; doğumdan itibaren kadın ve erkeklerden salgılanan hormonlar, ergenlik gibi kritik gelişim dönemlerindeki hormonal değişimler ve işlevsel/yapısal farklılıklardır. Kadın ve erkek arasında gözlemlenebilen bu farklılıklar tarih boyunca anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin, annelik içgüdüsünün beynin belirli bir bölümünde ya da üreme organlarında yer aldığı savunulmuş, yüksek zihinsel faaliyetlerin merkezi olan ön beyin loblarının kadınlarda daha küçük ve daha az kıvrımlı, basit zihinsel işlevlerin merkezi olan yan lobların ise kadınlarda daha büyük olduğu öne sürülmüştür. Yine erkeğin mimarlık, mühendislik gibi alanlarda daha başarılı olduğu ve bunun temel nedeninin de beynin performansının erkeklerde daha üstün olmasından kaynaklandığı ortaya atılan iddialar arasındadır (Dökmen, 2019: 48). Biyologlar bu farklılaşmaya kadın ve erkeğin anatomik farklılıklarına göre rol dağılımında üstlendikleri rollerin sebep olduğunu savunurlar. Bu durumu kadınların doğurma özelliği varken erkeklerde bu özelliğin olmaması, dolayısıyla kadının doğum-üreme-ev-çocuk ile ilişkilendirilerek evsel alana, erkeğin ise dışsal alana yönlendirildiğini ifade ederek örneklemiştir. Yapılan ayırım evrimsel açıdan iki cins arasındaki uyum farklılığını ortaya çıkarmakta, Freud'un 'Anatomi kaderdir.' söylemi yerini 'Biyoloji kaderdir.' söylemine dönüştürmektedir. Bu söyleme göre biyolojik yapı sosyal koşullanma ile ortaya çıkmakta ve biyolojik özelliklerin yanında sosyalleşme süreciyle de içselleştirilmektedir (Carnaghan & Bahry, 1990: 385-6).

1.2.4.2. *Sosyal Öğrenme Kuramı*

Psikolog Albert Bandura (1925-2021) tarafından ortaya atılan bu kuram toplumsal cinsiyete ilişkin davranışların sonradan kazanıldığını yani kadın ve erkeklerin rollerine uygun hareket etmeyi yine toplum içinde kadın ve erkeklerin gözlemlenerek oluşturulduğunu savunur. Başkalarının davranışları, tutumları ve duygusal tepkilerini gözlemleme, modelleme ve taklit etme ile çocuk cinsiyetine

uygun rolleri ve davranışsal farklılıkları öğrenerek cinsiyet yönelimli davranışları edinmekte, taklit ve pekiştirme yoluyla toplumsal cinsiyet rolünü ve kimliğini oluşturmaktadır (Lips, 1988: 43).

Sosyal normlara uyum durumuna göre bireye ödül-ceza uygulanmakta böylece toplumsal cinsiyet rolünün nasıl olması gerektiği öğretilmektedir. Çünkü sosyal öğrenme kuramcıları ailelerin çocukları doğumlarından itibaren cinsiyet farklılıklarını göz önünde bulundurarak davrandıklarını ileri sürmektedir. Sözgelimi, babasının araba tamir ettiğini gören kız çocuğu ona yardım etmek istediğinde bu işin ona uygun olmadığı gerekçesiyle uzaklaştırıldığını gözlemleyince gelecekte bu konuda yardım etme çabasında bulunmayacaktır. Yine aynı kız çocuğu annesine mutfakta yardım ettiği için övüldüğünde gelecekte bu konuda daha hevesli tavır sergileyecektir. Dolayısıyla birey önce kendi cinsiyetine göre sınıflandırılmış davranışı öğrenmekte daha sonra da cinsiyetine uygun davranışı içselleştirerek uygulamaktadır (Pehlivan, 2017: 504-5).

1.2.4.3. Sosyal Rol Kuramı

Sosyal rol kuramı toplumsal cinsiyet sınıflamasının toplumsal yapısıyla ve cinsiyet rollerinin nasıl öğrenilip benimsendiğinin analiziyle ilgilenir ve cinsiyet davranışlarının altında yatan nedenin kadın ve erkeklerin farklı sosyal roller üstlenmelerinden kaynaklandığını savunur. Bu farklılıkların temelinde ise farklı sosyalleşme yaşantıları etkilidir. Sosyalleşmede kültürel etkiden çok aile ve toplumsal beklentilerin rolü baskındır. Toplumun kadınlardan ortak beklentisi dişil cinsiyet rollerini, erkeklerden beklentisi eril cinsiyet rollerini belirlemektedir. (Dökmen, 2019: 82-4). Örneğin kadın yemek yapar, erkek para kazanır çünkü ‘ev kadını’ rolü gereği (homemaker role) kendi cinsiyetine uygun işleri yaparak cinsiyet kalıp yargılarını oluşturur, erkek ise kaynak sağlayıcı (provider role) rolüyle güç ve statüsünü kontrol etmeye devam eder. Sosyal rol kuramına göre kadınlara küçük yaşlardan itibaren evsel beceriler (domestic skills) öğretilirken erkeklere ise ücret karşılığı pazarlanabilir beceriler kazandırılmaktadır.

Bunun sonucu olarak da kadınlar öğretmenlik, hemşirelik gibi mesleklere yönlendirilirken erkekler ise siyaset, politika gibi alanlarda yetkinleştirilir (Kart & Güldü, 2009: 103). Sosyal rol kuramı zamanla kadınların itaatkâr erkeklerin ise

baskın karakterler haline gelerek toplumsal beklentilerin bireylerdeki rol kabullerini ve beklentilere uyum sürecini anlamak için de araç olarak kullanılır (Öztekin, 2024).

1.2.4.4. Bilişsel Gelişim Kuramı

Biliş (cognition) bireyin kendisini ve çevresini anlama ve yorumlamasını sağlayan zihinsel etkinlikler (Franzoi, 2014: 119), bilişsel gelişim bireylerin zihinsel yapı becerileri ve süreçlerindeki değişimlerdir. Bilişsel gelişim kuramı ise çocukların bilişsel gelişimiyle şekillenen cinsiyet rol gelişimlerini açıklar (Ölmez, 2023: 19). Bu kurama göre, çocuklar büyüdükçe cinsiyetle ilgili sorgulamaları artar ve öğrendikleri bilgileri kendi bilişsel süreçlerinden geçirerek zihinlerinde işlerler. İlk olarak, çocuklar insanların kadın ve erkek olarak iki gruba ayrıldığını fark ederler. Ardından, hangi gruba ait olduklarını anlar ve sonrasında cinsiyetler arasındaki farkları öğrenirler. Toplumsal beklentileri ayırt etmeye başladıklarında ise kendi cinsiyetlerine uygun davranışlar sergilemeye başlarlar (Çıtak A., 2008: 14). Psikolog Lawrence Kohlberg (1927-1987) bireylerin kendilerine ve dünyaya ilişkin tutarlı bir bakış açısı sürdürebilmesi için bilişsel tutarlılığa ihtiyaçları olduğunu iddia etmiştir. Bilişsel tutarlılığı sürdürebilmenin başat koşulu toplumca onay verilen kız ya da erkek çocuğu olmayı keşfetmek ve davranışları toplumsal cinsiyet kimliğine göre tasarlamaktır (Kart & Güldü, 2009: 105). Bu kurama göre toplumsal cinsiyet, çocuk tarafından belirli bir bilişsel gelişim düzeyine ulaştığında öğrenilmeye başlar. Çocuğun cinsiyet rolünü edinme süreci üç aşamada –cinsiyeti etiketleme-cinsiyetin kararlılığı ve cinsiyetin değişmezliği- gerçekleşmektedir. İlk aşama cinsiyeti etiketleme dönemidir. 2- 3,5 yaş aralığındaki çocukları kapsar. Bu evrede çocuk kendisinin bir cinsiyete ait olduğunu anlar. İkinci aşama cinsiyetin kararlılığı dönemidir. 3,5-4,5 yaş aralığındaki çocukları kapsar. Cinsiyetin sürekliliği yani kız olanların kız, erkek olanların erkek olarak büyüyeceği bu aşamada anlaşılır. Üçüncü aşama cinsiyetin değişmezliği dönemidir. 4,5-7 yaş aralığındaki çocukları kapsar. Büyüme ve fiziksel değişimler olsa bile cinsiyetin aynı kalacağını anlaşıldığı aşamadır (Bussey & Bandura, 1999: 4). Özetle bu kurama göre çocuk erken çocukluk dönemiyle kendini anlamaya başlayarak çevresini yorumlayabilmekte ve kendi cinsiyetinin farkında olarak edindiği cinsel kimliğe göre de cinsiyet rollerini şekillendirmektedir.

1.2.4.5. Toplumsal Cinsiyet Şeması Kuramı

Psikolog Sandra Lipsitz Bem (1944-2014)'in ortaya attığı bu kuram sosyal öğrenme ve bilişsel gelişim kuramının temel öğelerinin birleşiminden oluşmuştur. Bireylerin kadın ve erkek rollerini nasıl öğrendiklerini açıklamak için sosyal öğrenme kuramı kullanılırken, bu rollerle ilgili edinilen bilgilerin nasıl kodlandığını anlatmak için bilişsel gelişim kuramından faydalanılır. Bu kurama göre, çocuklar öğrenme süreciyle bir cinsiyet şeması oluştururlar. Erkeksi (eril) ve kadınsı (dişil) olma anlamındaki toplumsal cinsiyet şeması hakkında teoriler geliştirdikten sonra, bu teorileri kategorilere ayırarak kararlar alır ve davranışlarını buna göre düzenleyip cinsiyet şemalarına işlerler (Aydoğdu, 2017: 82). Bilgiyi toplumsal cinsiyet şemasına göre işleme yeteneği, davranışları dişil ve eril olarak kategorilere ayırarak işlemede etkili olur. Aksi takdirde cinsiyetle alakası olmayan şeylerin de dişil ya da eril kategorilere işlenmesi söz konusu olabilir. Sözgelimi, nazik kelimesi dişil kategorisine, kartal kelimesi ise eril kategorisine yerleştirilebilir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet şeması cinsiyetin algılanması ve bilginin işlenmesinde temel çerçevedir (Anar, 2011: 26). Çocuk şematik seçicilik sayesinde kendi cinsiyetine uygun şemaları seçip öğrenerek benlik kavramını oluşturmaktadırlar.

1.2.5. Cinsiyet Farklılığı Teorileri

Cinsiyet farklılığı teorisi hem her bireydeki farklılıkları hem de birey ile diğerleri arasındaki farklılıkları içine alır. Kadın ya da erkek olmanın her zaman sembolik anlamlar ifade ettiğini savunan kuram cinsiyet farklılığını iddiası ile üç feminist teorinin şekillenmesine kaynaklık etmiştir. Bu teorilere aynı zamanda 'fark feminizmi' ya da 'cinsel fark feminizmi' de denilmiştir. Bu teorilerde cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülebileceği noktasında ortak görüş birliği sağlansa da cinsiyet farklılıklarının korunması ya da ortadan kaldırılması konularında fikir birliğine varılamamıştır. Bu durumun temel sebebi cinsiyet farklılığının hangi kısımlarının korunup hangi kısımlarının kaldırılacağı konusunda net cevapların olmamasıdır. Soruya verilen cevaplar Evrenselcilik (bir vardır), Farklılıkçılık (iki vardır) ve Queer (ne bir ne iki vardır) adı verilen feminist teorilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Gültekin, 2021: 162).

Evrenselci yaklaşım; ırktan, fiziksel özelliklerden, dilden, cinsiyetten vb. kaynaklanan her türlü ikincil farklılıklardan bağımsız olacak şekilde bütün insanların birey, özerk bir özne olduğunu söyleyerek eşitliği özdeşlikle (her şey kendisinin aynısıdır) bağlaştırır. Bu yaklaşım aklın cinsiyetinin olmadığını ve aklın bedenin ötesinde olduğunu savunur. Dolayısıyla kadın ve erkek arasındaki farklılıklar da önem arz etmemektedir. Cinsiyet farklılıkları güç ilişkilerini (eril güç) oluşturmakta ve kadın olmak bu egemenliğin uzantısı olarak gerçekleşmektedir. Bu yüzden cinsiyetler yoktur kaldırılması gereken cinsiyet sınıfları vardır. Böylece cinsliksiz genel bir insan sınıfı oluşturulacaktır. Farklılıkçılık yaklaşımının temel savunusu insanlığın iki cinsiyet içerdiği ve dişil olanın eril olana indirgenemeyeceğidir. Yaklaşımın temel amacı her iki cinsiyetin eşitliğini ve onların katkılarıyla zenginleştirilmiş ortak bir dünya yaratılmasıdır. Evrensel olanı ele geçiren erkek egemenliğine ve yaratılmış eril bir dünyanın karşısında dişil olanın en temel özelliği 'tek'e yani erkek egemenliğine direnmesidir. Çünkü dişil olan eril olana indirgenemez. Queer yaklaşımında ise, toplumsal cinsiyete özgü kurallardan sapanların 'Queer' olarak nitelendirildiği görülmektedir. Toplumda iktidar yapılarının eril oluşu tüm Queer kimlikleri ve cinsiyetleri (lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, aseksüel, aromantik, panseksüel, heteroseksüel vb.) toplum dışında tutmaktadır. Queer teori de marjinal kimlikleri asimile ederek baskılamak isteyenlere karşı bir tavidir. 'Kimliksizleşme', 'cinsel kimlikleri yıkma' girişimi olarak ortaya çıkan bu teori hegemonik erkeklığe karşı ötekileştirilen tüm kimlikleri birleştirme çabasıdır (Turan, 2021: 161-3). Queer teori cinsel kimlikler arasında sınırların geçişli olduğunu yani karşı- cinselliğin içinde eşcinsellik, eşcinselliğin içinde de karşı- cinselliğin olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda bu teorinin bakış açısına göre kadın ve erkek kategorileri anlamlarını yitirmektedir (Hirata, Laborie, Le Doare, & Senotier, 2015: 74-9).

1.3. Feminizmin Tarihsel Süreçleri

Feminizmin tarihsel sürecine bakıldığında farklı şekillerde yaşandığını söylemek mümkündür. Bu sürecin farklı süreçlere ayrılmasının nedenlerinden biri kadınların farklı anlayış, kuram ve ideolojilerden etkilenmeleridir. Diğer bir neden

ise farklı zamanlarda farklı talep ve isteklerin olması, kapitalist ve patriarkal sistemi farklı açılardan eleştirmeleridir. Feminizm süreçleri I., II., III. ve IV. feminist dalga olarak adlandırılmaktadır fakat birçok araştırmacı ilk üç dalgayı esas almaktadır. Bu feminizm dalgaları 19. Yüzyıldan günümüze kadar olan süreci içermektedir (Taş G., 2016: 166-7).

Birinci dalga feminizm, sanayi toplumu ve liberal politikaların etkisiyle ortaya çıktı. Kadınlara eşit fırsatlar verilmesiyle ilgilenen dalga 20.yüzyıl boyunca hem Batı hem de Doğu toplumlarında feminizmi etkiledi. İkinci dalga feminizmle 1970'lere kadar savaş sonrası Batılı refah toplumlarında Siyahîler ve eşcinseller gibi ezilen grupların istekleri göz önünde bulunduruldu ve bu dönemde Yeni Sol yükselişe geçti ve kadınların güçlendirilmesi ve farklı haklara sahip olması için radikal kararlar alındı. 1990'ların ortasında bilgi toplumu ve neo-liberal küresel politika bağlamında yeni bir postkolonyal ve postsosyalist dünya düzeninin ortaya çıkmasıyla III. dalga feminizme geçildi. Üçüncü dalga feminizm, 'evrensel kız kardeşlik' kavramına meydan okurken ve çapraz düzlemde belirsizliği, çeşitliliği ve çoğulluğu kucakladı (CharlotteKroløkke & Sørensen, 2005: 1- 5). IV. dalga feminizm dijital feminizm olarak da adlandırılır. İnternet ve sosyal medya, bilgi paylaşımı yapmak, fikir alışverişi yapmak, stratejileri koordine etmek ve daha adil ve eşit bir dünya inşa etmek amacıyla önemli bir araç haline gelen bu feminizm, 2013 yılında ortaya çıkmıştır (Akan, 2020: 8).

Feminizmin bu kadar çok dalgaya ayrılmasının sebebi global ve yerel düzeydeki değişimlerin siyasi, sosyal ve toplumsal alandaki etkilerinin sonuçlarının feminist algıda meydana getirdiği farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

1.3.1. Birinci Feminist Dalga: Eşitlik (1830-1930)

“Almanya “Eşit, evrensel, doğrudan imtiyaz” aldı, Senato Amerika’ya eşit oy kullanma hakkı verilmesini reddetti. Hangisi daha çok Demokrat, Almanya mı, Amerika mı?”²

² Beyaz Saray önünde protesto sırasında taşınan pankart 23 Ekim 1918.

I.Dünya Savaşı sırasında Ulusal Kadın Partisi (NWP) üyeleri hükümeti demokratik olmayan uygulamaları nedeniyle Beyaz Saray önünde protesto ederken bu pankartı tutuyorlardı. Almanya kadınlara seçme hakkı vermişti fakat özgürlük ve demokrasinin savunucusu olan Amerika

Ataerkil sistemin baskılarına yönelik mücadelelerini kolektif çerçeveye yükselten kadınlarda tam bir feminist bilincin oluşması 18. yüzyılda olmuştur. Feminizmin ilk tohumları Fransız Devrimiyle atılmış, Versailles Sarayı'na saldıran yoksul hayat kadınlarının girişi de hareketin ilk adımı olmuştur. Yine Devrim sayesinde eşitlik ve özgürlük idealleri sosyal yaşamda karşılığı bulmuş, feminist hareket fikirlerini daha geniş kitlelere yayma imkânı bulmuştur. Kadınlar devrimde erkekler kadar pay sahibi olsalar da vatandaşlık haklarının sadece erkekler için geçerli olduğunu anlamışlardır (Notz, 2018: 38-9). Dönemin devrimcilerinden Fransız Olympe De Gouges, 1789 yılında mecliste okunan 'İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ataerkil söylemine karşılık 'Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni (1791) yazmıştır. Bu bildirge ile kadın ve erkeğin kamusal alanda eşit olması ve yönetimde kadınların da söz sahibi olmaları gerektiğini savunmuştur (Michel, 1979: 48-60). Tüm baskılara rağmen söylemlerinde ısrar eden De Gouges 1793 yılında giyotinle öldürülmüştür. İlk sistemli meydan okumayı Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerçekleştirilmesi* (1792) isimli eseriyle yapmıştır. Wollstonecraft kadınlara oy verme ve mülkiyet hakkının verilerek, eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanması gerektiğini dile getirmiş, Birinci Feminist Dalga da kadınlar için talep edilen bu haklar üzerine inşa edilmiştir.

Sanayileşme burjuva kadınları küçük üretim yapabilecekleri yerlere çekilmeye işçileri ise fabrikalarda en ağır şartlarda çalışmaya mecbur bırakmıştır. 19. yüzyılda ise feminist hareket kapitalizm ve onun eril yapısına direnmiştir. Sermaye birikiminde kadın emeği önemli olsa da eşit yurttaşlık hakkı söz konusu olunca toplum izleyici kalmıştır. Kadınlar sadece kadın-erkek eşitsizliğinden değil kadın-kadın arasındaki eşitsizlikten de etkilenmekte doğal olarak mücadele alanı da ona göre şekillenmektedir. Kadın işçiler ücret yetersizliğine emek sömürüsüne isyan etmiş, burjuva kadınlar ise siyasi haklarını geri kazanma mücadelesi vermişlerdir (Scott, 1996: 121-25).

Bu dönemde dünya genelinde kadınların seçme-seçilme hakkının olmadığı

vatandaşlarını bu haktan mahrum bırakmıştı. Pankart öfke patlamasına neden oldu ve protestocuları tutuklama emri verildi. Çünkü Almanya'yı Amerika ile kıyaslamak ihanetti.

görülür. Avrupa’da yalnızca önemli mevkilerde eşleri olan kadınlar oy verme hakkına sahipti. ABD’de kadınlarla beraber Siyahîlerin de seçme seçilme hakkı yoktu. ABD’de Siyahî erkeklere oy verme hakkının tanınması, Beyaz ve Siyahî kadınların hak arayışlarını desteklemiş ve bu mücadele diğer hak mücadelelerine de ilham vermiştir. İlk olarak Fransa ve Kanada’daki kadınlar isyan etmiş, ardından 1888’de kurulan Ulusal Kadın Konseyi ve 1902’de ABD ile İngiltere’de kurulan Uluslararası Kadın Oy Hakkı Birliği, kadınların siyasi hakları için mücadele etmiştir. Yine bu ülkelerde kamu toplantılarını bölen, açlık grevleri yapan süfrajist olarak nitelendirilen radikal kadın hakları savunucuları baskılarıyla 1893’te Yeni Zelanda, 1902’de Avustralya, 1917’de İngiltere’de kadınlara oy kullanma hakkı vermiştir. 1917-18 tarihlerinde Almanya ve Sovyetler Birliği kadınlara seçme hakkını verirken Amerika ve Büyük Britanya savaş dönemindeki katkıları nedeniyle kadınlara ödül olarak bu hakkı tanımıştır. İtalya ve Fransalı yurttaşlar ise II. Dünya Savaşı sonrasında bu haklarına kavuşmuştur. 1920’lere gelindiğinde feminizm sayesinde pek çok Avrupa ülkesinde kadınlar oy kullanma hakkı elde etmiştir. Büyük Buhran ve I. Dünya Savaşı’ndan sonra feminist faaliyetlerde durağanlaşma görülür. Çünkü bu süreçte savaşa katılan erkeklerin yerine kadınlar fabrikalarda çalışmaya başlamıştır fakat erkeklerin geri gelmesi ve işlerini geri istemeleri sonucunda işlerini kaybetmiş ya da çok düşük fiyatlara çalışmaya devam etmişlerdir. Böylece her ne kadar savaş erkek ve kadının konumunu eşitlese de savaş sonrasında eski eşitsizlikler devam etmiştir (Donovan, 2005: 45-7).

‘Eşitlik’ ilkesinin vurgulandığı Birinci Feminist Dalganın en önemli sonucu cinsel devrim olarak adlandırılan hareketle toplumsal statü ve değişim meydana getirecek anlayışların temellerinin atılması ve işlevsel bir hale gelmesini sağlamak olmuştur (Millett, 2000: 63). Bu dönemin ardından feministler, erkek ve kadının kamu ve özel alanlarda eşit haklara sahip olması için sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuki taleplerini dile getirerek mücadelelerine devam etmişlerdir.

1.3.2. İkinci Feminist Dalga: Özgürlük (1940-1970)

Hiçbir kadın, diğer kadınlar adına tek başına özgürlük talep edemez; çünkü bu, onların kendi seslerini duyurma ve birlikte hareket etme hakkını ellerinden almak anlamına gelir. Bireysel mücadeleler, tek başına bir

tehdit oluşturmaz ve sistem içinde yalnızca marjinal bir figür ya da geçici bir ilgi unsuru olarak görülebilir. Ancak kadınlar bir araya geldiğinde ve örgütlü bir şekilde hareket ettiğinde, gerçek bir siyasal güç haline gelir ve dönüşüm yaratma potansiyeli kazanırlar (Rowbotham, 1994: 13).

20. yüzyılda yaşanan iki büyük savaşın ardından feminist teorinin gelişim sürecinde durağanlık yaşansa da kuramsal gelişimin dinamiklerini de hazırlamıştır. 1960'ların sonlarında ABD'deki sivil haklar hareketi ve hükümet politikaları feminist teorinin yeniden ivme kazanmasına neden olmuştur. Makro alanda ekonomik kalkınma sağlamak amacıyla ABD kadın iş gücü istihdamı sağlamak istemiş ve kadınlara bazı tekliflerde bulunmuştur. Kuşkusuz bu tekliflerden en önemlisi üniversitelerin çağrısıdır. Yine iş hayatında ayrımcılığa maruz kalan kadınların koşullarını iyileştirmek için 'Eşit Ücret Hareketi (Equal Pay Act)' adında bir rapor düzenletip yasalaştırmıştır. Bu yasayla kadın erkek eşitliği sağlanmış ve feministlerin her alanda eşitlik taleplerinin temelini oluşturmuştur (Bayraktar, 2023: 52). Yeniden canlanan feminist hareket ABD'den başlayarak Batı Avrupa'ya yayılmıştır. 1968 yılında, Fransa'nın muhafazakâr hükümetine karşı Nanterre Üniversitesi'nde başlayan öğrenci hareketi, hızla büyüyerek işçilerin desteğini kazanmış ve ülke genelinde ayaklanmalara, fabrikalardaki işçilerin genel grevine yol açmıştır. Tüm dünyada etkisinin hissedildiği bu olay 1968 hareketi olarak adlandırılmış ve feminizmi etkilemiştir.

Fransız felsefeci Simon de Beauvoir'ın (1908-1986) kadınların gördüğü baskıların psikolojik, sosyolojik ve felsefi temellerini incelediği *İkinci Cins* (1949) adlı eseri İkinci Feminist Dalga'nın teorik alt yapısını oluşturmuştur. Amerikalı yazar Betty Friedan (1921- 2006), ekonomik olarak bağımsız ve iyi eğitilmiş kadınların bile çeşitli toplumsal sınırlamalarla karşılaştığını öne sürmüştür. Bu kısıtlamaları "adı olmayan sorun" olarak nitelendirerek, kadının kendi benliğini bulmasının en büyük özgürleşme kaynağı olduğunu savunmuştur. *Görüşlerini Kadınlığın Gizemi (The Feminine Mystique)* (1963) adlı kitabında toplayan Friedan, bu eseriyle İkinci Dalga Feminizminin şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır (Hannam, 2007: 137). Birinci Feminist Dalga döneminde kadınlara eğitim hakkı, çalışma hayatına katılım ve siyasi haklar gibi temel kazanımlar sağlanmış olsa da toplumsal normlar, cinsiyetçi söylemler, örf ve adetler nedeniyle

teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir (Kolay, 2015: 8).

İkinci Dalga kolektif bir kadın kimliği tanımlamış, kadın statüsü ve rolleri erkek rollerinden değerli kılınmıştır. Kadınların kamusal alanda yaşadıkları eşitsizliklerden doğan ötekileştirmelerin karşısında durularak baskıcı tutuma karşı bütüncül bir yaklaşım geliştirilmiştir. Böylece kadınlar ataerkil söylemlere son vermeyi, toplumun her alanında eşitlenmeyi ve cinsel özgürlüklerini kazanmayı hedefleyen yeni bir kimlikle mücadelelerine devam etmiş, (Beauvoir S. D., 2000: 17- 8) kadınların kamusal alanlara girerek özgürleşmesi ve her alanda erkekle eşit sayılması bu dalganın temel hedefi olmuştur.

İkinci Feminist Dalga'nın en önemli sonucu, farklı düşünce akımlarıyla etkileşim içinde kalarak liberal, Marksist, radikal, sosyalist feminizm gibi çeşitli bakış açılarına sahip yeni teorilerin ortaya çıkması ve kadın haklarına yönelik alternatif çözümler arayışıdır (Bayraktar, 2023: 53). Liberal feminizm, kapitalist sistem içinde kadın ve erkek arasında tam eşitliği sağlamayı amaçlamıştır. Marksist feminizm ise kadınların ezilmişliğini sınıf temelli analiz etmiş, ancak kadınlar arasındaki sınıfsal farklılıkları yeterince ele almamıştır. Radikal feminizm, kadın bedeninin denetimini kadınların kendilerinin sağlaması gerektiğini vurgulamış ve cinsel özgürlükleri merkeze almıştır. Sosyalist feminizm ise Marksist ve radikal feminizmi harmanlayan uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir (Giddens & Sutton, 2019: 517).

İkinci Feminist Dalganın en önemli sonucu kadın özgürlüklerinin uluslararası alanda görünür ve tanınır olmasına aracılık etmesidir. Ayrıca hareketin önemli unsuları; değişime aileden başlanması, cinsel özgürlük adına önemli adımların atılması ve kız kardeşlik yaklaşımı ile feminizme yeni bakış açıları kazandırmıştır.

1.3.2.1.Cinsiyetçi Baskının Reddi: Özel Alan ve Aile

Feminist filozof Simon de Beauvoir *İkinci Cins* adlı eserinde varoluşçuluğun 'insan içinde bulunduğu topluma göre şekillendiği' teorik felsefesinden hareketle erkek cinsinin kadını 'öteki' olarak tanımladığını savunmuştur. Çünkü bireyin kendini zıttı olduğu şeyle tanımlaması kadının 'öteki' olmasını meşrulaştırmaktadır. Ayrıca erkeklerin egemen oldukları hâkimiyetin

devamı ve özgürlük alanlarının muhafazası için de bu durum gereklidir (Walters, 2005: 138). Beauvoir kadınların öteki olmaktan çıkıp ‘özne’ ye dönüşerek kendi ‘ben’ini yaratabileceğini fakat bu dönüşümün önündeki en büyük engelin ataerkil yapının yanında sosyal toplum normlarının da olduğunu iddia eder (Beauvoir S. D., 2000: 155-9). Dolayısıyla kadının yasal haklar elde etmesi dönüşümü için yeterli değildir. Kültürel ve ekonomik düzeyde de değişimlere ihtiyaç vardır. Kadının dönüşümü için ilk değişim aileden başlanmalıdır. Çünkü ataerkil yapısıyla aile cinsiyetçi sömürünün arttığı; annelik, ev kadınlığı gibi kavramların yüceltilerek kadının evsel alan sınırlarında kalmaya zorladığı yer olduğu için değişimin buradan başlaması gerekmektedir (Doltaş, 1995: 53-4).

İkinci Feminist Dalga evsel alanın ‘özel alan’ olarak adlandırılmasını eleştirerek ‘kadının özel alan hizmetçisi’ olarak görülmesini reddetmiştir. ‘Kişisel olan politiktir.’ sloganıyla özel alanın kadına, kamusal alanın erkeğe atfedilmesini eleştirmiştir. Sloganın mimarı Amerikalı yazar Kate Millett *Cinsel Politika* (1970) adlı eserinde ataerkil toplum düzeninin kadına yüklediği ikinci sınıf görme muamelesinin edebi ve felsefi eserlerdeki temsilini incelemiştir. Millett bir grubun ötekini yönetmesi halinde ikisi arasındaki ilişkinin politik olacağını dolayısıyla cinsiyetler arasındaki ilişkinin de politik olduğunu ortaya çıkararak İkinci Dalga Feminizm hareketine katkı sunmuştur (Millett, 2000: 106- 110). İngiliz yazar Eva Figes tarafından yazılan *Ataerkil Tavırlar* (1970)’ da kadına uygulanan baskıcı tutumun sebebini ataerkil toplum yapısı ve kapitalist ekonomik sistemden kaynaklandığını ileri süren Figes bu dalganın tezini desteklemiştir (Figes, 1986: 17-34). Beauvoir, evliliğin kadınlara konforlu bir yaşam sunacağı düşüncesinin aslında onları özel alanla sınırlandırarak özgürlüklerini kısıtladığını savunmuştur. Bu nedenle, kadınları ev içi rollere mahkûm eden yasal düzenlemelerin kaldırılması gerektiğini öne sürmüştür (Bayraktar, 2023: 53).

1.3.2.2. Cinsel Özgürlük: Kürtaj Hakkı

Ataerkil toplumlarda eril zihniyete yerleşmiş olan kadının bedeninde söz sahibi olma içgüdüğü kadının özgürlüğe kavuşmasının önündeki en büyük engeldir. Bu engelin aşılması için kadınlara cinsel özgürlüklerinin verilmesi ve bedenleri üzerinde kontrole sahip olmaları sağlanmalıdır (Donovan, 2005: 47). *Kadın Haklarının Gerçeklendirilmesi* eserinde Wollstonecraft erkeğin kas

gücünün onu avantajlı duruma getirmesi nedeniyle toplumun kadınları erkeğe hizmet etme rolüne zorladığını vurgulamıştır (Wollstonecraft, 2012: 86-100). Ayrıca bu vasfının ortadan kaldırılması için kadın bedenini metalaştıran zihniyetten kurtulup, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi cinsiyet ayrımına gitmeden ‘insan’ temelli bakış açısına göre değerlendirilmesi gerektiğini de eklemiştir (Vincent, 2006: 301- 6). Klasik liberalizmin önemli savunucularından olan John Stuart Mill ise *Kadınların Köleleştirilmesi* (1896) adlı eserinde kas gücü yetersizliği nedeniyle erkeklere bağımlı olan kadınların köleleştirilerek farklı bir sosyal statüye konulduğunu belirtmiştir. Kadını erkeğe bağımlı hale getiren aile hukuku yasasının insanlığın gelişimi önündeki engel olduğunu ve bu yasanın yerine kadın ya da erkeğin birbirleri üzerindeki ayrıcalık ya da güç kullanma hakkının olmadığı eşitlik ilkesinin benimsenmesini vurgulamıştır (Geçit, 2013: 109-13).

1960’larda tıptaki teknolojik ilerlemeler, güvenli doğum koşullarını iyileştiren araçların gelişmesini sağlarken, cinselliğin doğurganlıktan ayrışmasına da zemin hazırlamıştır. Kadınlar, doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaştırılması ve herkesin bu imkanlara erişebilmesi için mücadele etmiş, kısıtlayıcı yasaların kaldırılması yönünde girişimlerde bulunmuştur. 1966 yılında ABD’de Betty Friedan liderliğinde kurulan Ulusal Kadın Örgütü (NOW – National Organization for Women), kadınların eğitimde eşit fırsatlara sahip olması, iş hayatına katılımı, aile hukukunda adaletin sağlanması ve medyadaki cinsiyetçi söylemlerin sonlandırılması için çalışmalar yürütmüştür (Çakır, 2011: 509-16). Feministlerin mücadeleleri sonucu 1967’de Fransa’da doğum kontrol uygulaması yasalaştırılmışsa da istemsiz doğumların devam etmesi nedeniyle kadınlar kürtaj hakkı da verilmiştir. Böylece kadınlar hem cinsel özgürlüklerine kavuşmuş hem de bedenleri üzerinde mutlak karar verici olmuşlardır. İngiltere 1967, ABD 1973 yılında doğum kontrol uygulaması ve kürtaj hakkını kazanmış, daha sonra diğer ülkeler de bu hakları yasalarına dâhil etmişlerdir (Kolay, 2015: 8). Kürtaj hakkından sonra verilen mücadeleler sonucunda tecavüz ve cinsel taciz kadına işlenen suçlar arasına alınmış ve bu tür durumlarda kadına basın yasağı getirme hakkı tanınmıştır (Bayraktar, 2023: 53-4).

1.3.2.3. Erkek Tahakkümüne Karşı Çıkış: Kız Kardeşlik

İkinci Dalga Feminizmin en büyük özelliği kadınların bir araya gelip kolektif şekilde mücadele etmeleridir. Bu kolektif mücadele ruhu küçük gruplar halinde bir araya gelip kendi deneyimleri hakkında konuşarak birbirlerinin sorunlarını anlamalarına kapı aralamıştır. Birbirlerini anlamaya çalıştıkları bu girişimlerine ‘bilinç yükseltme’ faaliyetleri adını vermişlerdir. Bilinç yükseltme ‘özel alan politiktir’ söylemi ile kadınların kendileri için politika yapmaları anlayışını birleştiren bir uygulamadır (Walters, 2005: 155-7). Kadın deneyimlerinin konuşulan bir şey olmasıyla özel alan politikleşmiş annelik, doğurganlık, kürtaj, seks işçiliği, tecavüz, şiddet gibi özel sorunlar kamuoyu gündemine taşınarak politik sorunlara dönüşmüştür.

Bilinç yükseltme grupları ile birbiriyle biyolojik bağı olmayan pek çok kadın bir araya gelmiş ve toplumsal cinsiyet rollerinin tekil şahıslar üzerindeki etkilerini sorgulayarak içinde bulundukları tahakküm, erkek egemenliği ve cinsiyeti karşısında nasıl ezilip zulme uğradıklarını anlatım yoluyla çözümleyebilmişlerdir. Böylece kadınlar arasında dayanışma bağı oluşmuş, birbirlerini yargılamadan rakip olarak değil de kardeş olarak görmeye başlamışlardır ve bu durum ‘kız kardeşlik’ argümanını ortaya çıkmıştır. Kız kardeşlik kadınlar arasında sosyal, etik ve duygusal tabana yayılan birleştirici bir ideoloji olarak 1968 sonrası önemli bir gelenek haline gelmiştir (Avcil, 2020: 1297-9).

1.3.3. Üçüncü Feminist Dalga: Çelişkilerin Şöleni (1990-2008)

Ne zaman biri “kadınlar” dese, zihnimde net bir şey belirmiyor. Hangi kadınlardan bahsediyorsun? Beni mi, annemi mi, oda arkadaşımı mı, yan dairedeki beyaz kadını mı, süpermarkette çalışan kasiyeri mi, yoksa Kore’deki teyzelerimi mi? Yoksa tüm dünya kadınlarını mı kastediyorsun? Ne anlatmak istediğini tam olarak anlayana kadar sormaya devam ediyorum. Kız kardeşlik küresel olabilir, ama bu kardeşlik kimleri kapsıyor? Hiç kimse, bir başkası hakkında kesin varsayımlarda bulunamaz (Siegel, 1997: 57-8).

Üçüncü Feminist Dalga, 1980’lerin ortalarında feminizm ve ırkçılığın kesişimini ele alan yazılar ve bu konular etrafında yürütülen tartışmalar sonucunda şekillenmiştir (Heywood & Drake, 1997: 8). Popüler kültür ve bireysel

deneyimler, genç kadınlara eşitliğin sağlandığını, feminizme artık gerek kalmadığını ve feminizmin ulaşabileceği en ileri noktaya vardığını düşündürmüştür. Bu durum, yeni nesli kendilerine özgü bir feminist anlayış geliştirmeye yöneltmiştir. Üçüncü Dalga Feminizm kendinden öncekilerde çözümlenemeyen, tartışılan konulara antitez niteliğindedir. Çünkü dönemin sosyal, kültürel ve siyasal düzeydeki değişimleri sonucu kadın sorunları mikro düzeyde temellendirilmiş ve makro düzeyde çözümler getirilmiştir. Bu yönüyle Üçüncü Dalga Feminizm diğer feminist dalgalardan keskin çizgilerle ayrılmıştır. İkinci dalga feminizm kadınları tek tip evrensel bir kadınlık algısına bürümüş ırk, etnisite, kimlik, sosyo- ekonomik farklılıklarını göz ardı etmiştir (Walters, 2005: 163). Bu durum kadınların kendine özgü sorunlarının fark edilmemesine neden olmuştur ve Üçüncü Feminist Dalga bu sorunlarından yola çıkarak kadınların bireysel, bölgesel, etnik, kültürel ve sosyo- ekonomik farklılıklarına yeni pratikler getirmiş kadına sınır koyan, ezen, ötekileştiren her meselenin bireysel boyutlarını detaylandırmıştır.

Üçüncü Dalga Feminizm, sınıf, ırk, cinsiyet, etnisite, cinsellik, milliyetçilik ve siyaset gibi konuları feminist bir perspektifle ele alarak teorik çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Josephine Donovan, *Feminist Teori* (1985) adlı eserinde, İkinci Dalga Feministleri liberal aydınlanmanın öncüleri olarak tanımlarken, Üçüncü Dalga Feministleri ise belirli bir politik kimliği reddeden postmodernistler olarak nitelendirmiştir (Donovan, 2005: 351). Buradan hareketle bu dalgada postmodernist ve postyapısalcı kuramların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu akımın savunucuları aynı zamanda feminizmin kendisini sorgulamış, Avrupa- merkezci bakış açısını eleştirmişlerdir. Feminizm Avrupa dışında kalan kadınların ezilmişliklerinin boyutlarını yansıtmadığını için kadının sadece üst ve orta sınıfa indirgeyen Beyaz kadının tek tipçi söylemine karşı çıkmışlardır. Bu dalga farklılıklara, sosyo-kültürel çeşitliliklere, bireysel ezilmişliklere yöneldiği için feminizme yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Farklılıkların ön plana çıkarılarak popülerleştirilmesi, cinsel yönelimlerin meşru argümanlarla çözümlenmesi, cinsel kimlik gibi kavramların sürekli gündeme getirilmesi farklı grup ideolojilerine de zemin hazırlamıştır (Çelikkol, 2022: 52-3).

Üçüncü Feminist Dalga'nın en önemli sonucu, günümüze kadar devam eden argümanlar oluşturmıştır. Kadının coğrafi farklılığına odaklanılarak mikro sorunlara makro düzeyde cevaplar aranmış böylece kadına dair hem bireysel hem de evrensel sorunlar tek tek sorgulanmıştır. Yapılan araştırmaların çokluğu ve feminist faaliyetlerin yükselişi üçüncü dalga feminizmin çeşitli kollara ayrılmasına neden olmuştur.

1.3.3.1. Üçüncü Dalga Feminist Hareketler

1.3.3.1.1. Postfeminizm

Terim ilk kez 1980'lerde kullanılmış, 1990'larda ön plana çıkmış ve Üçüncü Dalga Feminizmle eşanlamli hale gelmiştir. Post feminizm, çeşitli teorik ve çelişkili bakış açıları ve yaklaşımlarıyla, ABD'de 1990'ların genç kadınlarının ve İngiltere'de 2000'lerin kadınlarının önderlik ettiği feminist aktivizmin yükselişine işaret eder (Anwar, Sadija, & Urooj, 2021: 138). Post, feminizmin bitmesini değil aksine teorideki değişim-dönüşüme işaret eder. Dolayısıyla postfeminizm ideolojik bir bütünlükten çok kadının günün koşulları içinde yeniden değerlendirildiği bir evredir. Üçüncü Feminist Dalga ile kadın kimliği, hakları, cinselliği ile yeniden yorumlanmış, eşitlik arayışı yerini kendi varlığını ortaya koymaya bırakmıştır. Postfeminist teorisyenler Luce Irigaray ve Helene Cixous kadının kendine kavuşabilmesinin yolunun özgürleşmesinden geçtiğini belirtmişlerdir. Böylece kadın eril dünyadan uzaklaşıp bağımsızlaşacak ve kendi dilini oluşturabilecekti. Kendi dilini oluşturan kadınlar feminizmin onlara yüklediği 'kurban' rolüne karşı çıkarak geleneksel rollerine geri dönmelerinin gerekliliğini savundular. Fakat bu geri dönüşte feminizmden kazandıkları hakları da devam ettirerek tıpkı güç sahibi erkek gibi gerektiğinde ezici şekilde baskınlaşabileceklerdi.

Postfeminizm kadınların toplumsal statülerine çözüm önermemiş ancak hali hazırda bulunan rol modeller sunmuştur. 1990'larda Amerika'da çekilen *Sex and the City* dizisinin kadın modelleri postfeminist akımın somut örneği olarak değerlendirilebilir. Dizide yer alan Miranda Hobbes karakteri hem anne hem eş hem sevgili hem de iş kadını olarak 'önerilen' yeni kadın için örnek teşkil ediyordu. Yine dizideki bir diğer örnek alınması gereken kadın karakteri ise Samantha Jones'tu. Jones özgür cinsel yaşamıyla erkekle eş değer hatta erkekten

daha güçlü bir pozisyona da çıkabiliyordu. İngiltere’de ise Tracey Emin’in itiraf sanatı (confession art) ile sanat tarihinde ilk kez kadın bir sanatçının mahremiyeti tüm çıplaklığıyla ortaya serdiğine şahit olunmuştur. İyi, kötü, muzır, masum ne varsa kadınlarla ilgili her şey ortaya dökülmüş, medyada birlikte olduğu erkeklerin isimlerinden oluşan çadırdan, yaptırdığı kürtaja dem vuran boş beşiklere kadar pek çok yerleştirme yapılarak kadınlara daha fazla özgürlük ve özgüven aşılarmaya çalışılmıştır. İlerleyen süreçte Amerika ve Avrupa LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel) çalışmalarıyla postfeminizm perspektifini genişletti. Cinsiyet konusunda çalışmalarıyla ünlü Amerikalı post yapısalıcı Judith Butler çok cinsiyetlilik kavramıyla öne çıktı. Butler, cinsiyet kimliklerini belirli kategorilere ayırmak yerine, birey sayısı kadar farklı kimlik olabileceği fikrini savunarak kimliklerin çoğalmasını sağladı. Fransız akademisyen Helene Cixous ise psikanalitiğin fallus merkezci (fallosentrik) düşüncesini eleştirmiş her kadının içinde bir erkek her erkeğin içinde bir kadının var olabileceğini ortaya atmıştır. Böylece çiftcinsiyetlilik kavramı sorgulanmış ve erkek egemen bakış açılarına alternatif oluşturmuştur. Kısacası postfeminizm her insan farklı bir kimliktir ve mevcut varlığı/cinsiyeti içinde değerlendirilmelidir bakış açısıyla üçüncü feminist dalgaya farklı bir perspektif kazandırmıştır (Dolma, 2011: 1-2).

1.3.3.1.2.Neo-liberal Feminizm

Neoliberal feminizm, Milton Frieda’nın kapitalizmin iki temel özelliği olarak tanımladığı bireysel özgürlüğe ve kişisel seçim hakkına vurgu yapması nedeniyle sıklıkla post ve popüler feminizm ile ilişkilendirilen üçüncü dalga feminizmin bir başka koludur (Anwar, Sadija, & Urooj, 2021: 139). Bu bakış açısına göre, yalnızca kariyerine odaklanarak ailesini geride bırakan bir kadın profesyonel olarak kabul edilmez. Çünkü neoliberal feminizm, başarılı bir kariyeri tatmin edici bir ev yaşamıyla dengeleyebilen güçlü bir kadın figürünü idealize etmektedir. Bu feminizmin en önemli kıstası mutluluktur ve mutluluk ise özel alan ile kamusal alanda mükemmel bir denge kurabilme yeteneğine bağlıdır (Rottenberg, 2014: 428).

Neoliberal feminizm üç politik ideal üzerine kuruludur. İlki; cinsiyet eşitsizliğinin bireyselleştirilmesidir. İkincisi; siyasi tepkilerin özelleştirilmesidir. Sorunlar bireysel olduğu için çözümler de bireysel olmalı eşitsizliklerin önüne

geçmek için politik eylemler yerine bireylerin inanç ve davranışları değiştirilmelidir. Üçüncüsü ise kapitalizm yoluyla kurtuluşun sağlanmasıdır. Kadının özgürlüğü kapitalizme hizmet ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla serbest piyasa kadınların özgürleştiği ve cinsiyet eşitliğinin sağlandığı kurumsal bir mekanizmadır (Ferguson, 2017: 223). Kısacası neoliberal feminizm, sosyal sorunları görmezden gelme ve bireylerin özgürlüklerine ve egemenliklerine yönelik her türlü tehdide olumlu zihinsel tutumla karşı koymalarını sağlamayı amaçlamaktadır.

1.3.3.1.3. Queer Teorisi

Üçüncü feminist harekette öne çıkan konulardan biri de Queer çalışmalarıdır. 1990’lardan itibaren gelişen Queer Teori, feminist araştırmalar ve LGBT alanındaki cinsiyet sınıflandırmalarını inceleyerek yeniden değerlendiren bir yaklaşımdır. Temelinde, kimlikleri ikili kategorilere ayırmaktan kaçınma çabası bulunur. Bu teorinin en önemli temsilcilerinden biri Judith Butler’dır. Butler, özellikle kuramın temel yapısını M. Foucault’un *Cinselliğin Tarihi* (1976) isimli eserinden beslenerek kurar. Butler *Cinsiyet Belası* (1990) adlı eserinde ‘performatiflik’ (yaratıcı-yenilikçi tekrar meselesi) kavramından bahseder ve toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu iddia ederek feminizme yaratıcı/yenilikçi bir tekrar yapılmasını önerir (Butler, 2016: 20).

Postyapısalcı feminizmin heteroseksist yönünü açığa çıkaran Butler, toplumsal cinsiyetin performatifliğine vurgu yaparken biyolojik cinsiyeti toplumsal cinsiyet kurgusu olarak çözümler. Böylece feminizm, kadın kavramının sabit ve değişmez olduğu düşüncesini kökten sarsar. Bu hareket ile kadın ve erkek üstü kimliklerin içselleştirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarılarak toplumsal alanda “öteki” olarak tanımlanan ne varsa sahiplenilmiştir. Düalizmden yola çıkarak kuramsal temellerini oluşturan Queer bir nevi uçta kimlikleri asimile ederek baskılamak isteyen normalin rejimlerine ve normalleştirmeye karşı bir eleştiridir (Özkazanç, 2024).

1.3.3.1.4. Kesişimsellik (Intersectionality) Teorisi

Kesişimsellik yaklaşımı, cinsiyet, sınıf, ırk, ulus ve cinsel yönelim gibi kavramların birbirinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini savunarak, toplumsal

eşitsizliklerin farklı tahakküm biçimlerinin kesişmesiyle şekillendiğini ortaya koymuştur. Kavramı ilk kez ABD’li eleştirel hukuk ve ırk teorisyeni Kimberle Crenshaw ‘İrk ve Cinsiyetin Kesişiminin Sınırsızlaştırılması: Ayrımcılık karşıtı doktrinin, feminist teorinin ve ırkçılık karşıtı politikaların siyah feminist eleştirisi’ (1989) adlı makalesinde ırkçılık ve ayrımcılık politikalarını inceleyerek feminist teoriyi ‘Siyah feminist’ bir bakış açısıyla eleştirerek ırk ve cinsiyetin kesişimindeki Siyahî kadınların marjinalleştirilmesine karşı çıkmaktadır (Crenshaw, 1989: 139). Crenshaw, ırk ve cinsiyetin ayrı ayrı ele alındığı ve tahakkümün tek bir perspektiften değerlendirildiği anlayışın, Siyahî kadınların deneyimlerini göz ardı ettiğini ve bu iki farklı tahakküm biçiminin kesiştiği noktada karşılaştıkları ayrımcılığın gözden kaçırıldığını savunur. Tahakkümlerin nasıl kesiştiğini açıklamak içinde trafik kavşağı metaforunu kullanır. Ayrımcılık bu kavşaktaki herhangi bir yöndeki akışa denk gelmektedir. Bu kavşakta meydana gelebilecek kazanın ya tek taraflı akıştan ya da iki taraflı akıştan kaynaklanabileceğini dolayısıyla meydana gelen kazayı tek bir akışa göre değerlendirmenin kazanın diğer sebeplerini göz ardı etmekle aynı anlama geldiğini açıklar. Crenshaw’a göre Siyahî bir kadının kazaya karışma sebebi ya ırk ya da cinsiyet ayrımcılığıdır. Bu nedenle Siyahî kadınların ten renklerinden ötürü maruz kaldıkları ayrımcılıkları görmek, adaletsizliği görmemize ve adaletin gereğini yerine getirmemize de yardımcı olacaktır. Crenshaw, bu analizle Siyahî kadınların teorik düzeyde nasıl görünmez hale getirildiklerini göstererek, aynı zamanda bu yaklaşımın yarattığı özgün teorik sınırlamaların, feminist ve ırkçılıkla mücadele eden analizlerin kapsamını nasıl daralttığını ortaya koymayı amaçlamaktadır (Crenshaw, 1989: 154). Crenshaw, Siyahî kadınların feminist teori ve ırkçılık karşıtı politik söylemlerden dışlandığını savunarak, kesişimsel deneyimin ırkçılık ve cinsiyetçiliğin toplamından daha geniş olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, kesişimselliği göz önünde bulundurmayan her türlü analizinin, Siyahî kadınların yaşadığı özel ikincil konumlanma biçimlerini yeterince ele alamayacağını da vurgulamıştır.

Feminist teorinin kadın-erkek eşitliği anlayışı bir kenara bırakılarak, yeni politika önerileri geliştirilmesi gerektiğini savunan Crenshaw, Siyahî kadınların örgütlenmesi ve yasalar önünde, iş hayatında ‘Beyaz’ kadınlarla eşit haklara sahip olmalarının sağlanarak varlıklarının görünür hale getirilmesi gerektiğini belirtir.

Siyahî kadınların ırk, renk ve cinsiyet temelli ayrımcılığının görünür kılınabilmesi, ancak bu kimliklerin kabul edilmesi ve bu kimliklere yönelik politikaların yeniden gözden geçirilmesiyle mümkün olacaktır (Avcil, 2020: 1303-5).

1.3.4.Dördüncü Feminist Dalga: Küreselleşme (2013-)

“Dijital devrim, yeni bir tür teknik sistemi temsil etmesi nedeniyle geleneksel hegemonik yapıların ve erkek egemenliğinin güç temellerinin çöküşünün habercisidir.” (Wajcman, 2004: 64)

21. yüzyıl dördüncü feminist hareket hem İkinci Dalga hem de Üçüncü Dalga Feminizm’in söylemleriyle benzerlikler gösterir hem de yeni yüzyılın dinamiklerini yansıtarak tamamen kendine has, yenilikçi bir feminist aktivizm hareketi olarak tanımlanabilir. Bu değişimin arkasındaki temel sebep dijital teknolojiye güç almasıdır. Yeni dalgaya isim veren İngiliz The Guardian gazetesi yazarı Kira Cochrane’dır. Cochrane 2013 yılında yayımladığı ‘*Feminizmin Dördüncü Dalgası: İsyankâr Kadınlarla Tanışın*’ başlıklı yazısıyla feminizm dördüncü dalgasına başladığını ve bu yeni dalga’nın teknoloji tarafından şekillenerek kadınlara güçlü, halk tabanlı, tepkisel bir hareketi çevrimiçi inşa etme olanakları sağladığını belirtmiştir (Cochrane, 2024). Facebook, Instagram, Twitter gibi dijital çağın sosyal medya kanalları aracılığıyla ses getiren pek çok feminist kampanya düzenlenmiştir. Kadın- erkek eşitliğinin kalıcı olarak sağlanması ve ticari amaçlı cinsel sömürü ile okullarda karşılaşılan cinsiyetçilikle mücadele etmek amacıyla 2010 yılında kurulan UK Feminista adlı web platformu, bu tür kampanyaların örneklerinden biridir.

Akademiyle sınırlı kalan anti-feminist söylemlerin yoğunlaştığı Üçüncü Dalga Feminizmin sessizliği Dördüncü Dalga Feminizmle bozulmuş çevrimiçi metotlarla giderek büyüyen feminist aktivizme dönüşmüştür (Gömceli, 2023: 140-1). Teknolojik kolaylık feminizme yeni bir boyut getirmiş ve dördüncü feminist hareket dijital feminist aktivizm metotlarıyla varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

1.3.3.1.Hashtag Feminizmi

Dijital feminist aktivizm metotları içerisinde en yaygın olanı ‘hashtag (etiket, #)’ hareketidir. Hashtag belirli bir kelime veya cümle’nin bu yolla sanal uzamda dolaşıma girerek verileri birbirine bağlayıp yüksek etkileşim almasına

yardımcı olan aktivizmdir. Kitsy Dixon hashtag feminizmini kuramsal olarak, eşitsizlik mağdurlarının acılarını, anlatılarını ve yalnızlıklarını ifade ederek bir arada var olabildikleri sanal bir alan oluşturma olarak tanımlar (Dixon, 2014: 34). Böylece geleneksel, ana akım medya söylemi dışında bırakılanlara ifade fırsatı sunularak geniş kitlelere ulaşması sağlanır.

İlk etiketleme, 2007 yılında Twitter'ın ürün tasarımcısı Chris Messina'nın bir tweet'inde, kullanıcılara tematik olarak ilgili mesajları aynı başlık altında toplamak amacıyla bu sembolü kullanma önerisiyle başlamıştır (India Today, 2023). Hızla yayılan bu öneri, Twitter'ın yanı sıra Facebook ve Instagram gibi platformlarda da kabul görmüş ve böylece hashtag kullanımı, sosyal medya uygulamalarının vazgeçilmez bir ögesi haline gelmiştir. İlk feminist hashtag ise Aralık 2008'de feminizmin geleceği üzerine yapılan tartışmaların yer aldığı makalelerin hızla yayılmasını sağlamak amacıyla #Fem2 başlığıyla Twitter'da kullanılmıştır. Bu aktivizmin dünya çapında en büyük yankıyı uyandıran Hashtagi, Twitter'da başlatılan #MeToo (#BenDe) etiketi olmuştur. Twitter, Facebook ve Instagram'da milyonlarca kullanıcı tarafından desteklenen ve 24 saat içinde viral hale gelen bu etiket, 2006 yılında cinsel tacize uğrayan Amerikalı sivil haklar aktivisti Tarana Burke tarafından Siyahî kadınlara yönelik cinsel taciz ve şiddete dikkat çekmek amacıyla başlatılan kampanyada kullanılmıştır (Burke, 2024). #MeToo hareketi, mağdur kadınlar ve marjinal gruplar arasında 'empati yoluyla güçlendirme' işlevi görmüştür.

1.3.3.2.Siberfeminizm

Siberfeminizm, internet ve diğer sanal ortamlardaki feminist aktivizm olarak tanımlanmaktadır. Sosyoloji profesörü Liesbet van Zoonen siberfeminizmi yeni medya alanlarında yapılan akademik ve sanatsal çalışmalara odaklanma, Austin Booth ve Mary Flanagan ise dijital teknolojilerin kodlamasına karşı duran ve cinsiyet sorunu ile ağ kültürü arasındaki karmaşık ilişkileri inceleyen yeni feminist alan olarak tanımlamışlardır (Varol, 2014: 225).

Bu alanda en önemli çalışmalarından biri Sadie Plant'ın Sıfırlar ve Birler: Dijital Kadınlar ve Yeni Teknokültür (1997) adlı eseridir. Plant eserinde sanal gerçeklik olanaklarıyla kadınların özgürleşeceğini iddia etmektedir. Bilgisayar

temel programlama dili olan 0 ve 1'ler üzerinden dijitalleşme ve kadın ilişkisini irdeleyen Plant, internet teknolojilerinin kadın hayatını değiştirebilecek potansiyele sahip olduğunun iddia etmektedir. Bu savını ise 0'ların dışıl, 1'lerin ise eril olduğunu siber uzamda 0'ların 1'lerin fallik sırasını değiştirerek dijital çağın dışıl karakter kazanacağını savunarak örneklemektedir (Plant, 1998: 35). Siberfeminist bir diğer önemli çalışması Donna Haraway'ın Siborglar İçin Bir Manifesto: 1980'lerde Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm (1987) eseridir. Yeni bir feminizm anlayışı geliştiren Haraway, teknolojinin giderek daha karmaşık hale gelmesiyle ilgili yeni perspektifler sunmakta ve insan ile makine arasındaki sınırların bulanıklaşmasının, kadın ve erkek kategorilerinin geçerliliğini yitireceğini ileri sürmektedir (Hall, 1996: 147).

1.3.3.3.Teknofeminizm

Bilgi ve iletişim teknolojilerini ataerkil veya özgürleştirici olarak nitelendirilmekten ziyade, toplumsal cinsiyetle ilişkisinin anlaşılmasının değerlendirilmesiyle ortaya çıkan diğer bir yaklaşım teknofeminizmdir (Kocacı, 2004: 329-30). Bu yaklaşımın en önemli eseri sosyolog Judy Wajcman tarafından yazılan ve akıma adını veren *Teknofeminizm* (1998)'dir. Wajcman cinsiyet dinamiklerinin teknolojiyi nasıl etkilediğini ve internetin cinsiyet dinamikleri üzerindeki etkisini inceleyerek teknoloji ve feminizmin kesiştiği noktayı araştırmış ve teknolojinin tarafsız olmadığını, güç ayrımını somutlaştırdığını ortaya çıkarmıştır. Wajcman teknolojinin doğası gereği erkek olduğu söylemini eleştirmiş ve kadınların teknolojinin gelişimi ve kullanımında nasıl marjinalleştirildikleri üzerinde durmuştur. Böylece teknolojinin ataerkil yapısının yapı söküme uğratılması gerekliliği ve kadınların ötekiliği, ikincilliği üzerine kurulu toplumsal düzenin değiştirilmesi söylemleri gündeme gelerek yeni tartışma alanları yaratmıştır. Bu noktada teknofeminizm ile teknoloji alanında hâkim olan eril dile karşı gösterilen direniş, bu alanın da 'eşitlikçi' perspektife dönüşebilmesi açısından önemlidir (Elnur, 2022: 323- 331).

1.3.3.4.Eko Feminizm

Ekofeminizm her ne kadar Üçüncü Dalga Feminist hareketle başlasa da Dördüncü Dalga Feminizmin internet ve teknolojisinden faydalanarak kadın ve çevre sorunlarına çözüm aramaktadır. Bu kavramı ilk defa aktivist Françoise

d'Eaubonne Feminizm veya Ölüm (1974) adlı eserinde feminizm ve ekolojik yaklaşımı kaynaştırarak 'ekofeminizm' adını verdiği yeni bir ideolojiden bahsetmek için kullanmıştır. Françoise, kadına yönelik baskı ile doğaya yönelik baskı arasında bir bağ kurarak hem kadınların hem de doğanın özgürlüğünün ancak birlikte sağlanabileceğini savunmuştur (Tong R. P., 2006: 432). Bu teoriyi destekleyen bir diğer önemli çalışma ise Shelia Collins'in Farklı Bir Cennet ve Yeryüzü (1974) adlı eseridir. Collins eserinde cinsiyet eşitsizlikleri ve ekolojiye verilen zararların kökeninde ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, sınıfsal sömürü ve ataerkil yapının olduğunu savunmuştur (Collins, 1974: 107).

Ekofeminizm, kadını tahakküm altına alan eril anlayışın doğayı da kontrol altına alarak kendi isteği doğrultuda şekillendirme isteğinin ekolojik sorunlara sebep olduğunu iddia etmektedir. Bu çerçevede, kadın ve doğaya yönelik sorunlar bir arada ele alındığında, erkek egemen anlayışın baskısından kurtulmanın hem kadın sorunlarını hem de ekolojik problemleri çözebileceğini öne sürmektedir. Eko feministler, doğa ve kadına yönelik baskıların ortadan kaldırıldığı bir dünyada, feminist ideoloji ile ekolojik değerleri birleştirerek eşit, adil ve özgür bir dünya yaratılmasını savunmaktadırlar (Özdemir & Aydemir, 2019: 274).

1.4.Feminist Kuramlar

Çeşitli düşünsel akımlardan beslenen ve odaklandıkları konular bakımından farklılıklar gösteren pek çok feminist kuram bulunmaktadır. Bu bölümde, liberal feminist kuram, radikal feminist kuram, Marksist feminist kuram, sosyalist feminist kuram, psikanalitik feminist kuram, kültürel feminist kuram, varoluşçu feminist kuram, anarko feminist kuram, İslami feminist kuram ve siyah feminist kuram gibi önemli kuramlar ele alınacaktır.

1.4.1. Liberal Feminist Kuram

Kız kardeşlerim, eğer gerçekten alçakgönüllüyseniz, hatırlamalısınız ki hiçbir erdem, cehalet ve gösterişle bir arada olamaz! Sadece görevlerinizi yerine getirerek ve bilgi anlayışından doğan sağduyuya ulaşarak gerçek erdeme erişebilirsiniz. Aksi takdirde, bulunduğunuz şüpheli ve bağımlı durumdan asla kurtulamazsınız; yalnızca güzelliğiniz sayesinde sevilirsiniz! (Wollstonecraft, 2022: 211)

Liberalizm, bireysel bağımsızlığı, fırsat eşitliğini ve bireysel hakların korunmasını vurgulayan bir ilkedir. Hukukun üstünlüğünü, insan haklarını, laikliği, demokrasiyi, ifade özgürlüğünü, din hürriyetini ve özel mülkiyeti destekler. Fransız Devrimi'nden ilham alan liberal teorinin söylemlerini esas olan liberal feminizm ise kadınların doğası gereği entelektüel ve fiziksel olarak erkeklerden daha az yetenekli olduğuna dair inanca karşı çıkmaktadır çünkü toplumun kadınları ikincilleştirmesi ve erkekleri meziyetlerine göre değerlendirmesi cinsiyet baskısını doğurmaktadır. Liberal feminist bakış açısına göre tüm insanlar herhangi bir işi yapma konusunda eşit haklara sahiptir ve gerçek manada eşit hakların olabilmesi için de toplumun tamamen değişmesi gerekmektedir (Papa, 2024).

Avrupalı kadınların ekonomik ve sosyal konumunun çok düşük olduğu dönemde kadın hakları ve kurtuluşu için mücadele ederek feminizmin şekillenmesinde önemli katkıları olan liberal feminizmin öncüleri; Mary Wollstonecraft (1759-1797), John Stuart Mill (1806-1873) ve Harriet Taylor Mill (1807-1858)'dir. Mary Wollstonecraft'ın 1792'de yazdığı *Kadın Haklarının Gerçeklendirilmesi* adlı eseri feminist çalışmaların prototipi olmuştur. Kısıtlayıcı sosyal normlara ve stereotiplere meydan okuyan Wollstonecraft eserinde kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları, çalışmaları, eğitim alabilmeleri ve özgürleşmeleri gibi konuları ele alarak kadını sistematik bir şekilde maruz kaldığı aşağılanmadan kurtarmaya çalışmıştır. Parlamento üyesi ve politik ekonomist John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi* (1869) adlı eserinde kadınlara toplum içinde eşit davranılması gerektiğini ve kadınlarının ötekileştirilmesinin mantıksız ve etik dışı olduğunu savunmuş; kadınların evlilikte, siyasette ve eğitimde yaşadığı hukuki zorluklara dikkat çekmiştir. Harriet Taylor Mill ise *Kadınların Özgürleştirilmesi* (1851) adlı eserinde kadınların erkeklerle hem hukuken hem de fiilen tüm siyasi, medeni ve sosyal haklarda eşit görülmeleri gerektiğini savunmuştur (Mojahan, 2022: 17-9). Kadın erkek arasındaki eşitliğe vurgu yapan ilk feminist kuram olan liberal feminizm 1600'lerin sonlarından 1700'lere (Akıl/Aydınlanma Çağı) kadar yaşanan sosyal, politik ve ekonomik dönüşümlerden Batıda ortaya çıkan geleneksel liberalizmin mantıksal bir uzantısıdır. Kadınları liberal fikirlerle eğitmek amacıyla Batı' da başlayan bu

kuram daha sonra dünyanın geri kalanına yayılmıştır. Liberal feministler liberalizm felsefesini toplumsal cinsiyet eşitliğine de uygulamak istemişlerdir. Onlara göre kadınların ezilmesinin nedenini siyasi ve sivil haklardan yoksun olmalarıdır. Hem kadınlar hem de erkekler için eşit fırsatlar elde etmeyi amaçlayan bu felsefe ile ötekileştirmeye karşı çıkılarak kadınların ‘özgürleşmesi’ sağlanacak ve böylece ayrımcı uygulamalara son verilerek eşit haklar verilecekti.

Erken liberal feministler kadının özel alana çekilmesine karşı çıkmış, kadınların da saygın mesleklerde çalışabilmeleri için fırsat eşitliğinin sağlanmasını savunmuşlardır. 1960’lı yıllara kadar eşitlik vurgusu yapan liberal feministler sonrasında eşitlik yerine kadını erkek egemen toplumdan kurtarmayı hedeflemişlerdir. Çünkü erkek egemenliğinden kurtulsalar da kadınların piyasada eşit rekabet edemeyeceklerini ve iş hayatında başarısız olacaklarını savunmuşlardır. Bu düşüncelerini desteklemek için de çocuk bakımı ve ev işlerinin ağır sorumluluklar gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak için de çocuk sahibi olma ve kürtaj hakkının yasalaştırılmasını istemişlerdir (Altınbaş, 2006: 26). İş hayatında kadının erkek tahakkümüne maruz kalması ve örgütsel hiyerarşilerde üst düzey pozisyonlara gelmesini engelleyen bir diğer nedenin de cam tavan (glass ceiling) teorisi olduğunu iddia etmişlerdir (Davies, 2010: 526). Bu teoriye göre toplumsal, örgütsel, kişisel önyargılar ya da kalıplar kişinin üst düzey yönetim pozisyonlarına gelmesini engelleyen görünmez duvarlar oluşturmakta kadınlar da gerekli yeterliğe sahip olmalarına rağmen terfi konusunda adil olmayan sınırlamalara maruz kalarak psikolojik olarak kısıtlanmaktadır (Derin, 2020: 137). Liberal feministler bu kısıtlanmanın adetsizliğine değinerek kadınların mağduriyetin giderilmesi için örgütsel alandaki bu anlayışın değışerek işyerlerinde fırsat eşitsizliklerine çözüm bulunması için siyasi ve hukuki yasalar talep etmişlerdir. 1960’dan sonrasında ise liberal feminist söylemler cinsiyetçilik üzerine yapılmıştır. Liberal feministler, kadınları ikincil rolde tutan fikirlere ve sosyal uygulamalara atıfta bulunmak için 'cinsiyetçilik' kavramını çıkarmış ve popülerleştirmiştir. Onlara göre cinsiyetçilik ayrımcılığın temel nedenidir ve özünde belirli davranışların veya yeteneklerin kadınlara veya erkeklere özgü olduğunu iddia eden biyolojik determinizm ideolojisi vardır. Bu ideolojiden yola çıkılarak kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıklar sosyal veya

kültürel olmaktan çok doğaldır tezine varılır. Bunun sonucu olarak kadınlar doğaları gereği ev işlerine eğilimlidir, siyasete veya üretken işe ilgisizdir; erkekler ise doğaları gereği yönetmeye eğilimlidir ancak yönetmeye uygun değildir düşüncesi ortaya çıkmakta liberal feministler de cinsiyetçilik söylemlerinin örgütsel ve toplumsal alandaki ayrıştırmasının ortadan kaldırılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır (Cottais, 2024: 3).

Liberal feministlerin baskısı sonucunda birçok ülkede toplumsal cinsiyet eşitliği mevzuatı uygulamaya konulması bu kuramın kazanımları arasındadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Eşit Ücret Yasası (1963) ve Sivil Haklar Yasası 1964 ve 1991, kadınlara ve ırksal azınlıklara karşı ayrımcılığı ve önyargıyı yasaklamak için yürürlüğe girmiştir. Birleşik Krallık'taki Eşit Ücret Yasası (1970) ve Cinsiyet Ayrımcılığı Yasası (1975) gibi benzer mevzuatlar ise işverenleri iş alım eğitimi ve terfi gibi uygulamalarda adil ve meritokratik (liyakat) prosedürleri uygulamaya teşvik etmeyi amaçlamıştır (Davies, 2010: 526). Örgütsel alanda kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğe dikkat çekerek feminizme sağladığı katkı da oldukça önemlidir. Ancak, eşitsizliklere eleştirel bir bakış açısı geliştiremeyişi, somut çözüm önerileri sunamaması ve yalnızca orta sınıf beyaz kadınların sorunlarına odaklanarak diğer ırk ve sınıflardan gelen kadınların sorunlarını göz ardı etmesi nedeniyle diğer feminist yaklaşımlar tarafından eleştirilmiştir (Irefin, Ifah, & Bwala, 2012: 82).

1.4.2.Radikal Feminist Kuram

Radikal feminizm, 1968'in başlarında kadınlara yönelik baskının daha derin anlaşılmasına bir cevap olarak ortaya çıktı. Radikal feminizmle birlikte kadına yönelik 'ayrımcılık' yerine 'baskı' dan bahsedilerek feminizmin kapsam ve derinliği açısından önemli bir değişim kaydedilmiştir (Atkinson, 2014: 27). New York ve Boston'un öncülüğünde, sivil haklar ve savaş karşıtı kampanyalara katılan kadınlar tarafından başlatılan radikal feminist hareket, zamanla ABD ve Avrupa geneline yayılmıştır. Radikal feministler ırk, renk, yaş, din, etnik köken, kültür gibi pek çok etkeni göz ardı ederek, ataerkilliğin kadına yönelik baskının temel nedeni olduğu görüşünü savunmuştur. Karşı çıkılan ataerkil kavramı erkekler tarafından tecavüz, cinsel taciz, aile içi şiddet, çocuklara yönelik cinsel saldırı, çocuklara

yönelik şiddet ve baskıyı da kapsamaktadır.

Radikal feminizm, liberal feminizmin 20. yüzyıldaki radikal evrimi ve aşırı gelişmiş boyutu olarak karşımıza çıkar. ‘Kadınlar mutlak pozitif değere sahiptir’ ve ‘ataerkil zihniyet nedeniyle her yerde baskı görmektedirler’ söylemleri radikal feministlerin temel prensiplerini oluşturmaktadır. Kadınların biyolojik işlevleri (doğum) nedeniyle siyasi bir sınıf oluşunu savunmuş, evlilik ve aile kurumu ile ataerkilliğe destek verildiğini iddia etmişlerdir çünkü aile, kendi içindeki cinsiyete dayalı iş bölümü nedeniyle kadını kamusal alandan uzaklaştırıp özel alana çekilmeye zorlamıştır. Amerikalı yazar Kate Millett (1934-2017) ve Avusturyalı yazar Germaine Greer (1939-) de bu görüşlere destek çıkmışlardır. Millett ve Greer kadınların ev kadını, anne ve seks partneri olarak sömürülmesini eleştirmiş, evliliği de kadınlara yönelik baskının resmileştirilmesi olarak adlandırarak evlilik ve aile kurumuna karşı çıkmışlardır. İlk radikal feministlerden birisi olan Betty Friedan ise kadınların cinsiyetleri nedeniyle toplumun kültürel yapısı tarafından baskı altına alındığını ve evlenme kararının erkeğe teslim olmak yerine rasyonel bir strateji olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu söylemlere ek olarak radikal feministler erkeklerin yönetici sınıf kadınların ise tabi sınıf olduğu görüşüne karşı çıkmış, kadınların erkeklerden ahlaki açıdan çok daha üstün olduğunu savunarak ataerkilliğin yerini anaerkilliğin alacağını iddia etmişlerdir (Mojahan, 2022: 21- 3).

Liberal feministlerin aksine radikal feministler ‘kadın ve erkek aynıdır’ söylemini değiştirmiş bunun yerine kadının kadın gibi olmasını ve erkeğe göre farklı özellikler taşıması gerektiğini savunmuşlardır. Küçük gruplar oluşturarak ‘bilinç arttırma’ çalışmaları yapmış kız kardeşlik çağrısıyla kadınların kişisel deneyimleri ve pek çok konuyu paylaşabilecekleri alanlar oluşturmuşlardır. Bu yaklaşımlarıyla, kadın merkezli örgütsel yapıların önemini vurgulamış ve örgütsel çalışmalarda kadını merkeze alan analizlerin yapılmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardır (Saulnier, 2013: 33). Ancak kadın erkek arasındaki problemleri biyolojik farklılıklara indirgemesi, cinsiyetçi söylemi değiştirmeyi amaçlarken erkekleri reddetmesi, kadınların erkeklerden daha üstün niteliklere sahip olduğunu iddia etmesi ve kadınların ikincil konumda olmalarını eleştirirken erkekleri bu konuma yerleştirmesi nedeniyle radikal feminizm eleştirilmiştir. Ayrıca ataerkilliğe karşı ortak mücadele için oluşturulan kız kardeşlik – bilinç arttırma

alışmalarında ırksal ve sınıfsal farklılıklar göz ardı edilmiştir (Şener & Zengin, 2020: 147).

1.4.3.Marksist Feminist Kuram

Marksist feminizm, toplumsal güç ilişkilerini, iktidarın kaynaklarını ve bu gücün taraflar arasında nasıl dağıldığını analiz eden bir kuramdır. Feminizmin savunduğu kadın ezilmişliğinin temelindeki cinsiyetçilik olgusunu Marksistler sınıf farklılığı olarak açıklamışlardır. Bu iki düşünceden hareketle Marksist feministler kadın sorununun ancak toplumsal sınıf mücadelesiyle ele alındığında anlam kazanacağını iddia etmiş, sınıfsız toplumun kadının özgürleşmesi için gerekli olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kadının ikincilliğini sınıflı toplum yapısından kaynaklanmakta ve kadının özel ve kamusal alanda erkek baskısı altında olmasının nedeni de kapitalizmden ortaya çıkmaktadır (Tong R., 2009: 104).

Marksist feminist teori sosyal bir grubun (burjuva) diğeri sosyal bir grubu (proletarya) kontrol etmesi gibi erkeklerin de kadınlar üzerinde tahakküm kurduklarını ve kapitalist sistemin bu baskıyı daha da arttırdığını iddia eder. Çünkü kapitalist sistemde piyasa değeri olmayan işler önemsizdir dolayısıyla kadınların özel alanda yaptıkları işlerin de herhangi bir değeri yoktur. Bu bağlamda Marksist feministlerin birinci tartışma alanı kadınların toplumda ikincil konumdan çıkması için ev içinde yaptıkları işlerin ücretlendirilmesi gerekliliğidir. Diğeri tartışma alanı ise yabancılaşma olgusudur çünkü kapitalist sistem özel alanla ilgilenen ve emekleri değersizleştirilen kadını ev içine hapsetmekte, kamusal alandaki sosyal ilişkilerden uzaklaştırmakta ve yalnızlaştırmaktadır. Dolayısıyla kadınların üzerine kurulmuş baskının ortadan kalkması için özel alanların terk edip kamusal alanlarda üretim sürecine katılmaları gerekmektedir (Çetinel & Ersol Yılmaz, 2016: 130-1). Friedrich Engels (1820-1895) *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı eserinde kadınlara dair açıklamalarda bulunurken onlarla ilgili toplumsal gerçekleri de dile getirerek Marksist feminist teorinin tezini doğrulamıştır. Engels erkeğin burjuvaziyi, karısının ise proletaryayı temsil ettiğini bu nedenle kadınların ezildiğini, erkeklerin karşısında ikinci sınıf insan muamelesi gördüğünü açıklamış ve bu durumun değiştirilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bu değişimin olabilmesi için de özellikle kadınlara erkeklerle eşit ücretli işgücünün

oluşturulması gerektiğini aktarmış ve bu eşitliğin yalnızca kadınları bir grup olarak ilerletmekle kalmayıp, aynı zamanda kapitalist toplumun dönüşümünde de önemli bir rol oynayacağını savunmuştur (MacKinnon, 2020: 41). Marksist feminist teori, ataerkil ve kapitalist örgüt yapısında köklü değişimler gerçekleşmeden cinsiyet ilişkilerinde herhangi bir dönüşümün mümkün olmayacağını öne sürmüş ve özellikle cinsiyete dayalı iş bölümüne vurgu yapmıştır. Kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliklerle mücadele adına önemli bir perspektif sunan Marksist feminizm, örgüt çalışmalarında çok aktif olamamıştır. Bu durum, cinsiyete yapısal ve tarihsel bir perspektiften bakan teorinin, cinsiyet analizinden ziyade bir sınıf analizi olarak kalmasından ileri gelmiştir. Yine de sosyalist feminist yaklaşımlara örnek teşkil ettiği aşîkârdır (Çelik, 2020: 236).

1.4.5.Sosyalist Feminist Kuram

Sosyalist feminizm 1960ların sonu 70'lerin başlarında kadınların ikincil konumda olmalarının tek bir sistemle açıklanamayacağını iddia etmesiyle ortaya çıkmış kadınların ezilmişliğinin kapitalist sistemin gelişmesiyle paralel olduğunu açıklamıştır (Pelizzon, 2009: 33). Özel alan ile birlikte anılan kadına bağımlı, korunmaya muhtaç gibi söylemler atfedilerek dişil özellikler yüklenirken erkek ise tam tersi bir pozisyona yerleştirilerek koruyan, güçlü olan, kamusal olan gibi söylemlerle daha da erilleştirilmiştir (Fiske, 1996: 120). Bu durumun bir sonucu olarak da kadın erkek tarafından baskılanan, onun istediği sınırlar içinde kalan bir nesneye dönüşmüştür (Berger, 1972: 45-7).

Kapitalizm öncesi toplumlarda kadın erkek fark etmeksizin dayanışmanın olduğu sınıfsız toplum yapısı varken kapitalizmle birlikte ayrıştırmalar başlamış kadın ev işleri, çocukların bakımı gibi görevlerin yer aldığı özel alana, erkek ise ücretli işlerde çalışıp para kazanabileceği kamusal alana yönlendirilmiştir. Erkek ekonomik gücü eline almasıyla aile reisi konumuna kadının ise emeği göz ardı edilen ezilen konumuna geçmiş, kadın ve erkek arasındaki denge bozulmuştur (Engels, 1967: 151- 2). Dolayısıyla kapitalizm beraberinde sadece sosyal, siyasal ve ekonomik değişiklikleri getirmemiş kadının toplumsal statüsünün değişmesine de neden olarak cinsiyet farklarını doğmuştur.

Bu cinsiyet farklılıklarını ortadan kaldırmak için yola çıkan Marksist

feministler kapitalizm ile ortaya çıkan özel ve kamusal alan arasındaki farkları ve özel alanın nasıl değersizleştirildiğini açıklayabilmiş fakat kapitalizmin kamusal alanı erkeklerin, özel alanı ise kadınların alanı olarak tanımlamasının nedenlerini açıklayamamıştı. Benzer şekilde, radikal feministler de kadına uygulanan baskının ekonomik temellerini ortaya koyarak ataerkilliği evrensel bir olgu olarak kabul etmişlerdi. Ortaya atılan çözüm önerileri değişimde yetersiz kalınca sosyalist feministler de bu iki teorinin sentezini yaparak kendi teorilerini oluşturmuş kadınların ikincil konumunu kapitalizm ve ataerkillik üzerinden değerlendirmişlerdir. Onlara göre kadınların ezilmesinin nedeni sınıfsal ayrımla birlikte toplumsal cinsiyet ve cinselliktir. Ayrıca kapitalizm ve ataerkilliğin karşılıklı etkileşim içinde olmaları kadınların ezilmesini süreklileştirerek ‘kapitalist ataerkillik’ kavramını doğrulamakta ve bu ideolojideki zihniyetler kadın sömürüsünü yoğunlaştırmaktadır (Çetinel & Ersol Yılmaz, 2016: 132-3). İki farklı kuramın senteziyle oluşturulan sosyalist feminizm bu özelliğiyle ‘ikili sistemler kuramı (dual systems theory)’ olarak da adlandırılmaktadır. Bu kuram, toplumda ekonomik ve toplumsal cinsiyet sistemleri olarak iki ayrı sistemin etkilerinin bulunduğunu öne sürer. Özellikle kapitalizm ataerkil sistem üzerine inşa olarak gittikçe nüfuzunu arttırmakta, güç ilişkileri de ikisinin diyalojik ilişkisinden beslenmektedir. İkili sistem kapitalizmi üretim tarzı nedeniyle materyale dayandırır fakat ataerkillik sadece bir materyal değil bir ideoloji olarak da karşımıza çıkar (Calas & Smircich, 1999: 232). ‘Ataerkillik materyale dayanır’ söylemi feminist ekonomist Heidi Irmgard Victoria Hartman’ın görüşlerinden temellenir. Hartman, Marx’ın tarihsel materyalizmini inceleyerek, onun yeniden üretim ilişkileri ile ataerkillik arasındaki ilişkiye yeterince dikkat etmediğini belirtmiştir. Hartman’a göre, ataerkillik, erkeklerin birbirleriyle kurdukları sosyal ilişkiler aracılığıyla kadınlar üzerinde kurdukları tahakkümdür. Ayrıca, sınıf sistemi de ataerkillik gibi maddi temellere dayanmaktadır. Bu maddi temel ise erkeğin kadının ekonomik kaynaklara ulaşmadaki kontrolünden ve cinselliği üzerindeki hâkimiyetinden oluşmaktadır (Çelik, 2020: 236). ‘Ataerkillik ideolojidir’ söylemi ise sosyalist feminist Julite Mitchell’indir. Mitchell, kadının konumunun üretim ve yeniden üretim süreçlerindeki rolü (cinsellik, çocukların toplumsallaştırılması gibi) ile şekillendiğini ve kadının ezilmesinin, ekonomik

yapıda köklü bir değişiklik yaşanmadıkça süreceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, kapitalizmin materyal bir olgu, ataerkilliğin ise bir ideoloji olduğunu savunmuştur. Ayrıca ataerkilliğin mücadelesinde psikanalitik görüşlerinden yararlanılması gerektiğini iddia etmektedir (Calas & Smircich, 1999: 232). Bu teorinin eksikleri olduğunu iddia eden Zillah Eisenstein (1979) birleşik sistemler teorisi adını verdiği yeni bir kuram üzerine yoğunlaştı. Bu teori ile Eisenstein, kapitalizm ve ataerkilliğin varlıklarını devam ettirebilmek için birleşme eğilimi göstererek iç içe geçtiğini ve ikisini ayrı ayrı ele almanın daha fazla problemi beraberinde getireceğini iddia etmiştir. Kadın ezilmişliğinin sebebinin sınıfsal farklılıklardan değil aksine iş bölümü gibi daha temel kavramlardan kaynaklandığı öne sürmüş, bireylerin koşullarını belirleyen iş bölümüne bakıldığında, kadının arka planda ve erkeğe bağımlı bir yaşam sürdüğünü, ayrıca devlet politikalarının da bu bağımlılığı sürdüreceğ şekilde düzenlendiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu durum birleşik sistemler teorisinin savunduğu kapitalist sistem ve ataerkilliğin birbiriyle bağlantılı olduğu görüşünü desteklemektedir (Yazgan, 2024).

Kadınların ikincil konumunu kapitalizm ve ataerkillik üzerinden ele alan sosyalist feministler, toplumsal cinsiyetin evrensel bir gerçeklik değil, aksine toplumsal bir inşa olduğunu savunur. Erillik ve dişillik tarihsel bağlamda nasıl ortaya çıktığı, birinin diğeri üzerinde nasıl tahakküm kurduğu ve egemenliğin kadın ve erkeklerin gerçekliğiyle nasıl ilişkilendirildiğini çözümlemeye çalışan sosyalist feministler cinsiyet ayrımının çözümü için sosyal alanda birbiriyle yer değiştirebilen kadınlar ve erkekler yaratmak gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu düşüncenin gerçekleşebilmesi için sadece işyerlerindeki ilişkilerde değil kişisel ilişkilerde de yeniden yapılandırılmaları gidilmeli, aile ve çalışma alanlarında cinsiyete dayalı iş bölümü ortadan kaldırılmalıdır (Çetinel & Ersol Yılmaz, 2016: 134). Bu kuram, toplumsal ve örgütsel yapılanmada köklü değişiklikler yapmayı amaçlayan çözümler sunsa da feminist mücadeleyi yalnızca kapitalizme karşı bir mücadeleye indirgemesi nedeniyle eleştirilmiştir (Yaman, 2024).

1.4.6.Psikanalitik Feminist Kuram

Freudcu kuram olarak da bilinen psikanalitik feminist kuram nörolog Sigmund Freud'un (1856-1939) insan gelişimi ve psikanaliz üzerine yaptığı çalışmalara dayanmaktadır. Freud'un kadın ve erkeğin aile içindeki rollerini ve

çocuğun toplumda yetişkinlik rolüne doğru gelişim sürecini belirlemeye yönelik çalışmaları çağdaş feminist kuramın yapı taşlarını oluşturmaktadır (Donovan, 2005: 94).

Bireyin ruhsal gelişimi ve cinselliği üzerine odaklana Freud, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbirini takip eden süreçler olduğunu ve insan ruhunun id, ego ve süper ego olarak adlandırılan üçlü yapıdan oluştuğunu belirtmektedir. İd, insanın doğuştan sahip olduğu içgüdüsel dürtüleri bilinçsizce tatmine zorlayan kişiliğin biyolojik parçasıdır. Ego, idden gelen dürtüleri düzenleyen, denge ve uyumu sağlayan kişisel benlik; süper ego ise çocukluk evresinde çocuğa ailesi ve toplum tarafından aktarılan geleneksel değerlerin etkileşimiyle ortaya çıkan vicdani benliktir (Lapsley & Stey, 2011: 5-7). Yine psikoseksüel gelişim olarak adlandırdığı kişinin ruhsal-cinsel gelişiminde oral (0-1 yaş), anal (1-3 yaş), fallik (4-6 yaş), latent (7-11 yaş) ve genital (12-18 yaş) dönem olmak üzere beş farklı aşamanın olduğunu belirten Freud, bu aşamalardan üçüncü evrede (fallik dönem) ödipal çatışmaların yaşandığını, süper egonun oluştuğunu ve cinsel farklılıkların algılanmaya başlandığını belirtir (Parrish, 2010: 59-62). Cinsel yasakların öğrenilmeye başlandığı bu dönem başlangıcında kız ve erkek çocuk annesine karşı yoğun duygular besler. Daha sonra çocuklar karşı cinsten ebeveyne yönelik cinsel arzu beslemeye; kız çocuk anne yerine geçerek babaya, erkek çocuk ise baba yerine geçerek anneye sahip olma arzusunu yaşadığı döneme geçer. Bu evre ödipal çatışma evresi olarak adlandırılır. Freud kız çocuğun babaya ilgisinin yoğunlaştığı ve anneye kininin arttığı döneme Elektra kompleksi, erkek çocuğun anneye ilgisinin yoğunlaştığı ve babaya kininin arttığı döneme ise Oedipus kompleksi adını vermiştir (Salman, 2018: 149). Bu dönemde kız çocuk, karşı cinsin penise sahip olduğunu fark eder ve kendisinin bu organı taşımadığını anlayarak hadımlaştırıldığını düşünür (penis imgelemine imrenme). Bu eksikliğin değişmeyeceğini kavradığında ise, babasına bir çocuk doğurmayı dileyerek bu yoksunluğunu telafi etmeye çalışır. Freud, bu durumu ‘penis kıskançlığı’ olarak tanımlar. Anneyi rakip olarak gören kız çocuk zamanla anne ile yarışamayacağını anlayarak onun üstünlüğünü kabul eder ve ödipal karmaşasını anne ile özdeşim kurarak çözmeye çalışır (annenin makyaj malzemelerini kullanmak, topuklu ayakkabılarını giyinmek vb.) (Donovan, 2005: 182-4). Erkek çocuk ise rakip

olarak babasını görerek onu öldürme, onun yerine geçme düşüncelerine kapılır. Babanın kendisinden güçlü olduğunu ve bu düşüncelerinden dolayı cezalandırılabilceği (hadım etme/kastrasyon) korkusuyla babaya karşı dürtülerini bilinçdışına iterek ve babayla özdeşleşerek ödipal karmaşasını çözmeye çalışır (traş olma, kravat takma vb.) (Thurschwell, 2000: 47-8). Bu görüşler doğrultusunda, penis erkek çocuk için gelecekteki gücün simgesi, kız çocuk içinse güçten yoksun olma ve eksiklik duygusunun bir işareti olarak kabul edilir. Kız ve erkek çocuklarında ödipal dönemin başlama ve bitme nedenlerinin anatomik yapılardan kaynaklandığını savunan Freud kız çocuklarında bu çatışmanın belirsiz süre devam ettiğini ve tam olarak çözülemediğini de eklemiştir. Kız çocuklarında hadımlaştırılmış olma düşüncesi ve bir penise sahip olma isteği erkeklik kompleksinin oluşmasına, cinsel yasaklama ya da nevroza (kendinden şüphe duyma) ve normal kadınlığa karşı çıkmaya yol açtığını da iddia eder. Freud'un bir diğer görüşü de doğa, din ve toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle kadının daha da edilgen yapısının olduğu hatta 'penis kıskançlığı' nın da kendilerini eksik görmelerinden kaynaklandığıdır (Freud, 1994: 55-6).

Psikanalitik feminist kuramcıları Freud'un savunduğu anatomi ve penis kıskançlığı düşüncelerine karşı çıkmış özellikle 'anatomi kaderdir' söylemini biyolojik determinizm olarak değerlendirerek ciddi şekilde eleştirmişlerdir (Donovan, 2005: 192). Eleştiriler, kadın ve erkeğin psikolojik gelişimindeki farklılıkların, ataerkil aile gibi belirli toplumsal yapılar tarafından şekillendirildiğini savunur. Bu düşüncelerin değişmesi, toplumsal alanda erkek hâkimiyetinin azalmasına yol açacak bir zemin oluşturacaktır (Calas & Smircich, 1999: 229). 'Penis kıskançlığı' eleştirisinde, Freud'un penisi erkeğin gücünü sembolize eden bir metafor olarak kullandığı savunulmuş olsa da psikanalitik feminist kuramcılar Freud'un kadını cinsel ve psikolojik açıdan gelişmemiş olarak değerlendirdiğini iddia etmektedirler (Andersen & Howard, 1996: 92). Eleştiriler, kadının cinsel kimliğinin gelişiminde babanın değil, annenin daha etkili olduğunu ve annelerin ezilmiş bir konumda olmalarına rağmen kızları üzerinde olumlu bir etki yarattıklarının göz ardı edildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, bu kuramın savunucuları, Freud'un kişilik gelişimine dair açıklamalarını erkek yanlısı olarak değerlendirmekte ve bu düşünce tarzının terk edilmesi gerektiğini

belirtmektedirler (Ecevit, 2011: 20).

Freudcu kurama yapılan önemli eleştirilerden birisi sosyolog Nancy Chodorow (1944)'un *Anneliğin Yeniden Üretimi, Psikanaliz ve Toplumsal Cinsiyetin Sosyolojisi* (1978) adlı eserinde ele aldığı kadınların neden annelik yapmak istediğine dair standartlaştırılmış görüşleri reddetmesi ve feminist perspektiften yorumlamasıdır. Chodorow'un eleştirdiği ilk görüş 'anneliğin kadınların doğası gereği kaderleri olduğu' diğeri ise 'kadınların anne olmaya toplum tarafından şartlandıkları' dır. Bu görüşler cinsiyet rollerinin özgürce seçilebildiği iddiasını ortaya çıkarmakta ve Chodorow bu iddiayı reddetmektedir (Tong R., 2009: 153). Çünkü kadınlık genç bir kızın bilinçli olarak üstlenebileceği bir durum değildir. Anne olma isteği, kadın olma isteği gibi genç kızlara pre ödipal ilişkilerle kodlanmıştır. Dolayısıyla cinsiyete dayalı kişilik özellikleri, ailelerin psikodinamik yapıları içinde şekillenmektedir. Erkeklerde bağımsızlık ve rasyonel davranış, kadınlarda ise bağımlılık ve duygusal yoğunluk, toplumsal rollere dönüşür. Erkeğin kişilik özellikleri onu kapitalist üretim alanına hazırlar, kadının özellikleri ise onu anneliğin yeniden üretim alanına yönlendirir (Ecevit, 2011: 20). Chodorow Freudyen kuramın bu eril bakışını eleştirmekte ve eşit ebeveynliği savunmaktadır. Doğum gibi biyolojik işlevinin ötesinde bakım, yetiştirme, sorumluluk üstlenme gibi sosyokültürel işlevlerde erkeğin de rol üstlenerek iş bölümü yapması toplumsal temelli ezme-ezilme ilişkilerinin değişmesine katkı sunacak ve erkeğin ebeveynliği paylaştığı aile yapısı toplumsal ilerlemede önemli bir adım olacaktır (Erdoğan, 2008: 82).

Psikanalitik feminist teorinin yönetim ve organizasyon alanındaki etkilerine bakıldığında, kadınların farklı psikoseksüel gelişim süreçlerinden elde ettikleri deneyimlerin ve sahip oldukları dişil enerjilerin, yöneticilik davranışlarına yansıdığı gözlemlenmektedir. Margaret Henning ve Ann Jardim *Yönetici Kadın* (1988) adlı eserlerinde kadın ve erkeklerin erken toplumsallaşma deneyimlerinin ve ödipal çatışma için ürettikleri çözümlerin yöneticilik davranışlarına yansıdığını belirtmiş bu durumun da kadının pasif bir şekilde toplumsallaşmasının kendisini özne yerine mağdur olarak görmesinden kaynaklandığını savunmuşlardır (Calas & Smircich, 1999: 230). Liderlik ya da başarı toplumun ataerkil yapısı nedeniyle kadınla bağdaştırılmamış psikanalitik feminist teorisyenleri de bu söylemlerin

psikolojik baskısını yok etmek için çabalamışlardır. Kadının farklı biyolojik yapısının aslında bir eksiklik değil bir avantaj olduğunu, kadınların empati kurma, ilişkisel yetenekleri, önsezi, bireyler arası duyarlılık gibi özelliklerinin işyerlerinde olumlu bir iklim oluşturduğu ve daha az hiyerarşik yapıların oluşmasına katkı sağladığını savunmuşlardır (Alvesson & Billing, 2009: 171).

Psikanalitik feminist kuram yönetim ve organizasyon içerisinde liderlik gibi önemli örgütsel davranışı gündemleştirmiş cinsiyet kavramını bu durma neden olan değişken olarak değerlendirmemişlerdir. Ancak Freudcu bakış açısını kadınları aşağıladığı gerekçesiyle eleştiren psikanalitik feministler psikoseksüel gelişim, cinsiyet rolleri sosyalleşmesi, cinsiyete dair güç ilişkileri gibi Freud'un söylemlerinden faydalanılarak cinsiyet temelli uygulamalara ilişkin önemli savunmalar geliştirmişlerdir.

1.4.7.Kültürel Feminist Kuram

Kültürel feminizm kadınlara ilişkin kültürel tanımlamaların biyolojik farklardan çok toplumun ürünü olduğunu ve kadınlarla ilgili değerler sisteminin özel alandan kamusal alana doğru yayılması gerektiğini savunarak kadın ve erkek arasındaki psikolojik, sosyal ve fiziksel farkları ele alır. Kültürel feminizm kadınların barışçıl, işbirlikçi ve şiddet karşıtı özelliklere sahip olduğunu öne sürer ve bu değerleri temel alan bir kültür oluşturmayı amaçlar. 'Kültürel' vurgusu, bu kadınsı niteliklerin topluma yayılmasını ve genel kültürel yapıya entegre edilmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle kadınların niteliklerini öne çıkararak toplumsal yaşamdaki olumlu etkilerini belirginleştirmeyi, kültürün eril kimliğine ek olarak dişil kimliğin varlığını ortaya koymayı ve kültürün cinsiyetsizleştirilmesi amaçlanmaktadır. Kültürel feminist kuram özel alana dâhil edilen evlilik, aile, din ve yuva gibi kurumları sorunsallaştırır. Siyasal değişim yerine kültürel dönüşüme odaklanan kültürel feminizm kültürel yapının kadının eğitim almasını engellediğini ya da sadece ev içi konumlarına uygun dine göre temellenen toplumsal iş bölümü çerçevesinde eğitilmesinin sağlandığını böylece ikincil durumlarının devam ettiğini iddia eder. Kadının mutlaka eğitim alması gerektiğini vurgularlar böylece kadın toplumsal yapıda yer alarak toplumun değiştirebilecektir. Bu değişimin gerçekleşebilmesi için kültürel yapıda köklü

dönüşümler gereklidir. Bu dönüşüm, toplumsal düzenin dışıl değerler etrafında şekillenmesiyle, yani anaerkil bir yapıya evrilmesiyle mümkün olabilir. Anaerkil bakış açısı; barışçıl politikalar, iş birliği, farklılıkların şiddetten uzak yollarla çözümlenmesi ve kamusal yaşamın uyum içinde düzenlenmesini esas alır (Donovan, 2005: 71-5).

Kültürel feminist kuramın Sarah Magaret Fuller (1810-1850)'in *On Dokuzuncu Yüzyılda Kadınlar* (1845) adlı eseri ile ortaya çıktığı kabul edilir. Bu eser Avrupa romantik akımı ve Amerikan aşkıncılığının bir ürünü olsa da aydınlanma akılcılığından farklı olarak bilginin duygusal ve sezgisel yönüne vurgu yapar. Fuller kadının doğru bir bilinçle kendisini keşfederek büyüüp yetişmesi ve gelişmesiyle toplumun da kadınla birlikte dönüşeceğine inanmaktadır. Kadının özgürleşmesi ile dünyanın iyileşmesi arasında doğrusal bir orantı kurmuştur (Özsöz, 2008: 53-4). Kültürel feminist teorinin şekillenmesinde önemli katkıları olan bir diğer feminist Charlotte Perkins Gilman (1860- 1935)'dir. Gilman, Darwinizmin kadın düşmanı öğelerini çürütmek için çabalamış ve teorinin erkek merkezli yorumlarını eleştirmiştir. Kadının doğası gereği bağımlı olduğu fikrine karşı çıkarak, bu anlayışın toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirdiğini savunmuştur. Gilman'ın önemli eserlerinden biri kadınların yönettiği ütopyik bir toplumu anlatan *Kadınlar Ülkesi* (1915)'dir. Eserde anaerkil sınıfsız toplum, barış ve birlik beraberlik içinde yaşama gibi temalara dikkat çeken Gilman ataerkil toplumda kadının hor görülmesine cadılıkla itham edilmesine de göndermelerde bulunmuştur (Davudova, 2022: 12). Gilman'ın diğer önemli eseri ise *Yuva* (1903)'dir. Ailenin ekonomik birim olarak görülmesini eleştiren Gilman erkeğin evdeki tavrını despotizm olarak tanımlamıştır.

Gilman eleştirdiği aile yapısındaki sorunların çözülmesi için radikal bir değişimin olmasının gerekliliğini savunmuş, ev içi işlerinin mekleştirilmesini yemek yapma, beslenme ve çocuk yetiştirme konularında kadının eğitilmesi ve verdikleri hizmetler karşılığında para kazanmaları gerektiğini yani özel alanın kamulaştırılmasını talep etmiştir (Donovan, 2005: 100-4). Kadın hakları savunucusu Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) da kültürel feminist tavrıyla ön plana çıkmış özellikle din ve Hristiyanlığın ataerkil söylemlerini eleştirmiştir. Eleştirilerini *Anaerkillik* (1891) ve *Kadının İncili* (1895) adlı eserlerinde dile

getiren Stanton, dinin eril olmadığını ve kutsal kitaplarda Tanrı'nın iki cinsiyetli olduğunu iddia etmiştir. İlk eserinde kadını aşağı cins olarak algılayan bir dine bağlılığın kabul edilemez olduğunu savunan Stanton, ikinci eserinde ise İncil'in yarattığı olumsuz kadın imgesini yıkmaya çalışmıştır çünkü Hristiyanlığı reddetmek ataerkilliğin reddidir ayrıca kendisinin yazdığı yeni İncil cinsiyetçi değildir (Donovan, 2005: 81-9).

Kültürel feminizm duygusal ve sezgisel olana yaptığı vurguyla feminizmi bir adım öteye taşımıştır. Ancak kadının erkekten daha duygusal olduğu fikrini destekleyecek herhangi bir çalışma yapmadığı için eleştirilmiştir (İlic & Yıldırım, 2018: 204).

1.4.8.Varoluşçu Feminist Kuram

“Kadın doğulmaz, kadın olunur.” (Beauvoir S., 1993: 315)

Varoluşçuluk (egzistansiyalizm), 19. yüzyılın ortalarında Fransa'da ortaya çıkan bir felsefi akımdır. Bu akım, insanın özünü dışsal etkenlerden bağımsız olarak kendisinin belirleyebileceğini, varoluşunu kendi seçimleriyle şekillendirebileceğini ve geleceğini yine kendi iradesiyle inşa edebileceğini savunur (Çüçen, 2024). Varoluşçu feminizm ise Soren Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976), Friederich Nietzsche (1844-1900), Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi varoluşçu filozofların teorilerini feminizm alanına taşımaya çalışmaktadır. Bu filozoflar ‘varoluş öznenin önce gelir’ tezini savunmakta önce insanın var olduğunu sonra da kendi özünü ve amacını özgürce belirlediğini iddia etmişlerdir: Yani kişinin kendini yaratması ve kendi benliğini oluşturması (İlic & Yıldırım, 2018: 205). Varoluşçu feminizmin kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Simone de Beauvoir (1908-1986) kadının bu eylemlerin dışında kaldığını belirtmiştir. Bu görüşünü, ataerkil kültürde erkeğin veya eril olanın olumlu, kadının veya dişi olanın ise olumsuz, norm dışı ve öteki konumunda görüldüğünü vurgulayarak erkeğin özne kadının ise öteki olarak konumlandırıldığını söyleyerek gerekçelendirmiştir (Yörük, 2009: 70-3).

Varoluşçu feminist kuramda kadın sorunlarının tartışılması ilk Simone de Beauvoir' in *İkinci Cins* (1949) adlı eseri ile başlamıştır. Ona göre kadınlar hiçbir zaman özerk bir toplum kuramamış genelde erkeklerin yönettiği topluluklara

karışarak ikincil duruma düşmüşlerdir. Beauvoir bu durumu varoluşçu perspektife uyarlamış ve kadının ne yaratılıştan ne de genlerinin koşullandırmasından ikincil olarak konumlandırıldığını, bu farklılaşmanın nedeninin kadın doğasının olmayışı başka bir deyişle içinde bulundukları toplumsal durumdan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu durumu somutlaştırmak isteyen Beauvoir ‘kadın doğulmaz kadın olunur’ söylemiyle de kadınların rollerinin toplumsal önyargılardan ve geleneklerden beslendiğini iddia etmiştir. Kadınların ikincil durumdan kurtulmaları için bir meslek edinerek ekonomik yönden bağımsız olmaları gerekliliğini vurgulamıştır. Beauvoir’ın ele aldığı diğer bir konu varoluşçuluk felsefesinde sorun alanı olarak görülen ‘beden’ kavramıdır. Beden insanın özgürlüğünü kısıtlamakta, esaret nedeni olmakta hatta insanı ölüme götürmektedir. Kadınların bedeni aşması gerektiğini iddia eden Beauvoir hamilelik ve doğumu da kötülemiştir (Beauvoir S. D., 2020: 13-4). Bu görüşünü Jean Paul Sartre’nin benlik hakkındaki görüşleriyle temellendirmiştir. Sarte *Varlık ve Hiçlik* (1943) adlı eserinde benlik kavramını iki boyutlu olarak açıklamıştır. Birincisi kendi için benlik/kendi başına varlık (pour soi), ikincisi ise kendi içinde (en soi) benliktir/başkaları için varlıktır. İlki aşkın, yaratıcıdır ve geleceği düşünür diğeri ise içsel ve maddeleşmiş, nesneleşmiş benliktir (Donovan, 2005: 227). Pour soi özgürleşebilmek için en soi’yi aşmalı kendini gerçekleştirebilmek için öteki pour soiler ile savaşmalıdır. Böylece pour soi ötekini nesneleştirecektir (Yörük, 2009: 71). Beauvoir bu varoluşçu kavramlara kısmen yeni anlamlar yükleyerek kadının durumunu incelemiş, erkeğin özneyken kadının öteki olduğunu iddia etmiştir (Beauvoir S., 1993: 17). Kendi için ve kendi içinde ilişkisi ele alındığında kadınlar kendi içinde /öteki benlik boyutuyla nesneleşir, erkekler ise kendi için benlik boyutuyla bağımsız ve aşkın konumu yakalarlar. Kadın öteki olarak kimliğini, kısmen kendi bedeninden alır çünkü regl, doğum, emzirme, menopoz vb. gibi durumlar kadını kendi bedenine yabancılaştırır. Bedenin dünya ile bağ kurmada önemli bağ olduğunu açıklayan Beauvoir, bedenlerinin kadınları sömürdüğü için yaratıcı pour soi boyutuna geçemediklerini iddia etmiştir (Donovan, 2005: 233).

Simone de Beauvoir, kadının kültürel ve politik statüsünü açıklamak için varoluşçu vizyonu kullanarak feminist kurama önemli katkılar sunmuştur. Ona göre, kadınlar geleneksel kadınlık mitlerini reddederek kendi kimliklerini yeniden

inşa etmekte ve somut olarak bağımsızlıklarını kazanmaya çalışmaktadırlar. Kadınların özgürlüğü, onları bağımsız bireyler olarak görmeyen her türlü toplumsal ve kültürel yapıya karşı çıkmalarıyla mümkün olacaktır. Böylece kadınlarla erkeklerin eşit olduğu toplumsal roller yeniden inşa edilecek (Cingil, 2022: 18) ve kadınları nesne olarak görenler onların varlığını özne olarak tanıyacaklardır.

Bu kuram kadının birey olarak ‘benliğini’ oluşturması gerektiği görüşü ile kadın haklarına alternatif bir çözüm üretmiştir. Ancak Beyaz burjuva sınıfı ve ev kadınlarına odaklandığı için de eleştirilmiştir (Güngel, 2020: 14-5).

1.4.9. Anarko-feminist (Anarşist) Kuram

Anarko-feminizm, adından da anlaşılacağı üzere feminizmin anarşist yorumudur. Feminizm ve anarşizmi bir araya getirerek cinsler arasında eşit bir zemin yaratmayı amaçlayan anti otoriter bir akımdır. Genelde özgürlüğe tehdit olarak algıladığı otoriteye; özelde ise eril otoriteye karşı çıkar. Bu kuram feminist mücadele ile anarşist mücadelenin benzer görüşler savunduğunu iddia eder. L. Susan Brown (1959-) *Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom* (1995) adlı eserinde anarşizmin bir siyaset felsefesi olarak tüm güç ilişkilerine karşı çıktığını ve bu nedenle doğası gereği feminist bir karakter taşıdığını savunmuştur. Ona göre, otoriteyi ve tahakkümü reddeden anarşizm, patriyarkal yapıları da sorgular ve kadınların özgürlüğünü savunan bir anlayışla örtüşür (Brown, 1995: 153).

Tüm hiyerarşik ilişkilere karşı çıkan anarşizmin ilkeleri gereği feminizmle bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü anarşizm yalnızca ekonomik ve siyasi iktidarı değil aynı zamanda cinsler arasındaki hegemonyayı da siyasal olanın bir parçası olarak görüp reddeder. Anarşizmde genellikle otorite; devlet, hükümet, erk, iktidar gibi siyasal kavramlarla tarif edilirken, feminizmde bu tanımlamalara ek olarak evlilik, aile, ataerkillik, erillik gibi doğrudan kadın ile bağlantılı sosyal yapılanmalar da eklenerek daha da vurgulanır. Bu bağlamda, anarko-feminizmin otorite karşıtlığının temelinde, otoritenin yalnızca kadınlar üzerindeki tahakkümü değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri de doğurduğu fikri yatar. Kadının devlet nezdindeki yeri ve işlevini sorgulayarak

devleti feminist anlamda eril olarak tanımlayan anarko-feminizm yasaların da kadınlara eril bakış açısıyla muamele ettiği savunur (Mackinnan, 2003: 188). Dolayısıyla, anarşizm ile feminizm, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi ortak değerler etrafında birleşerek, anarko-feminizm adı verilen bir sosyal ve siyasal teoriye dönüşür.

Anarko-feminist kuram, ilk olarak Amerika'daki feminist tartışmalarda ortaya çıkmış ve radikal feminizmin bir uzantısı olarak şekillenmiştir. Lidersiz, küçük bilinç yükseltme grupları aracılığıyla hızla yayılmış; kurama öncülük yapan ve anarko- feminizmin kurucusu olarak nitelendirilen Emma Goldman (1869-1940)'ın yazıları aracılığıyla da kadınlar anarşizmi keşfetmişlerdir (Kamann, 1999, s. 100). Goldman kadın özgürleşmesinin ilk devrimcisi olarak nitelendirilen Wollstonecraft'ı örnek almış, feminizmi yüceltmekle beraber kurama otorite karşıtı, anarşist ve devrimci bir nitelik de kazandırmıştır (Marshall P., 2003: 570). Goldman kadınların özgürlüğü ve bağımsızlığının kendinden ve kendisi aracılığıyla olması gerektiğinin altını çizerek anarko-feminizmin de ana temasını belirlemiştir (Goldman, 2006: 87).

1.4.10.İslami Feminist Kuram

İslami feminizm Müslüman dünyasında birçok genç kadının aile ve toplum içinde kültürel olarak yerleşmiş ataerkil normların İslam'la ve gelenekle hiçbir ilgisinin olmadığını savunmalarına olanak sağlayan ve kadınların kendi haklarını savunmalarını mümkün kılan bir teoridir (Ahmad, 2015: 2). Merkezi metni olarak Kuran'ı alarak dini İslami söylemlere dayanır. Ortadoğu'daki laik rejimlerin halklarına demokrasi ve ekonomik refah sunamamaları nedeniyle yaşadıkları hayal kırıklığı 1970'lerin başında İslamcı hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hem laik hem de dindar olan kadınlar, İslamcıların İslam'ın muhafazakâr yorumunun dayatılması ve giderek artan hakimiyetinden endişe duymaya başlamış bu İslamcılık şekline yanıt vermek için ilerici bir İslam sesinin acilen gerekli olduğunu vurgulamışlardır çünkü İslamcı hareketler kadınların özellikle eve çekilmesini talep ediyor ve bu durum, kadınların ikincil olarak konumlandırılmaları nedeniyle tedirginliğe yol açıyordu.

1990'lı yıllarda entelektüel ve akademik çevrelerde İslami feminizm

kavramı eş zamanlı olarak dünyanın pek çok yerinde kullanılmaya başlasa da ilk çıkış noktası bir dizi süreli yayındaki din adamlarının cinsiyetçi yorumlarının tartışıldığı İran'dır. Bu tartışmalar İslami feminizmin entelektüel bir hareket olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1992 yılında kurulan İran dergisi *Zanan* (Kadınlar)'da yayımlanan makaleler feminizmi aşağılayıcı söylemlerden arındıran bir feminizm olasılığının önünü açmış, ABD ve Avrupa'da sürgünde olan İranlı kadın akademisyenler de kuramı desteklemişlerdir. 1990'ların başından itibaren aralarında sonradan Müslüman olan Afro- Amerikalı ilahiyatçı Amina Wudud (1952-)'un da bulunduğu Arap ve Müslüman dünyasından pek çok kadın entelektüel metinlerin yeniden yorumlanması sürecinde yer almıştır. İslami feminizmin ayak sesleri aslında çok daha öncelerden gelmeye başlamış, hatta bunu öngören sosyolog Fatima Mernissi 1978'de Peygamber'e atfedilen bazı kadın düşmanı 'hadislerin' gerçekliğine karşı çıkararak Arap olmayan Müslüman dünyadaki entelektüel ve aktivist çevrelerde başlayan feminist dini tartışmalara neden olmuştur. Daha sonra bu tartışmalar çeşitlenerek İslam içindeki daha geniş bir reformist eğilimin parçası haline dönüşmüştür.

1999'da sosyolog Ziba Mir-Hosseini, İran'daki dini tartışmalara ilişkin bir çalışma yayımlayarak Kum'daki teolojik ilahiyat okullarındaki cinsiyete ilişkin çeşitli düşünce akımlarını ve bunların çağdaş İran'daki sosyal ve politik meselelere ilişkin kamusal tartışmalar üzerindeki etkisini analiz etmiştir. Mir-Hosseini' nin analizine göre 'yerli ve yerel olarak üretilmiş bir feminizm' olarak tanımladığı İslami feminizmin meşruiyetini kazanmaya başladığını ifade etmiştir. Yerel olma özelliğiyle bu yeni feminist kuram dini, ulusal ve kültürel bağlılıkların Batılılaşmış feminizmle çatışan ilkeleri arasında uzlaşa sağlamıştır. İslami feminizm kadınların bireyselleşmesi ve kadın haklarının demokratikleştirilmesinde rol oynamış, feminizmin yalnızca özgürleşme ve eşit hakları değil aynı zamanda kişisel gelişimi, bağımsızlığı, olasılıklar alanının genişlemesini de kapsayan geniş bir perspektife ulaşmıştır (Güç, 2008: 649- 62).

1.4.11.Siyah Feminist Kuram

Siyah feminizm 1970'lerde baskıya karşı toplumsal düşünce üretmek için ortaya çıkmıştır. Siyahi kadınların yaşanmış deneyimlerine dayanan entelektüel,

sanatsal, felsefi ve aktivist bir uygulama olmasının yanında baskıya karşı da siyasi bir mücadeledir. Siyahi kadınların doğası gereği değerli olduğu ve özgürlüklerinin bir başkasına ek olarak değil, insan olarak özerkliğe olan ihtiyaçtan dolayı bir zorunluluk olduğu görüşüyle temellenir. Siyah feminist kuram, Beyaz kadınlar dışında kalan kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak algılayan ahlaki ve sosyal iklimin değişmesi gerektiğini ve kadınların, toplumun bir parçası olarak kendi bireysel kimliklerini tanımlamada özgür olması gerektiğini savunur.

Siyah feminizm kavramını ilk kez 1989'da akademisyen Kimberlé Crenshaw (1959-) doktora tezinde, Siyahi bir kadının, Siyahi olmayı ve kadın olmayı ifade eden 'çifte açmaz (double bind)' kavramıyla uğraşmak zorunda olduğunu ifade etmek için kullanmıştır. Siyah feminizmle Beyaz olmayan kadınlara yönelik baskının ana nedeni olan ırkçılık konusuna vurgu yapılmıştır. Çünkü Siyahi kadınların çoğunluğu köle olarak çalıştırılmak üzere zorla Amerika'ya getirilmiş, kendilerini değersizleştiren bir toplumda yaşam mücadelesi vermişlerdir. Bu mücadelede hem izole edilmiş hem de insandan aşağı bir konuma layık görülmüşlerdir.

Siyah feminist kuramcılar Siyah feminizm kavramını ırk ve cinsiyetin yanı sıra sınıf ve cinsellik konularını da kapsayacak şekilde genişletmiş, köleliğin kaldırılması yanlısı, kadın hakları savunucuları Maria W. Stewart (1803-1879), Sojourner Truth (1797- 1883) ve Frances E. W. Harper (1825-1911) da mücadeleleriyle kurama katkı sunmuşlardır. Feminist Afro-Amerikalı yazar Alice Walker (1944-), Beyaz feminizme kesişimsel (Beyaz olan kadınlar dışında kalan 'öteki' diye adlandırılan diğer gruplara duyarlı perspektif) bir alternatif tanımlamak için 1979'da 'Kadıncılık (womanism)' terimini kullanmış, bu kavram ile Beyaz feminizmin ırkçı ve sınıfçı yönlerini ele alarak ayrılıkçı ideolojilere karşı çıkmıştır (Mojahan, 2022: 20-2).

1.5. Edebiyatta Feminizmin Yansımaları

1.5.1.Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet

“Ataerkil sistemin sanat dalları içinde en propagandist (tanıtıcı) niteliği olan tür edebiyattır. Edebiyatın amacı, her iki cinsin yerini ve durumunu

ataerkil sistemin yapısına uygun olarak pekiştirmektedir.” (Millet, 1873: 81)

Toplumsal cinsiyet kavramı kadın ve erkek arasındaki toplumsal ve kültürel olarak yapılandırılmış farklılıkları ifade etse de genellikle kadının erkek karşısında dezavantajlı konumuna gönderme yapmaktadır. Kız çocuklarının ‘güçlü ve tam’ olan babası karşısında ‘güçsüz ve eksik’ annesiyle özdeşleşmesi sonucu kadınlar çocukluklarından itibaren bilinçaltlarına yerleştirilen erkeklerin kendilerinden üstün olduğu koduyla büyümekte ve süregelen bu psikolojik durumun etkisi her alanda olduğu gibi sanatsal alanlarda da hissedilmektedir. Kadının ‘olumlanma’, ‘kendini var etme’ arzusu özellikle edebiyatta karşılık bulmaktadır. Çünkü kadınlara eril söylemin dışına çıkarak arzu ve hislerini özgürce sergileyebilecekleri fırsatı edebiyat sunmaktadır.

Kadınların yaşam içindeki ikincil konumları edebiyat alanında da geçerliliğini sürdürmüştür. Edebiyat üzerine yapılacak herhangi bir inceleme ağırlıklı olarak edebiyatta da erkeklerin egemen olduğunu somutlaştıracaktır. Sözelimi; Homeros’un *İlyada* ve *Odyseia*’ sı da dahil olmak üzere, Sophokles, Dante, Boccaccio, Chaucher, Shakespeare, Cervantes’ ten James Joyce’ a, William Faulkner’e kadar pek çok yazarı sıralamak mümkündür. Fakat bu listenin bir benzerini kadın yazarlar için oluşturmak ekstra bir zaman gerektirecektir. Erkek egemen edebiyatta kadının tarih boyunca ‘temsil edilen’ olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Örneğin Homeros *İlyada*’ sında Truvalılarla Akhaların mücadelesini Akhilleus ve Hektor üzerinden anlatırken okura savaş, güç ve yiğitliğin yüceltildiği eril bir dünya betimlerken, Helen’i savaşın nedeni, Hekabe’yi oğlu Hektor’un ölümüne tanıklık eden çaresiz anne, Andromakhe’ yi gözü yaşlı olarak okuyucuya sunmuştur. Odysseus’da esere adını veren kahraman maceradan maceraya atılıp dünyayı keşfederken eşi yokluğundaki yirmi yılı evinde oturup dokuma yaparak geçirir. *Kral Oedipus*’ daki Jocasta, *İlahi Komedya*’ daki Beatrice, *Hamlet*’ teki Ophelia, *Don Quixote*’ daki Dulcinea’ da betimlenen kadın eril düzende seslerini duyuramayan gölge karakterler olmuşlardır. Bu bağlamda erkek yazımında dışta tutulan, özel alana hapsedilen ve yazarın uygun gördüğü imgelerle tasviri yapılan kadının ‘öteki’ni temsil ettiğini, ikincilleştirildiğini söylemek mümkündür (Aytemiz, 2016: 66). Kate Millet, *Cinsel Politika* (1973) adlı eserinde edebiyatı erkeklerin kadınlara olan nefretlerini

yansıttıkları bir alan olarak tanımlar. Erkek yazınında kadınların gülünç yönlerinin ya da düzeltilmesi gereken davranışları olan zayıf karakterler olarak tasvir edilmeleri de Millet'in söylemini destekler niteliktedir. Bu durumda, edebiyatın kadın imgeleri, genellikle erkek yazarlar tarafından yaratılmış ve bu imgeler, erkeklerin bakış açısıyla şekillenmiştir. Edebiyatın içinde kadın, erkek yazarların kaleminden çıkan bir figür haline gelmiştir, yani edebiyatın kadın karakteri, erkeğin yazdığı bir 'kadın' olmuştur. Erkek yazarların benimsedikleri bu tavrın ise temelde kadınların edebiyatın dışında bırakılmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir (Irzık & Parla, 2004: 9).

1.5.2. Gölge Varlıktan Görünür Varlığa: Kadının Edebi Yazında Varoluş Mücadelesi

İnsanlık erildir ve erkek kadını kendisi için değil, erkeğe göre tanımlar; kadın özerk bir varlık olarak görülmez. Erkek kadına referansla değil, kadın erkeğe referansla tanımlanır ve farklılaştırılır. Kadın rastlantısal olandır, özsel olana karşıt özsel olmayandır. Erkek öznedir (ben), mutlak olandır, kadın ise öteki cins'tir. Kadının erkekten daha aşağı olduğunu gösteren tek bir kanıt yoktur. Beden yapısında birtakım ayrılıklar vardır elbette, ama bunların hiçbirisi erkeğe ayrıcalık sağlamaz (Beauvoir S. D., 1993: 17).

Birinci Dalga Feminizmin öncüleri olan kadınlar kamuoyunda erkeklerle eşit haklara sahip olma taleplerini gündemleştirmiş, İkinci Dalga Feminizmin öncüleri ise cinsiyet, toplumsal cinsiyet ayrımı, ataerkil yapı ve eril sistemi eleştirmişlerdir. 1960' larda toplumsal cinsiyet kavramının yaygınlaşmasıyla birlikte kadınlar sosyal bilimlerde tarih, hukuk, siyaset, ekonomi gibi alanlarda görünür olmuşlardır. Kadınların da erkekler gibi edebiyat eserleri ortaya koyabilecekleri düşüncesinin oluşumu kadınların edebi yazında yavaş yavaş yer almasını sağlamıştır (Şengül, 2016: 204).

Amerikalı feminist eleştirmen Elaine Showalter (1941-), feminist edebiyatın üç aşamada gelişim gösterdiğini belirtmiştir:

Birinci Aşama (1840-1880): Bu aşamada erkek egemen edebiyat geleneğinin şekillendirdiği kalıpları değiştirmek kolay olmayacağı için kadın yazarlar, erkek yazarları taklit etmiştir (Argunşah, 1999: 35). Feminist kuram, erkeklerin sanatsal üretim biçimlerini bir form olarak kabul edip, kadınların edebiyat alanında

erkeklerin yarattığı bu formları taklit ederek var olma çabasını, ataerkil edebiyatın dayatması olarak görmüştür. Dolayısıyla bu aşamada kadının kendini tanımlaması belirlenen formların kapsamında kalacağından kadın edebiyatının özgünlükten uzak bir gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Kadın yazarlar erkek yazarların kendileri hakkında savundukları ‘kayda değer bir kadın yazar olmadığı ve edebiyatın erkeklere özgü bir alan olduğu’ için kadınların erkeklerle yarışamayacağı söylemlerini kabullenmiş, eril tahakkümü karşısında ‘özgün kadın yazını’ oluşturabilmeleri güçleşmiştir.

Kadınların özel alanla sınırlı yaşam tecrübeleri yazın alanında da etkisini göstermiş, bireysel yaşamla sınırlı bir edebi literatürün; özellikle mektup ve günlük gibi özel hayata dair ayrıntıların olduğu otobiyografik eserlerin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bu eserlerin birçoğu suçluluk psikolojisi ile yazıldığı öne sürülerek sakıncalı görülerek yayımlanmamış, öte taraftan yayımlanan eserlerin büyük bölümü de sanat eseri sayılmayarak ve ‘düşük- yüksek nitelikli’ şeklinde bir sınıflamaya tabi tutulmuştur (Gouma-Peterson & Mathews, 2008: 28). Böylesi bir durumun oluşmasında temel etken kadının kendine ait yazınsal bir dilinin olmamasıdır çünkü yazınsal anlamda var olmak isteyen kadın kendisine atfedilen kültürel-ideolojik kalıp yargıların ötesine geçmek zorundadır (Aksoy, 2009: 54). Özel alana sıkıştırılmış (mutfak-çocuk-ev-aile), silikleştirilmiş bir yaşam tarzından görünür olmaya doğru atılan adımlar ilk aşamada elbette kolay olmamıştır. Eril edebiyat formu kadınlara sınırlı bir yazama alanı bıraktığı için kadın yazarlar da eserlerini yayımlayabilmek adına erkek mahlasları (male pseudonyms) kullanmak gibi farklı çözüm yolları denemişlerdir. Söz gelimi Geroge Eliot (Mary Ann Evans), George Sand (Armandine Lucile Aurore Duplin), Bronte Kardeşler Currer, Ellis ve Acton Bell (Charlotte, Emily ve Anne) gibi kadın yazarların kullandıkları mahlaslar edebiyatta erkek yazarlarla eşit şartlarda var olma çabasına örnektir (Şengül, 2016: 207). Kadın yazarların bir nevi kendilerini maskelemelerinin sebepleri arasında toplumsal önyargılar, erkek görüşlerine fazla saygı, eserlerinin yayımlanmama korkusunu, erkek yazarların yoğun eleştirisi ve yergisini, okur tarafından ciddiye alınmamayı, satış kaygıları gibi durumları gösterebiliriz (Uçar, 2020). Bu aşamada doğrudan bir feminizmden bahsetmek imkansızdır. 17.yüzyılın başından 19.yüzyılın başına kadar birinci aşama devam

etmiştir.

İkinci Aşama (1880-1920): Bu aşamada kadın yazarlar erkek yazarları taklit etmeyi bırakmış, kendilerine karşı yapılan ayrımcılığın ortadan kaldırılması için mücadele etmişlerdir. 19. yüzyıldan itibaren eril düzenin kadına biçtiği rolü aşan kadın yazarlar gölge olmaktan çıkıp kendilerine özgü yazma geleneğini başlatmış, ezilmişliğe karşı yeni bir duruş sergileyerek mevcut kadın algısını yıkmaya çalışmışlardır. Eril söylemi yıkmaya çalışan ve kadın sorununu irdeleyen bir başkaldırı dili oluşturarak ikili karşıtlık (erkek/kadın, ruh/beden, akıl/doğa gibi ikincisinin birincisine oranla eksik ve kusurlu olması) yapısökümüne uğratılmış, yeni ifade şekli ile bilinçli olarak metnin dışında tutulan kadın yeniden konumlandırılarak özne olarak metne dahil edilmiştir (Karadeniz, 2019: 287-8). Ataerkile, sınıfsal ayrıma, dini baskılara maruz kalan kadınlar yaşadıklarını eserleri aracılığıyla gündemleştirerek kadın haklarının aranması ve eşitsizliklerin ortadan kalkması için Birinci Dalga Feminizm hareketini (1860- 1920) başlatmıştır. Örneğin Margaret Fuller (1810-1850) *On Dokuzuncu Yüzyılda Kadınlar* (1843) adlı eserinde kadınların eğitim almasının ve çalışma haklarını elde etmesinin gerekliliğine değinmiştir. Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) ve Lucretia Mott (1793-1880) *Seneca Falls Bildirgesi*ni (1848) yayınlarak feminist hareketin seyrini değiştirmişlerdir. Bildirgede erkekler ve kadınların eşit yaratıldığı, yaşam, mutluluk, özgürlük gibi devredilemez bazı hakların bahsedildiğini savunarak özellikle kadınların hem erkek hem de devlet ataerki tarafından ezilmesine dikkat çekmişlerdir (Wellman, 2004: 10).

Üçüncü Aşama (1920-): Bu aşama edebi kadın yazınlarının ortaya çıkmasında takınılan tepkisel yaklaşımların giderek nihayete erdiği süreçtir. Kadınlara özgü yeni ve özgün bir dil oluşmaya başlamasıyla birlikte feminist edebiyatın şekillendiği görülür (Argunşah, 1999: 37).

Kadının edebi gelenek içerisindeki yeri, edebiyata katkısı, katkının nicelik ve nitelik olarak etkisi özellikle İkinci Dalga Feminizmle birlikte tartışmaya açılmış, kadınların toplumsal ve siyasal alandaki görünürlüklerini sorgulamaya başlamaları, edebiyat alanında da bir dönüşüme yol açmış ve bu süreç, feminist edebiyat eleştirisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Feminist edebiyat eleştirisi

edebi yazında kadının erkek bakış açısı ile sınırlandırılmış kurgusal nesneler olarak işlenmesine, belirli kalıp yargılar ile ilişkilendirilmesine ve hegemonik ilişki biçimlerinin metinlerde ele alınış biçimlerine eleştirel yaklaşır (Ulu, 2021: 38). 20. yüzyılın başında Virginia Woolf (1882-1941)' un edebiyatın eril ideolojiden beslenerek eril yapıda devam ettiğini, edebiyattaki kadın temsiline de erkek temsili gibi cinsiyetlendirilmiş olduğuna dikkat çekmesiyle feminist edebiyat eleştirisinin temel basamağını oluşturmuştur. Woolf, 1929 yılında yayımladığı *Kendine Ait Bir Oda* eseriyle edebiyattaki eril kadın tasvirlerini deşifre eder. Bu eser ile kadının edebiyat alanında da ikincilleştirildiğini vurgulayan Woolf, bu ikincilliğin nedenlerini irdeleyerek kadın- edebiyat ilişkisini ortaya koymuştur (Şengül, 2016: 207).

Üçüncü aşamada, feminist edebiyat eleştirisinin disiplinler arası ve çoğulcu yapısıyla, eril edebiyat geleneğinin yarattığı ve yaygınlaştırdığı kadın-erkek imgeleri çözümlenmiş ve kadına özgü bir edebi geleneğin ortaya çıkmasında önemli adımlar atılmıştır. Özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren toplumsal cinsiyet çalışmalarının yaygınlaşmasıyla, edebi yazında kadının temsili güçlenmiş ve kadın, artık yalnızca gölge bir varlık değil, yazınsal alanda aktif bir yazar, okur ve temsil eden görünür bir varlık olarak varoluş mücadelesine devam etmiştir. Bu süreç, kadınların edebiyatın hem üreticisi hem de izleyicisi olarak daha fazla yer bulmalarını sağlamış ve toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifinden edebi eserlerin yeniden şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

1.6.Feminist Çalışmalar

1.6.1.Mary Wollstonecraft / *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792)

Liberal feminizmin önemli savunucularından olan Mary Wollstonecraft (1759- 1797) eseri *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (A Vindication of the Rights of Woman)'nde Fransız Devrimini cinsiyetçi bir tutum sergilediği için eleştirmektedir. Feminist düşüncenin başlangıcı olarak düşünülen bu eserde eşitlik, özgürlük, adalet gibi talepler kadınlar açısından değerlendirilir. Fransız Devrimi öncülerinden filozof Jean- Jacques Rousseau (1712-1778) kadının doğasının erkeğe sunulmak üzere kurgulandığı, kadın ve erkeğin aynı şekilde

eğitilemeyeceği ve kadınların sadece haz vermek için eğitilmeleri gerektiğini savunur (Öztürk, 2017: 471). Kadınlara yönelik Rousseau'nun fikirlerini eleştiren Wollstonecraft, eserinde kadınların bu şekilde aşka ve şehvete köle olan yaratıklar gibi resmedilip küçük düşürülmesine karşı çıkmaktadır (Wollstonecraft, 2022: 41). Ayrıca Wollstonecraft insan kavramının sadece erkekleri kapsamaması, kadınların anayasa dışında tutulması, kadınların rasyonel akıl sahibi olmadıkları gibi pek çok söylemi de eserinde eleştirmiş, kadın ve erkeklerin rasyonel akıllarının eşit olduğunu savunarak feminist düşüncenin temelini ortaya koymuştur (Yıldız, 2019: 12).

1.6.2.Sarah Moore Grimke / Eşitlik Üzerine (1838)

18.yüzyıl liberal feministleri arasında önemli figürlerden birisi olan Sarah Moore Grimke (1792-1873) kadınların oy hakkı hareketinin annesi olarak kabul edilir. Köleliğin kaldırılması ve kadınların eşitlik mücadelesinde yer almış, kilise tarafından kadınların topluluk önünde konuşması yasaklandığı halde kadın-erkek eşitliği üzerine konferanslar vermiştir. Bu konferanslarda yazdığı notlarını *Eşitlik Üzerine (Letters of Equality)* adlı eserinde bir araya getirerek kadınların erkeklerle eşit anayasal haklara sahip olmasının gerektiğinin altını çizmiştir. Grimke aklın cinsiyetinin olmadığını, kadın ve erkeklerin eşit yaratıldığını savunmuştur (Orman, 2018: 36).

1.6.3. Margaret Fuller / 19. Yüzyılda Kadın (1845)

Kültürel feminist geleneğin öncülerinden biri olarak kabul edilen Margaret Fuller (1810-1850), *19. Yüzyılda Kadın (Women in Nineteenth Century)* adlı eseriyle bireyi ve evrenseli birleştirmeye çalışan Amerikan felsefesinin bir ürünü olarak, rasyonalist bakış açısının dışına çıkarak bilginin duygusal ve sezgisel yönüne dikkat çekmiş ve organik bir dünya görüşünü savunmuştur. Fuller, kadınların toplumsal rolünü ve potansiyelini vurgularken, entelektüel ve duygusal kapasitenin birleşiminin insanlık için daha bütünsel bir anlayış sunduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca kadınların birlikte hareket etmeye ihtiyaçlarının olduğunu vurgulamış ve kadınların sezgilerinin kuvvetli olduğunu dile getirmiştir (Donovan, 2005: 75-8). Kadınların düşünselliklerinin daha gelişmiş olduğunu savunan Fuller, toplumun refaha kavuşmasının kadının özgürleşmesiyle gerçekleşeceğini

savunmakta kadının değişim ve dönüşümünün iyi yönde sağlandığı takdirde de dünyanın radikal bir değişimle gerçekten iyi bir yer olacağını eklemektedir. Bu söylemleriyle Fullerin ‘dişil dünya’ temelli bir bakış açısı yaratarak feminizme katkı sağladığı söylenebilir (Yıldız, 2019: 13).

1.6.4.Elisabeth Cady Stanton / *Kadının İncili* (1898)

19. yüzyıl yurttaşlık hareketinin öncü isimlerinden olan Elisabeth Cady Stanton (1815-1902) kadın hakları ve köleliğin kaldırılması için mücadele vermiş, Hristiyanlıkta kadının konumunu alçaltan girişimlere karşı duran bir tavır sergilemiştir. Ayrıca tıpkı Margaret Fuller gibi kültürel feminizmin gelişimine katkı sunmuş, kadının toplumsal statüsünün gelişmesi için anayasal, siyasi ve ekonomik anlamda erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini ve dini pratiklerde kadının konumunu değiştirecek adımlar atılmasının elzem olduğunu iddia etmiştir. Eseri *Kadının İncili* (*The Woman's Bible*)’nde İncil’deki kadınları aşağılayan ifadelere sorgusuz bağlılığın kadınların ezilmesine imkân sağladığını belirterek İncil’i eleştirmiş ve kadını doğal haklarından mahrum bırakan hiçbir dini inancın kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır (Öke, 2024).

1.6.5.Simone de Beauvoir / *İkinci Cins* (1952)

Biyolojik, Marksist ve psikanalitik kuramların kadına bakış açılarını tartışarak ataerkilliğin kendini nasıl oluşturduğunu ortaya koymanın yanı sıra erkek yazımında kadınların ve kadın erkek ilişkilerinin nasıl tasvir edildiğini sorunsallaştıran Simone De Beauvoir (1908-1986) varoluşçu feminizmin öncülerindendir. Simone de Beauvoir, İkinci Dalga Feminizmin temelini oluşturan ve *Kızlık Çağı*, *Evlilik Çağı* ve *Bağımsızlığa Doğru* alt başlıklarını taşıyan üç ciltlik *İkinci Cins* (*The Second Sex*) adlı eserinde, kadınlar konusundaki biyolojik, psikolojik, tarihsel ve maddeci görüşleri tartışmaktadır. Beauvoir, kadının toplumsal olarak nasıl ötekileştirildiğini incelerken, edebi yazının bu ötekileştirmenin pekiştirilmesindeki rolünü de derinlemesine irdelemiştir. Eserinde, kadının toplumda pasif ve ikincil bir konumda olmasının, biyolojik determinizm ve tarihsel bağlamda şekillenen sosyal normlarla nasıl ilişkili olduğunu ortaya koyar ve kadının bu duruma karşı nasıl bir özgürleşme mücadelesi verebileceğini sorgular (Beauvoir S., 1993: 32). Beauvoir, kadın ve erkeğin

biyolojik olarak farklı olduğunu ancak bu farklılığın ancak toplumsal düzenlemeler aracılığıyla anlam kazandığını vurgular. Toplumun kadını erkeğe göre tanımladığını savunan Beauvoir, erkeğin akıl ve güç gibi kavramlarla özdeşleştirilirken, kadının duygu ve zayıflıkla ilişkilendirildiğini belirtir. Bu çerçevede, kadınların ikincil konumda bırakılmasının biyolojik bir zorunluluk değil, toplumsal ve kültürel bir inşa sürecinin sonucu olduğunu ileri sürer (Humm, 2002: 66). Ataerkil sistemde, erkek aşkıncı ve dışa dönük bir varlık olarak tasvir edilirken, kadın içkin ve içe dönük bir konumda gösterildiğini ve bu durumun kanıksandığını ifade eden Beauvoir bu kabul edişin kadınları toplum içinde hep ikincilliğe iteceğini iddia etmiştir (Yıldız, 2019: 13).

1.6.6.Kate Millett / *Cinsel Politika* (1970)

İkinci Dalga Feminizmin ve radikal feminist kuramın temel yapı taşlarından birini oluşturan Kate Millett (1934-2017)' in *Cinsel Politika* (Sexual Politics)' sı ataerkil sistemin yaşamın tüm alanlarına nasıl sindiğini, varlığını sürdürebilme nedenlerini ve cinsiyetçi ideolojinin yazındaki yansımalarını ele alır. Millett'in politika kavramı, erkeğin güç sahibi olduğu siyasi ilişkinin, toplumsal değerler ve rıza yoluyla meşrulaştırıldığını savunur. Ancak bu meşruiyetin ortadan kalktığı durumlarda, erkek egemen sistemin kadına şiddet aracılığıyla baskı uygulayarak otoritesini sürdürdüğünü belirtir. Bir başka deyişle güç ilişkilerini ve temsiliyet sorununa odaklanarak cinsler arası ilişkileri politika üzerinden irdelemeye çalışır (Millet, 1973: 2-6).

1.6.7.Shulamith Firestone / *Cinselliğin Diyalektiği* (1970)

Shulamith Firestone (1945-2012) *Cinselliğin Diyalektiği* (*The Dialectic of Sex*) adlı eserinde Sigmund Freud'un kadın üzerine geliştirdiği teorileri eleştirmiş, Freud'un tezlerinin ataerkil aile yapısı içindeki güç ilişkilerinin sonucu olduğunu iddia etmiştir. Firestone kadınların ezilmesinin, tahakküm altına alınmasının kaynağının kadınların biyolojilerinden ve yeniden üretimlerinden (doğurganlık) kaynaklandığını vurgular. Bu nedenle kadınların hem kendi bedenlerinin denetimini hem de doğurganlıklarının denetimini ellerine alması gerektiğini savunan Firestone, kadın doğurganlığının cinsiyete dayalı iş bölümünün nedeni olduğunu da ekler. Firestone cinsel sınıflaşmanın birkaç reform ve kadınların

işgücüne katılımıyla çözülecekmiş gibi görünmesinin yapay bir eşik olduğunu, kadınların ikincilliğinin ancak üreme teknolojilerindeki gelişmelerle (suni dölleme, embriyo transferi, kürtaj vb.) sağlanabileceğini iddia etmiştir. Kadınlar üremeyi kontrol eden ve üremeye yardımcı teknolojiler sayesinde bedenleri üzerinde kontrol sahibi olacak böylece cinsiyet rolleri ve biyolojik ailenin baskıcılığı ortadan kalkacaktır (Firestone, 1993: 12-22).

1.6.8. Christine Delphy / ‘Baş Düşman’ (1970)

Christine Delphy (1941-), *Baş Düşman (L'Ennemi Principal)* adlı makalesinde, Marksist kuramın kadınların özgül ezilmişliğinin nedenlerini yeterince incelemediğini belirterek, bu konuya yönelik maddeci bir analiz geliştirmiştir. Delphy, kapitalizm ve ataerkilliğin birbirinden bağımsız iki ayrı sistem olarak ele alınması gerektiğini savunur. Kapitalist sistemde metalar endüstriyel üretimle üretilirken, ataerkil sistemde kadınların ev içi emeği, çocuk bakımı ve hane işleri gibi faaliyetlerle aile üretim tarzının sürdürüldüğünü öne sürer. Bu bağlamda, kapitalizmin iş gücünü sömürmesi gibi, ataerkilliğin de kadın emeğini sömürerek toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirdiğini ifade eder (Delphy, 1992: 84-88). Ataerkil sömürü, evli kadınların tamamını kapsadığı için ortak ezilmişlik, ev içi hizmetlerin karşılıksız olarak yerine getirilmesi yalnızca kadınlara ait bir yükümlülük olduğundan özgül ezilmişlik, kadınlar dışarıda çalışsalar bile sınıf aidiyetleri onların sömürülmesine zemin oluşturduğundan temel ezilmişlik şeklinde kadınlara uygulanmaktadır. Bu üç katmanlı ezilme biçimi, kadınların toplumsal ve ekonomik sistem içinde farklı şekillerde maruz kaldıkları baskıları açıklamakta ve ataerkilliğin, sınıfsal dinamiklerle birleşerek kadın emeğini çok yönlü bir şekilde sömürdüğünü göstermektedir (Delphy, 1992: 89).

1.6.9. Juliet Mitchell / *Kadının Durumu* (1971)

Juliet Mitchell (1940-), *Kadının Durumu (Women's Estate)* adlı eserinde, kadınların durumunun yalnızca Marksist feministlerin savunduğu gibi üretim yapılarıyla açıklanamayacağını öne sürer. Ona göre, kadınların toplumsal konumu, radikal feministlerin vurguladığı yeniden üretim ve cinsellik, liberal feministlerin savunduğu çocukların toplumsallaşması gibi unsurlar tarafından da

şekillendirilmektedir. Mitchell, kadınların tam anlamıyla özgürleşmesi için, kadınların konumunun ve işlevlerinin tüm bu yapılar içinde köklü bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunur. Bu çok yönlü yaklaşımıyla, feminist kuram içinde farklı bakış açılarını birleştirerek kadınların ezilmişliğini daha geniş bir çerçevede ele alır (Cirhinlioğlu, 2008: 108-9).

1.6.10.Elaine Showalter / *Kendilerine Özgü Bir Edebiyat: Bronte'den Lessing'e İngiliz Kadın Romancılar* (1977)

Elaine Showalter (1941-) *Kendine Özgü Bir Edebiyat (A Literature of Their Own)* adlı eserinde 19. ve 20. yüzyılda kadınların kendi yazınlarını oluşturmada karşılaştıkları güçlüklerle dikkat çeker. Showalter edebiyatta kadın geleneğinin üç evrede şekillendiğini iddia eder. Birinci evreye 'Dişil Evre' adını verir. Bu evre 1840'ta ilk erkek mahlasları kullanarak eser vermeden George Eliot'un hayata veda ettiği 1880 yılına kadar devam eder. İkinci evreye Feminist evre adını verir. Bu evre 1880'den kadınların oy verme hakkını kazandığı 1920'ye kadar devam eder. Son evreye ise kadın evresi adını veren Showalter bu sürenin 1920'de yeni bir öz bilincin başladığı ve günümüze kadar devam ettiği süreyi kapsadığını belirtir. Showalter, birinci evrede kadın yazarların erkek yazarları taklit ettiğini ikincisinde uygulana yöntem ve değerleri protesto ettiğini, üçüncüsün de ise kendi özerk kimlik arayışına yöneldiğini ifade eder (Showalter, 1982: 171-2).

1.6.11.Nancy Chodorow / *Anneliğin Yeniden Üretimi* (1978)

Nancy Chodorow (1944-) *Anneliğin Yeniden Üretimi (The Reproduction of Mothering)* adlı eserinde Marksizm ve toplumsal cinsiyet arasında bağ kurmuş, aile içindeki cinsiyete dayalı iş bölümünün cinsler arasındaki farklılıkları ve sömürü ilişkilerini oluşturduğunu iddia eder. Eserinde feminist bir yaklaşımla sosyoloji ve psikanalizi birleştiren Chodorow, söylemlerini merkezine 'annelik' kavramını yerleştirerek kadının nasıl anne olduğunu, anneliğin hangi koşullarda yeniden üretildiğini irdeler. Cinsiyete dayalı rollerin aile içinde şekillendiğini savunan Chodorow, cins farklılıkları ve sömürü ilişkilerinin her ailede anne tarafından yeniden üretildiğini belirtir (Erdoğan, 2008: 81). Geleneksel aile ilişkileri ile kurulan anne çocuk ilişkileri erkeklerde bağımsızlık, kadınlar da ise bağımlılık temelli davranışların oluşumunu sağladığını savunan Chodorow, bu

durumun erkeğin kapitalist düzene entegre olmasını kolaylaştırdığını, kadınlar da ise anneliğin yeniden üretimine devam etmesini sağladığını ifade eder (Yıldız, 2019:14).

1.6.12.Judith Butler / *Cinsiyet Belası: Feminizmin ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (1990)

Queer teorisinin kurucularından biri olarak kabul edilen Judith Butler (1956-), *Cinsiyet Belası: Feminizmin ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*) adlı eserinde, erilik ve dişillığe dair basmakalıp anlayışlara itiraz ederek, kadınların statüsünü ve cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını yeniden değerlendirir. Butler, heteroseksüel çerçevenin kadınlık ve erkeklik arasındaki zorunlu ikili cinsiyet, beden, cinsellik ve toplumsal cinsiyet kategorilerini oluşturduğunu savunur ve heteroseksüelliğin tamamen reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca heteroseksüel anlayışın ortadan kalktığı bir dünyada, kadınlık ve erkeklik arasındaki güç ilişkilerinin de doğal olarak ortadan kalkacağına inanır. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyetin sabit ve biyolojik bir kategori olarak değil, sürekli yeniden üretilen bir performans olarak görülmesi gerektiğini vurgular (Butler, 2016: 12).

1.6.13.Virginia Woolf / *Kendine Ait Bir Oda* (1929)

Virginia Woolf (1882-1941), *Kendine Ait Bir Oda* (*A Room of One's Own*) adlı eserinde yazı yazmak isteyen bir kadının parası ve kendine ait bir odası olması gerektiğini söyleyerek kadının yazınsal alanda bulunabilmesinin koşullarını belirler (Woolf, 1992: 6). Ataerkil toplumun bir erkeğe sunduğu olanakla bir kadına sunduğu olanak arasında büyük fark olduğuna dikkat çeken Woolf, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklerin nedeni olarak kadınların ekonomik bağımlılıklarının olduğunu iddia eder. Ayrıca kadınların edebi yazımda ikincil konumda olmalarının nedenini de bu görüşüne bağlar. Çünkü Woolf'a göre maddi koşullar yaşam deneyiminin niteliği kadar yaratıcı süreci de etkilemektedir.

Woolf bu görüşünü Shakespeare ve Judith örneğiyle somutlar. Woolf, Shakespeare'nin kendisine denk Judith adında bir kız kardeşi olsaydı Shakespeare'a sağlanan olanakların hiçbirinin, sadece kadın olarak dünyaya geldiği için, ona sağlanmayacağını altını çizer. Ayrıca Judith'in kalem ya da

kağıtla oylanmak yerine çorap yamamak ve yemek pişirmek gibi telkinlerle büyüyeceğini için bir şeyler yazsa bile yazdıklarını ya saklayacağını ya da yakacağını iddia ederek kadın ve erkek arasındaki eşitsizlikleri örnelemiştir (Woolf, 1992: 54- 6).



2. POSTKOLONYALİZM ÖNCESİ TARİHSEL SÜREÇ

2.1.Kolonyalizm

Kolonicilik, sömürgecilik ya da müstemlekecilik gibi isimlerle adlandırılan kolonyalizm, bir devletin başka ulusları, devletleri ya da toplulukları, siyasal ve ekonomik açıdan egemenliği altına alarak yayılmayı istemesidir (Ansiklopedi, 2024). Kolonyalizmin etimolojik kökenine bakıldığında çiftlik, yerleşke ya da gayrimenkul anlamına gelen ‘colonia’ kelimesinden türediği anlaşılmaktadır. Colonia; colonus yani rençper, toprağı süren kişi; colere yani toprağın sürülmesi, üzerinde ikamet edilmesi anlamına gelen Latince terimlerle ilişkilidir (Gosden, 2004: 1). Kolonyalizm özü itibariyle bir ülkenin başka bir ülke tarafından hakimiyet altına alınmasıdır. Daha genel tanımda ise bir ülkenin kendi sınırları dışında başka toprakları gerekirse zor kullanarak ya da işgal ederek kendisine siyasal ve ekonomik kazanç sağlamasının yanında sömürülen topraklarda sosyal ve kültürel yapıya müdahale etmesidir. Kolonyalizm ilk çağlarda itibar ve güç elde etme amacıyla yapılmış, Orta çağda bu fikir ticari ve dini amaçlara; 19. yüzyıl ve sonrasında ise ucuz hammadde ve işgücüne, yeni pazarlar bulma girişimine dönüşerek sömürgeci ilişkiyi ortaya çıkarmıştır. Sömürgeci ilişki bir devletin başka bir devleti egemenliği altına alarak siyasal kontrol sağlaması ile başlayıp sömürülenin ya bağımsızlığını kazanarak kendi yönetiminde söz sahibi olmasıyla ya da sömüren devletin egemenliği altına girerek yok olmasıyla sona eren süreci kapsar (Arargüç B., 2009: 12-13).

Kolonyal hareketin başlangıcı 1500’lü yıllara dayanır. Bu zaman diliminde İspanya Amerika kıtasının bazı bölgelerini sömürgeleştirmiş, altın ve mücevherlerine el koymuştur. Pusulanın bulunması ve coğrafi keşifler yeni yolların bulunmasına ve dolayısıyla kolonileşmenin yaygınlaşmasına zemin hazırlamış; yeni ulaşım araçlarının icadı, silah teknolojisindeki gelişmeler ise kolonileşmenin hızlanıp yeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. İngiltere, Fransa, Portekiz, İspanya, Almanya, Hollanda, İtalya, Belçika, Danimarka gibi Avrupa ülkelerinin Asya, Afrika, Ortadoğu, Orta, Kuzey ve Güney Amerika ülkelerinin zenginliklerinin sistematik bir şekilde sömürge hâline getirilmesi kolonyal hareketin kapsamını ortaya koymaktadır. Batı kendisi dışındakilerin ‘geri

kalmış' olduğu yönünde bir bakış acısı geliştirerek, modern bilimi teknolojiye dönüştürmekteki başarısı nedeniyle de yönetme ve el koyma yetkisini kendisine hak görmüştür. Bu anlayış kendinden olanlar ve ötekiler ayrımını doğurmuş, Avrupalı Beyaz ırkın diğer ırklardan üstün olduğu varsayımıyla sonuçlanmıştır. Kolonyal hareket bu söylemi ile Beyaz ırk dışında kalanların evrim skalasında gerilerde bir yerlerde kalmış olduklarını ve tüm olumsuz sıfatları temsil ettiklerini savunarak, 'kolonileştirilenlerin medeniyetten uzak olduklarını ve onları yöneterek medeniyete yaklaşmalarına aracılık ettikleri için aslında onlara büyük lütf sundukları' gerekçesiyle söylemlerine hem epistemolojik hem de ontolojik bir dayanak oluşturmuşlardır (Taşdelen, 2013: 74-84). Ancak Avrupa'nın din ve ten rengi olarak birçok açıdan kendisine benzeyen sömürgelerinin de olduğu unutulmamalıdır. İrlanda bu durma örnek olarak verilebilir fakat Avrupalılara benzerliklerinden dolayı her ne kadar İrlanda sömürülen devlet olsa da pek çok imtiyaza sahip olduğunun ve bu durumun benzer kolonilerde de yaşandığının altı çizilmelidir. Yine kolonilerin bağımsızlık kazanma süreçlerinde ilk bağımsızlık elde edenlerin kendileri ile benzer özellikleri gösteren devletler (Kanada gibi) olmaları Avrupalı sömürgecilerin ırkçı, kendilerinden olanlar ve olmayanlar tavrını sürdürmelerini örneklemektedir. Bu durumu Hint kökenli Prof. Ania Loomba *Kolonyalizm/Postkolonyalizm* adlı eserinde "Bazı vakalarda deri rengi kültür ve ırk farklılığının en önemli göstereni olurken (signifier), bazı başka vakalarda renk daha az öne çıkıyordu." (Loomba, 1999: 19) şeklinde ifade ederek Avrupalıların kolonyal söylemlerini özetlemiştir.

Bilimsel gelişmeler, özellikle Charles Darwin'in Evrim Teorisi sömürge devletlerinin kendilerinden oluşan bir dünya düzeni kurma yolundaki adımlarını yasallaştırarak 'üstün ırk' söylemini zirveye taşımıştır. Batılı üstün ırk, daha öncede belirtildiği üzere, 'öteki' ırkları uygarlaştırmak zorunda oldukları gerekçesiyle sömürge kurma faaliyetlerini hızlandırmış, hakimiyet kurdukları topraklarda yaşayanları sözde uygarlaştırma söylemiyle sömürmüşlerdir. Yapılan sömürü faaliyetlerine sömürgecilerin kendilerini haklı çıkarmak ve sömürülerine devam etmek için ortaya attıkları Oryantalizm (Şarkiyatçılık) söylemi ile yeni bir form kazandırılmıştır (Aydın K., 1999: 12). Kelime anlamı olarak 'Doğu bilimi' anlamına gelen Oryantalizm Batı'nın Doğu hakkındaki imajını ve ırksal üstünlük

düşüncesini kapsamaktadır. Oryantalizme karşı ilk ciddi eleştiriyi gündeme getiren Edward Said (1935-2003) ise oryantalizmi şu şekilde yorumlamıştır:

Oryantalizm, yalnızca kültür, bilim ve kurumlar aracılığıyla basitçe ortaya çıkan bir tema veya politika değil, Batı'nın Doğu üzerindeki egemenliğini haklı çıkarmak için geliştirilen bir düşünsel ve yapısal sistemdir. Bu sistem, estetik, bilimsel, ekonomik, sosyolojik ve tarihi metinlerle Doğu'yu belirli bir şekilde tanımlamayı ve anlatmayı amaçlar. Oryantalizm, coğrafi bir ayırım olmanın ötesinde, Batı'nın çıkarlarını koruyarak Doğu'yu kontrol etme ve şekillendirme çabalarını ifade eder. Bu çabalar, Batı'nın Doğu'yu yönlendirme, kullanma ve eritme amacı güden bir stratejiyi kapsar (Said, 1998: 26).

Oryantalizm, dünyanın ikiye bölünerek Doğu ve Batı gibi ayrımlara tabi tutulmasını meşrulaştıran bir düşünsel yapıdır. Batı Doğu'yu ötekileştirerek kendisini tanımlamış, iyi şeylerin kendisinde, kötü olan şeylerin ise Doğu'da olduğunu iddia etmiştir. Dahası Doğu'nun kendisini temsil edemediği için temsil edilmesi gerektiğini savunmuştur (Bulut, 2004: 13). Kısacası özünde ırksal üstünlüğü barındıran Oryantalizm düşüncesiyle sömürgeleştirilen insanlar tek başlarına birey olarak değerlendirilmemiş, aksine Batı tarafından olumsuz özelliklerin hepsiyle bağdaştırılan isimsiz bir topluluk olarak görülmüşlerdir. Bu durum da Aime Cesaire'nin 'şeyleşme (thingification) teorisi'ni desteklemektedir. Bu teori sömürgeleştirilenin metalaştırılarak yalnızca sömürgecilerin ihtiyaçlarını karşılayan nesnelere dönüştüğü tezini savunmaktadır. Kimliksizleştirilmiş ve sömürgeci için hiçbir anlam ifade etmeyerek vahşi varlık statüsüne konulan sömürgeleştirilen de teorinin 'sömürgeleştirme=şeyleşme' denklemini doğrulamıştır (Moglen, 2024).

Kolonileşmenin itibar ve güç elde etme amacına dinsel boyutu da ekleyerek sömürüyü kolaylaştırma amacıyla olan Avrupalı devletler kendi dinlerinin yayılmasını isterken, başka dinlerin güç kaybederek yok olması için de faaliyetler sürdürmüşlerdir. Katolik ülkelerden özellikle İspanya sömürgeleştirdiği ülkelerdeki halkı Hristiyanlaştırmaya çalışmıştır. Katolikler gibi Protestan devletler de yayılmacı politikalarında dini amaçlar güderek kolonyalizmin dinsel boyutunu meşrulaştırmışlardır. Dinsel faaliyetlerin yapılmasındaki asıl amaç hakimiyet altına alınan ötekilere üstün ırkın kendi inanç ve ideolojilerini benimsettirmektir çünkü onların kendilerine göre batıl sayılan farklı inanışları

vardır. Ayrıca ten renklerindeki farklılık onları barbar ve şeytani özellikleri olan yaratıklar yaptığı için onların ıslahı elzemdir. Bu nedenle Avrupalı devletler Vatikan'dan bu görev için gerekli izinleri alarak görevlerinin Tanrı tarafından kendilerine bahşedildiği söylemleriyle 'ıslah etme' faaliyetlerini sürdürerek yayılmacı politikalarına devam ederek Hristiyanlığı sömürüyü kolaylaştırmak için bir kalkan görevinde kullanmışlardır (Arargüç F., 2002: 10).

Kolonyalizmin ekonomik boyutuna bakıldığında ise üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki yerleşim kolonileridir. En tipik örnekleri arasında Avusturalya, Yeni Zelanda, Güney Afrika ve Amerika gösterilebilir. Bu kolonilere yerleşenler kendi kimliklerini koruyarak yerleşilen yerden kendilerini soyutlamış, yeni yerleri yeni yurtları olarak benimsemiş ve yerli halktan yardım almaksızın bağımsızlık mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bağımsızlıklarını ilan ettikten sonra üstünlük kurmak için tıpkı Amerika örneğinde olduğu gibi yerli halkı ya yok etmiş ya da kendi içlerinde eritmeye çalışmışlardır. İkinci kolonyalizm çeşidi sömürge kolonileridir. Kolonyalizmin modern dönemi olarak adlandırılan, on dokuzuncu yüzyılda varlığını gösteren ve hızlı bir gelişimin kaydedildiği sömürge kolonilerinin en tipik örneği Hindistan'dır. Bu çeşit genellikle yerleşim şeklinde görülse de buradaki yerleşim amacı ve işlevi yönünden yerleşim kolonilerinden ayrılmaktadır, çünkü bu yerleşimlerde siyasi, ekonomik ya da stratejik amaçlar tamamlandıktan sonra asıl anavatanlara geri dönüşler gerçekleşir. Bu kolonilere yerleşen kişiler genellikle tüccarlardır ve sömürge faaliyetlerini özel şirketler yürütür. Doğu Hindistan Şirketi, Doğu Afrika Şirketi gibi şirketler bu faaliyetleri sürdüren şirketlere örnek verilebilir. Sömürge kolonilerinin bir diğer örneği de fetihler ya da antlaşmalarla oluşturulan yerleşimlerdir. Fethedilen ya da stratejik önemi olduğu için vergi alınan yerlere daha sonra ticari amaçlar için yerleşimcilerin gelmesiyle sömürge kolonileri oluşur. Örneğin Tunus ve Fas fethedildikten sonra sömürge kolonileri olmuşlardır. Üçüncü kolonyalizm çeşidi ise hybrid (melez) kolonileridir. Bu koloniler yerleşim ve sömürge kolonilerinin karması, bir başka deyişle her iki koloni sürecinin gözlemlendiği yerleşimlerdir. Örneğin Güney Rodos ve Cezayir sömürge kolonisi iken gelen yerleşimcilerin buraları anavatan olarak benimseyip yerleşmeleri sonucunda yerleşim kolonisine dönüşmüştür (Ryan & Mullen, 1997: 221-4). Koloniler sömürgeci devletler için

hammadde kaynağıdır ve ülkeler kendilerine oluşturdıkları Pazar sayesinde refah düzeylerini arttırmaktadırlar. Bu durumu örnekleyen ülkeler arasında İspanya'yı gösterebiliriz. İspanya Amerika'yı sömürerek Amerika'nın maden zengini topraklarını kendi çıkarı doğrultusunda işleyerek zenginleşmiştir. Bu yağma politikasının temelinde merkantalizm savunucularının teşvikleri yer almaktadır. Devletin elinde tuttuğu servet ya da anaparanın altın, gümüş miktarı veya ticari değeriyle temsil edildiği merkantalist bakış açısı bir ülkenin refahının öbür ülkenin kaybıyla doğru orantılı olduğunu savunur (Arargüç B., 2009: 9). Dolayısıyla aynen İspanya örneğinde olduğu gibi sömürge statüsünde olan devlet onu kontrolü altına alan ülkeye zenginlik sağlamak zorundadır görüşü kolonyalizmin temel sebeplerinden birinin ekonomik çıkar olduğunu görüşünü desteklemektedir.

2.2. Kapitalizm

Değişen süreçle birlikte serbest rekabetle ilişkilendirilen kolonyalizm, Sanayi Devrimi ile kapitalizme dayalı yeni tip kolonyalizme evrilmiştir: Modern Kolonyalizm (Ferro, 2002: 48). Bu süreç klasik kolonyalizm ve emperyalizm arasında geçiş dönemidir. Klasik kolonyalizmde güçlü bir ülkenin ele geçirdiği toprağı kolonileştirme süreci vardır. Modern kolonyalizmde ise koloni haline getirilen bir yerde el altında tutulan ve amaçlar doğrultusunda faydalanmak için kazanılmış bir toprak söz konusudur. Her ne kadar modern kolonyalizm fetihlerden esinlense de el koyma yoluyla zenginlik sahibi olmak dışında hakimiyet kurulan yerin ekonomisinin yeniden canlandırılması, kaynak akışı sağlanması, anayurt ile kompleks ilişkiler kurulması gibi durumları da kapsar. Marksist düşünceye göre modern kolonyalizmin ortaya çıkmasının nedeni kapitalizmdir (Loomba, 1999: 22). Karl Marx (1818-1883) kapitalizmi üretim ile emek arasındaki yabancılaştırıcı ilişki temeline dayandırır. Ona göre eğer bir yerde sermaye sahipleri (burjuvazi) ve beden gücünü belli bir ücret karşılığında işverene arz eden işçiler (proleterya) var ise bunun adı kapitalizmdir (Alptekin Y., 2015: 232). Bireyci ve akılcı olan kapitalizm tam rekabet olgusunu temel almış böylece sömürgeci uluslar arasındaki rekabeti arttırarak yeni bölgelerin korunması amacıyla ele geçirilmesi girişimlerini hızlandırmıştır (Gökten, 2018: 12). 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başına gelindiğinde ise dünyanın %85 ini kontrol altında

alan Avrupa serbest rekabetten tekелci kapitalizme yani emperyalizme geçmiştir (Said, 1999: 133).

2.3. Emperyalizm

Kapitalizm sonrası kolonyalizm ya da tekелci kapitalizm olarak adlandırılan emperyalizm serbest rekabetin yerini tekел egemenliğinin almasıyla ortaya çıkmış ve kapitalizmle biçimlenen kolonyalizmin bir st basamağı olarak tanımlanmıştır. Vlademir Lenin (1870-1924) Emperyalizm ile Batı dışındaki dünyanın, özellikle Avrupalı finans kapitalistleri tarafından sömürülmesi durumunu tanımlar. Batı dışında dünyanın geri kalanının Avrupalı finans kapitalistleri tarafından sömürülmesi durumuna emperyalizm demiştir. Batı sermaye fazlalığına, koloniler ise insan ve emek gücüne sahiptir. Fazla sermayenin karşılanabilmesi için emek gücüne ihtiyaç duyan Batı kendisi dışındaki gelişmemiş toplumlarda hakimiyet kurarak kolonyalizm faaliyetlerine devam etmiştir (Loomba, 1999: 23) fakat kapitalizm etkisi nedeniyle bu faaliyetlerin uygulama biçimlerinde farklılaşmalar görülmüş böylece yeni bir döneme geçilmiştir. Yeni dönem denilmesinde despot ya da keyfi yönetimler yerine tahakkümün (baskı) giderek görünmez hale gelmesi ve daha karmaşık ekonomik ilişkilerin ortaya çıkması etkilidir. Ayrıca emperyalizmle birlikte koloni olmasına rağmen başka bir gücün boyunduruğu altında olduğu açıkça anlaşılamayan sözde bağımsız yeni sömürgeler kurulmuştur. Sömürge haline getirilmiş ülkelerin çoğu 1945- 1965 yılları arasında bağımsız olsalar da Batı hakimiyeti varlığını sürdürmüş bu yeni durum yerleşimcisi olmayan emperyalizm olarak nitelendirilmiştir çünkü fiili tahakküm dolaylı tahakküme dönüşse de ekonomik bağımlılık yeni şekillerde devam etmiştir (Ferro, 2002: 49-50). 1980'lerden sonra, yeni enerji kaynaklarının üretimde kullanılması ve ulaşım araçlarının daha verimli ve dayanıklı hale gelmesini sağlayan döküm yollarının geliştirilmesi, endüstriyel üretim artmasına yol açmıştır. Bu gelişmeler, üretim süreçlerini daha verimli hale getirirken, aynı zamanda yeni pazarların ve hammadde kaynaklarının bulunmasına duyulan ihtiyaç artırmıştır (Ülman, 2002: 183). Böylece sermaye birikimi yeni yatırım alanlarına yönelimi hızlandırmıştır. Bu durum Marksist ekonomist Rudolph Hilferding (1877-1941) de belirttiği gibi kapitalist olmayan toplumların

parsellenmesinin ve dolaylı tahakkümün meşrulaştırılmasının ardındaki birincil itici gücün sermayenin ihracı olduğunu göstermektedir (Hilferding, 1981: 322). Dolayısıyla kapitalizmle biçimlenen yeni sömürgelerde doğrudan kolonyal bir yönelime gerek kalmamış bunun yerine sanayi ve sermayeye dayalı büyüyen kolonyal hakimiyete geçilmiştir. Koloni olmaktan şeklen kurtulmak egemenliğin biçim değiştirmesi anlamına gelse de Batı'ya ekonomik bağımlılık sömürgelerde devam etmiştir (Ferro, 2002: 49). Kolonyalizm ve emperyalizm arasındaki temel farkları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Görünmezlik

Emperyalizm kolonyalizmden daha gizli bir güçtür. Dolayısıyla fark edilmesi, kontrol altına alınması ve etkisiz hale getirilmesi kolay değildir.

b. Meşruluk

Kolonyalizmin doğrudan işgal etme amacı değişen dünya düzeninde kabul görmemiştir. Hatta bu durum başka toplumların haklarını gasp etme gibi de görülmektedir. Emperyalizm ise tam tersine kendini meşrulaştıracak pek çok olguyu bünyesinde taşımaktadır.

c. Karşı Tepkiyi Önleme

Sömürgeleştirme faaliyetlerde en çok önlem alınmaya çalışılan kısım sömürülen toplumun tepkisini ortadan kaldırmaktır çünkü kendi üstünlüğünü benimsetme ve sömürme kapsamında karşılaşılabilecek sağlam bir direnç istenilenin gerçekleşmesine engel olabilir. Ancak emperyalizmde çoğu zaman sömürülen tahakküm altında olduğunun bile farkına varamaz.

Tarihsel süreç değerlendirildiğinde kolonyalizm güç kaybetmiş gibi görünse de aslında daha çok güçlenerek tehlikeli bir hal almıştır. Bu bağlamda emperyalizmin kolonyalizmden daha güçlü ve tehlikelidir çünkü emperyalizmle mücadele için bilek gücü yerine akıl gücüne ihtiyaç vardır (İplikçi, 2017: 1539-40).

2.4.Neo-Kolonyalizm

Batılı halkların kendisi dışındakileri kolonileştirmesi ile başlayan ve çeşitli bağımlılık ilişkileri ile devam eden kolonyalist yapı, II. Dünya Savaşı sonrasında

neo- kolonyalizm adı verilen yeni bir adla sahada yerini almaya devam etmiştir. Batılı büyük devletlerin sömürgelerini koruma ve yeni sömürge toprakları elde etme düşünceleri iki büyük savaşın fitilini ateşlemiş çıkan I. ve II. Dünya Savaşlarında milyonlarca insan hayatını kaybetmiş, devletler parçalanmış, Avrupa insan gücünü, ekonomik ve siyasi üstünlüğünü başka ülkelere kaptırmıştır. Aldığı ağır yenilgi tahakküm yoluyla yanlarında tuttıkları kolonilerin zaptını güçleştirmiş Hindistan, Mısır gibi ülkelere sömürge karşıtı eylemler artmıştır. Afrika ve Asya ülkelerinin ulusal bağımsızlık girişimlerine silah, siyasi ve ekonomik destek Sovyetler Birliği'nden gelmiştir. Bu destek sömürgeci ülkelerin güç kaybetmesine, küresel güç dengelerinin değişmesine daha da önemlisi klasik koloniciliğin sona ermesine katkı sağlamıştır. Kolonilerin bağımsızlık sürecine dekolonizasyon denilmiş ve bu süreç iki aşamada nihayete ermiştir. Birinci aşamada (1945-54 yılları) Asya ülkelerinin, ikinci aşamada (1955-56) Afrika ülkelerinin bağımsızlık mücadeleleri yer almıştır. Dekolonizasyonla sömürgeciliğin tam tasfiyesi mümkün olmamış, yeni koşullara uygun özellikle ekonomik yöntemlerden kaynaklı gözle görülmeyen bağımlılaşma ortaya çıkmıştır. Çünkü sözde bağımsız fakat dışarıdan ekonomisi, politik yönelimleri kontrol altında tutulan ülkeler sömürge devletlerine bağımlı hale gelmiş böylece ülkelerin tam bağımsızlığı değil bir tür yeni bir bağımlılık ilişkisi gelişmiştir (Nas, 2017: 97-105). Dolayısıyla neo-kolonyal dönem Asya ve Afrika ülkelerinin özgürlüklerini kazanmalarının yanında yeni bağımlılık ilişkileri ile Batının denetimine girdikleri bir dönem olmuş ve neo-kolonyalizmden postkolonyalizme geçilmiştir.

Neo-kolonyaldan postkolonyala geçişi aktarabilmek için 1970'ler ve sonrasında Avrupa ve Amerika'yı etkileyen siyasi, kültürel, felsefi ve ekonomik etkenlere değinmek yerinde olacaktır. 1970'lerden başlayarak küresel ekonomide değişimler yaşanmış serbest piyasayı arttırmayı hedefleyen ve neo-liberalizm adı verilen yeni bir iktisadi düzene geçilmiştir. Böylece Batı dışındaki ülkelerin ucuz iş gücü ve Pazar olanakları ile kolonyal ilişkilerin devamı sağlanmıştır. Almanya gibi hızlı sanayileşmeye geçen ülkeler dışarıdan işgücü ithaline girişmiş, para rezervleri karşılığında altın bulundurma zorunluluğu kalkmıştır. Aynı zamanda Asya-Pasifik bölgelerinden Japonya, Güney Kore, Malezya, Çin gibi ülkeler üretim faaliyetlerini arttırarak hızlı bir sanayileşme sürecine girmiştir. Bu durum

refah toplumu Batının ve Amerika'nın egemen güç statüsünü sarsmış ve dünyanın üretim üssü unvanı Asya- Pasifik bölgesine geçmiştir. 1973'te ortaya çıkan Petrol Krizi petrol tedarik etmede Ortadoğu'ya bağımlı olan Avrupa'yı krize sürüklemiştir. Benzin fiyatlarının artışı, benzin istasyonlarındaki kuyruklar yaşanan krizin boyutunu ve süper güç Avrupa'nın dışa bağımlı hassas yapısını gözler önüne sererken dünyanın ekonomik güç dengesinin değişmeye başladığının da sinyallerini vermiştir. 1980'lere gelindiğinde küreselleşme ile ulus devletlerin güç kaybettiği, tek devlet, tek siyasi yapının işlevselliğini yitirdiği gözlemlenmiştir. 1980'lerden sonra postmodernizmin toplumsal ve kültürel etkilerini ifade eden postmodernite önem kazanmıştır.

Modernin rasyonel ve birleşik öznesi yerine çoğulluk ve belirlenmemişliği savunan postmodern aynı zamanda Batının ahlaki üstünlük, coğrafi ve sosyolojik merkez olma iddiasını ve sömürücü kapitalizmi reddeder. Postmodern farklılığa, heterojenliğe öncelik veren bir adalet sağlama misyonuna sahiptir ve beslendiği temel kaynak postyapısalcılıktır. Postyapısalcı düşünce anlamın yapı içerisinde oluştuğunu savunur. Yani her yapı anlamlı bir bütündür ve birbirleri ile karşılaştırılmazlar. Dolayısıyla kültürler arası karşılaştırma yapılması, ileri-geri bir hiyerarşi belirlenmesi, üstünlük-gerilik atfedilmesi de mümkün değildir. Her kültür değerli ve önemli ise Afrika sanatı ile Batı sanatı arasında diğerkinin ötekinden üstün olma durumu da söz konusu değildir. Bu görüşler postkolonyal anlatıların yazılmasına ve postkolonyal düşünceye geçişe zemin hazırlamıştır (Nas, 2017: 106-14).

2.5. Postkolonyalizm

Sonra' anlamına gelen 'post' ön eki bazı durumlarda bilginin yeniden üretilme biçimini, bazı durumlarda ise mevcut durumu daha ilgi çekici ya da sempatik gösterimi için kullanılmaktadır. Postkolonyalizmdeki 'post eki' anlamının tersine sömürgecilik ve kolonileştirmenin bittiği sömürgecilik sonrası dönem değil aksine devamlılığı yani eski sömürgeci uygulamaların yeni hallerini ve kolonyal ilişkilerin yeniden ele alınmasına vurgudur. Postkolonyal çalışmalara katkı sağlayan teorisyenlerden Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak da bu ekin sömürgecilik sonrasını değil sömürge öncesi dönemi sorunsallaştırdığını

belirtmiştir (Mutman, 2010: 119). Ania Loomba ise ‘post’ kavramının kolonyalizmin bitişini temsil etmediğini aksine kolonyalizmin geride bıraktığı mirasının değeriendirilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir (Loomba, 1999: 24-29).

Postkolonyalist teori, 1968’den sonra eleştirel düşünceye yeni bir bakış açısı getiren Jacques Derrida, Michel Foucault gibi filozofların modern ve Avrupa merkezciğini sorguladığı ve postmodern teorilerle anlamlandırdığı araştırmalar bütünü olarak tanımlansa da postkolonyalizmin net bir tanımı tıpkı postmodernizmde olduğu gibi yoktur. Postkolonyalizmin temelleri Edwar Said’in Orientalism (1978) adlı eseriyle atılmış Gayatri Spivak, Homi Bhabha’nın ve İngiltere’de Stuart Hall ve öğrencilerinin ‘kültürel çalışmalar’ adını verdikleri disiplinle şekillenmiş ve son olarak Amerika’da yapılan postkolonyal çalışmalar ile birleşip gelişmiştir (Mutman, 2010: 117-8).

Postkolonyalizm neokolonyalizme yapılan bir eleştiridir. Temel amacı bağımsızlıklarını ilan eden ulusların kimlik ve kültür dönüşümünde karşılaşabilecekleri olumlu ya da olumsuz durumları ortaya çıkarmaktır. Günümüzde bile bu devletler Batının ekonomik, kültürel, siyasi, sosyal baskısını üzerlerinde hissetmektedirler. Çünkü Batı öncesinde ‘yerli’ olarak etiketlediğı Doğu ya da Güney toplumlarını günümüzde ise ‘modern yerliler’ olarak nitelendirmekte ve bu uluslara gelişmişliğin kendi düzeylerine çıkma olduğunu empoze etmektedir. Dahası Batı geri çekildiğı yerlere tekrar nüfuz edeceğı söylemiyle sömürgecilik faaliyetlerini meşrulaştırmaya çalışmakta ve bu durum postkolonyalizmin daha geniş çevrelerde yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Ki nitekim her ne kadar temelleri Batı dünyasında atılsa da pek çok Doğulu bilim insanı tarafından benimsenmesi ve uluslararası ilişkileri anlamada etkili hale gelmesi bu durumu özetlemektedir (Çıtak E., 2014: 565).

2.6.Postkolonyal Çalışmalar

Edebiyat ve kültür alanındaki çalışmalardan oluşan postkolonyal çalışmalar, sermaye küreselleşmesinin Doğu toplumlarının dinamiklerini nasıl etkilediğinin ve dönüştürdüğünü araştırır. Güney Asya tarihçileri sosyalist kuramcı

Antonio Francesco Gramsci'nin (1891- 1937) 1930'larda hegemonya için kullandığı 'madun' kavramından etkilenmiş postkolonyal düşüncenin temellerini atmışlardır. Gramsci'ye göre madun, kamusal alanda söz sahibi olamayan, hâkim sistemden dışlanarak ötekileştirilen kesimleri ifade eder. Bu bağlamda madun toplumda kendini ifade edemeyen işçiler, köylü kadınlar, sessiz yığınlarıdır. Bu kavram sömürge tarihi ya da siyaset analizlerinde yer alarak postkolonyalizm ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Postkolonyal çalışmalardaki artış çok kültürcülüğü doğurmuş madun da her yönden ezilen, azınlık durumuna düşen, mazlum ve mağdur olanları temsil etmeye başlamıştır (Dirlik, 2008: 7-8). Postkolonyal çalışmaların reddettiği temel düşünce yapılarını şöyle sıralayabiliriz:

- a. Modernleşme anlatısı
- b. Ötekini tarihsizleştiren Oryantalizm (Şarkiyatçılık)
- c. Avrupa-merkezciliği
- d. Üçüncü Dünya anlatıları
- e. Temelci tarih (Dirlik, 2008: 107).

2.6.1. Edward Said / Oryantalizm (Şarkiyatçılık)

Postkolonyal çalışmalara öncülük eden yirminci yüzyılın önemli entelektüellerinden olan Edward Said *Oryantalizm* (1978) adlı eseriyle Doğu-Batı ilişkisine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Said'e göre Batı sömürge faaliyetlerini meşrulaştırmak için şarkiyat çalışmalarıyla hayali bir Doğu üretmiştir. Dünyanın merkezine kendisini alan Batı yaptığı çalışmalarının neticesinde tüm olumsuz imajları Doğu'ya atfetmiş, Doğu-Batı arasında sözde aşılamaz farklılıklar oluşmuş ve Batının her alandaki üstünlüğüne Doğu'nun yetişmesi imkansızlaşmıştır. Böylece Batı asıl amacına, Doğu üzerindeki vesayet ve tasarruf hakkını üzerine almıştır. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl sonrasında gerçekleştirilen sömürge ve işgal faaliyetlerinde bu düşüncenin etkisi büyüktür. Bu nedenle oryantalizm görüldüğü kadar masum bir disiplin değildir ve sorgulanması gerekmektedir (Said, 2004: 22). Eseriyle Batının Doğu üzerindeki tahakküm şekillerini ortaya çıkaran Said Doğu-Batı arasında- ister epistemolojik ister ontolojik- ayırımına dayanan bir düşünce sisteminin kendisinden olmayan herkesi ötekileştirdiğini ifade etmiştir

(Kaya, 2017: 651).

2.6.2. Gayatri Chakravorty Spivak / *Madun Konuşabilir mi?*

Güney Asya ve Afrika gibi sömürgeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra dünyanın pek çok yerine yayılmış Amerikan hükümeti de bu sömürge topluluklarının sosyal ve siyasal sorunlarını incelemek için akademisyenler görevlendirmiştir. Çalışmalarında feminizm, Marksizm, yapısöküm ve küreselleşmeye odaklanan Gayatri Spivak bu akademisyenlerin araştırmalarında kullandıkları emperyal dili eleştirme cesareti gösteren ve Gramsci'nin madun (subaltern) kavramını yeniden ele alan sosyal bilimcidir. Spivak, postkolonyal çalışmaların önemli metinlerinden biri olan *Madun Konuşabilir mi?* adlı eserinde, özneyi sorunsallaştıran çağdaş Batılı yaklaşımları eleştirerek, Üçüncü Dünya öznesinin Batılı söylem içinde nasıl temsil edildiği sorununu tartışmaya açmıştır (Dastarlı, 2020: 89). Spivak madunu özne olmayan, kendine ait bir temsiliyeti bulunmayan insanları tanımlarken kullanmıştır. Bu durumu Hint toplumundaki Sati geleneğiyle örneklemiştir. Bu geleneğe göre, kocası ölen bir kadının, eşinin cenaze ateşine atlayarak intihar etmesi beklenmektedir. Spivak madunların da tıpkı bu örnekteki kadınlar gibi etkisiz olduklarını ifade etmiştir. Temsilleri yoktur, konuşmazlar çünkü özne değildirler. Özne olabilmeleri için ölmeleri yani var olmaları için aslında yok olmaları gerekmektedir (Nas, 2017: 123). Dolayısıyla Spivak anlatmanın dünyadaki eşitsizliklerle mücadelede önemli olduğuna işaret ederek söylenmeyen ile söylenemeyenin birbirinden farklı olduğunu savunmuştur (Akbaş, 2023: 295).

2.6.3. Homi Bhabha/ *Kültürel Melezlik*

Postkolonyal çalışmalara 'melezlik' ve 'arayerdelik' kavramlarını kazandıran bir diğer önemli isim Homi Bhabha'dır. Modernizmin saf olmadığı için reddettiği melezlik çoğulculuğu savunan postmodernle önem kazanmıştır. Bu durumu doğuran en büyük etken ise küreselleşmeyle birlikte şirketlerde heterojen yapıların oluşumlarıdır.

Bhabha, *The Location of Culture* (1994) adlı eserinde melezleşmeden üçüncü alan olarak bahseder. Üçüncü alan, sömürgecilerin sömürge ile iletişime girdikleri alanlarda hem dilsel hem de kültürel etkileşimlerin yaşanmasıdır ve bu

alandanda siyasi kavramlara özgü ikili bölünme ve karşıtlıkların işlevi yoktur. Bu alanda sosyal, kültürel, dilsel yeniliklerin oluştuğu hibrit ve melez kimlikler oluşur. Anlatılar, davranışlar, değerler, kimlikler bu etkileşim sonucunda dönüşüm sürecine girer ve sınırlar belirsizleşince de melezleşir, üçüncü alanda ise yeniden yorumlanarak anlamlandırılır. Bhabha kültürlerin üçüncü alan olarak görülmesi gerektiğini ifade eder çünkü kültürler onları ayıran farklılıklarla iç içe geçip belirsizleşerek melezleşmekte ve kendilerini özgürce şekillendirmektedirler (Özbent, 2023: 232).



3. POSTKOLONYAL FEMİNİZM, TEMEL TARTIŞMA ALANLARI VE ÖNCÜLERİ

3.1. Postkolonyal Feminizm

Batılı feminizm, genellikle eşitlik idealine odaklanarak ırkçılık ve sömürgeciliğin kadınlar üzerindeki etkisini göz ardı etmiştir. Ancak eşitliği sağlamak, her zaman adil bir çözüm sunmayabilir. Irkçılık ve kolonyal önyargılar tarafından beslenen yapısal farklılıklar devam etmekte, bu da mutlak eşitliğin dezavantajları daha da derinleştirmesine neden olabilmektedir (Şerbetçi & Arman, 2012: 80).

Tüm kadınların erkeklerle eşit olması gerektiği inancına odaklanan Avrupa merkezli feminist kuram savunucuları (erken dönem birinci ve ikinci feminist dalga) kadınların sosyal, ekonomik ve kültürel farklılıklarını göz ardı etmiş ve tüm kadınların aynılığını savunarak dayanışmaları gerektiğini vurgulamışlardır (Mishra, 2013: 129). 1970'lerin sonları 1980'lerin başlarında Batıda yaşayan 'Siyah feministler' bu görüşlere karşı çıkmış sömürgecilik ve kadınların tahakküm altına alınması arasında paralellik kurarak kadınların yaşamlarının ortaklığı ve evrenselliği fikrini reddetmişlerdir. Çünkü evrensellik sadece Batılı 'Beyaz' kadınları kapsıyor, kendisi dışında kalan 'renkli' kadınların sesleri duyulmuyordu (Donovan, 2005: 295-97). Seslerini duyurmak isteyen postkolonyal feministler cinsiyeti sömürgeciler gibi basit bir şekilde ele almak yerine tahakkümü kapsayan kölelik, göç, temsil, boyun eğme gibi pek çok konuyu da derinlemesine irdelemiş, sadece 'Batılı Beyaz kadını' temsil eden ve Üçüncü Dünya kadınlarını bu temsiliyetin dışında tutan ikinci feminist dalganın örtük ırkçı söylemlere karşı çıkmışlardır. Böylelikle dünyanın her yerinde varlığını sürdüren kadınların hayatlarını irdelemek için pek çok araştırma alanı açılmış, sosyal ve ekonomik olarak dezavantajlı gruplardaki eşitsizlikler, kadınların ikincil konumları eleştirilmeye başlamıştır (Nair, 2023: 418). Bir başka deyişle birinci ve ikinci feminist dalga kadınlar arasındaki ırk ve sınıf farklılıklarını göz ardı etmiş, sadece Beyaz Batılı kadınların sorunları üzerine yoğunlaşmıştır. 1980'lere gelindiğinde Beyaz feministler eleştirilere karşılık olarak küresel feminizmi benimsemiş, 'renkli' kadınların varlıklarını tanımaya başlamışlardır. 1990'lara ise üçüncü dalga feminizm etkisini göstermeye başlamış, Batı feminizminin homojenleştirici eğilimleri eleştirilerek Üçüncü Dünya kadınlarının sorunlarını anlamaya yönelik

adımlar atılmıştır. Üçüncü Feminist Dalga Soğuk Savaş'ın sona erdiği, pek çok sömürgecinin bağımsızlığını ilan ettiği ve milliyetçilik akımının ortaya çıktığı döneme denk gelmiş, sömürgecinin tahakkümünden kurtulan kadınlar feminizmle ilgilenerek kendi haklarını aramaya başlamışlardır (Tyagi, 2014: 45-6).

Her kadının yaşamış deneyiminin doğasını yansıtmak için birçok başka ırk odaklı feminist hareketle birlikte 1980'lerde başlayan üçüncü dalga feminizm bir parçası olarak varlık gösteren postkolonyal feminizm oluşumunda Audre Lorde'nin (1934-1992) 'The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House' (1984) (Efendinin Araçları Asla Efendinin Evini Yerle Bir Etmeyecek) adlı makalesi etkili olmuş, Chandra Talpade Mohanty de (1955-) '*Under Western Eyes*' (1984) (*Batılı Gözler Altında*) adlı makalesiyle üçüncü dünya kadınının homojenleştirilen Batılı feminist tasvirini analiz etmiştir. Pek çok esere öncülük eden bu eserler postkolonyal feminizmin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Üçüncü Dünya kadınlarının modern emperyalizm ve ataerkilliğe maruz kalmalarını önleme, kadınların özgür insanlar gibi çalışma haklarının olması ve toplumdan dışlanmalarını önleme gibi konular postkolonyal feminizmin üzerine yoğunlaştığı temellerdir (Wulan, 2015: 7). Postkolonyal feminizmin tarihsel sürecine baktığımızda dört temel başlıkta toplamamız mümkündür:

1.1960'lar – 1970'ler İlk Düşünsel Etkiler: Postkolonyal feminizm, ikinci dalga feminizmle aynı dönemde gelişmeye başlamış, Batılı feminist hareketlerin çoğunlukla Beyaz, orta sınıf kadınların deneyimlerine odaklanmıştır. Bu durum, Asya, Afrika, Latin Amerika ve Karayipler'de yaşayan kadınların eleştirilerine yol açmış; Frantz Fanon, Edward Said ve Gayatri Spivak gibi düşünürler, sömürgeciliğin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisini tartışarak postkolonyal çalışmalara temel sağlamıştır (Somuncuoğlu, 2025).

2.1980'ler: Kavramsallaşma ve Eleştiriler: Chandra Talpade Mohanty'nin 1984'te yayımlanan '*Under Western Eyes*' makalesi, Batı feminizminin Üçüncü Dünya kadınlarını homojenleştirdiğini ve onların öznelliğini yok saydığını vurgulaması postkolonyal feminizm için önemli bir dönüm noktası olmuştur (Mohanty, 1984: 338). Gayatri Chakravorty Spivak'ın 1988'de yayımlanan '*Can the Subaltern Speak?*' adlı makalesiyle de ezilen kadınların (subaltern) Batı tarafından nasıl temsil edildiği ve onların kendi seslerini duyurmasının neden zor

olduğunu tartışarak postkolonyal feminizme yeni bir boyut eklenmiştir (Spivak, 1988: 271-313).

3.1990'lar -2000'ler: Teorik Genişleme ve Uygulamalar: Postkolonyal feminizm, ulusötesi feminizmle kesişerek küreselleşme, göç ve neoliberal politikaların kadınlar üzerindeki etkilerini incelemeye başlamış; bell hooks, Audre Lorde ve Angela Davis gibi Siyah feministler, ırk ve sınıfın kadın deneyimleri üzerindeki belirleyici etkisini vurgulamıştır (Dutt-Ballerstadt & Anderson, 2025).

4.Günümüz ve Etkileri: Postkolonyal feminizm, günümüzde göçmen kadınların hakları, İslamofobi, savaş sonrası toplumlarda kadınların rolü ve iklim adaleti gibi konulara odaklanmaktadır. Hindistan, Nijerya, Brezilya gibi ülkelerde yerel feminizm akımları güçlenmiş ve Batı merkezli anlatılara alternatif oluşturmuştur.

Sonuç olarak, postkolonyal feminizm, Batı merkezli feminizmin eksikliklerini eleştirerek, daha kapsayıcı ve çeşitliliği göz önünde bulunduran bir feminist teori geliştirmeye çalışmıştır.

3.1.1.Postkolonyal Teori ile Arasındaki İlişki

“Postkolonyal güvenlik yaklaşımlarına göre, Üçüncü Dünya, Küresel Güney veya çevre gibi kavramlar, Batı söyleminde temelde ikili bir dünya sistemini tanımlamak için kullanılır: modern olan ve öteki. Bu bağlamda, öteki olarak konumlandırılan Üçüncü Dünya, genellikle eksik ve aşağı olarak sunulmaktadır.” (Alsancak, 2019: 19)

Sanayileşme sürecini tamamlamış bir toplumun kendisinden daha zayıf olana kültürel, ekonomik ve politik üstünlük kurmasıyla nihayete varan sürece kolonyalizm; bu sürecin ardından kolonileşen toplumda meydana gelen değişimleri irdeleyen kurama ise postkolonyal teori denilmektedir. Postkolonyal teori tarihsel süreç ve değişimle ilişkili olduğu için sanattan edebiyata, feminizmden dış ilişkilere kadar pek çok disiplinde etkisini göstermektedir. Bu durumun temel sebepleri arasında kolonyalizmin bitmiş olmasına rağmen siyasi, kültürel, ekonomik uzantılarının varlığını devam ettirmesi ve kolonyalizmin neokolonyalizme (yeni sömürgecilik) evrilmesi gösterilebilir (Örki, 2020: 226-7). Neokolonyalizmde sömürgecilerin fiziksel varlıkları gerekli değildir ancak özellikle ekonomi ve sosyal yaşam üzerindeki kontrolü sözde ‘medenileştirme

misyonu' adı altında devam etmektedir. Neo kelimesi sömürgeciliğin gizli varlığının temsilidir. Çünkü sömürgecinin baskısı sömürge tarafından fark edilmese de yaşamlar bu gizli varlıktan etkilenmektedir (Young, 2021: 32). Bu bağlamda postkolonyal teori sömürgecilerin sömürgeler üzerinde bıraktıkları ekonomik toplumsal, kültürel, psikolojik ve dilsel değişimlerle mücadelelerini irdeler. Özellikle Edward Said'in *Oryantalizm* (1979) adlı eserinde Batı'nın emperyal genişlemeyle temasa geçtiği toplumları 'Öteki' olarak temsil ettiğini analiz etmesiyle sömürgeleştirilenin yer ve tarih sabitliğinden sıyrılarak farklı bir boyut kazanan postkolonyal teorinin başlıca söylemleri göç, kölelik, direniş, baskı, ırk, cinsiyet ve farklılıklar üzerinedir (Nair, 2023: 418).

Postkolonyal feminizm postkolonyal teorisyenlerin çalışmalarından gelişen nispeten yeni bir feminizm türüdür ve herhangi bir toplumda yer alan baskı türlerine daha geniş bir perspektiften bakmayı sağlamaktadır. Postkolonyal feminizm başlangıçta Batı feminizmi ve postkolonyal teorinin eleştirisi olarak başlasa da daha sonraki süreçlerde her iki söylemdeki temel sorunları ele alan bir analiz yöntemine dönüşmüştür. Dolayısıyla postkolonyal feminizmi postkolonyal çalışmaların bir alt basamağı ya da alternatif bir feminizm çeşidi olarak görmek mümkün değildir. Çünkü hem postkolonyal hem de feminist çalışmaları değiştiren bir müdahale olmasının yanında tüm ana hatlarıyla kadının (yaşam, cinsellik, haklar, öznellik, sınıf, ırk, ulus) kolonyalizm ve neokolonyalizm ekseninde araştırılmasına olanak sağlayan çok disiplinli bir girişimdir (Mishra, 2013: 129- 30). Ayrıca tarihsel olarak sosyal ve ekonomik anlamda dezavantajlı gruptaki yapısal eşitsizlikleri ele alan 'Batı'nın dışındaki kadınların mücadelesini yansıtan entelektüel bir söylem olduğunu da söylemek mümkündür. Postkolonyal feminizm hem postkolonyal teorideki hem de Batı feminizmindeki algılanan zayıflıkları açıklamaya çalışsa da postkolonyal teorist ve postkolonyal feministlerin benzer hedefleri olduğunu da eklemek gerekmektedir:

- Herkes için fırsat eşitliği,
- Kolonyalizmin ırkçı emperyalist doğasını, küresel ve maddi sonuçlarını ortaya çıkararak özellikle en çok sömürülen üçüncü dünya kadınlarını da kapsayan yeni bir feminist temsilcilik,
- Birden fazla sesin yer aldığı entelektüel otorite,

- Gayatri Spivak'ın 'stratejik özcülük' olarak nitelendirdiği marjinalleştirilmiş ve susturulmuş alt kimliklere muhalif temsiliyet sağlanması gibi konular postkolonyal teori ve postkolonyal feminizm arasındaki paralellikleri göstermektedir (Shenmugasundaram, 2025).

3.1.2.Siyah Feminizm ile Arasındaki İlişki

Postkolonyal feministler ve Siyah feministler Batı feminizminin ırksal farklılıkları görmezden geldiği konusunda hem fikirdedirler. Siyah feminist düşünce, gücün doğası ve siyah/ötekileştirilmiş kadınların toplumsal ilişkiler aracılığıyla sistematik olarak nasıl örgütlendiği anlayışına dayanır. Postkolonyal feminist yaklaşımlar ise sömürge zamanlarının sessiz gücünün, yeni çağdaş zamanlarda marjinalleştirilmiş, ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş kadınlarının konumlarına yoğunlaşır. Siyah kadınlar benzer marjinal konumları paylaşan sömürge sonrası 'renkli kadınları' kapsayan kolektif bir politik terimdir (Mirza, 2025).

3.1.3. Üçüncü Dünya Feminizmi ve Ulusötesi Feminizm ile Arasındaki İlişki

Üçüncü Dünya feminizmi esas olarak Batı'da ortaya çıkan Beyaz, Batılı, orta ve üst sınıf kadınların deneyimini tüm kadınların baskın deneyimi olarak tasvir etme eğiliminde olan 1960'ların ikinci dalga feminist hareketlerine yanıt olarak gelişmiş; ortak baskı ve mağduriyet fikrine dayanan ancak sınıf çıkarlarını, ırksal baskıyı, emperyalizmi ve sömürge deneyimini hafife alan küresel kız kardeşlik söylemini sorunsallaştırmıştır. Bu dönemde Batı'daki bazı kadın kurtuluş aktivistleri, kolonilerde gerçekleşen güçlü ulusal kurtuluş hareketlerinden ilham alırken Audre Lorde, bell hooks, Patricia Hill Collins, Hazel Carby, Chandra Mohanty gibi Üçüncü Dünya feministleri, Siyah erkek patriarkların cinsiyetçiliğine ve ana akım feminizmin ırkçılığına meydan okumuştur. Sivil haklar hareketine ve Siyah kadınların feminist düşünceye ve örgütlenmeye katkılarının tarihine bakmış, bunu yaparken ikinci dalga feminizmden bağımsız entelektüel söylemler de geliştirmişlerdir. Üçüncü Dünya feminizmi hem farklılığı takdir etmeyi hem de baskıya karşı mücadelede sınırlar ötesinde ortak noktalar oluşturmayı amaçlamış, daha sonra postkolonyal feminizmin gelişimini etkilemiştir. Postkolonyal feminizm 1980'lerde postmodern dönüşümle

ortay çıkmış, kadınların ezilmesinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini vurgulamış, milliyetçi söylemlerde kadınların geleneksel, bozulmamış, sömürge öncesi zamanların sembolleri olarak temsillerini yapıbozuma uğratarak Batı feminizmini eleştirmiştir. Üçüncü Dünya feministleri cinsiyetçilik, ırkçılık ve kapitalizmin aynı anda ezilmesinin Üçüncü Dünya kadınları için ‘üçlü tehlike’ ile sonuçlandığını iddia etmişlerdir. Bu feminizmlerin, küresel kızkardeşlik paradigmasını da reddeden ulusötesi feminizm de dahil olmak üzere, sınırları aşan dayanışmanın nasıl inşa edileceği konusuyla meşgul olmuştur (Ismail, 2021: 460-62). Ulusötesi feminizm çağdaş feminist bir paradigmadır. Küreselleşmenin ve kapitalizmin ulusları, ırkları, cinsiyetleri ve sınıfları nasıl etkilediğiyle ilgilenmektedir (Conway, 2017: 205). ‘Ulusötesi’ kavramıyla uluslararası ve küresel feminizme tepki gösterilmiştir çünkü ulusötesi feministler uluslararası kavramının ulus-devletlere ayrı varlıklar olarak daha fazla vurgu yaptığına, küresel kavramıyla da renkli kadınların cinsiyet eşitsizliği ve küreselleşmenin doğası gereği ortaya çıkardığı diğer sorunlara ilişkin bakış açılarını göz ardı eden küresel kızkardeşlik konusundaki liberal feminist teorileri ifade ettiğine inanmaktadırlar (web, 2025). Ulusötesi feminizm, konum siyasetini (politics of location ³) hem baskın kimlik, güç ve ayrıcalık hiyerarşilerini yıkmaya hem de farklı coğrafi bağlamlardaki kadınlar arasında dayanışma inşa etme potansiyeline sahip bir yöntem olarak kullanarak, postkolonyal feminizmden yararlanmaktadır (Ismail, 2021: 462).

3.2.Postkolonyal Feminizmin Batı Feminizmlerine Eleştirisi

Batı feminizmi ağırlıklı olarak Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı kadınların deneyimlerinden; postkolonyal feminizm ise Batı tarafından ‘geri kalmış’ olarak nitelendirilen üçüncü dünya ülkelerindeki sömürgeciliğin cinsiyete dayalı tarihinden ortaya çıkmıştır. Bu tarih Batılı olamayan ‘diğerlerinin’ sömürülmesidir ve postkolonyal feministler Avrupamerkezci bu rehaveti reddetmişleridir (Mishra, 2013: 130-2). Batılı feministlerin ırk ve din farklılıklarını görmezden gelme, inkâr etme eğilimi, Üçüncü Dünya kadınlarını Batılı kadınların dünyasında var olma ve

³ Konum siyaseti çağdaş ABD feministleri için politik tanımlama ve öz tanımlamanın temelini oluşturan tarihsel, coğrafi, kültürel, psişik ve hayali sınırlar için kullanılan kavram.

entosentrik⁴ baskılara zorlamaktadır. Postkolonyal feministler kadınların evrenselliği konusunda hemfikir değillerdir ve bu evrensellik fikrinden ortaya çıkan küresel kız kardeşlik söylemine de karşıdırlar. Bu söylem yerine birden fazla ancak iç içe geçmiş özgürleştirici bir söylem ile mücadeleyi sürdürmeyi amaçlamakta ve daha kapsamlı bir feminist hareket ile dünyanın dört bir yanındaki kadınların bireysel deneyimlerini kabul ederek Batı'nın ötesinde bir kültürel bakış açısı yakalamayı ummaktadırlar. Böylece tüm kadınlar teorik ortama dahil edilecek, homojenleştirici söylem azalacak ve Üçüncü Dünya 'ötekisi' fikri ortadan kalkacaktır (web, 2025). Batı feminizminin eleştirilen bir diğer yönü de sömürgecilik tarihinin etkilerinin göz ardı edilmesidir. Postkolonyal feminizm, Batı'daki feminist hareketlerin, sömürgeci geçmişin yarattığı yapıları incelemeyen ve bu yapıların kadınları nasıl etkilediğini anlamadan sadece bireysel özgürlükler üzerine odaklanmalarını problemli bulur. Batı'da kadınların eşitlik mücadelesi, çoğu zaman sömürgeci güçlerin yarattığı ve koruduğu sistemleri göz ardı eder. Bu nedenle, Batı feminizmi sıklıkla ırkçılık, sınıf farkları ve cinsiyetin kesişimsel analizini yetersiz bırakır (Mishra, 2014: 201-7). Postkolonyal feminizm, Batı'nın küreselleşme süreçlerinde, yalnızca ekonomik ve kültürel yayılmayı değil, aynı zamanda Batı'nın hegemonik cinsiyet normlarını ve patriyarkal yapıları diğer ülkelere dayatma sürecini de eleştirir. Batı'nın modernleşme anlayışı, çoğu zaman Batı dışındaki toplumları ve kadınları kendi değer sistemine entegre etmeye çalışırken, kadınların kendi kimliklerini, kültürel miraslarını ve özgün mücadelelerini yadsır (Coşkun, 2019: 83- 5). Ayrıca postkolonyal feminizm, Batı feminizminin tekdüzeliğe dayalı düşünce tarzını reddeder. Batı'nın kadın hakları mücadelesi, çoğu zaman belirli bir tür özgürlük anlayışını dayatırken, postkolonyal feministler, farklı kadın deneyimlerinin ve kimliklerinin zenginliğini kutlamayı savunurlar. Kadın hakları mücadelesinin, yalnızca Batı'dan gelen bir çözümle sınırlı kalmaması gerektiğini vurgularlar.

Sonuç olarak, postkolonyal feminizm, Batı feminizminin ideolojik ve kültürel sınırlarını sorgular. Feminizmin evrensellik iddialarını sorgularken, her kadının

⁴ Etnosentrizm ya da etnik merkezlik, bireyin kendi kültürünü temel alarak diğer kültürleri bu perspektiften değerlendirmesi ve yargılaması olarak tanımlanan bir olgudur. Genellikle bir aşiret, kabileye, boya veya benzeri bir etnik gruba bağlılık üzerinden şekillenir ve kişinin kendi kültürünü üstün görmesine yol açabilir.

deneyiminin, ait olduğu toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamla şekillendiğini unutmamak gerektiğini savunur. Bu eleştiriler, küresel feminist hareketlerin daha kapsayıcı ve adil olabilmesi için önemli bir temel oluşturur.

3.3. Postkolonyal Feminizmin Özellikleri

3.3.1.Yerli Kültürel Eleştiri

Postkolonyalizm, nerede olursa olsun, baskın, hegemonik güçlerin kültürel eleştirisi; postkolonyal feminizm ise kavramsallaştırma, köken ve gelişim açısından Batılı olan birinci ve ikinci dalga feminizmin eleştirisidir. Ayrıca feminist dalgaların yerli kadınların gerçek kültürel durumlarını yansıtmadığı gerçeğinin altını çizer. Sosyolog ve postkolonyal feminist Chandra Talpade Mohanty (1955-) Batı feminizminin renkli kadınları ‘birleşik, tekil, üçüncü dünya kadını’ olarak temsil ettiğini, bu algının keyfi bir yapıyı yansıttığını vurgulamış; hatta kadınların ezilmesini homojenleştirdiğini ve sistemleştirdiğini de eklemiştir (Mohanty, 1988: 66-85).

Postkolonyal feminist teori, Batılı kadın ile yerli kadın arasındaki ilişkiyi analiz eder. Batılı kadınlar yerli kadınların haklarını savunmak için ataerkil baskı ve sosyo- kültürel uygulamalara dikkat çekip Afrika ve Hindistan kolonilerinde kampanyalar düzenleseler de savunuculuklarının yerli kadınların hayatlarında fayda sağlayıp sağlamadığını tartışmamışlardır. Bu durum postkolonyal feministler tarafından Batılı kadınlar için iyi olan şeylerin diğer kadınlar için de mutlak en iyisi olduğu yanılgısını ortaya çıkarmış, Üçüncü Dünya kadınlarının hayırsever Batılı kadınlar tarafından kurtarılması gerektiği fikrini çürütmüştür (Shenmugasundaram, 2025: 387-89).

3.2.2.Heterojenlik, Çoğulculuk ve Kapsayıcılık

Batı feminizmi kadını ırk, sınıf ve kültürel özellikler açısından homojen bir grup olarak ele alır. Fakat kadınlar kendi tarihlerinin de ana temalarıdır. Dolayısıyla kadınların deneyimlerinin salt cinsiyetleriyle ilgili değil aynı zamanda içinde yaşadıkları tarihsel süreçlerden de harmanlandığını söylemek mümkündür. Tarihsel süreçler kültürler arası değişim gösterdiğinden tüm kadınların ortak

deneyimlere, özelliklere ve sorunlara sahip olduğunu belirterek çoğulcu bir bağlamda birleştirmek olanaksızdır. Söz gelimi cinsiyetçi bir yaklaşım kadınları zayıf ve duygusal olarak etiketleyebilirken, benzer şekilde ‘mücadeledeki kız kardeşler’ kavramı üçüncü dünya kadınlarını güçsüz, sömürülen, taciz edilen, kurtarılmaya muhtaç olarak yansıtabilir. Dolayısıyla güçsüzlük bağlama göre değişkenlik göstermektedir. Postkolonyal feminizm güçlü Batı ile güçsüz ‘diğerleri’ arasındaki ikiliği sorgular ve kadınların homojen olmadığını vurgulayarak, evrenselleştirilmeleri eğilimine karşı çıkar. Bu söylemi kadınların sosyo-ekonomik, kültürel ve konumsal özelliklerinin yanında kültürel ve ekonomik sürece uyum gösterme dereceleriyle de farklılaşmış heterojen gruplar olduğunu söyleyerek destekler (Mohanty, 1988: 66-88).

3.2.3.Kadınların Çifte Kolonizasyonu (Double Colonisation)

Postkolonyal feminizmin temel konularından birisi çifte kolonizasyondur. Sömürgeleştirilmiş ve sömürge öncesi toplumlarda kadınların ataerkil normlara uymaya zorlanırken aynı zamanda sömürgeci yöneticilerin de emirlerine itaate zorlandıkları ikili bir tahakküme karşı koydukları varsayılmaktadır. Kadınların hem ataerkil hem de sömürgeci yapıların baskılarıyla mücadeleleri çifte kolonizasyon olarak adlandırılmıştır. 1980’lerle birlikte postkolonyal feministler eleştirilerinde bu kavrama vurgu yapmış, böylece çifte kolonizasyon edebiyatta, özellikle postkolonyal anlatılarda yerini almıştır. 1986’da Anna Rutherford ve Kirsten Holst Petersen, *Çifte Sömürgeleştirme: Sömürge ve Sömürge Sonrası Kadın Yazıları (A Double Colonization: Colonial and Postcolonial Women's Writing)* adlı eserlerinde çifte kolonizasyonu ele alarak ataerkil egemen toplumla mücadele eden kadın yazarların içinde bulundukları zor durma dair eleştirel bir analiz sunmuş; (Aghasiyev, 2024, s. 502-3) böylece ataerkillik ve emperyalizm ile kadınların statüsünün kalıcı bir tanımı da ortaya çıkarak sömürgeleştirilmiş toplumlardaki kadınların ırkları ve cinsiyetleri nedeniyle iki kat daha fazla ezilmesi sorunsallaştırılmıştır (Shenmugasundaram, 2025: 389).

3.2.4.Marjdan Merkeze

Postkolonyal teori Batılı bakış açısının hakimiyetine vurgu yapmış, Batılı bakış açısının özgünlüğün tek sesi olarak kabul edildiğini, diğer bakış açılarının

Batılı düşünürler tarafından mit ya da folklor olarak görülerek küçümsendiği için marjinalleştirildiğini savunmuştur. Postkolonyal teorisyenler de Batılı bakış açısındaki ‘tek sesli otorite’ ye karşı çıkmışlardır. Afro-Amerikan feminist ve kültür eleştirmeni Bell Hooks (1952-2021)’ da bu konuda *Feminist Teori: Marjdan Merkeze* (1984) isimli bir kült eser kaleme almıştır. Bu eserin en önemli özelliği ataerkil söylemlerin ‘dipnotlarında’ yer alan Siyahi kadının bakış açısını ön plana çıkartarak merkeze almasıdır. Hooks kadın sorunlarına atıfta bulunurken feminizmin içinde yerinden edilmiş postkolonyal kavramlar olduğunu ve merkeze çıkarmanın gerekliliğini de gözlemlemiştir (Hooks, 1984: 1-15).

3.2.5.Kesişimsellik (Intersectionality) ve Paralellik

Kimlik, ırk, sınıf, cinsiyet, etnisite ve kültür arasındaki bağlantıları anlamak, postkolonyal feminizmin temel ilkelerinden biridir. Eleştirel ırk teorisini Kimberlé Williams Crenshaw’ın (1959) geliştirdiği kesişimsellik kavramı, kadınların deneyimlerinin sadece cinsiyetle değil, aynı zamanda sömürgecilik, ırkçılık ve ekonomik yapıların etkisiyle şekillendiğini ifade eder (Avcil, 2020: 1303). Postkolonyal ve feminist teoriler birbirleriyle paralellik gösterir ve pek çok noktada kesişirler. Kadının temsiliyeti, sömürgeleştirilmiş ırklar ve kültürlerdeki baskıyı eleştirme noktasında Batılı feminist teori ve postkolonyal teori birbirine paralel ilerler. Kesiştikleri noktalar ise, politik olmaları, baskı ve adaletsizliğe karşı mücadeleleridir. Her ikisi de hegemonik Beyaz erkek tarafından yönetilen ataerkil sistemi, eril güç ve otoritenin üstünlüğünü reddeder (Shenmugasundaram, 2025: 391).

3.4.Postkolonyal Feminist Teori’nin Temel Tartışma Alanları

Postkolonyal feminist teori, sömürgecilik sonrası toplumların tarihsel, kültürel ve toplumsal yapılarını anlamada önemli bir araç sunar. Bu alandaki temel tartışmalar, kadınların deneyimlerinin sadece cinsiyetle değil, aynı zamanda etnik köken, sınıf, kültür ve sömürgecilik tarihinin etkileriyle şekillendiğini vurgular.

3.4.1.Beden Politikaları/Cinsellik

Erkek cinsel siyaseti olarak da adlandırılan ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki

kadınlar üzerinde uygulanan beden politikaları postkolonyal feminizmin önemli argümanları içerisinde yer almaktadır (Chowdhry & Nair, 2002: 21). Bu politikanın temel amacı kadınların cinselliğini kontrol altına almaktır. Kadın sünneti, vulva dikilmesi, sati geleneği bu uygulamalara örnektir. Böylece kadın erkeğe bağımlı olacak ve itaat etmesini sağlanacaktır. Postkolonyal feministler bu argümanların kendini savunmak zorunda kalan kadınlar ve şiddet uygulayan erkekler şeklinde iki farklı grup ortaya çıkardığını ve toplumsal cinsiyete dayalı farklılıkların kadınlar ve erkekler arasındaki ayrıma dönüştüğünü ileri sürmektedirler (Mohanty, 2008: 36-8).

3.4.2.Eğitim ve Sınıf (Kast)

Postkolonyal feministlerin tartışma alanlarından biri de eğitim ve sınıf sistemi üzerinedir. Eğitim alanında Batı dışındaki toplumlarda kadınların çok az yer almaları eleştirilmiş özellikle kız çocuklarının okula gönderilmemesinin altı çizilmiştir. Söz gelimi Bagladeş'in kırsal kesimlerinde kız çocuklarına eğitim alanında herhangi bir düzenleme yapılmaz ve üçüncü sınıftan sonra okula gönderilmezken; erkek çocukları için gündüz çalışmaları gerekçe gösterilerek eğitim-öğretim akşam yapılmaktadır. Bu durumun sebepleri arasında en fazla 30 öğrenci kapasitesi, elektrik olmadığı için iki fener alabilecek bütçelerinin olmaması ve sadece bir öğretmenin olması gösterilebilir. Dolayısıyla kızlar bu sistemin dışında tutulmaktadır (Şerbetçi, 2013: 80-1). Yine Güney Afrika'da yer alan ortaöğretim kurumlarında okul müdürlerine yönelik yapılan araştırmalarda ataerkil toplumun kadınların liderlik konumuna yükselmelerinde engel teşkil ettiği belirlenmiştir. Kadınların yeterli olduğu halde erkek meslektaşlarıyla eşit tutulmadıkları, aksine klişeler nedeniyle okul müdürlüğü gibi mevkilere getirilmediği ve erkek egemen bir liderlik sistemine boyun eğdirildikleri ortaya çıkmıştır (Mestry & Schmidt, 2022: 2).

Sınıf sisteminde ise, sınıf (kast) ve patriarkanın anlaşılma biçimleri arasında dinamik ve zorunlu bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi tarım ilişkileri sömürgeci düzenlemelerle ilişkilidir. Bu durum toprak sahibi grupların güçlenmesini, erkeklere mülkiyet hakkı doğarken kadınların bu haktan dışlanmasını ortaya çıkarmaktadır (Mohanty, 2008: 91).

3.4.3.Madunluk (Subaltern), Öteki (The Other) ve Temsili

Madun kelimesini İtalyan dilbilimci ve sosyalist kuramcı Antonio Gramsci (1891- 1937) *Hapishane Defteri* (1929-1935) adlı eserinde hegemonya ile ilişkilendirilerek alt ve aşağı konumda olan bastırılmış, birey olamamış, kendini temsil etmekten yoksun, ezilen işçi sınıfı ile kadınları ifade etmek için kullanmıştır (Aydın F. M., 2019: 9). Feminist, yapıbozumcu ve kuramsal olarak değerlendiren sosyal ve kültürel çalışmalar içerisinde yer almasını sağlayan Hintli edebiyat teorisyeni ve feminist eleştirmeni Gayatri Chakravorty Spivak (1942-) ise 1988 tarihli *Madun Konuşabilir mi?* adlı eserinde madun kavramını sesi kaybolmuş, temsili olmayan, statüsüz, üst konuma gelemeyecek olan, kendi sesiyle özne olamayacak grupları temsil etmek için kullanmıştır. Spivak madunun direniş bilinci olmadığı için toplumsal alanda kendi adına söz söyleme şansına erişemediğinin altını çizerek. Bu bağlamda erkeğin ataerkil düzen nedeniyle kendini ifade edebilme şansının kadına oranla daha yüksek olduğunu da belirtir (İnalçolu, 2023: 1-5).

Postkolonyal feminizm özellikle kadın madunların gerçek anlamda kendilerini ifade edip edemediklerini inceler. Postkolonyal feministler de kadın madunların kendilerine söz hakkı verilmediği için kendilerini ifade edemediklerini savunurlar (McLeod, 2000: 177). Ataerkil sistem içinde kadınların kendilerini ifade edemediği söylemi kendilerine benimsetildiği için kadınlar kendilerini erkeklerin bakış açısından seyrederek özneler olarak konumlandırmışlardır (Loomba, 1999: 187). Bu durum kadınların kendilerini mecburi olarak nesneye dönüştürmesine neden olur. Kendisine yabancılaşan kadın erkeğin bakış açısını kabullenerek kendini ifade edemez duruma gelir. Dolayısıyla ataerkil ideolojide erkeğe karşı dezavantajlı konumda olan kadınların -madunların- hegemonyaya karşı koyabilmesi için konuşması önemlidir (İnalçolu, 2023: 5). Ayrıca postkolonyal teoride önemli bir kavram olan ‘öteki’, sömürgeci bakış açısıyla şekillenen bir kimlik inşasını ifade eder. Spivak’ın *Madun Konuşabilir mi?* adlı makalesinde ele aldığı gibi, Batı akademisi ve feminist hareketler genellikle Üçüncü Dünya kadınlarını ötekileştirir. Postkolonyal feminizm de kadına atfedilen bu temsil biçimlerine karşı çıkar ve sömürge sonrası toplumlarda kadınların kendi sesleriyle konuşabilecekleri alanlar yaratılmasını savunur (Gebara, 2021: 5-6).

3.4.4.Üçüncü Dünya Kadınlarının İş Gücüne Katılımı

Üçüncü dünya kadınlarının işgücüne katılım oranı oldukça düşüktür ve kötü şartlar altında çalışmak zorundadırlar. Kadınların büyük çoğunluğu tarım işlerinde çalışmaktadır. Tarım işleri istatistiklere girmediği gibi işgücü olarak da kabul edilmemektedir. Şehirlerde de kayıt dışı istihdam söz konusu olduğu için aynı durum geçerliliğini korumaktadır. Küçük ticaretle uğraşma, temizlik işleri, hazır gıda satan yerlerde çalışma, aile işletmelerinde çalışma gibi istihdamlar söz konusu olsa da kayıt dışı tutuldukları için kadınların iş gücüne katılım oranı saptanamamaktadır. Postkolonyal feministler kadınların bu durumunun Birinci Dünya ve Üçüncü Dünya arasındaki uluslararası iş bölümünden kaynaklandığını iddia etmektedirler. ‘Uluslararası iş bölümü’ ülkeler arasındaki farklı görev ve sorumlulukların tahsisi; yani ülkelerin karşılaştırmalı avantajlarına bakılarak belli endüstri veya sektörde uzmanlaşmasıdır. Dolayısıyla bu iş bölümünden en çok zararı gören üçüncü dünya kadınları tarım, imalat, el sanatları, seks ve turizm sanayilerine mecbur bırakılmaktadır (Mohanty, 2008: 209).

Postkolonyal feministlerin bu konudaki bir diğer eleştirisi de Marx’ın işgücü hakkındaki görüşleridir. Örneğin Gayatri Spivak, Marx’ın cins-kimliğini hesaba katmadığını ileri sürer. Bu savını yeni toplumun kadınları ev kadınlığına entegre ettiğini ve kadın emeğinin iş olarak görülmediği için ücretlendirilmediği gerekçesiyle savunur (Şerbetçi, 2013: 83).

4.3.5.Melezlik (Hybridity)

Postkolonyal feministler melezliği düzene istikrar kazandırmayı amaçlayan bir girişim olarak nitelendirir (Young, 2021: 79). Böylece, kan ve renk açısından mensup olduğu ırkın özelliklerini taşıyan, ancak dünya görüşü, estetik anlayış ve ahlaki değerler bakımından Batılı unsurları yansıtan kimlikler ortaya çıkmıştır (McLennan, 2003: 73). Postkolonyal feministler bu durumun bilinçli bir şekilde oluşturulduğunu, amaçlarının kendi ötekilerini modernleştirmenin yanında onları ötekilik konumunda sabitlemek olduğunu altını çizmişlerdir. Söz gelimi Hindistan’da doğup büyüyen ve İngilizce konuşan kişiler melezliğin kanıtıdır. Kolonileştirilen halk kolonistlerin dilini konuşarak çağdaştırılmakta; aynı zamanda içinde doğdukları topluma ait kimliklerini değiştirememektedirler

(Şerbetçi, 2013: 83).

Melezliğin bir başka boyutu da Siyahilerin kurtuluş, özerklik, yurttaşlık için hareket etmesiyle düşünsel ve politik çapraz döllemelere sebebiyet vermesidir (Christophers, 2007: 294). Biyolojik olarak Afrikalı fakat düşünce ve yaşam biçimi olarak Amerikan kültürüne sahip Afro-Amerikalılar bu durumun en çarpıcı örneğidir. Ne Amerikalıların yaşam biçimlerini benimsemiş olmaları onları gerçek bir Amerikalı yapacak ne de Afrikalı olmaları nedeniyle de aslında bir ‘öteki’ oldukları gerçeği değişecektir (Şerbetçi & Arman, 2012: 84).

3.4.6.Küreselleşme

Postkolonyal feministler küreselleşmeyi ekonomik olduğu gerekçesiyle kapitalizm ile birlikte değerlendirerek küresel kapitalizmi ortaya atmış, sınırsızlık çağının üretimi olarak yorumlamışlardır. Küresel kapitalizmin temel unsurları, mülkiyet, mal değişimi ve ekonomik gelişmelerdir (Mohanty, 1988: 247). Küresel kapitalizm daha önce hiç olmadığı kadar yüksek bir seviyeye taşınan rasyonalize edilmiş bir şiddeti en üst düzeyde uygulayan hegemonik bir uygulamadır. Sadece silahla değil, aynı zamanda kalpleri ve zihinleri kontrol etme girişimidir. İçeriğinde askeri-endüstriyel kompleks ve Batı hegemonik kültürel merkezlerin birleşik eylemleri mevcuttur. Dolayısıyla tekelci ve finans sermayesi tarafından elde edilen gelişmişlik düzeyine dayanır ve hem bilimsel ve teknolojik devrimin hem de ikinci endüstriyel devrimin faydalarıyla desteklenmektedir (Mohanty, 2003: 20).

3.4.7.Militarizm, Milliyetçilik ve Savaş

Batılı feminist teorilere göre savaşın önemli nedenleri arasında militarizm ve milliyetçilik öne çıkmaktadır. Militarizm, savaşın cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkilerini inceler; zira savaş, cinsiyet ayrımını derinleştirirken erkek otoritesini de güçlendirir. Milliyetçilik ise sosyal, ekonomik ve kültürel düşüncelerin ve uygulamaların bir bütünüdür. Bu bağlamda anne, bacı ve eş gibi kavramlar namus ile sıkı bir şekilde ilişkilendirilir.

Postkolonyal feminizm milliyetçiliği iki alanda ele alır. İlki postkolonyal bir alanın oluşmasında milliyetçiliğin güçlü bir etkiye sahip olmasıdır. Asya, Afrika ve Güney Amerika’daki kadınların özgürleşmesine yönelik hareketlerin temelinde

bu düşünce yatmaktadır. İkincisi ise milliyetçiliğin sömürgeci geçmiş kadınların üzerinde bir baskı aracı olmasıdır. Milliyetçi bakış açısının ulusal simgelerde kadını anne ya da eş olarak konumlandırması eleştirilmiştir. Sözgelimi coğrafi keşifler sonrasında Amerika'daki pek çok eyalete kadın isimlerinin verilmesi, (Louisiana, Pennsylvania...) kadının ulusu için erkek çocuk doğurmakla görevlendirilmesi bu durumun örnekleri arasındadır. Postkolonyal feministler milliyetçiliğin kadının ulus, aile gibi kavramlarla özdeşleştirerek dışarıdaki tehditlere karşı korunmaya muhtaç olarak nitelendirildiğini belirtmişlerdir (Şerbetçi & Arman, 2012: 67-71).

Postkolonyal feministler, militarizmi savaş bağlamında inceleyerek, savaşın militarizmi, milliyetçiliği teşvik ettiğini ve ırkçılığa yol açtığını savunmuşlardır. Bu nedenle, çalışmalarında savaş ve savaş karşıtlığına odaklanmış ve şiddet kampanyalarına karşı çıkmışlardır. Baskı altındaki insanların kurtuluşunun bazen sadece silahlı mücadele ile kazanılabileceği gerçeğinden yola çıkarak savaşı tamimiyle reddetmeseler de savaşlar aracılığıyla gerçekleştirilen tecavüzleri militarizm olarak görmüş ve eleştirmişlerdir. Postkolonyal feministler, savaşların kadın yaşamlarını militarize ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, politik ve cinsel üstünlük arasında önemli bir ilişki bulunduğunu, işgal altındaki bölgelerin kadınlaştırılmış veya hadım edilmiş tarifleriyle örneklendirmişlerdir (Enloe, 2000: 203-10).

3.5.Postkolonyal Feminist Eleştiri

Postkolonyal feminist eleştirmenler Üçüncü Dünya kadınlarını cehalet, kısıtlayıcı kültür ve dinlerin mağduru olarak betimleyen Avrupamerkezci söyleme karşı çıkarlar. Söz gelimi Chandra Mohanty 'Under Western Eyes' adlı makalesinde bu konu üzerine durmaktadır. Mohanty, Batılı feminist yazıların dolaylı bir şekilde Üçüncü Dünya kadınlarının yaşamlarındaki maddi ve tarihsel çeşitliliği kolonize ettiğini savunur. Ona göre, Üçüncü Dünya kadınına dair rastgele bir fikir izlenimi veren imge, Batılı hümanist söylemin otoriter bir damgasını taşımaktadır (Mohanty, 1984: 53). Mohanty, Üçüncü Dünya kadınlarının, Batılı kadınlar gibi, bulundukları toplumlar tarafından tarihsel ve kültürel olarak özgün biçimlerde özne olarak inşa edildiğini vurgular. Bu kadınlar,

yaşadıkları ortamda hem seslerini duyurmakta hem de fail olarak rol oynamaktadırlar. Aktivist M. Jacqui Alexander ile Chandra Mohanty'nin, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (Feminist Soyağaçları, Sömürge Mirasları, Demokratik Gelecekler) (1997) adlı makale derlemesi için yazdıkları önsözde değişim için yürütülen politik mücadelede faillik duygusunun önemini vurgularlar:

Kadınlar kendilerini hâkim yapıların kurbanı ya da bunların tebaası olarak tasavvur etmezler, kendi hayatlarının failleri olarak kurgularlar. Burada anlaşıldığı şekliyle faillik, birinin kendi varoluşunun koşullarını bilinçli ve sürekli olarak yeniden-üretirken bir yandan da bu sürecin sorumluluğunu üstlenmesidir. Faillik, birinin kendisini feminist kolektiflerin ve örgütlerin bir parçası olarak görmesi pratiği içinde tespit edilir. Bu, kapitalizm altındaki liberal, plüralist bireyci kişi değildir. Tam da bu nedenle, feminist demokrasinin tanımı ve imgelemi için dekolonizasyon merkezîdir (Mohanty & Alexander, 1997: xxviii).

Üçüncü Dünya feministleri Batılı feministlerin bu söylemi ile ataerkillik pratikleri ve bunlarla ilgili kadınların rolü hakkındaki yorumlarına karşı çıkmışlardır. Söz gelimi radikal feminist Mary Daly'nin (1928-2010) klasik köktenci feminist metni *Gyn/Ecology (Jinekoloji/Ekoloji)* (1979) adlı eseri feminist Uma Narayan (1958-) tarafından eleştirilmiştir. Daly'nin sati geleneğini ele alış şeklinin kolonyal temsil biçimlerine yakın olduğunu açıklayan Naryan, Daly'nin kadını küresel ataerkilliğin kurbanı olarak betimlediğini ve Üçüncü Dünya kadınlarının sorunlarını ele alırken de meselenin özüne inmeden üstünkörü aktararak Batılı söylemi desteklediğini iddia eder. Çünkü Daly eserinde ne sati geleneğinin tarihsel arka planı ne sınıf ne de din gibi meselelere yoğunlaşmadan sadece büyük resmi ortaya koymuştur (Naryan, 1997: 45).

3.6.Postkolonyal Feminizmin Günümüzdeki Etkileri

Postkolonyal feminizm, günümüzde akademik çalışmalarda, uluslararası kalkınma politikalarında ve aktivizmde önemli bir rol oynamaktadır. Postkolonyal feminizmin etkilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Müslüman Feminist Hareketleri: İslami feminizm çerçevesinde Müslüman feminist hareketler Batı merkezli olmayan kadın özgürlüğü anlayışları geliştirmektedir. Müslüman olan ülkeleri 'geri kalmış' olarak değerlendirip

kadın geri kalmışlığıyla ilişkilendiren yaklaşımlar özellikle kadınlarda savunmacı bir yaklaşım oluşturmuştur (Gürhan, 2010: 371).

Yerel Kadın Hareketleri: Batı merkezli feminist yaklaşımların ötesine geçerek, sömürgecilik sonrası toplumlarda kadınların deneyimlerini ve mücadelelerini anlamayı hedefleyen postkolonyal feminizm yerel kadın hareketlerine önemli etkilerde bulunmuştur. Kadınların karmaşık rolleri ve şiddetin sürekliliği gibi konuları ele alarak, yerel kadın hareketlerinin marjinalleştirilmiş kadınların seslerinin harekete dahil olmasına katkı sağlamıştır (Parashar, 2025).

Eleştirel Akademik Çalışmalar: Postkolonyal perspektiflerle tarih, edebiyat ve kültürel çalışmalar alanlarını dönüştürmüştür (Varol, 2022: 456).

3.7.Postkolonyal Feminist Edebiyat ve Öncüleri

Batılı feminist kuramın sadece orta sınıfa mensup Beyaz kadınların sorunlarını ele alan yaklaşımları 1980’li yıllardan itibaren eleştirilmeye başlanmış, Batı dışındaki toplumlarda yaşayan kadınların deneyimleri sorunsallaştırılarak literatürde yer almaya başlamıştır. Postkolonyal feministler, Batılı feminist tarihini yeniden değerlendirmiş ve hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerdeki kadınların deneyimlerini kapsayan küresel bir feminizm oluşturma çabası içinde olmuşlardır. Kadınların farklı pratiklerine vurgu yapılarak kadınları kapsayan pek çok konuyu irdelemişlerdir. Kültür, cinsiyet, etnik köken, ırkçılık ve dil temelli sorunları, öteki olarak adlandırılan toplumlardaki kadınların bakış açısından değerlendirerek diğer feminizmlerden ayrılan postkolonyal feminizm sayesinde Batılı feminist hikayelerin eksik yönlerini ortaya konulmuş, feminist uluslararası ilişkiler çalışmalarına yeni tartışma alanları eklenmiştir. Böylece ‘Üçüncü Dünya kadınları’ olarak adlandırılan kadınlar, feminist çalışmalara katılarak kendi hikayelerini paylaşma fırsatı bulmuş; savaş ve sömürgeciliğin etkilerini dile getirebilmişlerdir. Bu isimler, postkolonyal feminist düşüncenin temel taşlarını oluşturmuş, sömürge sonrası dünyada kadın olmanın farklı deneyimlerini, ırk, sınıf ve kimlik perspektifleriyle ele alarak Batı merkezli feminist teorilere meydan okumuşlardır.

3.7.1.Chandra Talpade Mohanty (1955-)

Hindistan doğumlu Chandra T. Mohanty, özellikle ünlü eseri *Feminism Without Borders (Sınırsız Feminizm)* (2003) ile postkolonyal feminizme büyük katkı sunmuştur. Mohanty eserinde Avrupamerkezci ve Batılı kalkınmacı söylemleriyle Batılı feminist araştırmaların ırksal, cinsel ve sınıf temelli varsayımları irdelenmiş; feminist kültürlerarası akademik çalışmaların radikal bir şekilde sömürsüzleştirilmesini talep etmiştir. Mohanty'nin vurguladığı noktalar, ilk kez '*Under Western Eyes (Batılı Gözler Altında)*' adlı makalesini yazdığı günkü gibi bugün de geçerliliğini korumaktadır. Eser içerisinde de yer alan makalesinde Batı feminizminin Avrupa merkezli ve kadınları evrenselleştiren yapısını sorgulamış, Üçüncü Dünya kadınlarına bakış açılarını eleştirmiştir. Batılı feminist çalışmaların kadınların farklı pratiklerini görmezden geldiklerini, 'Üçüncü Dünya' farkına zemin hazırladıklarına değinmiştir (Haavardsholm, 2020: 17). Makalesinde 'Kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir.' söylemini savunan Marx'ın fikrinin ötesine geçilmesi gerektiğini vurgulamakta, gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar üzerine Batılı feminist söylemde mevcut olan üç ilkenin eleştirisine odaklanmaktadır: İlki sınıf, etnik köken, ırksal konum ne olursa olsun aynı ilgi ve arzulara sahip, halihazırda oluşturulmuş, evrensel bir grup olarak kadınların varsayılmasıdır. İkincisi metodolojilerin eleştirel olmayan bir şekilde kullanılması, sonuncusu ise metodolojilerin ve analitik stratejilerin altında yatan politik ilkelerdir. Bu söylemler cinsel olarak kısıtlanmış, cahil, fakir, eğitimsiz, geleneklere bağlı, ev içi aile odaklı, kurban seçilmiş Üçüncü Dünya kadını klişesini oluşturmaktadır. Mohanty bir tanımın diğerini mümkün kıldığını ve sürdürdüğünü dolayısıyla Üçüncü Dünya olmadan birinci dünyanın da olamayacağını ileri sürmektedir. Bu söylemini Batılı kadınların laik, özgürleşmiş, kendi hayatlarından sorumlu olmadıklarını; öyle olsalardı kadın hareketine ihtiyaç duymayacaklarını ayrıca kendi tanımlamalarını haklı çıkarmaları için 'Üçüncü Dünya kadınına' ihtiyaç duyduklarını öne sürerek desteklemektedir (Mohanty, 1984: 337-58).

3.7.2.Toni Morrison (1931-2019)

Amerikalı Nobel ödüllü yazar Toni Morrison eserlerinde kadınların hissettiği sürekli kaygı ve katılığa değinerek Siyahi kadınların sorunlarını postkolonyal bağlamda irdelemiştir. Özellikle *The Bluest Eye (En Mavi Göz)* (1970) adlı eserinde kadınların erkeklere karşı pasif direnişini ele alır. Kadınlar kendilerini birey olarak ifade etme özgürlüğünden yoksun ataerkil bir Afro-Amerikan toplumunda yaşam mücadelesi verirler. Erkek egemen toplumun yarattığı beklentiler kadınların hiç bitmeyen hiyerarşinin baskısı altında hayatta kalmak için uyum sağlamaları ve acımasız dünyada var olmak için her saniye kendilerini yeniden yaratma zorunluluklarını eleştirir. Kadınlar kölelik yıllarında birer mal olarak görülmüş ve ona göre de muamele görmüşlerdir. Ülkelerinden alınan Afro-Amerikalı kadınlar seks ticaretinde, tarlalarda, fabrikalarda çalıştırılmış, Beyaz erkek ve Beyaz kadının baskısına maruz bırakılmışlardır. Bu nedenle Siyahi kadınların yaşadıkları birinci dünya kadınlarının yaşadıklarıyla aynı değildir, dolayısıyla kadın sorunlarının evrenselliğinden bahsetmek imkansızlaşmaktadır. Ayrıca eserde Morrison, Siyahi kadınların hem Beyazlar hem de kendi toplumlarındaki erkekler tarafından ötekileştirildiklerini bu durumun çifte kolonizasyona neden olduğunun da altını çizmektedir (Demirtaş & Kara Erdemir, 2020: 199-212).

3.7.3.Jean Rhys (1890-1979)

İngiliz yazar Jean Rhys 1966 tarihi *Wide Sargasso Sea (Geniş Sargasso Denizi)* adlı eserinde Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre* (1847) adlı eserinin postkolonyal ve feminist bir ön hikayesi olarak adlandırılır. Bu eserde Rhys erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin gücünü irdelemiş, Beyaz ataerkil bir toplumda sıkışıp kalmış bir Creole (hem Avrupalı hem de Siyahi kökenden gelen) kadın olan Antoinette karakteri üzerinden ırk ve asimilasyon temalarını işlemiştir. Rhys kadın haklarının değişen koşullarıyla, Creole kadınlarının cinsiyetleri, sınıfları, kimlikleri ve ırkları nedeniyle statülerini değiştirmeyi hedeflemiştir. *Jane Eyre*'deki tavan arasındaki deli kadının hikayesini yeniden yazarak, kendi eserinde betimlediği ezilen Antoinette karakterini yok sayılan ve sömürülen tüm kadınların sembolü haline dönüştürerek postkolonyal feminizm literatürüne katkı

sağlamıştır (Bekler, 2023: 98-9).

3.7.4.Alice Walker (1944-)

Kariyeri boyunca Siyahi kadınların hayatları ve toplumda hayatta kalmak için karşılaştıkları mücadeleleri yazan Alice Walker en ünlü eseri *The Color Purple (Renklerden Moru)* (1982)'da hem fiziksel hem de cinsel olarak bastırılmış, şiddete maruz kalmış, çifte kolonizasyona uğramış kadınları kaleme almıştır. Eserdeki kadınlar sistematik olarak sömürgeci güce ve ataerkil sisteme aynı anda maruz kalırlar. Walker köleliğin gizli bir aile yapısı şeklinde inşa edildiğini dolayısıyla kadınların öz benliklerini bulamadıklarının altı çizer. Kadınların postkolonyal sistemlerdeki sıkıntılarına (Rani, 2024: 50-4), cinsiyet ilişkilerine, kimlik arayışlarına belirgin şekilde yer verilir. Yazar eserinde cinsiyetin kültürel ve toplumsal olarak inşa edildiği fikrini sorunsallaştırmakta böylece postkolonyal feminizmi örneklendirmektedir (Kuriakose, 2016: 109).

3.7.5.bell hooks (1952-2021)

bell hooks, Gloria Jean Watkins'in kullandığı takma adıdır. Kadın mirasına saygı göstermek için büyük annesinin (Bell Blair Hooks) adını kullanmış, kimliğine değil de fikirlerine dikkat çekmek için de adını küçük harflerle yazmıştır (bell hooks). Amerikalı aktivist ve akademisyen olan Watkins postkolonyal feminizm ve renkli kadınlar hakkında pek çok eser kaleme almıştır (Haavardsholm, 2020: 14-5). Önemli eserleri arasında 1981 yılında yazdığı *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism (Ben Kadın Değil Miyim: Siyah Kadınlar ve Feminizm)* yer almaktadır. Watkins eserde Amerika'daki Siyahi ve Beyaz kadınların hayatlarının birbirinden nasıl farklı olduğunu detaylandırır. Özellikle Beyaz kadınların sadece cinsiyet ayrımcılığına maruz kalırken, Siyahilerin hem ırkçı hem de cinsiyetlerine dayalı çifte baskıyla mücadele etmek zorunda kaldıklarını iddia eder. Siyahi kadınların tamamen görünmez olduğunu ne 'zenci' ne de 'kadın' terimine dahil edilmediklerini de ekler. Geçmişte Beyaz feministlerin kadınların toplumsal statüsünün kölelik altındaki Siyahilerin konumuna benzediğini söyleyerek kadınlar ve Siyahiler arasında karşılaştırma yapıldığını belirterek kadın kavramının Beyaz kadınları, Siyahi ya da zenci gibi kavramların ise yalnızca Siyahi erkekleri ifade ettiğini ileri sürerek postkolonyal feminizme farklı bir bakış

açısı katar (Taş M. R., 2021: 203-9).

3.7.8.Leila Ahmed (1940-)

Mısır-Türk asıllı Amerikalı yazar Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam (İslam'da Kadın ve Cinsiyet)* (1992) adlı eseri postkolonyal feminist literatürde değerlendirilen bir eserdir. Ahmed postkolonyal feminizmin temel fonksiyonunun 'öteki erkeğin ve onun kültürünün' sömürge tarafından tahakküm altına alınması, tasfiye edilmesi ve yeniden kurgulanması olduğunu iddia eder. Antik Sümer'den günümüze kadar kadın cinsiyetinin gelişimine odaklanarak kadın sorunu ve konumuna genel bir bakış sağlayarak kadın düşmanı ataerkil toplumun nasıl oluştuğuna dair kapsamlı bir araştırma sunar (Güven, 2013: 88).

3.7.9.Ania Loomba (1955-)

Hintli edebiyatçı Ania Loomba *Kolonyalizm Postkolnyalizm* (2000) adlı eserinde sömürgecilik ve cinsel ilişkilerin Batı eserlerinde betimlemesini incelemiş, pek çok sanat dalında kıtaların kadın şeklinde tasvir edildiğini vurgulamıştır. Loomba, bu durumun kadın ve kadın bedeninin sahiplenilebilir, keşfedilebilir veya yağmalanabilir anlamlar taşıdığını belirtmiş ve eserlerde kadın bedeninin fethedilen bir bölge olarak simgelenmesini eleştirmiştir. Kadının eş, erkek kardeş veya baba tarafından korunması gereken bir nesne olarak algılanmasına neden olduğunu ifade eden Loomba tacavüz, kadın sünneti gibi cinsel suçlara maruz kalan kadınların deneyimlerini irdelemiştir (Tümez, 2021: 71).

3.7.10.Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004)

Amerikalı bir akademisyen olan Gloria E. Anzaldúa yarı otobiyografik eseri *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza (Sınır bölgesi: Yeni Melez Kadın)* (1987) ile Amerika-Meksika eksenindeki sınırı ele alsa da fiziki sınırlarda kalanların deneyimlediği kültürel ve psikolojik ikili hayatı (Amerikalı-Meksikalı ya da Hintli- Amerikalı şeklindeki ikilikler), sınırda yaşayan ve karma(melez) ırk anlamına gelen mestiza yaşamlarını ele almıştır. Kendisi de bir mestiza olan Anzaldúa egemen kültürün zorbalıklarının yanında kendi kültürlerinde kadını arka planda tutup güçsüz gören ataerkil anlayışın zorluklarına değinerek baskının ana

sebeplerine dikkat çekmiştir. Yazar, geçmişte kadınların yönettiği bir egemenliğin dengeli olduğunu, ancak erkeklerin kontrolü ele almasıyla bu dengenin bozulup yağmacı ve işgalci bir duruma dönüştüğünü vurgulamaktadır. Gloria E. Anzaldúa melezliği, kültürel bir miras olarak kabul eder. Beyaz ve ötekiler arasındaki ayrımcılığın ortadan kalkmasında aracı olarak insanların kolektif hareket etmesini sağlayacağını belirtir. Batı söylemlerindeki melezliğin düşük statüyü temsilini de eleştirerek karma ırktan kadınların deneyimlerini postkolonyal feminist bakış açısıyla sorunsallaştırır (Özkutlu, 2023: 90-5).

3.7.11.Maria Mies (1931-2023)

Maria Mies, postkolonyal feminizm ve ekofeminizmi birleştiren görüşleriyle feminist akademik literatürde öncüdür. Tekdüze olan Batı feminizminin ‘öteki’ kadınları anlamak için yetersiz olduğunu savunurken, postkolonyal ülkelerde kadınların hala sömürülmesini küresel kapitalizme, kadınların evlere hapsedilmesine ve çevresel tahribata bağlar. *The Last Colony: Women* (Son Koloni: Kadınlar) (1988) adlı eserinde, kapitalizmin beraberinde yeni eşitsizlikler getirdiğini, kadınlar ve kolonilerin kapitalizme hizmet eden iki önemli öge olduğunu belirtmiştir. Eserin temel odağı, özellikle ev sorumlulukları bağlamında, kadınların emeğinin sıklıkla göz ardı edilen yönünü vurgulamaktır. Mies kapitalist çerçevede kadınların ev içi emeğinin sistemsel ihmalini ele almak için ‘ev hanımlığı’ kavramını ortaya atmıştır. Kapitalist sistemde öncelikle ev işlerine ayrılan kadın emeğinin sistematik olarak göz ardı edildiğini ve böylece küresel kapitalizmin hızlanmasına katkı sunduğunu iddia eden Mies, kadınların evdeki ücretsiz işinin yani en hanımlığı yönetiminin onları gayri safi yurtiçi hasıladan dışlayarak ve görünmez kılarak doğallaştırıldığını vurgulamakta, ev içi emeğin kapitalist patriyarka tarafından ‘bedava bir hizmet’ olarak görüldüğünü belirtmektedir (Kaymaz, 2024: 589).

3.7.12.Audrey Geraldine Lorde (Audre Lorde) (1934-1992)

Amerikalı şair ve yazar Audre Lorde feminist ve sivil haklar savunucusudur. Aynı zamanda lezbiyen bir kadın olarak kimlik ve toplumsal cinsiyetin kesişiminden doğan eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri ele alan önemli bir

figürdür. Lorde özellikle Siyahiler, kadınlar ve marjinal grupların karşılaştığı toplumsal ve bireysel baskılara karşı güçlü bir direniş gösteren eserleriyle bilinmektedir. Toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel yönelimlerin çok katmanlı bir baskı sistemi oluşturduğunu vurgulayan Lorde Beyaz feminist hareketlerin çoğu zaman Siyahi kadınları dışlamasını eleştirmiş ve bu grupların daha kapsayıcı olması gerektiğini savunmuştur. Özellikle kendi kimliğini kabul etmek ve bu kimlikleri kutlamak üzerine vurgular yaparak hem bireysel hem de toplumsal özgürlük için kendi kimliğini savunmanın ne kadar önemli olduğunu dile getirmiştir (Brandman, 2025). 1978 tarihli şiir koleksiyonu olan *The Black Unicorn* adlı eserinde Lorde hem kişisel hem de toplumsal kimliği derinlemesine incelemektedir. Eserde Siyahi kadınların deneyimleri, tarihsel travmalarını ve kültürel kimlikleri irdelenmekte, toplumsal eşitsizliklere karşı kadınların seslerini yükseltmesine olanak tanımaktadır (web, 2025). Siyah boynuzlu at imgesiyle mistik, mitolojik bir sembolizm kullanan Lorde bu imge ile Siyahi kadınların toplumda genellikle görünmeyen veya susturulmuş varlıklar olarak algılanmasının karşısında güç ve özgürleşme arayışıdır (web, 2025).

4.İMAMIN DÜŞÜŞÜ VE YÜKSELEN GÜNEŞİN ÜLKESİNDE ADLI ESERLERİNİN POSTKOLONYAL FEMİNİZM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde postkolonyal feminizm açısından önemli olan *İmamın Düşüşü* (1987) ve *Yükselen Güneşin Ülkesinde* (2006) adlı eserlerinde Batı'nın sömürgeci etkilerinin toplumları, kültürleri ve kadınları nasıl şekillendirdiği irdelenecek ve bu etkilerin kadınların yaşamlarına ve toplumsal cinsiyet rollerine nasıl yansıdığı ele alınarak postkolonyal feminist perspektifinden değerlendirilecektir.

4.1.Nawal El Saadawi / *İmamın Düşüşü*

Eser toplumsal cinsiyet, iktidar, din ve bireysel özgürlükler gibi temalar etrafında gelişmekte ve Arap toplumlarında kadın- din- patriyarka ilişkilerinin kadın yaşamını nasıl şekillendirdiği derinlemesine irdelenmektedir. Esasında bir imamın ruhsal ve toplumsal çöküşünü anlatan hikâye ile Saadawi din ve patriyarkanın toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini ve bireylerin bu yapılarla nasıl mücadele ettiğini açıklamaktadır.

4.1.1.Nawal El Saadawi'nin (1931- 2021) Hayatı ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri

Feminist yazar, aktivist ve doktor olan Nawal El Saadawi; Arap dünyasının Simone de Beauvoir'i, Mısır'ın da en radikal kadını olarak adlandırılmaktadır. Arap Kadın Dayanışma Derneği'nin kurucusu, Arap İnsan Hakları Derneği'nin ise kurucu ortağıdır. Feminist sanat ve edebiyatın önemli yazarlarından biri olan El Saadawi içinde büyüdüğü toplumun yanlış düzenini eleştirmiş, İslam'da kadının yeri üzerine pek çok eser kaleme almış hatta eserleri tartışmalara neden olarak doktorluk mesleğinden uzaklaştırılmıştır. Arap toplumunda kadının konumunu değiştirmek için eylemlerde bulunan yazar pek çok türde eser yazmış ve eserleri en az 13 dilde yayımlanmıştır. Ulusal ve uluslararası konferanslara katılan El Saadawi 2004 yılında Avrupa Konseyi tarafından Kuzey-Güney Ödülüne, 2012 yılında Uluslararası Barış Bürosu tarafından Seán MacBride Barış Ödülü'ne layık görülmüştür.

Nawal El Saadawi dokuz çocuklu üst-orta sınıf bir ailenin ikinci çocuğu olarak 22 Ekim 1931’de Mısır’ın Kafr Talha köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Al-Sayed El Saadawi Eğitim Bakanlığı’nda çalışan bir memur, annesi Zaynab (Şukri) El Saadawi ise Osmanlı Türk ailesinden gelen ev hanımıydı. Babası kız çocuklarının da erkek çocuklar gibi eğitim alması gerektiğini savunduğu için El Saadawi’yi Arapça öğrenmeye teşvik etmiş, öz saygı ve düşüncelerini ifade edebilme cesareti kazandırmıştır. Ailesi ileri görüşlü olarak kabul edilse de yaşadıkları toplumun geleneklerinden uzaklaşamamış, altı yaşındayken İslam ile ilişkilendirilen genital mutilasyona (kadın sünneti) maruz kalmış, on yaşındayken de evlenmeye zorlanmıştır. Annesi onun tarafını tutarak evliliğe karşı direnmesine destek çıkmıştır. Anne ve babasını erken yaşta kaybeden El Saadawi kardeşlerine sahip çıkma ve geçindirme yüküyle karşı karşıya kalmıştır. Mısır’daki kadınların karmaşık ve çok yönlü ataerkil sistem karşısında ezildiklerini kendi büyükannesinin pratikleriyle de deneyimlemiştir. Özellikle büyükannesinin ‘‘Bir erkek en az on beş kıza bedeldir.’’ söylemi, okulda çok çalışıp erkek kardeşinden yüksek notlar aldığı halde erkek kardeşinin övüldüğü gerçeğiyle yüzleşen El Saadawi bu cinsiyetçi bakış açısının değişmesi gerektiğinin farkına varmış, içinde yaşadığı erkek egemen toplumda, erkek çocuklarının kızlardan üstün tutulmasına karşı çıkmış ve koyu tenli Mısırlı kadın kimliğiyle gurur duymuştur. Nawal El Saadawi’nin doğduğu ülke olan Mısır milliyetçi ve ataerkil bir yapıya sahipti. 1882’de sömürgeleştirildikten sonra, 1892’de II. Abbas iktidara gelmiş, İngiliz sömürgeciliğine karşı çıkmıştır. 1910’ların sonu 1920’lerin başında İngiltere I. Dünya Savaşı ve sonrası ile meşgulken Mısırlılar bağımsızlıklarını ilan etmiş, 1923’te anayasal monarşi kurmalarına izin verilmiştir. Mısır’ın bağımsızlığı için pek çok grup girişimlerde bulunmuş, aşırı ulusalcı ve liberal Wafd Partisi (Delegasyon Partisi) ön plana çıkmıştır. Sultan Fuad kral olarak seçilmiş, seçimden iki yıl sonra Mısır’da İngiliz yönetiminin son bulması için Wafd partisi çalışmalarını arttırmış, Mısır ordusunun İngiliz komutanı da dahil olmak üzere İngiliz yetkilileri öldürmüşlerdir. Mısır’da baskı ve ataerkil yönetim artmış, aşırı milliyetçi zihniyet 1928’de Müslüman Kardeşlerin oluşumuna neden olmuştur. Köktendinci gruplardan ilki olan Müslüman Kardeşler, devleti şeriat kanunlarına

göre; Kur'an ve Sünnet üzere yönetilmesi gerektiğine inanıyorlardı.

Mısır milliyetçi ve ataerkil baskıcılar tarafından yönetilse de Nawal El Saadawi babasının sisteme rağmen eğitime bakışı ve annesinin desteğiyle büyüdüğü için diğer kız çocuklarından daha şanslıydı. Ortaokulu tamamladıktan sonra Kahire Üniversitesi'ne kaydolmuş, tıp eğitimi almaya başlamıştır. Tıp okumaya çalışan çok az sayıda kızıdan biri olan El Saadawi 1955'te psikiyatri alanında derece almıştır. Aynı yıl meslektaşı olan Ahmed Helmi ile evlenmiş ve bir kız çocuğu olmuştur. Bu evlilik Mısır'daki Süveyş Kanalı çevresinde yaşanan olaylardan (Süveyş Buhranı-1956) nasibini almış ve kısa sürmüştür. Sözgelimi dönemin cumhur başkanı Cemal Abdünnasır Çekoslovakya ile silah anlaşması imzalamış, bu durum ABD ve İngiltere'nin Mısır'a olan güvenlerini zedeleyerek Mısır'a finans akışını durdurmuşlardır. Bu duruma öfkelenen Abdünnasır Süveyş Kanalı Şirketi'ni millileştirmiştir. Durumu fırsat gören İsrail Süveyş Kanalı'nı işgal etmiş, İngiltere ve Fransa da desteklemiştir. Bu işgal sonucunda neredeyse tüm Mısır üsleri ve hava kuvvetleri yok olmuş, uluslararası alanda ses getirerek yapılan saldırı onaylanmamış ve neo-kolonyal bir saldırganlık olarak görülmüştür. Birleşmiş Milletler Acil Durum Kuvvetleri yapılan ateşkesin ardından bölgeye asker göndermiştir. Bu işgalin ardından Arap dünyasının desteğini alan Mısır'da köktendinci ve milliyetçiler baskı yaparak hükümeti İslam'a yönlendirmeye çalışmışlardır. Bu süreç içinde Nawal El Saadawi de savaşmak istemiş fakat kadın olduğu gerekçesiyle bu talebi reddedilse de eşi Ahmed Helmi savaşa katılmıştır. Yıkılmış bir şekilde savaştan dönen Helmi'ye geceleri uyuyamadığı için travma sonrası stres bozukluğu teşhisi konulmuş, bir dönem herkesin eşitliğini savunan Helmi savaş sonrası 'Tanrı-ülke-aşk: Üç yanılısama' şeklinde düşüncelerini değiştirmiş, alkol ve uyuşturucuya yöneldiği için de El Saadawi birlikteliklerini sonlandırmıştır.

Süveyş Kanalı işgalinin ardından Abdünnasır Suriye ile ittifak kursa da 1961'de bu ittifak bozulmuş, 1967'de de Nasır Birleşmiş Milletlerin sınırlarını terk etmesini talep etmiştir. Geri çekilme sonrasında sınırda Mısır güçlerini arttırarak İsrail'in Kızıldeniz'e erişimini engellemiştir. Bunun üzerine İsrail tekrar Mısır'a saldırmış ve 10.000'den fazla askerin ölümüne neden olmuştur. 1970'te Abdünnasır beklenmedik bir şekilde ölmüş yerine Enver Sedat geçmiştir.

Halefinin politikalarını sürdüreceğini söylemesine rağmen Mısır'ı pek çok yönden değiştirmiş; yasadışı olduğu gerekçesiyle hapiste tutulan Müslüman Kardeşleri serbest bırakarak Müslümanlar ile Mısırlılar arasında ittifak kurulmasına teşvik etmiştir. Şeriat yasasını anayasaya dahil etme ve kökten dinci örgütlerin kısıtlamalarını kaldırma yaptığı diğer değişikliklerdendir. Yaşanan siyasi istikrarsızlık Nawal El Saadawi'nin daha da muhalif hale gelmesine neden oldu. 1955- 1971 yılları arasında doktor olarak çalıştığı süre yazıları üzerinde etkili oldu. Çalıştığı hastaların çoğu eserlerine ilham kaynağı oldu. Kendisine danışan hastaların çoğunluğunun alt sınıftan insanlar olması ilgisini çekti ve nedenlerini araştırmaya başladı. Sağlık hizmetlerine erişemeyenlere nasıl sağlıklı olacaklarını öğretmeye çalışsa da hükümet tarafından işinin sadece hastaları tedavi etmek olduğu söylenerek engellendi. Hekimliği sayesinde kadınların fiziksel ve psikolojik durumlarını gözlemleyen El Saadawi yaşanan sorunları ataerkil, sınıfsal, kültürel ve emperyalist baskılarla ilişkilendirdi. Bu süre içerisinde meslektaşı olan Rashad Bey ile evlense de kısa süre sonra ondan da ayrıldı. Doğduğu yer olan Kafr Talha'da çalışırken hastalarından birini aile içi şiddetten korumaya çalıştıktan sonra Kahire'ye çağırılmış, Halk Sağlığı Bakanlığında müdürlüğe terfi ettirilmiştir. Aynı ofiste çalıştığı doktor ve aynı zamanda yazar olan üçüncü eşi Sherif Hetata ile 1964'te evlendi. Bu evlilikten bir erkek çocuk sahibi olan El Saadawi 2010 yılında bu birlikteliği de sonlandırmıştır. 1966 yılında halk sağlığı alanında yüksek lisans yapabilmek için New York'a taşınan Nawal El Saadawi Columbia Üniversitesi'ne başladı. Derecesini aldıktan sonra Mısır'a geri döndü. Tabibler Birliği'nin genel sekreter yardımcısı oldu. 1968'de Mısır yetkilileri tarafından birkaç yıl sonra kapatılan Sağlık dergisinin genel yayın yönetmeni oldu. 1972'de kadın sünneti de dahil olmak üzere kadın bedenine yönelik saldırıları sert bir dille eleştiren El-Mar'ah ve'l-cins (Kadınlar ve Seks) adlı kitabını yayımladı. Kitap ikinci dalga feminizm savunucularının temel kitaplarından bir haline geldi. Kitap ve siyasi faaliyetler sonucunda El Saadawi'nin bakanlıktaki görevine son verildi. Yazıları sansüre uğradı ve köktendinciler tarafından tehditler almaya başladı. Sağlık dergisinin editörlüğünü ve Mısır Tabipler Birliği Genel Sekreterliğini de kaybetti (web, 2025). 1973-1976 yılları arasında devlet doktorluğundan kovulduktan sonra Kahire Ayn Şems

Üniversitesinde kadınlar ve nevrozlar üzerine araştırmalar yapan El Saadawi, 1979-80 yılları arasında da Birleşmiş Milletler Afrika ve Orta Doğu Kadın Programı danışmanlığını yaptı. Kadınlar ve nevrozlar üzerine yaptığı araştırmaları Sıfır Noktasındaki Kadın (1975) gibi birçok kitabını yazmasına vesile oldu.

Nawal El Saadawi'nin eserlerinin sansürleri, eleştirileri devam ederken Mısır'daki siyasi karışıklıklar da devam ediyordu. Enver Sedat 1977'de İsrail ve Mısır arasında barışı sağlamak için çalışmalar yürütmüş, müzakere yapmaya çalışmıştır. Diğer Arap ülkelerinin itirazına rağmen 1979'da İsrail ve Mısır arasında barış antlaşması imzalanmıştır. Sedat güç kaybetmiş, muhalifler ülkeyi tehdit ettikçe, ekonomik ve siyasi sorunlar da baş göstermiştir. 1981'de Enver Sedat içine düştüğü durumdan kurtulmak için aşırı sağcı Arap destekçilerini, barış antlaşmasından memnun olmayanları ve Nawal El Saadawi gibi dini uygulamaları eleştirenleri tutuklatarak hapse atmıştır (1500'den fazla kişi). Saadawi hapisanede Mısır'ın ilk yasal ve bağımsız grubu olan Arap Kadın Dayanışma Derneği'ni kurdu. Yazmasını engellemek için kâğıt kalem verilmediği halde El Saadawi kaş kalemi ve tuvalet kâğıdı kullanarak düşüncelerini dillendirmeye devam etti. Ezilenler için adalet ihtiyacı mesajını içeren kısa öyküler, romanlar, kurgu ve kurgu olmayan eserler yazdı. Enver Sedat'ın el-Cihad adındaki köktendinci bir grubun suikastıyla (1981) öldürülmesinden bir ay sonra serbest bırakıldı. 1982'de Arap Kadın Dayanışma Derneği'ni kurdu ancak dernek, 1992'de Kahire'nin Batı bölgesinde tüm fonlarına el konuldu ve o dönemde iktidarda olanlar El Saadawi'nin kadın sünnetine karşı eleştirilerini tasvip etmedikleri gerekçesiyle derneği kapattırdılar. 1993'te aldığı tehditler artınca Mısır'ı terk etmek zorunda kaldı. Kuzey Carolina Duke Üniversitesi Asya ve Afrika dilleri bölümünde ve Washington Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Daha sonra Harvard, Yale, Berkeley, Kaliforniya gibi pek çok üniversitede çalıştı. 1996'ya kadar Mısır'a dönmesine izin verilmedi. Sürgündeki zamanlarda dahil olmak üzere El Saadawi 13 yılı aşkın bir süre 'Batı'da yaşadı. Nawal El Saadawi'nin karşı çıktığı diğer konulardan biri de 'Doğu', 'Batı', 'Orta Doğu' gibi kavramlardı. Bu kavramların sanki İngiltere dünyanın merkeziymiş gibi algı oluşturduğunu vurgulamış, halk ve sömürenler arasında belirgin bir fark olduğunu açıklamıştır. Saadawi'ye göre Batı ayrıştırmasında halk değil, gücü elinde bulundurup bunu da

kendi çıkarları için kullananlar sorumluydu. Çünkü dışarıda kaldığı süre zarfında Amerikan halkı ile herhangi bir çatışma yaşamamış, öğrencileri ile uyum içinde eğitimlerine devam etmişti. Saadawi çatışmanın paraya ve askeri güce sahip olanlar ile yoksullar ve kadınlar arasında olduğunu da eklemiş, medeniyetlerin çatışmasının olmadığını da iddia etmiştir.

Saadawi yaşamına yönelik tehditler azalınca 1996'da Mısır'a geri dönmüş, aktivist çalışmalarına devam etmiştir. 2004'te Mısır cumhurbaşkanlığı seçimlerinde adaylığını bırakmış fakat hükümet tarafından ilerlemesi engellenmiştir. Yine 2004'te, insan haklarını savunan Avrupa Konseyi'nden köklü ve prestijli bir ödül olan Kuzey- Güney Ödülü'nü almıştır. 2011'de (80 yaşındayken) Tahrir Meydanı'nda Mısır'daki okullarda din eğitiminin kaldırılması ve cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'in istifası için yapılan protestolara katılmış; 2016'da Londra'da düzenlenen Afrika Yazıyor edebiyat festivaline katılarak bir kadın yazar olmak üzerine bir söyleşi gerçekleştirmiştir. 2017'de BBC One televizyon dizisi Imagine'de yayımlanan Jill Nicholls'un yönettiği She Spoke the Unspeakable filminin konusu olmuş, 21 Mart 2021'de Kahire'de hayata gözlerini yummuştur (web, 2025), (Hussey, 2025).

4.1.2.Kadın Sünneti (Genital Mutilasyon)

Dilimizde 'sünnet' olarak bilinen kavram Fransızcada circoncision, İngilizcede circumcision, Arapçada hitan olarak adlandırılır. Dil alimi İbn Manzûr (1233-1312) Lisânü'l-'Arab adlı ansiklopedik sözlüğünde hitan kelimesini erkek çocuğun erkeklik organının ucunun kesilmesi olarak ifade etmiştir. Kadınlar da ise hafd kelimesi kesilmeyi karşılamaktadır (Kadıoğlu, Aydın, & Bekiryazıcı, 2006: 2). Bu bölümde kadın sünneti üzerine durulacaktır. Birçok toplumda kadına yönelik şiddet farklı tezahürlerde devam etmektedir. Kadınlar şiddete daha çok bedenen maruz kalmaktadır. Kadın sünneti de bu şiddetin bir başka boyutudur. Kadın sünneti, kadın genital organının kültürel nedenlerle işlevini yapamayacak bir şekilde işleme tabi tutulmasıdır. Gelenek görenek, kadın seksüalitesinin kontrolü, dini inançlar ve sosyopolitik entegrasyonu sağlama bu uygulamanın nedenleri arasındadır. Ayrıca kadının bakireliğini korumak, eşine olan bağlılığını arttırmak, çok eşliliği engellemek, doğurganlığı arttırmak ve kadının tecavüzden

korunmasını sağlamak gibi nedenlerle yapılması da söz konusudur. Kadın sünnetinin başlangıç tarihinin M.Ö' sine dayandığı iddia edilse de somut kanıtlar yaklaşık 6000 yıl önce Mısır'da yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkartılan kadın mumyalarda görülmüştür. M.Ö. 1600'lü yıllardan kalan duvar resimlerinde ise yapılma prosedürünün detaylı tasvirlerine ulaşılmıştır. Çeşitli araştırmalar sonucunda da sadece Mısır'da yapılmadığı, Fenikeliler, Hititler, Etiyopyalılar tarafından da uygulandığı ortaya çıkartılmıştır. Günümüzde yaklaşık 100 ila 140 milyon kadın ve kız çocuğunun bu uygulamaya maruz kaldığı tahmin edilmektedir. Afrika başta olmak üzere Orta Doğu ve Asya ülkelerinde sıklıkla görülen kadın sünneti Avrupa ülkelerinde, Avusturalya, Yeni Zelanda, Kanada ve Amerika gibi ülkelerde de göçmenlerin geleneklerini sürdürme istemleri nedeniyle yapılmaktadır. Kadın sünneti, yeni doğan döneminden itibaren her yaştaki kadınlara uygulanabilir. Örneğin, Yemen'de doğumdan sonraki ilk iki hafta içinde, Etiyopya ve Nijerya'da sekiz günlükken, Mısır'da 5-14, Sudan'da 5-8 ve Somali'de 4-10 yaşları arasında yapılmaktadır. Birçok ülkede ise genellikle 13-15 yaşları arasında, evlenmeden önce veya gebelik öncesi dönemde gerçekleştirilir (Akmeşe & Bilge, 2014: 101-3). Yerel ebe olarak bilinen 'daya' lar sünnet işlemi sırasında genital bölgeyi uyuşturmadan, steril olmayan aletler kullanarak bu işlemi gerçekleştirmektedir. Bu aletler arasında bıçak, keskin cam parçaları, tıraş bıçağı ve keskin teneke kenarları bulunmaktadır. Yarayı kapatmak için akasya ağacı dikenleri, iğne, hayvan kıllarından yapılmış deri ipler ve kemik çiviler kullanılmaktadır. İşlem sonrasında, sünnet mağduru ayağa kaldırılarak bacakları dizden kalçalara kadar sıkıca sarılarak birkaç hafta boyunca hareket etmemesi sağlanmaktadır. Sünnet esnasında daya dışında kızın etrafına kadınlar toplanmakta mağdurun kollarını ve bacaklarını sıkıca tutmaktadır. Dilini yutması ya da ısırmasını engellemek için de ağzına bez ya da sopa parçası yerleştirilmekte mağdurun çığlıklarını bastırmak için de def çalınıp yüksek sesle şarkılar söylenmektedir. Bir şölenmiş gibi yapılan sünnet büyümenin ve kadınlığa atılan adım için gerekli görülmektedir (Soyer, 2014: 408-9).

Leonard J. Kouba ve Judith Muasher Afrika'da Kadın Sünneti: Genel Bir Bakış (Female Circumcision in Africa: An Overview) (1985) adlı eserlerinde kadın sünnetinin pek çok nedeni olduğunu belirterek uygulamanın sosyokültürel

sistemin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamışlardır. Kadın sünnetinin arınma, temizlik, sağlık, evlilik, doğurganlık, bekaret, iffet, saflık gibi ifadelerle de iç içe geçtiği görülmektedir (Kouba & Muasher, 1985: 107). Ayrıca Ellen Gruenbaum ve Elizabeth Wirtz *Female Genital Cutting Debates* (Kadın Sünneti Tartışmaları) (2010) adlı eserlerinde bekaret beklentisinin kız çocukları ve kadınların ahlakını koruma ile aile onurunu sağlama işlevi taşıdığını vurgulamıştır. Başka bir deyişle, kadın sünnetinin hem kız çocuğunun hem de ailenin ahlakını koruyarak aile onurunu güçlendirdiği iddia edilmiştir (Gruenbaum & Wirtz, 2010: 436).

Kadın sünneti toplumların ayrımcı statü sisteminin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve devam etmektedir. Bu toplumlarda kadınların mülkiyet edinmeleri veya çalışarak geçimlerini sağlamaları mümkün olmadığından, evlenememe durumu kadınları ekonomik açıdan zor bir duruma sokmakta, bekaretin sorgulandığı bu toplumlarda sünnet olmayan kadınların evlenme şanslarının düşük olduğu belirtilmektedir (Berkovitch & Bradley, 1999: 488). Ayrıca sünnetli olan kadınlar için başlık parası alma durumu da ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi Somali’de erkek tarafı gelinin vücudunu inceleme hakkına sahiptir aynı zamanda anneler de sünnet olan kızlarının bekaretlerinin devam edip etmediğini görmek için kontrol etmektedirler. Bu bağlamda aileler kadın sünnetini kızlarının ‘saflığı’; dolayısıyla başlık parasının sağlayıcısı olarak görmektedirler. Evlenebilmek için gerekli görülen sünnet aynı zamanda evlendikten sonra eşine olan sadakatin korunabilmesi için de gerekli olan bir uygulamadır. Soy devamının önemli olduğu bu toplumlarda sünnet ile evlilik dışı cinsel yaşam önlenmekte ve babalık konusundaki belirsizlik ortadan kalkmaktadır (Althaus, 1997: 131). Kadın sünnetine atfedilen bir diğer anlam ise genç kızlıktan yetişkinliğe geçiş töreni olması yani evlenebilecek yaşa gelme ve doğurganlığın göstergesidir (Gruenbaum, 2005: 436-7). Kadın sünnetinin devam etmesine neden olan bir diğer faktör de sünneti yapan kişinin para ya da mal karşılığında elde ettiği ekonomik fayda ve uygulayıcının elde ettiği statüdür (Kouba & Muasher, 1985: 107). Kadın sünnetinin sürdürülmesinde sosyal çevre ve grup dinamiklerinin rolü büyüktür. Sünnet olmamış kadınlar, akranları tarafından dışlanabilir ve etiketlenebilir; bu durum hem onların hem de aile üyelerinin yalnız kalmasına yol açabilir. Ayrıca pek çok kültürde sünnet olmaya direnen ailelerin üzerinde önemli bir toplumsal baskı

olduğu da görülmektedir. Söz gelimi Kenya Samburu’nda sünnet yapılmayan kızlar ‘kirli’ ve ‘sıradan’ olarak görülmekte, genellikle evlenmeden hemen önce 14 veya 15 yaşlarında sünnet edilmektedirler (Althaus, 1997: 132). Sonuç olarak, kadın sünnetinin temelinde kültürel beklentiler ile harmanlanmış geleneksel uygulamalar yer almakta ve kadınların cinsel yaşamını disipline edilmektedir.

4.1.3.Nawal El Saadawi’nin Eserleri

Son elli yılın önemli feminist düşünürlerinden olan Nawal El Saadawi eserleriyle pek çok kadına yol göstermiş, yazdıklarıyla eleştiri ve tartışmaların kapılarını aralamıştır. Saadawi eserlerinde seks, cinsiyet, din gibi konuları ele almış, iç içe geçen sistemler olduğuna inandığı ataerkillik, kapitalizmin ve emperyalizmi irdeleyerek kadınlar üzerindeki etkilerine değinmiştir. Döneminin üretken yazarlarından olan Saadawi 50’den fazla, orijinalinde Arapça olan kurgu ve kurgu dışı eser yayımlamış ve kitapları pek çok dile çevrilerek küresel bağlamda ilgi görmüştür.

Yaşamının erken dönemlerinden beri yazmaya başlayan Saadawi’nin ilk yazıları arasında *I Learned Love (Aşkı Öğrendim)* (1957) başlıklı kısa öykülerden oluşan bir seçki, ilk romanı olan ve kadın sünneti, kızlık zarı gibi yerleşik ataerkil uygulamaların yoksul köy kadınlarının bedenlerine verdiği zararlı sonuçlara tanıklık ettiği deneyimlerini anlattığı *Memoirs of a Woman Doctor’ı* (Bir Kadın Doktorun Anıları) (1958) yazdı. Ardından çok sayıda roman, kısa öykü ve *Memoir from the Women’s Prison (Kadınlar Hapishanesinden Anı)* (1986) adlı kişisel anılarını kaleme almıştır. 1963’te Halk Sağlığı Genel Müdürü iken uluslararası forum ve konferanslara katıldı. Kendi toplumu dışındaki kadınların mücadelelerine tanıklık ettiği bu seyahatlerini *My Travels Around the World (Dünyanın Etrafındaki Seyahatlerim)* (1991) adlı eserinde aktaran Saadawi ataerkilliğin yalnızca Arap veya Müslüman toplumlarla sınırlı olmayan evrensel bir baskı sistemi olduğunu vurgulamıştır.

Ataerkillik ve cinsiyet eşitsizliğinin temelinde Arap yenilgilerinin olduğuna inanan Saadawi 1970’lerde kendisini hükümet tarafından hedef haline getiren bir dizi feminist manifestosu yayınlamaya başladı. 1971 yılında yayımlanan kurgu dışı eseri *Women and Sex (Kadın ve Seks)* ile bekaret testleri,

namus cinayetleri, kadın sünneti, düğün gecesi bekaret bozma gibi kadın bedenine uygulanan şiddeti kınadı. Toplumun kadın bedeni ve cinselliği hakkındaki cehaletini ve uygulanan çifte standartları öne çıkaran Saadawi kadınların sömürüldüğü evliliklerin fuhuştan farksız olmadığını iddia etmiştir. Kapitalist bir toplumda cinsiyet adaletinin mümkün olmadığı konusunda ısrarcı olan Saadawi hükümete muhalif olduğu gerekçesiyle kitabın yayımlanmasından sonra hem işini kaybetmiş hem de kurduğu dergi kapatılmıştır. Hükümetin uygulamalarına karşı halktan aldığı olumlu dönütler neticesinde eleştirilerini dile getirdiği diğer eserleri *The Female is the Origin (Kadın Kökendir)* (1974), *Woman and Psychological Struggle (Kadın ve Psikolojik Mücadele)* (1976), *Man and Sex (Erkek ve Seks)* (1976) ve *The Hidden Face of Eve'i (Havva'nın Gizli Yüzü)* (1977) yazdı. Eserlerinde hastalarının anektodlarını, biyografisini, tıbbi ve sosyal araştırmalarını, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine olan eleştirilerini hem bir kadın hem de bir aydın olarak bir araya getirerek harmanlamıştır. Saadawi toplum hakkındaki görüşlerini ifade etmek için çoğu zaman kurgu kullanıyordu. İlk kurgu romanı 1983 tarihli *Woman at Point Zero (Sıfır Noktasındaki Kadın)* idi. Ana kahraman işçi sınıfından olan Firdaus'un cinsel saldırıya uğraması ve tecavüzcüsünü öldürmesi sonucunda idam edilmesini anlatan eser, Arap feminist romanına katkı sağlasa da Saadawi'nin diğer eserleri gibi ilgi uyandırmamıştır. Kurgudaki esneklik daha sonraki eserlerinde özellikle dini konuları eleştirmek için Saadawi'ye alan sağlamış, Mısır hatta ötesinde kamusal alanı ele geçiren ve tabu kabul edilen dine karşı özgür ifadeler kullanabilmiştir. Sözelimi Saadawi 1987 tarihli *The Fall of the Imam (İmamın Düşüşü)* adlı eserinde siyasi meşrutiyeti desteklemek ve muhalifleri dışlamak amacıyla dini otoriteyi kullanan Enver Sedat'ın ataerkil rejimini eleştirmiştir. Öyle ki eser içeriği nedeniyle dönemin en yüksek dini mertebesine sahip El Ezher tarafından yasaklanmıştır. Bir diğer önemli kurgusuna *God Dies by the Nile (Tanrı Nil Kıyısında Öldü)* (1985) adını veren Saadawi eserinde dinin ve seksin kadınları ezmek için kullanıldığı savını Kafr El Teen adı verilen bir kasabanın belediye başkanının zulmüyle anlatır. *The Innocence of the Devil (Şeytan'ın Masumiyeti)* (1994)' de ise Tanrı ve Şeytan'ı akıl hastanesindeki karakterler olarak betimleyerek hem İslam'ı hem de Hristiyanlığı kadınlara baskı yapmakla itham etmiştir. Saadawi yazdıkları

nedeniyle özellikle köktendincilerin hedefi haline gelmiş, sansür ve ölüm tehditlerine maruz kalmıştır. Yazındaki eleştirileri eserlerinin iki tür okuyucu kitlesi oluşturmaya neden oldu: Kendini Müslüman olarak adlandıranlar ve Batılı liberal akademisyenler. Hatta düşüncelerindeki keskinlik nedeniyle pek çok kişi tarafından da aşırı radikal olarak anıldı. Nihayetinde görüşleri nedeniyle 1981’de hapse atılarak bedel ödedi. Hapishane de bir seks işçisinin göz kalemi ve bir katilin tuvalet kâğıdı teminiyle hapishane deneyimlerini yazmaya başladı ve *Memoirs from the Women’s Prison (Kadınlar Hapishanesinden Anılar)* (1986) adlı eseriyle hapishane deneyimlerini yayımladı (Amireh, 2025). *Love in the Kingdom of Oil (Petrol Krallığında Aşk)* (1993)’da bir kadının kaybolması ve onu tanıyanların, bildiği her şeyi geride bırakma kararını sorgulayanların tepkisini anlatan El Saadawi ayrıca iki bölümlük bir otobiyografi de yazdı: *A Daughter of Isis (Isis’in Kızı)* (1999), çocukluğunu konu alıyor ve Mısır feminizmindeki aktivist rolünü anlatıyor; *Walking through Fire (Ateşten Geçmek)* (2002), Orta Doğu toplumunda kadınların rolünü değiştirmek için verdiği siyasi mücadeleleri konu alıyor. Değinilenler dışında Nawal El Saadawi pek çok kısa hikâye, novella, öykü, oyun, anı, kurgu ve kurgu dışı eserler de feminist literatüre kazandırmıştır. Özetle Nawal El Saadawi’nin eserlerinin ana temalarını şu şekilde özetleyebiliriz:

- Arapları katı, tarih dışı teokrasilerden çıkarmak.
- Toplumsal ve dini kurumlarda yer alan tüm kısıtlama ve paradoksları çözmek.
- Kadınları beden, şeytanın ve kötü davranışların sembolü olmaktan çıkarmak.
- Din adamlarının ikiyüzlülüğünü ve zorbalığını ortaya çıkarmak.
- Kadınların doğuştan tabi oldukları önyargısını yıkmak ve kadına yeni bir kimlik kazandırmak.
- Kadın bekareti ve iffetinin kadın yaşamından daha değerli olması algısını yıkmak.
- Toplumsal cinsiyet rollerine bakış açısını değiştirmek (Alqahtani, 2017: 100- 25).

4.1.4.Nawal El Saadawi’nin Eserlerine Yönelik Eleştiriler

Müslüman bir ülkede feminist olan El Saadawi dinin kişisel bir mesele olduğu için kamusal yaşamda hiçbir rolünün olmaması gerektiğini savunduğu için dini, siyasi hatta entelektüel pek çok çevrenin eleştirisine maruz kalmış, eserlerinin

dini otoriteler tarafından yasaklanmasının yanında yaptığı çalışmalar Orta Doğu edebiyat eleştirmenleri tarafından da olumsuz karşılanmıştır. Yapılan eleştirilerin genelinde El Saadawi'nin bilinçli bir şekilde Batılı bir kitle için yazdığı bu nedenle gelenekçileri kışkırtarak yardım etmek istediği marjinalleştirilmiş kadınları daha da baskıladığı düşüncesidir. Bazı eleştirmenler Saadawi'nin eserlerinin olumsuz klişeleri güçlendirerek Batı'nın Müslüman karşıtı duygularını çağrıştırdığını iddia etmekte, bazıları da El Saadawi'nin Batı'daki takdirinin aslında görüldüğü kadar masum olmadığını öne sürmektedirler. Sözgelimi Saadawi'nin kadınların haklarını savunduğu için değil aksine Batılı okuyuculara duymak istediklerini söylediği için beğeni aldığını iddia etmektedir. Saadawi'ye yapılan bir diğer eleştiri de feminist yanlısı ideolojisinin anti-feminist bir ideolojiyle iç içe geçtiğine olan inançtır. Öyle ki Saadawi'nin sömürgecisiyle (erkek) özdeşleştiğini ve erkeğin düşmanca ideolojisini içselleştirdiğini söyleyenler bile olmuştur (web, 2025).

4.1.5.Nawal El Saddawi'nin Müslüman Kadınların Haklarına İlişkin Görüşleri

“Baba, Tanrı, koca, aile, millet, güvenlik, istikrar, koruma, barış, demokrasi, aile planlaması,kalkınma, insan hakları, modernizm veya postmodernizm gibi farklı isimler altında bize dayatılan kurallara boyun eğsek yaratıcı olabilir miyiz? (Saadawi, 1997: 49)

Nawal El Saadawi, Arap Müslüman ülkelerindeki erkek ataerkil sistemi açıkça eleştirmiştir. El Saadawi, ister bir erkeğe, ister bir kadına ait olsun insan doğasının aynı olduğuna ancak erkeğin veya kadının yaşadığı çevre ve topluma göre değişebileceğine inanır (Shehata, 2021: 66). Kadınların var oldurtulan aşağı konumlarını değiştirmek için öncelikle ekonomik ve sosyal olarak bağımsız olmaları gerektiğini vurgulayan Saadawi, Arian Fariborz ile yaptığı bir röportajda “köktendinciler tarafından desteklenen küresel postmodern kapitalist sistemin kadınların ezilmesinin ardındaki temel nedenlerden biri olduğunu ve dini liderlerin ikiye bölünmüş ve Tiran olduklarını söyler. Ayrıca Müslümanların küçük taşlar kullanarak şeytan taşlama ya da Kara Taş (Hacer- ü'l Esved)’ı öpme faaliyetleri gösterdikleri Hac vazifesini de eleştirir (Saadawi, 2014). Saadawi İslam dahil olmak üzere tek tanrılı dinlerde Tanrı'nın erkek olduğunu bu durumun

da erkeklerin daha fazla el üstünde tutulmasına neden olduğunu iddia eder ve bu durumu kendisi birçok yönden üstün olmasına rağmen kardeşine daha fazla ayrıcalık tanındığını sorguladığında annesinin ona Tanrı öyle istedi cevabını vermesiyle örnekler. Bir diğer örneği de okulda yaşadığı bir durumla verir. İlkokulda öğretmeni tarafından adını yazması istendiğinde ilk adı olan Nawal'i ardından annesini adı olan Zaynab'ı eklediğini, öğretmenin ise annesinin adını çizerek yerine babasının adını yazması gerektiğini söylediğinde toplumdaki cinsiyet eşitsizliğinin bir kez daha farkına vardığını, kadınların sadece Tanrı'nın karşısında değil, aynı zamanda toplum karşısında da erkeklerden aşağıda görüldüğünü fark ettiğini açıklar (Shehata, 2021: 67).

Nawal El Saadawi feminizm hakkında farklı görüşlere sahiptir. 2018 yılında Krishnan Guru-Murthy' ye verdiği bir televizyon röportajında feminizmin Batı'nın bir icadı olmadığını, hatta pek çok insan tarafından düşünülen Amerikalı kadınlar tarafından da ortaya çıkartılmadığını savunur. Ona göre feminizm tüm dünyadaki kadınların kültürüne ve mücadelesine yerleşmiştir. Feminist olmak ve kadınların kurtuluş duygularını benimsemenin küresel bir mesele olduğunu ve belirli bölgelerle sınırlandırılmayacağını da belirtmiş, feminizm olmadığında kadınların ezilmesinin anlaşılamayacağını vurgulamıştır (Saadawi, 2018). 1981 yılında Sarah Graham-Brown ile yaptığı bir başka röportajda düşmanın aynı mücadelenin farklı olduğunu ifade etmiştir (Saadawi, 1981). Laik feminizmin Batı'da kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasında önemli bir rol oynasa da Batılı feministlerin Müslüman kadınların sorunlarını çözmekle uğraşmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca El Saadawi dinleri toplumsal ve politik meselelerle karıştırmaya karşı olduğu için feminizmin dinden ayrılması gerektiği çağrısında bulunmuş, dinin bireylerin günlük yaşamlarını ve görevlerini etkilemeyen özel bir konu olduğunu iddia etmiştir. 2021 yılında Nichole Joseph ile yaptığı bir diğer röportajında ise kadınların tüm dinlerde ezildiğini ve hiçbir dinde kendini gerçekten özgürleştiremeyeceğini vurgulayarak İslami feminizmi reddetmiştir (Saadawi, 2021). El Saadawi kadınların ikincil konumlarından İslam'ı sorumlu tutmuştur. Batılı kadınların üstesinden geldiği fakat Müslüman ülkelerdeki kadınların ise cinsiyetler arasındaki hak eşitsizlikleri nedeniyle acı çektiklerini iddia eden El Saadawi, eserlerinde İslam'a karşı kadınları ve

deneyimlerini görmezden gelen cinsiyetçi din algısı oluşturmaktadır.

Özellikle Kur'an'ın Hz. Meryem dışında hiçbir kadının adının anılmadığını, isimleri geçen pek çok erkeğe rağmen İslam uğruna canlarını feda eden kadınların görmezden gelindiği düşüncelerini sorgulamaktadır. Ayrıca tüm İslam toplumlarında kadınların ikincil konumlarının temelinde İslam hukuku ve Kur'an'ın erkek odaklı dilinin olmasını vurgularken, İslamiyet öncesi dönemde kadınların eş seçebilme ve boşanma gibi daha fazla özgürlük ve haklara sahip olduklarını iddia etmiştir (Shehata, 2021: 69-70).

4.1.6. *İmamın Düşüşü* Romanının Olay Örgüsü

Nawal El Saadawi'nin yedinci romanı olan *İmamın Düşüşü* (Soqout Al-Imam) eşi Sherif Hetata'nın Arapçadan çevirisiyle 1987'de London: Methuen tarafından Büyük Britanya'da yayımlanmıştır. 39 bölümden oluşan eserde toplumun düzen ve kurallarından kaynaklanan aşırılıkları anlatılmaktadır. Eser Kahire'de yayımlandığında, Arap kültüründe ve devlette uygulanan dini kuralları insan haklarına aykırı olarak aktarması nedeniyle köktendinciler Saadawi'yi tehdit etmiş, 2004 yılında ise Sünni Müslüman öğreniminin en etkili merkezi olan El-Ezher Üniversitesi tarafından eser yasaklanmıştır. Kadınların arzu ve yargılanmasını hikayeler aracılığıyla betimleyen Saadawi ölüm, din, ikiye bölünmüşlük temalarıyla olay örgüsünü genişletir. Eserde dramatik olaylar sürekli tekrarlar ve yeniden ifadelerle anlatılarak roman formatından ziyade nesir-şiire daha yakın olan eliptik bir anlatı oluşturur. Ayrıca eserde 1986'daki Çernobil Nükleer Felaketine göndermeler de yer alır. ("Radyasyonlu süt hakkında söylenti yayanların dillerini kes." (10))

Hikâye isimsiz bir Arap ülkesinde, bazen birinci bazen de üçüncü anlatıcıların anlatımıyla betimlenir. Bu ülke Hizbullah'ı (Allah'ın Partisi) yöneten hikâyenin ana karakterlerinden biri olan Büyük İmam tarafından yönetilmektedir. İmam yoksulluk içinde büyüdüğü için kendisinden daha şanslı doğan herkese nefret ve kin besleyen, halkı tarafından Allah'ın temsilcisi olduğuna inanılan ikiye bölünmüş dini liderdir. Dünyayı kontrol etmek ve katı bir yer haline getirme gayesiyle eylemlerini gerçekleştirir. Eserin diğer ana kahramanı ise gayrimeşru ve öksüz olan kendisine Bintullah (Allah'ın kızı) adı verilen bir kızdır. Bintullah'ın

annesi zina yaptığı gerekçesiyle recmedilir (taşlanarak öldürme). İnsanlar Allah'ın İmamına sadakatin ne anlama geldiğini asla bilmediğini, bir kâfir olarak ölüp cehennemde yanacağını söyleseler de Bintullah bunu asla kabul etmez, annesinin asla hain olmadığını ve zina yapmadığını savunur. Doğduğunda babası onu terk etmiştir fakat Bintullah babasının İmam olduğunu iddia eder. İnsanlar bu durumu kabullenmez ve günah işlediğini söylerler. Babasının İmam olduğunu söylediğinde, çığlık atarlar ve dilini keserler. Fakat yazar bu detayı her vurguladığında ayrıntılarda değişiklik yapar. Bazen taşlanarak öldürülür, bazen de bıçaklanır veya vurulur. Böylece olaylara farklı perspektiflerden bakılması sağlanır.

Bu hikâye ile recmetmenin Tanrı'nın iradesine uymaktan çok muhalifleri terörize etmek ve eleştirilerini sonlandırmak için yapılan bir eylem olduğunu iddia eden yazar, yapılanların insan haklarına aykırı olduğunun altını çizmiştir.

4.1.7. İmanın Düşüşü Romanında Postkolonyal Feminizmin Yansımaları

Bir kız Bintullah gibi hürmetten yoksun bir ismi taşımaya nasıl cesaret edebilirdi (üstelik babasız bir çocuk taşımaya cesaret edebiliyordu)? Hristiyanlık bir erkeğin İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olarak çağrılmasına izin veriyordu. Fakat kimse Bintullah yani Tanrı'nın Kızı ismini duymamıştı. Fakat bir gün, tam romanın ortasındayken genç kız bana bir soru sordu: Eğer ben Bakire Meryem olsaydım ve bir erkek yerine kız çocuğu doğursaydım ne olurdu? O kız İsa Mesih olur muydu? (Saadawi, 2003: 7)

Nawal El Saadawi *İmanın Düşüşü* adlı eserinin ön sözünde yayımlamadan önceki on yıllık süre içinde Mısır ve Orta Doğu'nun pek çok yerine ziyaretler gerçekleştirerek çeşitli deneyimler kazandığını açıklar. Özellikle Şeriat yasaları gereğince cezalandırılanların kurduğu 'Uzuvları Kesilen İnsanlar Derneği' ni ziyaretinden sonra erkeklerin erkeklere neler yapabileceğinin dehşetiyle yüzleşen El Saadawi, sistemin kadınlara ve çocuklara neler yapabileceğinin altını çizerek eserini kaleme aldığını ifade eder. Ayrıca Enver Sedat'ın noeliberal, ataerkil distopyasını eleştiren El Saadawi ilahi kadın olasılığını kurgulayarak radikal bir feminist bakış açısı geliştirmiştir (Fayed, 2025). Postkolonyal Mısır dini kurumlarla birlikte ataerkil otoriteyi güçlendiren ve kadınların hak ve özgürlüklerini sınırlayan

pek çok otoriter rejime tanıklık etmiş, Nawal El Saadawi de özellikle kadınların kimliklerini şekillendiren ve kısıtlayan baskıcı yapıları bu eserinde sorunsallaştırmıştır (Kumari, 2024: 319). Bu bölümde Nawal El Saadawi'nin postkolonyalist feminizmin temel konularından olan, cinsiyetleri nedeniyle Üçüncü Dünya kadınlarının maruz kaldığı çifte kolonileşme, beden politikaları, cinsellik, stratejik özcülük ve (marjinalleştirilmiş ve susturulmuş alt kimliklere muhalif temsiliyet sağlanması) madunluk (sesi kaybolmuş, temsili olmayan, statüsüz, özne olamayacak) ile milliyetçilik konularını ele alışı değerlendirilecektir.

Toplumsal normlar bireylerin yaşamlarında büyük bir paya sahiptir. Hatta insanlar üzerinde baskılara neden olabilir. Bu baskılardan en çok payı alan genellikle kadınlardır. Özellikle dinin erkeklere göre manipüle edildiği Üçüncü Dünya ülkelerinde kadınların birey olarak var olma mücadeleleri daha yoğundur çünkü kendilerine ait bir yaşam söz konusu olmadığı gibi toplumsal baskılar nedeniyle de sürekli kısıtlanırlar. Söz gelimi dini argümanların dışına çıktıklarında ise kınanır hatta cezalandırılırlar. Nawal El Saadawi'nin eser boyunca tartışma alanlarından birisi kadınların din adı altında kısıtlamalara maruz kalması ve kadının sadece erkeğe itaat etme üzere yaratılan bireyler olarak görülmesidir. El Saadawi bu manipüleyi ‘‘Tanrı’ya itaat bozulmaz bir yasadır, babaya ve kocaya itaat olmadan Tanrı’ya itaat olmaz.’’ (32) şeklinde dile getirmiştir.

Kadın sömürüsü söz konusu olduğunda genellikle ataerkillik, sınıf ve ırk üçgeni içerisinde konular ele alınır. Fakat söz konusu Üçüncü Dünya ülkeleri ise bu argümanlara din ve toplum da eklenmelidir. Üçüncü Dünya ve gelişmekte olan ülkelerde kadınların tabi kılınması sadece sınıfsal durum ya da ataerkillikten değil, din ve toplumsal tahakkümden de kaynaklanmaktadır (Bhasin, Menon, & Nighat, 1994: 6). Yönetme gücüne sahip olan erk, dini kendi lehine dönüştürerek var olan hukuk yasalarına kısıtlamalar ya da eklemeler yaparak özellikle kadınlar üzerinde otoritelerini arttırabilir. Hatta daha da ileriye giderek kadınların davranışlarını yargılama ve ceza kesme yetkisini kendilerinde bulur. Dini ve sosyal açıdan güç kazanan erkin bir üst adımı da kadınlar üzerindeki şiddet uygulamalarıdır. Böylece kadına yönelik şiddeti dini gerekçelere bağlayarak, kadın haklarını reddeder. Simone de Beauvoir *İkinci Cins* (1949) adlı eserinde güç, din ve şiddetin birbirine

bağlı olduğunu, ataerkil bir sistemin devamı için birbirlerini güçlendirdiklerini savunur. Beauvoir erkeklerin dinler aracılığıyla kadınlar üzerindeki güçlerini ve egemenliklerini pekiştirdiklerini de ekler (Beauvoir S. D., 2012: 11). Mısır'ın toplumsal yapısı Beauvoir'in söylemini desteklemektedir çünkü ataerkil kültürün gelenekleri kadınların şiddeti içselleştirmelerine zemin hazırlamaktadır. El Saadawi eserinde dini kendi siyasi çıkarları için kullanan ve dilediği gibi manipüle eden İmam imgesiyle erkeklerin elinde silaha dönüşmesini ‘‘Çünkü İmam, Tanrı'nın Şeriatının yasalarına göre hükmediyordu. Zina eden kadınları taşlayarak öldürün. Hırsızlık yapanların ellerini kesin.’’ (10) sözleriyle ifade etmiştir. Ana kahramana alegorik anlamlar yükleyen El Saadawi İmam'ı sadece kurgusal bir karakter değil aynı zamanda İslami değerlerle yönetilen Mısır üzerinden diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde olduğu gibi -Afganistan'da eğitilen Mısır'daki Müslüman Kardeşler, İran'da eğitilen Lübnan'daki Hizbullah gibi- inanılan ve Tanrı vasfı yüklenen kutsal dini lidere dönüşümünü ve dini dilediği gibi manipüle etmesini ‘‘Kıyamet günü gökler ve yerler dahil olmak üzere bütün evreni kapsayacak ve Tanrı'nın iradesiyle tek istisna onun varisi, dünyadaki temsilcisi bir ve tek İmam olacaktır.’’ (86) sözleriyle örneklendirir. Toplumun İslami ilkelere ve kurallara uygun hareket ettiğini iddia eden bakış açısı ile ceza tercihleri arasında uyum olmadığı halde otoriteye boyun eğen ve sorgulamaktan yoksun kişiler İslam adı altında kendi çıkarlarına göre hareket etmekte ve masum insanları herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymaksızın cezalandırmaktadırlar. Bintullah İmam'ın kızı olduğunu söylediğinde lider ona ‘dilini kesme’ cezasını uygun görmüştür. El Saadawi bu eylemleri Hz. Muhammed'in hadisine atıfta bulunarak ‘‘Tanrı onlara neden kızsın? Bilmiyorlar. Ne suç işlediklerini bilmiyorlar.’’ (18) yorumuyla aktarır ve sürü halinde yaşayan insanların Tanrı'nın kitabını okumadıkları için bu şekilde davrandıklarını varsayar (Bolat, 2023: 383). Kutsal kitapları okusalar da özellikle kadına karşı zulümleri ve vahşi cezaları yok edeceklerini de ekler. Oysa İmam taraftarları tam tersine İmam'ın her şeyi bildiğine ve Tanrı ile iletişimi olduğuna inandıkları için tüm iradelerini ona teslim etmişlerdir: ‘‘ İmam insanları kendisine Tanrı'nın doğrudan elçisi olduğuna inanmaya yönetti ve böylece onu sorgulamaktan aciz hale getirdi.’’ (46). Sorgusuz itaatin kadınları acımasızca damgalamalarına ve cezalandırmalarına neden olduğunu aktaran El Saadawi eser

boyunca kadınların maruz kaldığı şiddeti ve zulmü tekrar tekrar ortaya koyarak olayın vahametini şöyle ifade etmiştir:

Beni iplerle bağladılar ve bir çukura attılar, sonra bana taşlar fırlattılar, bir taş diğerini takip etti, gün be gün, bir gün diğerini takip etti, ta ki elli gün geçene kadar ya da yüz ya da bin. Vücudum öldü, ama ruhum pes etmedi. Çok fazla taş atmaktan bitkin düşmüşlerdi ve ellerinin yanlarında gevşekçe sarktığını, parmaklarından damla damla kan aktığını görebiliyordum, ama atardamarlarım henüz boşalmamıştı. Ruhum toz ve kum soludu, vücudumu kayaya çevirdi, taşların sekmelerini sağladı. (20)

El Saadawi'nin kadınların maruz kaldıkları şiddeti ayrıntılı bir şekilde ele almasındaki ve ceza olarak recmetmeyi kullanmasındaki vurgu, baskıcı rejimlerin gücünü özellikle kadınlara karşı nasıl manipüle ettiğini ortaya koymaktır. Erkeklerin büyük çoğunluğu kadınları ‘‘Bir öğün fiyatına satılacak başka hiçbir şeye sahip olmayan zavallı bir yaratık’’ (39) olarak görmektedir. İmam ise ‘‘kadın bir bedendir ve bunun dışında onda ona hitap eden hiçbir şey yoktur.’’ (107) şeklinde yorumlamakta; dolayısıyla bir kadını taşılayarak öldürmede herhangi bir sakınca görmemektedir çünkü kadın alınıp satılabilen bir nesne olarak görülmektedir. Ayrıca kadınların durumunu:

Bir adam kadının arkasından yürüyor ve kadın nefes almak için her durduğunda sopasını kalçasına vuruyordu. Dudaklarımdan bir hayret ifadesi kaçtı. Sığır dinlenirken su çarkını bir kadın mı döndürüyor? Onlar ‘‘Biz burada arz talep yasalarını uyguluyoruz. Pazarda bir sığır bir kadından daha pahalı, hal böyleyken erkekler dört kadınla evlenebiliyor ancak bir tek sığır almaya paraları yetiyor.’’ dedi. (13-4)

sözleriyle sığırların kadınlardan daha değerli olduğu bir sistem yapısının olduğunu vurgulamıştır. Eser analiz edildiğinde kadınların recmedilmeden ya da cezalandırılmadan önce dinin uygun görmediği davranışlarda bulundukları söylenerek damgalandıkları görülmektedir. İmam ve taraftarlarına göre Bintullah; ‘‘Şeytan bir kadının kızı olan kızdı. Her ikisi de günah içinde doğmuştu. Bu kız en kötü günahları ve kötü suçları işleyebilir. Bununla baş etmek için onu ölünceye kadar taşlamaktan başka çare yoktur.’’ (127) Kadınlar kurban olmalarına rağmen ahlaksızlık ve kötülükle damgalanarak toplum tarafından dışlanırlar, bekaret, iffet ve ahlaksızlık söylemleriyle de dil kesme ya da recmedilme cezasına tabi tutulurlar. El Saadawi bu yöntemlerin uygunsuzlukları üzerinde durarak kadınların hem resmi hem de İslami hukukta güvende olmadıklarını vurgulamıştır (Bolat,

2023: 384). Bintullah kendisine karşı işlenen suçlara karşı kamu davası talep etse de bu talebi yerine getirilmemiş, bu durumla da El Saadawi kadınların haklarını ararken karşılaştıkları kısıtlamalara vurgu yaparak adaletsizliğe karşı mücadelelerinin bastırılarak kendi varoluş süreçlerinin engellendiğini ifade etmiştir. Bu durumu da “ Neden her zaman suçluyu salıveriyor ve kurbanı cezalandırıyorsunuz?” (10) sözleriyle vurgulamıştır. Yine;

Karnı büyüdüğünde olanları gizlemek için geniş, dökümlü bir elbise giydi. Bir gece, herkes derin uykudayken, çocuğunu doğurdu; ancak her zaman uyanık olan İmam'ın gözleri her şeyi gördü. Onu alıp götürdüler, kenevir ipiyle bağladılar, açık bir alana koydular ve birbiri ardına, acele etmeden, ölene kadar taşıyarak öldürmeye başladılar. (26)

ifadeleriyle tecavüzcünün değil de tecavüze uğrayanın cezalandırılmasını erkin kadınlar üzerindeki tahakkümü olarak vurgulamaktadır. Bintullah gibi Üçüncü Dünya kadınlarının yasal ve dini bağlamda herhangi bir hak talep edemeyeceklerini anladıkları ikincil konumları sessizleşmelerine, sessizleşmeleri de erkeklerin onların haklarını daha fazla ihlal etmesine neden olmaktadır.

El Saadawi eserde psikanalitik kavramlar ve dini sembolizm kullanarak birbirlerine karşı kullanılan iki paralel üçlü oluşturur: Tanrı-İmam-Vatan / Anne-Kız- Eş (Fayed, 2025). İlk üçlü hepsi eril, güçlü ve muzaffer konumda ilken ikinci üçlü hepsi itaatkâr, zayıf ve ezilen konumdadır. Dolayısıyla ataerkillik karşısında dışının söz sahibi olma olasılığı kalmamaktadır. Küresel eşitsizlik doğuran bu durum kadının özellikle çok eşlilik (polygamy) karşısında da susturulmasına ve sessizleştirilmesine neden olmakta, din gereği erkeğe hak görülen dört eş alma istenmeyen bir şey olmaktan çıkmakta aksine tipik bir olay olarak özümsemektedir (Holden, 2017: 96). Yasal eş, nikahlı eş olarak diğer kadınlardan ayrılırsalar da El Saadawi bu kabullenışı; “Karanlıkta yataktan gizlice çıkıp diğer kadına gidiyordu, saklandığım yerden sıcak bir kucaklayışla ona sarıldığını görebiliyordum, kadını onun kollarında görmek kalbime acı veriyordu.” (144) cümlesiyle özetlemektedir. Ayrıca yasal eş, nikahlı eş gibi kavramların yanına metres, gayri meşru çocuk gibi kavramlar da ekleyerek bir başka gerçeğe; ataerkil düzende aldatılmanın normalleştirilmesine de değinmektedir. Baskıcı rejimin altında kadınların parçalanmış kimliklerini gözler önüne seren El Saadawi bu normalleştirilmeyi; “Yasal eşim odaya girer girmez gözleri yanımda duran

gayrimeşru kızımın yüzüne takıldı. Kızımın sağında annesi Cevahir, solunda ilk karım duruyordu.” (77) cümleleriyle aktarır, ki Cevahir Saadet Evi olarak adlandırılan genelev çalışanlarından biridir. Ataerkil sistemin bir diğer gerçeği de kadına yasal olarak hiçbir hak verilmemesi ve kendisini var etmesine izin verilmemesidir. Bu durum kadını erkeğe bağımlı şekilde yaşamak zorunda bırakmakta dolayısıyla şahsına yapılan tüm hakaretleri de sinesine çekmeye mahkûm etmektedir. El Saadawi bu sindirilmişliği şu şekilde dile getirmiştir:

Kurban Bayramı akşamı karısına bir hediye getirmek yerine eve boş ellerle geldi ve sabah ayrılmadan önce ona ev için para bırakmayı unuttu. Gece eve boş ceplerle, kaybolan bilinçle, nefesi şarap ve kadın teri kokarak geç döndü. Nikahlı eşlerin dudakları sıkıca kapalı kaldı ve hiçbirisi ağzını açmaya cesaret edemedi, çünkü açarsa erkeğin ağzı yarı açık, gözleri yarı kapalı sırtüstü yatarak boşanma yeminini üç kez tekrarlamasını duyma riskini göze alırdı ve ondan sonra bohçasını taşıyarak evi terk edişi görülürdü ve bir sonraki eş kalbinde boşanma korkusunu ölüm korkusu gibi taşıyarak gelirdi. (210)

El Saadawi erkek ile kadın arasında büyük bir uçurum olduğunu eseri boyunca okuyucusuna yansıttırır. Söz gelimi erkek her zaman kadından üstündür ve kadın bu üstünlüğü toplumsal cinsiyet rollerinin dayatmalarıyla kabullenmiştir. Üçüncü dünya ülkelerinde ise kadının esamesi okunmaz. Tüm düzen erkek üzerine kurulmuştur ve din de erk tarafından manipüle edilerek kadınlar etkisizleştirilmiştir. El Saadawi bu durumu;

Cennette sadece bakireler girebilecek. Nikahlı eşlerimiz hiçbir zaman cennete giremeyecek, dedi. Eğer onlardan bir tanesi bir şekilde içeriye sızarsa, o zaman ne olacak? Tanrı onu genç bir huriyle değiştirecek diye iddia etti. Cennette nikahlı eşler için yer yoktur. Aksi taktirde dünyadaki yaşantımız ile Cennet'teki arasında ne fark olurdu? (80)

sözleriyle dile getirmiştir. Cennet'te girme hakkı bile 'sadece bakire' kalabilenlerle sınırlandırılmıştır. El Saadawi eserinde kadınları ve bedenlerini kontrol etme dürtüsünün yol açtığı bir başka tahakküm olarak peçe, örtü, vücudu örtmeyi ele alır. Peçenin kadınların rollerini ve faaliyetlerini sınırlayan ve onları toplumdaki yerlerinden uzaklaştıran baskıcı ataerkil yaptırımlar (Warah, 2025) olduğunu ileri süren El Saadawi bu söylemlerini “Evlenmeden önce onu gözümün ucuyla bile görmemiştim, çok iffetli bir kadındı, peçe takıyordu ve kendisini erkeklere asla göstermiyordu.” (40) “Ben karımı bir peçenin arkasına saklıyorum ve sokakta

arkamda yürümesini söylüyorum. Adını yazmayı bilmiyor, Tanrı'nın sözlerini okumayı bilmiyor.” (51) cümleleriyle destekleyerek kadınların sadece özel alana yerleştirildiğini vurgulamıştır.

El Saadawi, eserde birden fazla anlatıcıya yer vererek doğrusal olmayan bir olay örgüsü kurgulamıştır. Saldırıya, tecavüze uğrayan; sistematik şiddete maruz kalan ve ezilen kadınları anlatarak aslında İmam rejimindeki siyasi yozlaşmanın altını çizmek isteyen El Saadawi bu çürüten ideolojiye isyanını Bintullah (Tanrı'nın Kızı) ile gerçekleştirmeye çalışır, çünkü Bintullah kadınların ve yönetilenlerin çoğunun akılla hareket etmekten vazgeçtiği bir toplumda yapılanları reddederek standartların dışına çıkar. Saadawi kahramanının koşulsuz kabulü reddetmesini;

Tanrı beni uyurken ziyaret etti, dedim. Tanrı kadınları ziyaret etmez, onlara yüzünü göstermez. Tanrı Bakire Meryem'i ziyaret etti ve o bir kadındı, dedim. Bana baktılar. Bu tarihte sadece bir kez oldu ve Yüce Tanrı bir yaptığını bir kez daha yapmayacak kadar uludur, dediler. Tanrı Muhammed peygamberi ziyaret etti ve birkaç kez kendisini ona gösterdi, ondan önce İbrahim'i ziyaret etti, peki aynı şeyi neden İmam ile tekrarladı? dedim. Uzun bir süre sessiz kaldılar. Birbirlerine baktılar, gözlerini yukarıda sallanan resme kaldırdılar. İmam Tanrı'yı birçok kez gördü, ancak Tanrı kendisini bize hiç göstermedi dediler (36).

cümleleriyle ifade eder. Böylece Bintullah karakteriyle Üçüncü Dünya ülkelerinde kadının saf ve itaatkâr olarak görülmesi klişesini yıkar. Ayrıca Bintullah'ın kendini keşfetme ve özerkliğe doğru yolculuğu baskıcı toplumsal beklentilere ve ataerkil otoriteye mücadeleyi temsil eder. Bintullah'ın kimlik arayışı kökleşmiş kültürel ve dini kısıtlamalar karşısında benliğin keşfidir (Kumari, 2024: 325). Kendisine dayatılan roller ve kendini anlamlandırma arasında kalmış bir şekilde toplumsal normları sorgular.” Ben kimim ve neden bana söyledikleri gibi olmak zorundayım?” (45) düşüncesi dayatılan kimliklerin reddedilmesini ifade etmektedir. Böylece El Saadawi bir kadının değerinin baskıcı normlara uymasıyla belirlendiği fikrini ortadan kaldırır. “Kaderimin yaratıcısı benim, İmam değil, yasalar değil.” (150) sözleriyle de kendi hayatı üzerindeki gücünü geri aldığını vurgular. Katı cinsiyet rolleri ve otoriter yönetimin olduğu toplumlarda bireyler için güçlü bir metefor olan Bintullah marjinalleştirilen Üçüncü Dünya kadınlarının kimliklerini kazanmaları için mücadele etmelerinde cesaret işlevi görerek stratejik

özcülüğü temsil eder.

El Saadawi'nin eserinde üzerinde durduğu diğer bir konu ise milliyetçiliktir. Milliyetçilik siyasi bir ideoloji olmanın ötesinde sosyo-ekonomik pratikler bütünü ya da dünyayı algılayış şeklidir. Milliyetçi ideolojilerin cemaatçi bir yanı vardır ve bu durum kadının toplumdaki yerini ve işlevini temsil eder böylece anne, bacı, eş vatanı sembolize eder ve namusuna sahip çıkılması gereken bir olguya dönüşür. Sözelimi toprak ya da ülke itaatkâr kadın imgesi olur. El Saadawi, ‘‘Şeref ülkemizi savunmak, ülkemizi savunmak kadınlarımızın iffetini ve namusunu korumak demektir.’’ (174) sözleriyle bu durumu açıklar.

El Saadawi eserinde bir ulusun hikayesini ele alarak ulusal alegori oluşturur. Ulusal alegori Üçüncü Dünya diye tabir edilen ülkelerin eserlerinde birey hikayelerini anlatır gibi görünse de aslında karakterler ve içine düştükleri dramatik çatışmalarla ait oldukları toplumların makro problemlerini irdelemesi anlamına gelmektedir (web, 2025). Bu anlatıda kadın karakter Bintullah ulusu (Mısır'ı) tanımlar ve özgürlük mücadelesi ile erkek tarafından yazılan ulusal alegori paradigmasını yok eder. Bintullah İmam'ın kızıdır. Sürekli recmedilen annesini anlatarak canlandırır. Bintullah ve annesi toprağın sembolik kullanımına dönüşür. Bintullah kurumsallaşmış İslam'da bulunan dini paradoksları ve ikiyüzlülüğü ortaya çıkarmak için milliyetçi lidere olumsuz bir tavır geliştirir. Eserde birden fazla ikililik üzerinden güç ilişkisini kurar: İbadet evi/ zevk evi, savaş siperi/ hastane, hapishane/okul, yasal eş /metres. Bu ikililik İmam'ın karakterine kadar devam eder. İmam'ın ikililiği hem ikiyüzlü oluşuna hem de tehlike olarak karşımıza çıkar. İmam hem Tanrı hem Şeytan'dır. Savaşın ve barışın kahramanıdır ve inancın koruyucusudur. Aynı zamanda inanç ve zafer adına hapseden, işkence eden ve yıkıma yol açan şeytani bir tirandır. Hem dini hem de siyasi despotizmin sembolüdür (Addis, 2025). Bu durum Bintullah'a zulmedenin ‘‘Adı İmam'dır ve her yerdedir.’’ ifadesi ‘‘Her yerde olan hiçbir yerde değildir.’’ (9) şeklinde yanıtlanarak özetlenir.

Sonuç olarak, Nawal El Saadawi İmamın Düşüşü adlı eseriyle kadınlara uygulanan doğrudan şiddet unsurunu ele almış, damgalama, dışlama, cezalandırmanın toplumun baskın güç ilişkilerinden kaynaklandığının altını

çizmiştir. Manipüle edilmiş din gerekçesiyle iffetsizlik, zina, ahlaksızlık gibi çarpıtmalarla köktendinciliğin Üçüncü Dünya ülkelerinde kadınların özgürlüğü önündeki en büyük tehdit olduğunu, siyasi kazanç için nasıl kullanıldığını irdeleyen El Saadawi kadına yönelik şiddetin ana kaynağının ‘güç’ olduğunu gücün de din ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder. İkili karakterler kullanarak ezen ve ezilen açısından değerlendirmelerde bulunur. Güç ezene cennet vaat ederken ezilene cehennemi deneyimlemesini sağlar. Bu cehennem kadınlar için oluşturulur çünkü erkin önünde kadının söz sahibi olması mümkün değildir. Ayrıca El Saadawi fiziksel şiddetin en fecisi ile kadınların uğradığı cinsel saldırıya, tecavüze de değinerek güç ve din ekseninde köktendinci rejimi karakterize ederek yozlaşmanın fallus merkezli sistemine vurgu yapmış ve postkolonyal feminizm bakış açısıyla karmaşık baskı katmanlarına ilişkin daha geniş bir perspektif sunmuştur.

4.2.Chimamanda Ngozi Adichie / Yükselen Güneşin Ülkesinde

Eser Batı Afrika’daki toplumsal ve kültürel yapıları irdeleyen bir anlatıdır. Adichie bu eserinde toplumsal cinsiyet, kimlik, geçmişle yüzleşme gibi temaları işler ve Afrika’nın tarihsel, kültürel ve toplumsal dinamiklerine yönelik önemli gözlemler sunar. Adichie modern dünyada kendi köklerinden ve kültürlerinden koparak Batı dünyasına entegre olmaya çalışan karakterleri aracılığıyla Afrika’nın sosyal yapısını irdeler. Bireysel ve toplumsal düzeyde kimlik ve aidiyet sorunları geleneksel ve modernleşme arasında bir çatışma şeklinde aktarılır.

4.2.1.Chimamanda Ngozi Adichie’nin (1977-) Hayatı ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri

Reformist feminist olarak adlandırılan Chimamanda Ngozi Adichie ırk, kimlik, aşk gibi pek çok toplumsal sorunları kapsayan kurgu dışı roman ve hikâye anlatımında uzmanlaşmıştır. Reformist feminizm kadınlara karşı ayrımcılık yapan bireysel, sistematik, geleneksel ve modern kuralları eleştirir ve toplumsal boyunduruk altına alınan kadınlar için mutlu son öngörür. Adichie’nin düşünceleri bu ekol ile uyumludur, transatlantik köle ticareti, kolonyalizm, Biafra Savaşı, 60’lardan 90’lara kadar süren Nijerya’yı sarsan siyasi darbeler ve istikrarsızlıkları kapsayan geniş bir yazın yelpazesine sahiptir. Adichie’nin eserleri otuzdan fazla

dile çevrilmiş, ilk romanı *Purple Hibiscus* (2003) ile Commonwealth Writers' Prize ödülü, ikinci romanı *Half of a Yellow Sun* (2006) ile Orange Prize ödülleriyle layık görülmüştür. Ayrıca 2013 basımlı eseri *Americanah* ile ABD Ulusal Kitap Eleştirmenleri Birliği Ödülü'nü kazanmış, eser *The New York Times*'ın 2013'ün En İyi On Kitabı'ndan biri seçilmiştir.

Chimamanda Ngozi Adichie altı çocuklu bir Igbo (Nijerya'nın güneydoğusunda kabileler halinde yaşayan bir halk) ailesinin beşinci çocuğu olarak 15 Eylül 1977'de Nijerya'nın Enugu şehrinde dünyaya gelmiştir. 1967'de Nijerya'nın farklı grupları arasındaki ciddi ekonomik, etnik ve dinsel gerginlikten doğan Biafra Savaşı (Nijerya İç Savaşı) patlak verdiğinde babası James Nwoye Adichie, Biafra İşgücü Müdürlüğü'nde çalışmaya başlamış, 1970 yılında savaşın bitmesiyle de Nijerya Üniversitesi'nde istatistik profesörü olarak çalışmıştır. Annesi Grace Ifeoma ise 1973'te Nijerya Üniversitesi'nde idari memur ve daha sonra ilk kadın kayıt memuru olana kadar Enugu hükümeti için çalışmıştır. Chimamanda Ngozi Adichie doğmadan önce büyük büyük babalarını savaşta kaybetmiş, ailesinin de neredeyse hiçbir şeyleri kalmamıştır. Ailesi de daha önce Afrika edebiyatının ana figürü olarak kabul edilen Nijeryalı yazar ve eleştirmen Chinua Achebe (1930-2013) kampüste olan evlerine yerleşmiş Adichie de üniversite içinde yetişmiştir. Adichie, on üç yaşındayken babasının Biafra hikayelerini incelemeye başlamış, Abba'yı ziyaretlerinde yıkılmış evler ve yere saçılmış paslı mermiler görmüştür ve daha sonra bunları ve babasının anlattıklarını romanlarına dahil etmiştir. Bir Katolik olarak yetiştirilen Adichie hem Igbo hem de İngilizce dili olan okula başlamış ortaöğretimini en yüksek derece ve çok sayıda akademik ödülle tamamlamıştır. Daha sonra Nijerya Üniversitesi'ne kabul edilmiş, bir buçuk yıl tıp ve eczacılık okumuştur. Üniversite döneminde öğrencilerin yönetiminde olan *The Compass* dergisinin editörlüğünü yapmış, 1997 yılında, 19 yaşında iken *Desicions* isimli ilk şiir kitabını yayımlamıştır. Okuduğu bölümlerin ona göre olmadığını düşünerek Pennsylvania, Philadelphia'daki Drexel Üniversitesi'nde iletişim okumak için ABD'ye taşınmıştır. 1998'de Amanda N. Adichie takma adıyla Biafra Aşkı İçin adlı bir oyun yazmıştır. 1999 yılında Connecticut Eyalet Üniversitesi'ne geçiş yapmış, 2000 yılında kısa öykü olan *My Mother, the Crazy African*'ı yazmıştır. 2001 yılında siyaset bilimi ana dalı

ve iletişim yan dalını ‘en yüksek övgü’ lisans derecesiyle bitirmiş, 2003 yılında Johns Hopkins Üniversitesi’nden yaratıcı yazarlık alanında yüksek lisans yapmıştır. Princeton Üniversitesi’nde Hodder bursu alarak kurgu dersi vermiş, 2008 yılında Yale Üniversitesi’nden Afrika çalışmaları alanında ikinci yüksek lisansını tamamlamıştır. Aynı yıl MacArthur bursu kazanmış, ayrıca Harvard Üniversitesi Radcliffe İleri Araştırmalar Enstitüsü bursu da dahil olmak üzere pek çok akademik ödüle layık görülmüştür. 2009 yılında Nijeryalı bir doktor olan Ivvara Esege ile evlenmiştir. 2016’da kızlarını kucaklarına alan çift ABD’de yaşamaktadır (Tunca, 2011: 94-5).

4.2.1.1. Biafra Savaşı

Nijerya, Afrika’nın batısında, Gine Körfezi kıyısında yer alan ve yaklaşık 180 milyon nüfusa ve 900 bin kilometrekarelik bir alana sahip bir ülkedir. Ülke sınırları içinde 250’ye yakın etnik grup bulunmaktadır. 1960 yılında bağımsızlığını ilan eden Nijerya’da, üç yıl süren bir geçiş dönemi yaşanmış ve bu dönemin başına Igbo kökenli vali-General Nnamdi Azikiwe getirilmiştir. Aynı dönemde, Yoruba ve Hausa-Fulani etnik grupları siyasi partiler aracılığıyla bir araya gelerek, Igbo’ların iktidar olma çabalarını engellemek amacıyla bir ittifak kurmuş ve 1966 yılında askeri bir darbe gerçekleştirmişlerdir. Darbe bastırılmış, Kuzey kökenli askerler öldürülmüştür. İktidarı General Johnson Aguiyi-Ironsi ele geçirdikten sonra, birçok Igbo kökenli kişiyi önemli pozisyonlara atamıştır. Ancak, ülkedeki gerilimler devam etmiş ve 1966 yazında orta ve kuzey bölgelerde yaşayan Igbolara karşı silahlı saldırılar düzenlenmiş, bu olaylar sonucunda birçok sivil hayatını kaybetmiştir. Kuzeyli General Yakubu Gowon liderliğindeki başka bir askeri cunta, yönetimi ele geçirerek karşı darbe gerçekleştirmiştir (Falola & Heaton, 2008: 174). Bu süreçte, orta ve kuzey bölgelerde yaşayan yaklaşık 1 milyon Igbo, güvenlik endişeleri nedeniyle ülkenin güneyine, Igbo nüfusunun yoğun olduğu bölgelere göç etti. Igbo topluluğu, azınlık oldukları bir ülkede, kolonyal dönemden kalma bağlarını koruyarak hayatta kalmaya çalıştı. Mayıs 1967’de, Doğu Federe Bölgesi’nin başkanı Omudegwu Ojukwu, Igbo nüfusunun yoğun olduğu bölgede Biafra adında bir devletin kurulduğunu ilan etti. Devletin hedefi, komşu ülke Kamerun’daki akrabalarını da kapsayan daha büyük bir ulus oluşturmaktı. Ana hükümet, ülkenin bütünlüğünün tehlikeye girmesinin yanı sıra, başlıca ekonomik

kaynağı olan petrol üzerindeki kontrolünü kaybetme endişesi taşıyordu. Biafra, yalnızca birkaç ülke tarafından tanındı ve Afrika Birliği Örgütü tarafından da desteklenmedi. Bağımsızlık ilanının ardından çatışmalar daha da şiddetlendi ve iç savaşa sebep oldu. 1970'e kadar süren savaşta milyonlarca insan hayatını kaybetti. İç savaş, merkezi federal hükümetin bölgeyi kontrol altına almasıyla sona erdi. Savaşın ardından federal hükümet, Biafra bölgesini Nijerya'ya yeniden entegre etmek amacıyla çeşitli af ve yeniden hayata kazandırma programları uyguladı; ancak bu çabalar sonucunda bir mutabakat sağlanamadı (O'Neil, Fields , & Share , 2010: 540).

4.2.2.Chimamanda Ngozi Adichie'nin Eserleri

Nijeryada'ki çocukluğu boyunca pek çok kitap okuyan Chimamanda Ngozi Adichie özellikle İngiliz çocuk kitap yazarı Enid Bylton'dan (1897-1968) etkilendiğini, kendi hikayelerini yazarken de Beyaz orta sınıf karakterler kurguladığını ifade etmiştir. Sekiz yaşına geldiğinde Chinua Achebe'nin *Parçalanma (Things Fall Apart)* (1958) adlı eserini okuduğunda Siyahi Afrikalıların kendi ülkelerinin tarihlerinin de eserlere konu olabileceğini anlayarak o günden sonra Afrika edebiyat geleneğine bağlandığını ifade eder. Hatta Chinua Achebe'den 'kendi hikayelerini yazma izni veren yazar' olarak bahseder (Adichie, 2008: 42). Üçüncü Dünya edebiyatı örneklerinden olan özelde Nijerya genelinde postkolonyal Afrika edebiyatının temsilcisi olan Adichie'nin eserlerinde ana tema sistematik şekilde sessizleştirilen Nijeryalı kadınların tarihsel ve kültürel özgüllüğünü (eşsiz olama) ortaya çıkarmaktır.

Postkolonyal Afrika edebiyatı, Afrika'nın kolonyal ve postkolonyal dönemlerinde yazılan eserlerle kolonyalizmin temsillerini ekarte etmeye çalışırken, Afrika'nın öznelliğini ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Bu edebiyatın iki temel misyon etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. İlki Batılı kolonyalist yazarların Doğu için ürettikleri değerleri ve imgeleri ortadan kaldırmak, ikincisi ise Afrika'nın özgül deneyimlerini öne çıkarmaktır. Eserlerde Beyaz hegemonyasına karşı duruş sergilenerek kültürel çatışma ya da çözülmeye değinilmektedir. Postkolonyal Afrika edebiyatının ilk örnekleri Afrika kültürünün maddiyat ve modernitenin ürettiği mekanizmaya direnişinin ele alındığı *Amos*

Tutuola’nın (1920-1997) *Palm Wine Drinkard* (*Palmiye Şarabı Ayyaşı*) (1952) ve Avrupalı kolonyalistlerin Nijerya’da yürüttükleri sömürgecilik ve emperyalizmi sorunsallaştıran Chinua Achebe’nin *Things Fall Apart* (*Parçalanma*) (1958)’dır. Tutola ve Achebe’yi pek çok yazar ve şair takip ederek toplumlarının kültürlerini yeniden ön plana çıkarmışlardır. Wole Soyinka (1934-), Elechi Amadi (1934-1016), Buchi Emecheta (1944-2017), Cybrian Ekwensi (1921-2007), Christopher Okigbo (1932-1967) Afrika’yı dünyaya tanıtan edebiyatçılardan bazılarıdır (Günel, 2022: 57). Postkolonyal Afrika edebiyatı yazarlarının uluslararası alanda tanınmalarının nedenleri arasında eserlerini ana dillerinde yazmalarındır. Bu duruma gerekçeleri ise sömürgecilerin yeni boyun eğdirme politikalarında şiddetin yerini dilin alması olduğudur (Thiong'o, 2017: 57).

Afrika’da kadınların yazınsal alanda kendilerini var etmeleri kolay olmamıştır. Modern Afrika edebiyatı da ilk olarak erkek yazarlar tarafından şekillenmiş, kadınlara bu alanda çok az yer verilmiştir. İlk örnekler kahramanlık, sömürge, toplum gibi konularla şekillense de kadınlar eş, anne ya da çiftlik çalışanı olarak betimlenerek ataerkil sistemin kadınlara biçtiği ev işlerinin yürütücüsü ya da kültürel değerlerin koruyucusu rolleri devam ettirilmiştir (Simon & Obeten, 2013: 202). Afrikalı kadınlara kültürün aktarıcısı olarak kutsal bir görev atfedilse de eğitimden yoksun bırakıldıkları için yaratıcı alanda var olmaları uzun zaman almış, erkekler tarafından şekillendirilen edebiyattan da uzak kalmışlardır. Kolonyalizmle şekillenen patriyarkal sistem nedeniyle hala Afrika toplumlarında kadınların kurgu yazmaları istisnai durumdur. Çünkü kadının bir birey olarak kendini ifade ediyor olması var olan düzene meydan okuduğu anlamına gelmekte, yazılarında ait olduğu toplumun ahlakına uygun ve kültürünü aktaran ayrıntılara yer verilmesi beklenmektedir. Biçilen rollerin dışına çıkıldığında kadının yaratıcı değil de başarısız olması istendiğinden toplumsal baskıya maruz kalmaktadırlar. Afrikalı kadın yazarların karşılaştıkları bir diğer zorluk da sömürge dillerini, özellikle İngilizceyi, çok iyi bilmek zorunda olmalarıdır. Çünkü uluslararası alanda tanınabilmeleri için eserlerini ana dilleri yerine sömürgecilerin dillerinde yazmaları gerekmektedir (Bruner, 1994: 7). Sömürgecinin dezavantajlı koşulları ve patriyarkal baskılar nedeniyle Afrikalı kadın yazarlar feminist mücadelelere yönelenerek hem toplumlarının zihniyetini hem patriyarkal düzeni hem de

toplumsal cinsiyet rollerini eserlerinde eleştirmişlerdir. Afrikalı kadın yazarlar, Afrikalı kadınların deneyimlerini aktarırken güç ilişkilerini somut bir şekilde analiz etmekte ve bu ilişkilerin söylemsel etkilerini dikkate alarak bilinçli bir şekilde eserlerini kaleme almaktadırlar (Alcoff, 1991-2: 24). Ayrıca kadının kimlik oluşumunu etkileyen milliyetçilik, feminizm, din, evlilik gibi tüm sosyal bileşenleri de sosyo-kültürel gerçekliklerine göre değerlendirmektedirler. Özellikle postkolonyal feminizmin temel bileşenlerinden olan kesişimsellik (intersectionality) kavramının uygulanabilmesi için bu durumların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Söz gelimi, karakterlerin maruz kaldıkları eşitsizlikler değerlendirilirken onları bu eşitsizliklere sürükleyen tüm sosyal bileşenlerin de kesişimselliklerini bir arada değerlendirerek özgün yapıtlar ortaya koyma ve yanlış beyanlarda bulunmama önem arz etmektedir (Günel, 2022: 60).

Postkolonyal feminizmin önemli öncülerinden biri olan Chimamanda Ngozi Adichie birbirlerinden farklı kültürlere ait toplumlarda farklı yaş ve farklı cinsel kimlik benimseyen göçmenleri, diasporaları, genelde Afrikalı özelde ise Nijeryalı kadınların gerek kendi ülkelerinde gerekse ABD’de maruz kaldıkları eşitsizlikleri kültürel özcülüğe (cultural essentialism)⁵ kapılmadan aktarır. Adichie kendisi gibi Nijeryalı olan ve modern Afrika edebiyatının annesi olarak kabul edilen Florence Nwanzuruahu Nkiru Nwapa’yı (1931-1993) kendisine örnek alarak yazınsal alanda ilerler. Eleştirmenler Nijerya edebi geleneğini üç nesle ayırırlar. Chinua Achebe gibi bağımsızlıktan (1960) önce ve hemen sonrasında eser yazanlar birinci nesle dahildir. Eserlerini Niyi Osundare (1947-) gibi Nijerya İç Savaşı’ndan (1966-67) sonra yazanlar ikinci nesle dahildir. Üçüncü nesil ise eserlerini 1980’lerin ortasında yazmaya başlayanlardan oluşur. Birinci ve ikinci nesil arasındaki fark şiirden romana geçiştir. Ayrıca ikinci neslin eserleri uluslararası alanda tanınmıştır (Adesanmi & Dunton, 2005: 8). Üçüncü neslin tematik özellikleri ise kentsel ortam, insan haklarının reddi, despot ve yozlaşmış rejim, toplumsal ilişkilerin bozulmasıdır. Adichie üçüncü nesil yazarlar arasında yerini almaktadır.

Chimamanda Ngozi Adichie yazın hayatına ilk olarak 1998 yılında yazdığı

⁵ Bir kültür içindeki veya diğer kültürlerden gelen insan gruplarını özsel niteliklere göre kategorize etme.

Biafra Aşkı İçin adlı oyunla başlamıştır. ‘Korkunç derecede melodramatik bir oyun’ olarak nitelendirdiği eser 1960 Nijerya ile Biafra arasındaki İç Savaşı anlatır. Bu savaş hakkında birkaç kısa hikâye de yazan Adichie, Eastern Connecticut Eyalet Üniversitesi’nde öğrenci iken 2003’te yayımlanan ilk romanı *Mor Amber*’i (*Purple Hibiscus*) yazmaya başlamıştır. Yirminci yüzyılın sonlarında Nijerya’da geçen eser 15 yaşında bir Igbo kızı olan Kambili’nin zengin ve saygın olmasına rağmen fanatik dindar olan babası tarafından şiddet görmesini anlatır. Adichie *Mor Amber* ile 2005’te En İyi İlk Kitap dalında Commonwealth Yazarlar Ödülü’nü, 2004’te Orange Kurgu ödülü’ne de aday gösterildi. 2006 yılında ikinci romanı *Yükselen Güneşin Ülkesinde*’yi (*Half of a Yellow Sun*) kaleme aldı. Bu eserinde Nijerya-Biafra Savaşı sırasında ailesinin yaşadığı deneyimleri aktararak savaşın vahşetini betimledi. En çok satanlar listesinde birinci sırada yer alan eser 2007’de Orange Geniş Bant Kurgu Ödülü’ne layık görüldü. Basımından sekiz yıl sonra, bir önceki on yılın en iyi ödülünü kazana kişilere verilen özel bir ödül olan ‘En İyinin En İyisi’ Baileys Kadınlar Kurgu Ödülü’nü aldı. Eser Biyi Bandele yönetmenliğinde 2013 yılında filme uyarlandı. Hodder ve MacArthur Vakfı burslarını tamamladıktan sonra Adichie çeşitli dergilerde kısa öyküler yayımladı. Bu öykülerden on ikisini 2009 yılında üçüncü kitabı olan *Boynunun Etrafındaki Şey* (*The Thing Around Your Neck*) adıyla yayımladı. Adichie öykülerinde Nijeryalı kadınların evlilik, diaspora, şiddet gibi deneyimlerine odaklanmaktadır. 2013 yılında dördüncü eseri *Amerikana*’yı (*Americanah*) yayımlayan Adichie, Amerika’da Siyahi olmanın garip bir şey olduğunu vurgulayarak aslında yarı otobiyografik romanını yazmıştır. Nijerya’dan ABD’ye gelince ten rengiyle tanımlanmaya başladığını aktaran Adichie, ABD’de renkli bir insan olmanın ne demek olduğuyla yüzleşmiş ve eserinde de tartışmıştır. 2014 yılında Michigan Üniversitesi’nde düzenlenen Ünlü Afrikalı Yazarlar/Afrikalı Diaspora Sanatçıları Ziyaret Serisi’ne katıldı. ‘Tek Bir Hikâyenin Tehlikesi’ ve ‘Hepimiz Feminist Olmalıyız’ TEDx konuşmalarına katılarak çeşitli etkinliklere katılan Adichie 2015 yılında bir arkadaşına yazdığı mektubu 2016 yılında facebookta paylaşmış, yapılan yorumların ardından feminist bir kız çocuğu yetiştirme konusundaki önerilerini içeren Sevgili Ijeawele veya On Beş Öneriden Oluşan Bir Feminist Manifesto (Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions) yazmış 2017’de

yayımlanmıştır. 2020’de babsını kaybettikten sonra cinsiyetçilik ve bekar annelik üzerine yazdığı kısa öykü Ziroka’yı yayımlamış, The New Yorker’da daha sonra kitaba uyarlanan Keder Üzerine Notlar (Notes on Grief) adlı denemesini yazmıştır. Ayrıca ‘Hepimiz Feminist Olmalıyız’ı çocuklara uyarlamış ve eser pek çok dilde yayımlanmıştır. Adichie’nin son eseri ise 2023 yılında Nwa Grace James takma adıyla yayımladığı Annemin Uyku Eşarbi (Mama's Sleeping Scarf) adlı çocuk kitabıdır. Eser annesinin dönüşünü beklerken onun eşerbinda teselli bulan küçük bir çocuk olan Chino’ nun hikayesini anlatmaktadır (N’selofona, 2023: 1875-85).

Özetle Chimamanda Ngozi Adichie’nin eserlerinin ana temalarını şu şekilde özetleyebiliriz:

- Igbo dili ve kültürünü aktarmak,
- Afrikalı kadınların bekarlıklarında ya da evliliklerinde karşılaştıkları toplumsal adaletsizlikleri göstermek,
- Irkçılık: Ten rengi yüzünden dışlanma, yalnızlaştırma, yadırgama, nefreti vurgulamak,
- Toplumsal cinsiyet rolleri ve eşitsizliğinin altını çizmek
- Homojenleştirilerek sessizleştirilen Nijeryalı kadınların seslerini duyurmak,
- Aşk temasıyla kültürel kimlik ve kişisel kimliği ifade etmek,
- Sınıf, kültür, cinsiyet, emperyalizm, din, güç arasındaki kesişimleri ortaya çıkarmak.

4.2.3.Chimamanda Ngozi Adichie’nin Eserlerinde Afrika Diasporası ve Pan- Afrikanizm Bilinci

4.2.3.1.Afrika Diasporası

Yunanca kökenli olan ‘diaspora’ kelimesi istemsiz göçü ve yerlilerin yerleşim yerlerinden yabancılaşmasını vurgular. Diaspora kelimesi önceleri Yahudilerin M.Ö 6. yüzyılda yaşamış oldukları sürgününü ifade etmek için kullanılmıştır. Daha sonra Ermeniler için kullanılan diaspora üçüncü ve en yaygın olarak on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar süren Transatlantik Köle Ticareti nedeniyle topraklarından kopartılan Afrikalılar için kullanılmıştır. Afrikalıların sömürge devletleri tarafından Atlantik Okyanusu üzerinden

Amerika'ya taşınması ve köleleştirilmeleri dünya tarihindeki en aşağılayıcı uygulamalardan birisidir. Kölelik Yeni Dünya'nın demografisini, toplumlarını, ekonomisini ve politikasını dönüştürmüş, köleler ve onların soyundan gelenler Afrika diasporası fikrini geliştirerek vatan duygusu eklemiş ve köklerine dönme özlemi çekmişlerdir. Ancak diaspora Afrika göçünü örneklemek için yaygın olarak 1960'larda kullanılmaya başlanmıştır.

Transatlantik Köle Ticaret'i üç aşamada gerçekleşmiş, birinci aşamada boncuk, metal eşya, giysi, silah, içki gibi üretilen mallar Avrupa'da Afrika'ya götürülerek Afrikalı kölelerle takas edilmiştir. İkinci aşama Orta Geçit (Middle Passage) olarak da adlandırılır. Bu aşamada yakalanan Afrikalılar köle gemileriyle Afrika'dan Amerika ve Karayipler'e taşındı ve köle olarak satılmış üçüncü aşamada ise kölelerin plantasyonlarda ürettiği şeker, pamuk, tütün gibi hammaddeler Amerika'dan Avrupa'ya götürülmüştür. Transatlantik Köle Ticareti yaklaşık 12,5 milyon köleyi yerinden etmiş, Orta Geçitte yaklaşık 2,5 milyon Afrikalı yaşamını yitirmiştir. Kölelik sırasında zorla dağıtılmaları, Avrupa ve Amerika'daki Afrikalı tebaanın varlığı ırkçılığa neden oldu ve Afrika diasporasına karşı nefret yarattı. Köleliğin 1807'de tamamen kaldırılmasına kadar devam eden bu durum kıtada ciddi bir nüfus azalmasına, ekonomi üzerinde yıkıcı etkiye, yoksulluk, savaş ve şiddete neden olmuştur. Vatanlarından zorla kopartılan köleler költürsüzleştirildi, kimliksizleştirildi ve ana vatanları sadece hayallerinde kaldı. Böylece Afrikalı köleler Afrika diasporasının ilk örneklerini oluşturdu.

Son yıllarda diaspora dağılma, zorla sürgün edilme anlamı dışında kullanılarak farklı zaman ve yerlerden (gönüllü) dağıtılmış ve yerinden edilmiş tüm göçmen, mülteci gruplarını veya topluluklarını da kapsayan bir kavrama dönüşmüştür. Her iki kullanımda da anavatandan uzak yaşamının, yabancılığın, köksüzlüğün, ait olamamanın bilincini taşımaktadır. Afrika diasporası Afrika tarihinde bir parçalanma veya kopuşa ardından da kimlik kaybına neden olmuştur. Bu nedenle, Afrika diasporalarının kimlik oluşturma süreci iki yönlüdür: Kaybolan veya çarpıtılan kimliklerini yeniden canlandırma zorunluluğu ve geçmişlerini yeniden anlatarak ve Batı'nın Afrika'yı yanlış temsil etmesine itiraz ederek yeni kimlikler inşa etme zorunluluğu. Afrikalıların kimliği sömürgeciler ve onların güç politikalarıyla konumlandırılmıştır. Siyahiler ve yaşamları Beyazlar tarafından

yönetilmiş, sonunda Afrika kültürel mirası kaybolmuş ve geçmişte kalmıştır. Afrika kültürel kimliğini yöneten emperyal güçler onu deforme etmiş sonunda da renksiz, vatansız, köksüz toplumlara dönüştürmüştür. Dolayısıyla diaspora Afrikalılar için yabancı bir ülkedeki kimlik, bir sürekliliksizlik deneyimidir. Kökenler kültürel mirası canlandırmaya çalışmaktadır çünkü Afrika geçmişini anlatma veya yorumlama süreci, Avrupa'nın önyargılarına ve Afrika tarihi hakkındaki varsayımlara karşı mücadele içinde olmuştur.

Genelde Afrika özelde ise Nijerya diasporasının bir parçası olan Chimamanda Ngozi Adichie özellikle kısa hikayelerinde Nijeryalı Afrikalı göçmenlerin kimlikleri ve tanınmaları üzerine yazmıştır. Eserleri Afrika kimliğinin yansıtılması, Afrika klişelerinin reddedilmesi, Amerika ve İngiltere'deki Afrika diasporalarının deneyimleri, Afrika ve halkının imaj inşasına atıfta bulunan önemli eserlerdir (Sucheta, 2025). Adichie eserlerinde aidiyet, uyum, ayrımcılık gibi temalarla Afrika diasporasını işler. Diaspora eserlerde çeşitli aktarımlarla karşımıza çıkar bazen asimilasyona uğramış karakterlerin adlarını değiştirerek ikiyüzlülüğü vurgular, bazen göç temasıyla harmanlayarak karakterlerin algı ve kimliklerinin farklı kültürlerle karşılaştıklarında nasıl değiştiğinin altını çizer. Örneğin *Amerikana* adlı eserinde ana karakter Ifemelu başlangıçta yeni yerin kültürü tarafından yabancılaştırmış, sonradan yeni toplumla iletişim kurmanın yollarını bulmuştur. Ifemelu yeni kültürde asimile olmamış onun yerine Afrika diasporasının bir parçası olma konusunda benliğini şekillendirerek ikili bir bakış açısı benimsemiştir (Bragg, 2017: 95). Siyahi ten Afrikalıların Amerika'da yabancılaştırıldıkları diğer bir konudur. Adichie eserlerinde Siyahi kimlik temasına değinerek, Siyahi kadınların fiziksel görünimleri, matalaştırılmaları hakkındaki klişeleleri irdelemiştir. Karakterlerine Afrika isimleri kullanarak politik öneme vurgu yapar ve renk ayrımcılığını reddeder (Sebola, 2020: 1- 4).

4.2.3.2.Pan- Afrikanizm

Köleliğin son dönemlerinde ortaya çıkan Pan-Afrikanizm, Afrikalıların ve Afrika diasporasının birleşerek tek bir Afrikalı devlet oluşturmayı hedefleyen bir siyasi projedir. Kültürel açıdan ise, edebi ve sanatsal faaliyetler aracılığıyla Afrikalıları ve diasporalarını bir araya getiren bir doktrin olarak tanımlanabilir.

Aynı zamanda, Afrika milliyetçiliği veya Siyahi milliyetçilik ile birleşen bir renk bilinci oluşturduğu da söylenebilir. Bu olgu, Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Karayipler’de gelişmiş ve düşünsel olarak ilk kez 19. yüzyılda ortaya konmuştur. Kölelik kalktıktan sonra Amerika kıtasında problem yaşayan Siyahiler kendilerine güvenli yer bulma kaygısı yaşamış, Pan-Afrikanizmle birlikte ‘Afrika’ya Geri Dönüş’ fikri tartışılır olmuştur. Amerika’da yaşayan Siyahiler kendilerinin bilinçlerine vararak kökenlerini önemser olmuş, bu bilinci siyasi, ekonomik ve kültürel alana taşımaya çalışmışlardır. ‘Beyaz Adam’ karşısında kendinin bilincine varma bir dayanışma ruhu ortaya çıkarmış, bu bilinçlenme ile de sömürgeciye karşı duran Frederick Douglass gibi liderlerin çıkmasına olanak sağlamıştır (Chipato, 2023: 1-3). 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren renk ve ırk merkezli bir gelişim gösteren Pan- Afrikanizm, siyasi alanda tüm Afrikalıları tek bir devlet çatısı altında birleştirmeyi ve ırkçılık nedeniyle dışlanan Afrika diasporasının eski topraklarına geri dönüşünü hedefleyen bir düşünce haline gelmiştir. 20. yüzyılda coğrafi bir boyut kazanarak kıtasal bir hareket haline gelen Pan- Afrikanizm, kültürel olarak Afrika kökenli insanları hem kıta içinde hem de dışında belirli bir bilinç etrafında bir araya getirmeyi amaçlayarak; dayanışma, birlik, tek ırk, ortak kader ve tek kültür gibi kavramları vurgulamıştır (Jackson, 2020: 93-101).

Kolektif Afrika kimliği söyleminin gelişimi, yirminci yüzyılın başlarında Jamaikalı aktivist Marcus Garvey (1887-1940) ve onun United Negro Improvement Association (Birleşik Zenci Geliştirme Derneği) (UNIA) adındaki örgütü ile daha da şekillendi. Bu birlik, ‘Afrika’ya Dönüşü’ ve ‘Afrikalıları için Afrika’ söylemleriyle Pan- Afrikan bir politika savunarak Siyahi insanların karşılaştığı sorunlara daha radikal bir yaklaşım sağlayan bir Siyahi bilinç ortaya koydu. Düşünceleri Pan-Afrikanist çabalar için önemli bir temel oluştursa da savunduğu ayrılıkçı ve özcü bir anlayışa dayanıyordu. Daha kalıcı ve daha az radikal tavır yirminci yüzyılın başlarındaki Pan-Afrikan kongreleri tarafından oluşturuldu ve etkili sosyolog W.E.B Du Bois (1868-1963) etkinlikleri organize etmede ve diasporik katılımcılarla tutarlı bir ideoloji oluşturmada kilit bir rol üstlendi. Bu toplantılar, 1945’te Manchester’da düzenlenen beşinci kongrede zirveye ulaştı ve yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki kurtuluş hareketleri için ideolojik bir temel oluşturdu. Bir diğer önemli gelişme ise Pan-Afrikanizm ile

uluslararası komünist hareket arasında kurulan bağların artmasıydı, çünkü Pan-Afrikanistler sömürgecilik ve kapitalizme dayalı uluslararası bir sistemi devirmek için küresel bir devrim fikrine ilgi duymaya başladılar. Du Bois sosyolog olarak yaptığı çalışmalarla küresel politikada ırkın rolünün analizini yapmış ve ‘Afrosentrik’⁶ terimini türeterek Pan-Afrikanizm’e önemli bir katkı sağlamıştır. Özellikle Beyazları Beyaz olmayanlardan ayıran ve hem Amerika gibi sözde demokrasilerde hem de Karayipler’deki ve Afrika kıtasındaki kolonilerde ırka dayalı olarak insanların ekonomik olarak sömürülmesine izin veren küresel bir ‘renk çizgisi’ belirlemede etkili olmuştur. 1970’lerde Afrika ve Karayip topraklarının çoğunluğunun bağımsızlıklarını ilanı ile dünya genelinde sömürgeciliğin nispeten hızlı çöküşü görüldü (Chipato, 2023: 3).

Afrika’nın bağımsızlık döneminde yeni oluşan uluslardan ortaya çıkan Afrika romanı ‘ulusal kimlik inşa etme projesiyle’ eş anlamlıdır. Afrika edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Chimamanda Ngozi Adichie de eserlerinde Pan-Afrikan bilinci ve özgürlük isteğini politik bir farkındalık ile işler. Örneğin *Mor Amber* ve *Amerikana*’da sivil itaatsizlik ve otoriteye karşı direniş örneklerle somutlaştırmıştır.

4.2.4. Chimamanda Ngozi Adichie’nin Eserlerine Yönelik Eleştiriler

Adichie’nin romanları özellikle akademik çevrelerde büyük ilgi görmesine rağmen, kısa öyküleri eleştirilmiştir. Bu durumun temel nedeni olarak da romanın diğer türlerden daha fazla rağbet görmesidir. Dolayısıyla kısa öykülere olan ilginin artırılması gerekmektedir. Çünkü kısa öyküler Nijerya sorunlarını anlatmak için önemli bir potansiyel oluşturmaktadır. Adichie’nin de kısa öykülere yönelmesi gerektiği vurgulanmıştır (Alou, 2017: 105). Özellikle *Amerikana* ve *Yükselen Güneşin Ülkesinde* eserleriyle küresel alanda önemli bir figür haline gelen Adichie yine bu eserleri ile ilgili çeşitli eleştiriler almıştır. Eserlerinde genellikle feminizm, ırkçılık, kimlik ve postkolonyal toplumların dinamikleri üzerine yoğunlaşan Adichie özellikle Batı merkezli bir perspektif oluşturduğu ve Batı değerlerini benimsemiş karakterlere çokça yer verdiği için eleştirilmiştir. Bazı eleştirmenler anlatımlarında Afrika’nın kültürüne dair yüzeysel bir bakış sunduğunu iddia

⁶ Afrosentrizm: Afrika merkezliyeti, Siyahilerin ırksal bağlamda kendi kendilerini tanımlamaları.

etmişlerdir. Modern, eğitilmiş ve şehirli karakterleri üzerinden küresel bir kimlik tartışmasına değindiğini, kırsal Afrika ve geleneksel yaşantılarını göz ardı ettiğini açıklamışlardır (Günel, 2022: 49-65).

4.2.5.Yükselen Güneşin Ülkesinde Romanının Olay Örgüsü

Biafra bayrağı kırmızı, siyah ve yeşil yatay bantların üzerinde yükselen bir güneş simgesinden oluşur. Chimamanda Ngozi Adichie'nin eserine adını veren 'yükselen güneş' bayraktaki motiften alınmıştır. Chinua Achebe'ye göre bayrağın tasarım ilhamı Marcus Garvey'in Pan-Afrikanist doktrinlerinden ve Birleşik Zenci Geliştirme Derneği ve Afrika Toplulukları Birliği'nden (UNIA-ACL) alınmıştır. Achebe; Garvey'in doktrinlerindeki anlayışa göre bayraktaki kırmızının Afrika kökenli tüm insanları birbirine bağlayan ve ayrıca kölelik ve özgürlük mücadeleleri sırasında dökülen kanı, siyah UNIA-ACL tarafından 'Afrika ulus devleti' nin teyidi, atalarla bağın sembolü, yeşil ise Afrika'nın bol zenginliği, kaynakları ve parlak geleceğini temsil ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca bayraktaki yükselen altın güneş on bir orijinal eyaleti, güneş ışınlarının da ulus özlemlerini vurguladığını ifade etmiştir (Achebe, 2012: 151). Adichie eserinde ana karakter Olanna Ozobia aracılığıyla bayrak tasvirini; "Kırmızı, kuzeyde katledilen kardeşlerin kanıdır, siyah, onlar için yas tutmak, yeşil ise Biafra'nın sahip olacağı refahtır ve son olarak, yükselen güneş Biafra'nın görkemli geleceğidir." (Adichie, 2007: 281) sözleriyle aktarmıştır.

Chimamanda Ngozi Adichie'nin ikinci romanı olan Yükselen Güneşin Ülkesinde 2006'da Harper Collins tarafından yayımlandı. 37 dile çevrilen eser 4 bölümden oluşmakta özünde İngiliz sömürgeleştirilmesinden Nijerya-Biafra Savaşı sırasında yaşanan siyasi krizin yaşam koşullarına etkisini ortaya koymaktadır. Adichie eseriyle 2007 yılında Kadınlar Kurgu Ödülü'ne ve 2008 yılında MacArthur Genius Grant Ödülü'ne⁷ layık görüldü. Eleştirmenler tarafından da övgüyle karşılanan eser New York Times'ın 'Yılın En Önemli 100 Kitabı' listesine dahil edildi. 2019 yılında The Guardian tarafından 2000 yılında bu yana en iyi 10. kitap olarak değerlendirildi. Aynı yıl BBC News tarafından en etkili

⁷ MacArthur Genius Grant, her yıl alanlarında olağanüstü olduklarını kanıtlamış ve gelecekte yaratıcı bir gelecek vaat eden belirli sayıda ABD vatandaşına verilen bir hibedir.

100 roman listesinde yerini aldı. Eser 2022’de cinsel ve şiddet içerikli betimlemeleri nedeniyle, Michiga’ daki Hudsonville Kamu Okulları, Florida’daki Clay Kasaba Okulları, Güney Carolina’daki Beaufort Kasaba Okulları ve Utah’daki Granite Okul Bölgelerinde yasaklanmıştır. Travma ve tarihi kurgu olarak nitelendirilen eser yaşanan travmatik olayları ve bunların insanlar üzerindeki etkilerini konu edinir. Anlatıcısı Ugwu adında Igbo bir çocuktur. Eserin ilk yarısında karakterlerin hikayeleri ve geçmişleri, ikinci yarısı ise Biafra Savaşı anlatılır. Böylece anlatıcı tarihçi/romancı konumuna gelir (Mey, 2010-2011: 27-8). Sömürgeciliğin sona ermesinden sonraki yıllarda önceden var olan gerginliklerin doruğa ulaştığı bir ortamda Adichie insanların katlandığı yerinden edilmeyi, şiddeti, aşağılanmayı, kayıpları ve boşlukları; aşk, umut, ihanet, nefret, yoksulluk gibi temalarla harmanlar. Roman otobiyografik olmasa da (Adichie savaş bittikten birkaç yıl sonra doğmuştur) Adichie annesinin, babasının ve çok sayıda başka görgü tanıklarının deneyimlerinden esinlenmiştir.

Hikâye Biafra Savaşı öncesi ve sırasında 1960’ların başında ve sonunda Nijerya’da geçer. Savaşın etkisi beş farklı karakterin bakış açısıyla aktarılır: Matematik profesörü Odenigbo, onun bir Igbo çocuğu olan hizmetçisi Ugwu, varlıklı bir aileden gelen güzel ve eğitilmiş olan Olanna, onun ikiz kız kardeşi Kainene ve Nijerya’da yaşayan ve sanat üzerine araştırmalar yapan İngiliz göçmen Richard. Birinci bölümde Odenigbo ve Ugwu Nsukka’ya gitmek zorunda kalırlar. Odenigbo zengin olan Olanna’ya âşık olur ve birlikte yaşamaya karar verirler. Çift arkadaş ve meslektaşlarından oluşan bir alanda birlikte yaşar ve her toplandıklarında siyaset tartışırlar. Odenigbo’nun cesaretlendirmesiyle Ugwu okula başlar. Araştırmacı yazar Richard da Olanna’nın ikizi Kainene’ye âşık olur ve sevgilisini terk ederek Nsukka’ya taşınmasının ardından Olanna ve Odenigbo ile arkadaş olur. İkinci bölümde Biafra’nın bağımsızlık ilan etmesiyle birlikte Hausa⁸ ve Igbo⁹ hakları arasında sorunlar çıkar ve Nijerya istikrarsızlaşır. Kuzey’de olan Igbo insanları katledilir. Savaşın pek çok yıkımına, şiddetine tanıklık ederler. Savaş devam ederken yaşam koşulları da kötüleşir. Düşman güçleri

⁸ Batı Afrika’da Güney Nijer ve Kuzey Nijerya’nın Sahal ve seyrek savan bölgelerinde yaşayan homojen bir etnik gruptur. Çoğunluğu Müslümandır.

⁹ Nijerya, Kamerun, Gabon ve Ekvator Gine’inde bulunan etnik gruptur. Çoğunluğu Hristiyan’dır. Nijerya’nın bağımsızlığının ardından Biafra adında bağımsız ülke kurmaya çalıştılar bu durum da Nijerya İç Savaşı’nı (1967-1970) tetiklemiştir.

yaklaştığı için Nsukka tahliye edilir. Odenigbo, Olanna, Ugwu bir de Baby adını verdikleri evlatlık bebek Odenigbo'nun annesini yanına Abba'ya yerleşir. Sonra da Umuahia adındaki mülteci kampına sığınır. Yaşam koşulları çok kötüdür pek çok kişinin ölümüne şahit olurlar

Üçüncü bölümde yazar savaş öncesindeki döneme geri dönüş yapar. Olanna Londra'ya gitmiş, Odenigbo'nun annesi yanında Amala adında bir kızla oğlunu ziyarete gelir. Odenigbo Amala ile birlikte olur. Olanna bu durumu öğrenince Odenigbo'yu terkeder fakat sonra tekrar bir araya gelirler. Dördüncü bölümde savaş sonrasına geri dönülür. Biafra'ya yardımlar Nijerya tarafından engellendiği için, açlık başlar ve salgınlar patlak verir. Odenigbo'nun annesi ölür ve Odenigbo kendisini içmeye verir. Ugwu orduya alınır ve bir savaşta yaralanır. Kainene, Umuahia'nın Nijeryalılara yenilmesinden sonra Olanna'yı yanına alır. Savaşın sonlarında düşman hatlarını aşmaya çalışırken Kainene kaybolur ve bir daha asla bulunamaz. Savaş sona erdikten sonra Olanna ve Odenigo, düşman askerlerinin evlerini yağmaladığını görüp dehşete düştükleri Nsukka'ya geri dönerler. Ugwu, kendi köyüne döndüğünde kız kardeşinin toplu tecavüze uğradığını öğrenir ve deneyimlerini yazmaya başlar. Eser Richard ve Olanna'nın Kainene'nin kayboluşuna razı olmasıyla sona erer.

Bu hikâye ile sömürgeciliğin Nijerya üzerindeki etkisini irdelemeye çalışan yazar iç savaşın etkisinin çok yıkıcı olduğu halde ülke halkı için gerçekte ne kadar az şey kazandırdığının altını çizmiştir.

4.2.6.Yükselen Güneşin Ülkesinde Romanında Postkolonyal Feminizmin Yansımaları

“Biz öldüğümüzde dünya sessizdi.” (258)

Yükselen Güneşin Ülkesinde Nijerya'nın bağımsızlık öncesi ve sonrası dönemdeki travmatik durumu anlatır. Nijerya İç Savaşı ve sömürge sonrası bağlamda savaştaki kadınların rolleri temel odak noktadır. Altmışlı yılların başından sonuna doğru ilerleyen, kaotik tarzda yazılan eser sömürgeci/sömürgeleştirilmiş paradigması ve Nijerya'nın erken bağımsızlığından İç Savaşın sonuna kadar olan ayrıntılı tarihidir ayrıca çeşitli tanıklıklara sahiptir (Kara, 2020: 376). Adichie savaş ve katliamları, evlerinde birçok zor koşula rağmen iyi kızlar, anneler ve eşler olarak

öne çıkan kadın karakterleri aracılığıyla anlatır ve savaşın sonucu olan kimlik ve insan kayıpları gerçeğini açığa çıkarır. Ayrıca Nijerya'nın bağımsızlığından sonra sömürgeciliğin etkisini gösterir. Bu bölümde Chimamanda Ngozi Adichie'nin postkolonyal feminizmin temel tartışma alanları ve konularından olan çifte kolonileşme, marjdan merkeze, militarizm, heterojenlik, melezlik, paralellik ve kesişimsellik gibi konuları ele alışı değerlendirilecektir.

Adichie *Yükselen Güneşin Ülkesinde'nde* sömürge sonrası Nijeryalı kadınların çifte kolonizasyonu tasvir eder. Farklı kadın karakterler özgürlük ve mutluluk elde etmek için sömürge rejimini ve yerel ataerkilliği yıkmaya çalışmaktadır. Çünkü ataerkillik ve sömürgecilik, erkeklerin yapabileceği hiçbir şeyi kadınların bilemeyeceğine ve yapamayacağına dair bir söylem geliştirerek doğruyu manipüle etmekte ve kadınların bu bilgiye inanmaları sağlamak için de hegemonyasını kullanmaktadır. Egemen güç ve söylemler, kadınlara olasılıklar üzerine eleştirel düşmelerine izin vermez. Ancak zihinlerini ve doğuştan gelen eleştirel düşünce niteliklerini kullanma ayrıcalığına sahip olan bazı kadınlar, merkezdeki konumlarını talep ederek dışlanmaları reddederek direnir (Pereira, 2016: 52-4). Adichie de eserinde ana karakterleri ayrıcalıklı konumlarda betimler. Erkek tahakkümünün farkındadırlar ve bulabildikleri her fırsatı değerlendirerek kendilerini çifte kolonizasyondan kurtarmaya çalışırlar. Aksi takdirde, ataerkil ideolojide eğitildikleri erkin boyunduruğuna girmeyi kabulleneceklerdir. Olanna, Kainene, Anulika, Eberenchi, Odenigbo'nun annesi, Edna, Alice ve Bayan Mouleko, hepsi de ataerkil değerleri içsel ve dışsal olarak kabul etmiş Afrikalı kadınların temsilcileridir. Kadınlara karşı toplumun geleneksel tutumu nedeniyle sömürgeci-ataerkil düzene teslim edilmişlerdir. Richard Afrikalı kadınların ailede hem fiziksel hem de zihinsel işkenceye nasıl maruz kaldıklarını şu ifadelerle dile getirmiştir: "Umunnachi halkını iyi tanırım, çok fazla sorun bulurlar." dedi "Halkım kuzenimi bir Umunnachi erkekle evlenmemesi konusunda uyardı ama dinlemedi. Eşyalarını toplayıp babasının evine dönene kadar her gün dayak yiyordu." (152) Bu ifade ile kadınların ikincil konumları, fiziksel ya da zihinsel acılarına önem verilmediği ve kendi gelişimleri için fırsat verilmediğini göstermektedir.

Patriarkal toplumlarda, sadece erkekler değil, aynı zamanda geleneksel

normları ve değerleri kabul ederek büyüyen kadınlar da ailelerindeki ve toplumlarındaki diğer kadınlar üzerinde tahakküm kurarlar. Odenigbo'nun annesi kendisi de bir kurban olduğu halde Olanna ile evlenmesine karşı çıkmış, oğlunu ziyaretlerinde ona kötü davranmıştır. Bir kadın olsa da zihnine kadınları aşağılayan ve erkekleri üstün gören ataerkil fikirler nakşedilmiştir. Kadınların eğitimine karşıdır. Bu düşüncesini "Çok fazla eğitim kadını mahveder, bunu herkes bilir. Kadına büyük bir kafa verir ve kocasına hakaret etmeye başlar. Bu nasıl bir eş olacaktır? (98) sözleriyle dile getirir. Ataerkil toplumun kadınlar üzerinde baskı kurduğu bir başka silahta 'annelik' söylemidir. Bir erkek çocuk doğurmak, kadınların ailedeki konumlarını istikrara kavuşturmaları için büyük bir öneme sahiptir. Bir anne olarak, özellikle erkek otoritesini koruyacak oğullar doğurursa, konumu biraz iyileşir. Tüm kimliği bir çocuk doğurmaya dayanan kadının kısır olması ise kadının başına gelebilecek en kötü durumdur. Kültürü tarafından bir başarısızlık olarak kabul edilir ve daha da kötüsü, bu başarısızlık içselleştirildiğinden, kendisi buna inanır. Eserde bu ataerkil değerler ve anne olmanın önemi derinden zihnine yerleşmiş olan karakter Anulika'dır. Köy kızı olan Anulika, erken yaşta evlenmeye hazırdır ve geleceğini güvence altına almak için önce bir erkek çocuk sahibi olma konusunda güçlü bir arzuya sahiptir. Bu düşüncesini "Bugün ve yarın bir koca istiyorum." "Daha gençsin." dedi. Olanna. "Şimdilik dikişine odaklanmalısın." "Dikiş dikmek bana çocuk verecek mi?" (67) şeklinde özetleyebiliriz. Ataerkil toplum kadınları hiçbir belirleyici niteliğe sahip olmayan pasif varlıklar olarak varsayar. Kişisel yaşamlarındaki konularda bile kendileri karar veremezler ve çoğu zaman ataerkil normların ve değerlerin elinde sadece piyon olurlar. Masum köy kızı Amala, Odenigbo'nun annesine itaat eden ve Odenigbo'dan çocuk yapmaya hazırlanan çaresiz bir karakterin örneğidir. "Sesi olmayan" (256) ve "Çok çaresiz" (258) bir kurbandır. Odenigbo'nun annesine ev işlerinde hizmet eder ve Odenigbo ile cinsel ilişkiye girdikten sonra hamile kalır. Odenigbo'nun annesi gibi kendisi de bebeğin erkek doğmasını için güçlü bir arzu duyar. Ve bebeğin cinsiyetinin kız olduğunu duyunca da reddeder ve manipüle edilmiş ataerkil psikolojisi açığa çıkar (Gernandt, 2023: 20). "Annesinin ona dokunmayı reddettiğini biliyorsun." dedi dadı, bebeği Odenigbo'ya verirken. "Ne? diye sordu Olanna. "Ona hiç dokunmadı. Bir sütanne

bakıyor.” (249) şeklindeki diyalog; bir annenin bebeğine sadece kız olduğu için dokunmayı reddetmesi, Nijeryalı kadının kaçınılmaz derin köklü psikolojik manipülasyonunu yansıtır. Gelişmiş ülkelerin birçoğunda tipik geleneksel uygulamalar kaldırıldı ve en azından kadınlar batıl inançlardan ve aşağılayıcı teslimiyetten kurtuldular. Ancak Üçüncü Dünya ülkelerinde veya az gelişmiş ülkelerde kadının konumunun aynı kaldığı ve hala kurban konumundan çıkamadığı gerçeği de unutulmalıdır. Nijerya gibi ülkeler politik olarak özgürleşseler de kültür ve ekonomik açıdan sömürgeleştirilmişlerdir. Kadınların bedeni, ataerkillik ve sömürgecilik tarafından yan yana kullanılmış ve istismar edilmiştir. Sömürgecilik tüm ulusu kontrol altına alırken, ataerkillik de kadınları kontrol altına alır. Kontrol sırasında kadınlar kısıtlanır, taciz edilir ve haklarından mahrum bırakılır. Dolayısıyla kadınlar, sömürgecilik ve ataerkilliğin mirası tarafından iki kat daha fazla kurban edilir. Hem sömürge mirası hem de ataerkillik tarafından çifte kolonizasyona maruz kalırlar.

Afrikalı kadınların imajını gerçekte oldukları gibi tasvir eden Adichie onları klişe biçimlerden ve algılardan azat eder. Böylece marjinalleştirilmiş Afrikalı kadınlar Adichie sayesinde onurlarını ve merkezdeki yerlerini yeniden kazanarak marjdan merkeze çekilir. Afrikalı kadının gücüne inanan Adichie, bu durumu romanında iyi eğitilmiş ikiz kız kardeşleri dahil ederek yansıtmış, özellikle eğitimin önemini vurgulamıştır. Çünkü eğitim olmadan insanların sömürgecilikle ve diğer sömürü biçimleriyle mücadele edemeyeceğinin altını çizmiştir. Babaları, romanın ana karakterleri olan kızları Olanna ve Kainene’yi, aslında kimsenin bilmediği Nijerya’daki prestijli bir İngiliz okuluna kaydettirmiştir, gerçek Avrupalılar olarak büyüseler de ikiz kız kardeşler kültürlerini tamamen terk etmemiş ve bunun yerine Batı bilgisini kendileriyle harmanlamışlardır. Bilgisiz, cahil olarak adlandırılan kadın bu eserde tam tersi bir duruş sergilemiş, ataerkillik sistemin klişelerini yıkmıştır. Sözelimi eserde yer alan ‘‘Olanna’’mız lisansüstünü yeni bitirdi. Londra Üniversitesi’nden lisansüstü! Kolay değil! ‘‘ (65) cümleleriyle de bu durum geçerlik kazanmıştır. Benzersiz özellikleriyle, kocasının kontrolü altında geleneksel, itaatkâr ve dindar bir hayat süren annelerinden de ötedirler. Bu ikiz kız kardeşler, annelerinin aksine, kendi ayakları üzerinde durabilen, çevrelerindekiyle destek olabilen ve adaletsizlik karşısında sessiz kalmayı

reddeden güçlü kadınlardır. Annelerinin sisteme dahil onların ise sistemin dışında kendilerini merkezde tutmalarını Adichie “Ah okuyorsun.” Dedi annesi. Elinde bir top dantel vardı. ‘’ (55) cümleleriyle özetlemiştir. Yine Adichie eserin ilk bölümlerinde Olanna’yı kendi kararlarını alabilen ve bunları ailesine iletebilen bir kadın olarak betimlemiştir. Ailesi ona Lagos’ta çalışmasını söylediğinde Olanna “Nsukka’ya gitmeye karar verdim. İki hafta içinde buradan ayrılacağım. Nsukka? Doğru mu bu? Nsukka’ ya mı taşınmaya karar verdin? Evet. Sosyoloji bölümünde öğretim üyeliği için başvurmuştum. İşe alındım.” (35) diyerek cevap vererek kendi kaderini kendisinin tayin edebileceğini vurgulamıştır. Ayrıca Olanna’nın evliliğe bakış açısı da gelenekselci inançtan farklıdır. Odenigbo’ya karşı derin bir aşkı olmasına rağmen “Evliliğin bunu sıradan bir ortaklığa dönüştüreceğinden korkuyorum.” (52) diyerek evlenme teklifini reddeder. Olanna’nın Gelenekselin dışına çıkmasının bir örneği de Ibadan’daki Bağımsızlık İçin Öğrenci Hareketi’ne katılmasıdır ki Olanna’nın bakış açısı, Batı eğitimi ve etkilerine ilişkin görüşleri, çoğu Afrika toplumu için yabancı kavramlardır. Olanna’nın ikiz kız kardeşi Kainene duygudan yoksun ve inatçı olarak betimlenir ve seçimlerini kendisi tayin eder. Kainene de Olanna gibi evliliğe karşıdır ve İngiliz olan Richard’a aşıktır ve onunla birlikte yaşarlar. Muhtemelen Afrikalı erkeklerin ataerkil olmaları nedeniyle Beyaz erkeklerle ilişki yaşamayı tercih ediyor. Ataerkil sistemin çok önemseydiği bir kavram olan ‘anneliğe’ Olanna ve Kainene kayıtsızdır. Öyleki Olanna, Amala’nın çocuğunu evlat edinir, Kainene de Richard ile çocuksuz fakat mesut bir şekilde yaşamına devam eder. Adichie sadece eğitilmiş kadınları değil, aynı zamanda Mama Dozie gibi geleneksel güçlü kadın profillerini de öne çıkararak güçlü Afrikalı kadın imajını yalnızca eğitilmiş kadınlarla da sınırlandırmaz. Kocasının hasta çocuğunu terk edip sevgiliyle buluşması üzerine kocasını dövdüğü söylenen Mama Dozie kötü davranışları nedeniyle onu penisini kesmekle tehdit eder. (193) Yine Adichie Olanna’nın eğitimsiz olduğu varsayılan Teyzesi Ifeka’nın düşünceleri vasıtasıyla kadınların güçlü olması gerektiğini Olanna’ ya verdiği bir tavsiye ile aktarır: “Nsukka’ya geri döneceksin. Hayır! Senden onun evine geri dönmeni istemiyorum. Nsukka’ya geri döneceğini söyledim. Senin kendi dairen ve kendi işin yok mu? Asla hayatın bir adamınmış gibi davranmamalısın. Duyuyor musun? Hayatın sana ve sadece sana

ait.” (230) Adichie kadının kendi kederini kendi eline alması gerektiği yönündeki inancını yine Ifeka üzerinden ifade eder: “Dayın benimle ilk evlendiğinde, dışarıdaki o kadınların gelip beni evimden edeceklerinden endişe ediyordum. Şimdi biliyorum ki onun yaptığı hiçbir şeyin hayatımı değiştiremez. Hayatım ancak ben istersem değişir. "Hayatın bir erkeğe aitmiş gibi davranmamalısın.” (226). Ayrıca Adichie evlilik içinde veya dışında bir ilişkide, her iki tarafın da eşit derecede sadık olmaya bağlı olduğunu ve sadakatsizliğin sadece erkeğin ayrıcalığı olmadığını Odenigbo’nun Amala ile Olanna’nın ise Richard’la birlikte olmasıyla gösterir. Adichie eseriyle çeşitli nedenlerle zaman zaman sömürüye ve ezilmeye maruz kalan Afrikalı kadınların kendilerini gölgede ve marjda bırakan ataerkil sisteme karşı çıkarak merkeze yerleştiklerinin altını çizmektedir. Adichie kadın karakterlerini marjdan merkeze çekmenin yanında ataerkil toplumlarda kadını metalaştırma vurgusunu da işlemiştir. Kadın bedeni en yüksek teklifi veren tarafından güvence altına alınacak bir mal haline getiren ataerkil söyleme de gönderme yapılır (Nkealah, 2015: 57). Olanna güzelliği nedeniyle babası tarafından iş sözleşmelerinin temini için “seks yemi” (35) olarak görülmesiyle meta haline getirilir. Adichie “Kabinedeki görevli bakanla sizi yalnız bırakabilelim diye babam beni verandadan adeta sürükleyerek götürdü. Babama sözleşmeyi verecek mi peki?” (36) sözleriyle bu durumu vurgular. Kadınların metalaştırılmasına genellikle kadın bedeninin cinselleştirilmesi eşlik eder. Güçlü ve güzel olan Olanna varlıklı olan Şef Okonji gibi erkeklerin ayrıcalığı gibi betimlenmiştir: “Anne ve babasının Şef Okonji ile birlikte olacağı sözünü ne şekilde verdiklerini merak ediyordu. Kelimesi kelimesine açıkça mı söylemişlerdi, yoksa sadece ima mı etmişlerdi?” (34) Yine bir kadının Kambili’ye bakıp “Kız olgunlaştı! Çok yakında güçlü bir genç adam palmiye şarabını getirecek.” (92) demesi bu durumu örnekler. Bu ideoloji yalnızca kadınları ve kızları ‘mal seviyesine’ indirgemekle kalmaz aynı zamanda kızları erkeklerin gözünde sevimlilik ve evlenilebilirlik dışında başka bir şey istememeye de şartlandırmaktadır (Sebola, 2020: 6).

Adichie’nin eserinde değindiği postkolonyal feminizmin tartışma alanlarından biri de militarizmdir. Postkolonyal feministler baskı altındaki insanların kurtuluşunun bazen sadece silahlı mücadele ile kazanılabileceği

gerçeğinden yola çıkarak savaşı tamimiyle reddetmeseler de savaşlar aracılığıyla gerçekleştirilen şiddeti ve tecavüzleri militarizm olarak görmüş ve eleştirmişlerdir. Savaşların kadın yaşamlarını militarize ettiğini savunan postkolonyal feministler politik ve cinsel üstünlük arasında bağ olduğunu savunmuşlardır. Cinsel şiddet saldırganlık eylemidir ve birçok cinsel şiddet eyleminin altında yatan faktör sanıldığı gibi seks arzusu değil, güç ve kontroldür. Böylece kadınlar terörize edilerek kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Eserde savaş adına her türlü şiddet uygulanmıştır. Askerlerin masum sivilleri katlettiği, kadınlara tecavüz ettiği ve insanların mallarına zarar verdiği birçok olay örneklendirilmiştir. Adichie ülkesinin geçirdiği iç savaşın vahşetine ışık tutarak Kuzey halkının, eğitimsiz Igbo savaşçılara ve savunmasız kadın ve çocuklarına karşı kullandığı vahşeti sert bir şekilde eleştirmiştir. Adichie, savaşa ilişkin canlı ayrıntıları ve temsili ile, ötekileştirilmiş kadınlar ve çocuklar için bir ses olmayı arzulamaktadır. Romanda, kadın karakterlerin savaşa doğrudan ve dolaylı katılımı ve savaşın dehşetine tanık olmaları, pitoresk bir şekilde gösterilir. Ayrıca Adichie karakterleri aracılığıyla şiddet temasını güçlendirmiştir. Bağımsızlık öncesi dönemde sömürgeciliğin bir sonucu olarak çeşitli aşağılanmalara ve baskılara maruz kalan Nijeryalı kadınlar, aynı zamanda iç savaş sırasında en çok mağdur olan grup olmuştur. Ayrıca, çocuklukta savaşa maruz kalmanın kadınların sağlığı ve eğitimi üzerinde olumsuz sonuçlar doğurduğu ve bu travmaların etkilerinin yetişkinliğe kadar devam ettiğini de belirtmek gerekir (Wosu, 2018: 124-5). Hausa/Igbo ikililiği ve bundan kaynaklanan şüphe/ güvensizlik şiddetin en belirgin örneğidir. Söz gelimi eski arkadaşlar ve komşular etnik ittifak ve bölgesel sadakatin bir sonucu olarak aniden düşman olmuşlardır. Önce Olanna'nın savaş öncesinde Kano'daki akrabalarını ziyareti sırasında hâkim olan atmosfer işlenir:

Güneş, alçalmaya başlamadan önce gökyüzünde kırmızıya dönmüştü, o sırada Mbaezi dayı eve geldi. Olanna'ya seslendi ve arkadaşı Abdulmalik'le tanışmasını söyledi Abdulmalik pazarda Mbaezi dayının tezgahının yakınında deri terlikler satıyordu. Abdulmalik, kuka ağacındaki olgun kabak benzeri baklaları işaret etti ve şöyle dedi, 'Sen gel, bize misafir ol. Karım çok tatlı kuka çorbası pişiriyor. (56-57)

Ardından kriz sırasında Kano'ya yaptığı sonraki bir ziyarette Olanna, kendi geniş ailesinin üyeleri de dahil olmak üzere kabilesindeki erkek ve kadınların katledilmesinden dehşete düşer. Oldukça misafirperver olan aynı Abdulmalik,

Igbolara karşı nefret kampanyasının öncüsü olmuştur. Anlatıcı korkunç olayı anlatır: “Allah’ın isteğiyle bütün aileyi bitirdik!” diye seslendi adamlardan biri Hausa’da. Adam tanıdıktı. Abdulmalik’ti. Ayağıyla yerdeki bir cesedi dürttü ve Olanna, orada tıpkı kumaştan yapılmış bebekler gibi kaç tane cesedin yattığını fark etti.” (184) Kano’da Olanna’nın tanık olduğu katliam, onun ruhunda silinmez bir yara bıraktı. Anlatıcı, özellikle kendisine geçmiş olsun diye gelen ziyaretçileri kabul ettiği günlerde karabasanlar yaşadığını; “Ağlamak için bile çok yorgun olduğunu ve sadece Odenigbo’nun ağzına koyduğu hapları yutacak kadar enerjisi olduğunu” (195) aktarır. Olanna savaşı ve korkunç sonuçlarını sadece gözlemlememiş, onlarla yüzleşmek zorunda da kalmıştır. Olanna Odenigbo’ ya gördüklerini şu şekilde betimlemiştir: “Bahçede başsız bedenler vardı. Üzerindeki belirsizce tanıdık kıyafetler, Mbaezi Dayı’nın elindeki parmaklar hala seğiriyordu. Çocuğun başı geriye doğru yuvarlanmış gözleri ve bahçede yatan tüm cesetlerin tuhaf ten rengi vardı- düz, soluk gri, kötü silinmiş bir kara tahta gibi-.” (156). Kainene de savaşın dehşet verici deneyimlerini yaşamıştır. Kainene ise yüzleşmek zorunda kaldığı gerçeği şöyle aktarmıştır: “Bizi bombalıyor ve top atıyorlardı ve bir şarapnel parçası kaçanlardan birinin kafasını kopardı, tamamen kafasını kopardı ve vücudu koşmaya devam etti. Vücudu koşmaya devam etti ve başı yoktu.” (344).

Tecavüze ve cinsel tacize uğramak, savaş sırasında kadınlar için en travmatik koşullardan biridir. Kadınlar, savaş sırasında ordu mensuplarına cinsel zevk sağlamak için köleleştirilmiş ve kadınlara yönelik sistematik tecavüz, bir savaş stratejisi veya silahı olarak kullanılmıştır. Savaşta kadınlara yönelik tecavüz, ataerkilliğin yazılı olmayan kuralını teşvik etmek ve sürdürmek için kullanılan metodik ve sistematik bir egemenlik biçimine dönüşmektedir. Adichie eserde birçok Nijeryalı kadının tecavüz ve cinsel sömürü mağduru olduğu fikrini vurgular çünkü kadın karakterlerin çoğu tecavüzün travmasını yaşamaktadır ve yaşadıkları korkunç deneyimlerin neden olduğu iyileşemeyen yaraları nedeniyle de sessizleşmişlerdir (Wafa & Wala, 2023: 25). Söz gelimi Ugwu’ nun kız kardeşi Anulika eserin başlarında enerjik ve konuşkan bir karakter olarak tasvir edilmiştir. Savaş sırasında beş kişi tarafından toplu tecavüze uğrar. Adichie bu sahneyi şöyle betimlemiştir: “Beş tanesi ona saldırıp, zorla sahip oldular. Beş kişi. Onu neredeyse öldüresiye dövüyorlardı. Gözlerinden biri o günden beri iyi olarak görmüyor.”

(421). Bu olay Anulika'yı hem fiziksel hem de psikolojik olarak etkilemiş, enerjik ruhu gitmiş onun yerine sessizliğe bürünmüştür. Adichie, Aulika'nın kardeşi Ugwu ile karşılaştığında duyduğu rahatsızlığı şöyle aktarır: "Diğer sorularının hiçbirine onun beklediği şekilde cevap vermedi, enerjik hareketleri yoktu, cevaplarında keskin bir zekâ yoktu. Chioke onu aradığında rahatlamış göründü ve hemen kalkıp gitti." (420). Bu nedenle, tecavüz deneyimi onu kendi kardeşiyle bile herhangi bir sohbe girmekten kaçınan sessiz bir kişiye dönüştürüyor. Bir diğer örnekte Orlu kampındaki genç kızların durumudur. Kızlar rahip Peder Marcel tarafından yiyecek karşılığında cinsel tacize uğrarlar. Ücretsiz (!) dağıtılması gereken yiyecekleri vermek için kızlara tecavüz eder. Bu durumu Kainene fark eder: "Görünüşe göre ben körmüşüm; tek olan o değil." (398) der. Fakat tecavüze uğrayan kızlar tecavüz suçunu bildirmeyi reddeder ve sessizce acı çekmeyi seçerler. Bu durumu Adichie "Urenwa adlı genç bir kızın karnı büyümeye başladı ve Kainene bunun Kwashiorkor¹⁰ mu yoksa gebelik mi olduğundan emin değildi." (390) sözleriyle anlatır. Genç kız hamileliği bunu ortaya çıkarana kadar katlandığı korkunç ıstırapı anlatmıyor. Böylece Adichie, Nijeryalı kadınların savaş sırasında karşılaştıkları baskıya ve sessizce hayatta kalma mücadelelerinin altını çizerek yiyecek ve barınak gibi temel yaşam ihtiyaçları karşılığında nasıl boyun eğdirildiklerini ve cinsel olarak nasıl kullanıldıklarını göstermiştir. Bir diğer örnekte Ugwu'nun sevdiği ve evlenmek istediği Eberechi'dir. Kardeşinin cepheye gitmesini önlemek için orduda temel hizmetler departmanında çalışması karşılığında ailesi tarafından bir ordu subayına verilmiştir. Kardeşinin çıkarı için feda edilmiştir. Hakları gasp edilen Eberrechi Kardeşinin cepheye gitmesini önlemek için orduda temel istismarın farkındadır fakat durumu kontrol edebilme gücü yoktur hakkında verilen kararı sessizce yerine getirir. Adichie eserde Batı feminizminin kadını ırk, sınıf ve kültürel özellikler açısından homojen bir grup olarak ele almasını da savaş karşısında pes etmeyen güçlü kadınlar imgesiyle yıkar. Çünkü kadınlar kendi tarihlerinin ana temalarıdır ve deneyimleri salt cinsiyetleriyle değil içinde yaşadıkları tarihsel sürece göre de şekillenmektedir. Postkolonyal

¹⁰ Kwashiorkor, yetersiz protein alımından kaynaklanan bir durumdur. Erken belirtileri yorgunluk, sinirlilik ve uyuşukluktur. Protein eksikliği ilerledikçe büyüme geriliği, kas kaybı, ödem ve zayıf bağışıklık sistemi ortaya çıkar. Ayrıca, belirgin şekilde büyük ve çıkıntılı bir karın da sık görülür.

feministler kadınları bütüncül bir bağlamda birleştirmenin olanaksız olduğunu savunur. Üçüncü dünya kadınları güçsüz olarak gösterilirken içinde bulundukları duruma uyum göstererek heterojen gruplar haline dönüşebilirler. Söz gelimi Adichie eserinde Biafra İç Savaşı'nın işkence ve şiddetine maruz kalan Nijeryalı kadınların hem mağdur hem de güçlendirilmiş duruşunu tasvir eder. Adichie, hikâyeyi savaş gibi zorlu bir ortama yerleştirerek, kadınların en çetin koşullar altında bile dayanabileceğini kanıtlar. Tüm saldırılara ve tacizlere rağmen, Nijeryalı kadınlar beklenmeyeni başarır ve savaşın en hayati bileşenlerinden biri olurlar. Ayrıca, ticaret yaparak, düşman hatlarının ötesine geçerek ve en önemlisi çocuklarını ve kocalarını koruyup kollayarak sarsılmaz güçlerini gösterirler. Aslında bu durum, Afrika kadınının sahip olduğu potansiyel gücü çoktan ortaya koyduğunun, ayrıca daha önce gösterdikleri mücadelelerin Afrika kadınının zayıf ve belirsiz olduğu klişesiyle uyuşmadığının bir göstergesidir. Adichie'nin karakterleri Biafra Savaşı'nda aktif bir şekilde yer alırlar. Bu kadınlar yaşanan katliama sessiz kalmaz, "Bize silah verin." (171) verin diye bağırlar. İç savaş tüm şiddetini hissetmeye başladığında, ebeveynleri Olanna ve Kainene'e ülkeden kaçmaları için yalvarır, ancak her iki kız kardeş de kalmaya karar verir. Sadece topraklarında kalmakla kalmazlar, aynı zamanda savaş sırasında hayatlarını sürdürme mücadelesinden de vazgeçmezler. Olanna "Her gün matematik, İngilizce ve yurttaşlık bilgisi öğreteceğiz. Onlara mükemmel İngilizce ve mükemmel Igbo konuşmayı öğreteceğiz. Onlara büyük ulusumuzla gurur duymayı öğreteceğiz." (291) diyerek mücadelesine devam eder. Kız kardeşi Kainene de savaş sırasında asla umudunu kaybetmez ve kendi halkını kurtarmak ve onlara yardım etmek için elinden gelenin fazlasını yapar. Mültecilere yiyecekleri bizzat dağıtmak için gönüllü olur ve Tarım Araştırma Merkezi'nden bir şeyler ister (318). İkiz kız kardeşler bu zorlu koşullarda sadece kendileriyle mücadele etmekle kalmaz, aynı zamanda etraflarındaki insanları da bu mücadelenin bir parçası yapmak için çaba gösterirler. Kadınlar savaşın tüm olumsuzluklarına ve yaşadıklarına rağmen var olan duruma çabucak entegre olmaları nedeniyle savaş sırası ve sonrasında da hayati roller üstlenirler. Bu gibi durumlarda evin reisi olan erkek herhangi bir olumsuzluk yaşadığında – öldüğünde ya da yaralandığında- ailenin geri kalanının hayatta kalma mücadelesi için kadınlar yine ellerinden gelenin fazlasını sergileyecek

kapasiteye sahiptirler. Adiche'nin karakterlerinden olan Bayan Muokelu da bu durumu örnekler. Eşi savaşta yara almıştır ve çalışamayacak durumdadır. Bu sıkıntıya karşı duruşunu şöyle ifade eder: "Beslemem gereken on iki kişi var." dedi. Ve bu, Abakaliki' den yeni gelen kocamın akrabaları dışında. Kocam savaş cephesinden tek bacakla döndü. Ne yapabilir? Biafra mücadelesine başlayacağım ve tuz satın alıp alamayacağıma bakacağım. Artık öğretmenlik yapamam." (293) Bunun yanı sıra, Nijeryalı annelerin savaşın korkunç etkilerinden çocuklarını ve aile üyelerini korumak için çektikleri acılar romanda bolca yer almaktadır: "Loş hastane koridoru idrar ve penisilin kokuyordu, kadınlar kucaklarında bebekleriyle oturuyorlardı, bebekleri kalçalarında ve gevezelikleri ağlamayla karışıyordu." (269). Bu tür tasvirler, romanın endişeli annelerin acıklı ruh halini yansıtır. Bir bakıma, çocuklarını kurtaran bu anneler, Nijerya toplumundaki hayati rollerini yerine getirmişlerdir. Yine Olanna, zihninde sürekli bebeğiyle ilgili kaygıyla yaşayan koruyucu ve sorumlu bir annenin örneğidir: "Onun (Olanna'nın) en büyük korkusu bebeğinin ölmesiydi. Düşündüğü ve yaptığı her şeyin altında yatan, iltihaplı korku oradaydı." (266). Adichie, annelerin çocukları ve aile üyeleri için yiyecek almak için sıraya girdiği yardım merkezindeki sahneleri daha canlı bir şekilde anlatır. Bu şekilde Nijeryalı kadınlar, bir şekilde Biafra savaşında önemli rol oynayarak cesur postkolonyal kadınların özelliklerini ortaya koymuşlardır (Wafa & Wala, 2023: 36-8).

Adichie eserinde melezliğe de vurgu yapmıştır. Biyolojik olarak Afrikalı fakat düşünce ve yaşam biçimi olarak Amerikan kültürüne sahip Afro-Amerikalılar bu durumun en çarpıcı örneğidir. Olanna pek çok talibini reddetmiş Odenigbo ile birlikte yaşamaya başlamıştır. Ancak yine de eski erkek arkadaşı olan Nijerya'nın Kuzey kesiminden bir Hausa olan Mohammed'i ziyarete gidebilmektedir. Kainene resmi olarak evlenmeden Beyaz bir göçmen olan Richard ile birlikte yaşamayı seçer (Simiyu, Musungu, & Orina, 2021: 701). Richard yerel kültürü benimseyen, yerel törenlere katılan ve onların geleneklerine asimile olmaya çalışan Batılıları tanımlamak için kullanılan bir terim olan 'yerlileşen' bir Batılı'nın örneğidir. Nijerya'nın sunduğu her şeye hayran olduğu ve aktif olarak gelenekleri ve kültürleri hakkında bilgi edinmeye çalıştığı için Ugwu'ya benzer bir şekilde taklit (mimicry) kullanır. Başlangıçta bir gözlemci olarak hareket eder, örneğin

Ugwu'nun köyünü ziyaret edip geleneksel bir festivale tanıklık ettiğinde, ancak alışkanlıklarını giderek gerçek bir Igbo gibi gördüğü noktaya dönüştürür. İçki içmek ve tartışmak için Odenigbo'ya davet edildiğinde, hepsi Afrikalı olan misafirlerin çoğu ten renginden dolayı ona karşı şüphecidir, ancak Olanna onu kendi şaşkınlığına rağmen sever ve bu durumu şu şekilde açıklar: “Belki de bunun nedeni Afrikalıları, Afrikalıların kendilerini anladığından daha iyi anladıklarını düşünen İngilizlerin o tanıdık üstünlüğüne sahip olmamasıydı.” (36). Richard Igboları kendilerinden daha iyi anladığını düşünmese de sonunda onların dilini konuşması ve belirli geleneklere katılması anlamında kendini onlarla eşit görmekte ve diğer Igbolar onun dillerini konuşma becerisine şaşırdığında her zaman aşırı gurur duymaktadır. Utangaç bir İngiliz olarak başlayan Richard'ın ABD algısı, memleketi İngiltere'den Nijerya'daki Igbolara doğru değişim gösterse de sömürgeleştirilmiş bir tebaanın taklit etme girişiminin efendilerinin benzer ama aynı olmayan bir kopyasını yaratmaya mahkûm olması gibi Richard'ın bir Igbo olarak öz imajı da sorunludur çünkü bir kopya Igbo olması mümkün değildir. Adichie'nin romanındaki dört ana karakterden üçü Igbo'dur ve kültürel miraslarını yorumlama ve ifade etme biçimleri farklı olsa da yine de ortak bir ataları vardır. Öte yandan Richard hayatının çoğunda özgürce seyahat edebilen ve çalışabilen zengin bir Beyaz Britanyalıdır. Romanın büyük bir bölümünde Richard, savaş sırasında Igbolara karşı işlenen korkunç suçları ele alacağı ‘Öldüğümüzde dünya sessizdi’ adlı bir kitap yazmaya kararlıdır. Ugwu'nun annesiyle yaptığı konuşmada Nijeryalı orta sınıfla aynı çizgide olmak için ‘biz’i kullanması gibi Richard da Biafra'daki Igbolarla bağlantısını iddia etmek için bunu kullanır. Ancak Ugwu, Odenigbo ve Olanna gibi bir Igbo'dur ve hepsi çok farklı ortamlarda yetiştirilmiş olmalarına rağmen ortak bir dile ve başka deneyimlere sahiptir. Richard Igbo dilini öğrenmeyi başarmış ve bazı ritüellere katılmış olsa da savaş sırasında ten rengi gibi basit ama çok önemli bir faktör sayesinde nispeten güvendedir. Ve bunu durumunu havaalanında deneyimler. Bilet gişesinin arkasındaki adamı Igbo konuşma yeteneğiyle etkilemiştir. Çok geçmeden havaalanı Hausa askerleri tarafından basılır ve Hausalı ve Hausalı olmayanları lehçeleriyle ayırt etmek için herkesin ‘Allahu Ekber’ diye bağırmaya zorlarlar. Richard'ın sohbet ettiği Igbo adam, aksanını ortaya koymadan kelimeleri telaffuz edemediğinde anında öldürülürken,

Richard'ın söylemesi bile istenmez (152-153). Askerler sadece yüzlerine bakarak kimin Igbo olup olmadığını belirleyemezler ve bu nedenle onları konuşmaya zorlarlar fakat Richard Beyaz olduğu için buna gerek yoktur. Olay son derece travmatiktir ve Richard Biafra savaşındaki gerçek konumunu bu olay sayesinde anlar ve şu şekilde ifade eder: ‘‘Hayat katliamlara tanıklık eden insanlar için aynı değildi. Sonra belki de bir röntgenciden başka bir şey olmadığı düşüncesiyle daha çok korktu. Kendi hayatından korkmamıştı, bu yüzden katliam dışsal, onun dışında oldu; onları güvende olduğunu bilmenin rahatlığıyla izlemişti.’’ (168). Savaş başlamadan hemen önce aileye başka bir karakter daha katılmıştır, eser boyunca hiçbir zaman ismiyle hitap edilmeyen bunun yerine her zaman Baby (Bebek) olarak anılan bebek. Baby Odenigbo'nun bir köylü kızıyla Olanna'yı aldatması sonucunda doğmuştur. Annesi Baby'yi reddetmiş, Olanna'da kendi çocuğuymuş gibi sahiplenmiştir. Olanna kaotik savaş bölgesinde iyi bir çocukluk geçirmesi için çabalar fakat kabile Igbolarına karşı gerçek duyguları da ortaya çıkar. Mülteci kampında yaşamak zorunda kalan Olanna Baby'nin oynadığı kabile çocuklarından yerli aksanı ve ruhlara inanma gibi alışkanlıklar edinmesini istemez (331-327). Hatta Olanna yeniden yer değiştirmek zorunda kaldıklarında yer bulmasını istedikleri arkadaşlarından ‘‘Profesör Achara'nın Baby'nin oynayabileceği doğru türde çocuklara sahip olması için diğer üniversite insanlarına yakın bir konaklama yeri bulmasını’’ kuvvetle umuyordu (186). Olanna'ya göre, ‘‘Doğru insan türü Igbo kabilelerinden değil, üniversite mezunu insanlardır.’’ (128). Olanna mülteci kampındaki çocukların Baby'ye dokunmasını bile istemediği için utanç duysa da artık fakir Nijeryalılardan hoşlanmadığını inkâr edemez. Nijerya kültürünün bir parçası olmak yerine Baby Batı tarzda yetiştirilmeli ve küçük yaştan itibaren İngilizce öğretilmelidir. Olanna Igbo dilini konuşuyor olsa da Baby'yi yıkarken Igbo yerine klasik bir eski İngiliz çocuk tekerlemesi olan ‘‘London Bridge’’i söylüyor (122). Odenigbo roman boyunca Batı etkilerinden kaçınmak için elinden gelen her şeyi yapsa da Baby'i sonunda Igbo kültürüne göre değil, bir melez olarak yetiştirmektedir (Rönnhede, 2019: 20-5). Ayrıca eserde dilin de melezleşmesi söz konusudur. Dilde melezleşme iki veya daha fazla dilin sıklıkla birbirine karışması ile yeni bir melez dil türü ortaya çıkar. Karakterlerin İngilizce konuşması, onların İngiliz ideolojisini benimsedikleri anlamına gelmemektedir. İngilizceleri Igbo

kelimeleri ve ifadeleriyle iç içedir. Dolayısıyla karakterlerin kullandığı İngilizce dilinin melez yapısı dilin postkolonyal kimlik oluşumuna hizmet ettiğini de göstermektedir. Son olarak Adichie'nin eserinde postkolonyal ve feminist teoriler hem birbiriyle paralellik hem de kesişimsellik (intersection) gösterirler. Postkolonyal feminizm hem sömürgeci hem de feminist çalışmaların bir müdahalesidir. Kadınların hayatları, öznellikleri, işleri, cinsellikleri ve haklarıyla ilgili farklı mücadelelerde kolonyalizm ve neokolonyalizmin cinsiyet, ulus, sınıf, ırk ve cinsellikle kesişir. Üçüncü dünya kökenli feministlerin çalışmaları ve tanınabilir bir postkolonyal feminizmi tanımlamak için belirledikleri gündemlerle özdeşleştirilir. Hem feminizm hem de postkolonyal temsilin ve dilin oluşumu tanımlamak ve özelliğin inşası için ne kadar önemli olduğuyla ilgilenen Adichie dili ataerkilliği ve emperyal gücü miras yoluyla altüst etmek için bir araç olarak kullanmıştır ve bu nedenle önceki kolonyal dil ve ilkel dişil dil aracılığıyla dilsel bir özgünlüğü geri kazanmaya çalışmıştır (Adhikary, 2020: 5).

Sonuç olarak Chimamanda Ngozi Adichie Yükselen Güneşin Ülkesinde adlı eseriyle postkolonyal feminist teori ve tartışma alanlarından faydalanarak Üçüncü Dünya kadınlarının farklı yönlerine vurgu yapmaktadır. Adichie'nin karakterleri patriyarkanın, sömürgeciliğin ve savaşların ezilen, boyun eğen kurbanları yerine sesini çıkaran, muhalefet eden, sisteme karşı çıkan kişiler olarak öne çıkar. Savaşta bile hem savaş alanlarında hem de aile içinde hayati roller üstlenirler. Hem savaşta mücadele ederler hem de ailelerini savaşın ağır etkilerinden korumak için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalışırlar. Ayrıca kadın karakterler kendi bedenleri ve cinsellikleri üzerinde kendi özgür ifadeleriyle hareket ederler. Böylece Adichie karakterleri ile Üçüncü Dünya kadınlarına karşı farklı bakış açıları geliştirmenin yolunu açmıştır.

DEĞERLENDİRME

İmamın Düşüşü ve *Yükselen Güneşin Ülkesinde* eserlerinde El Saadawi ve Adichie kadınların sadece ataerkil sistem tarafından değil sömürge etkileriyle de şekillendiği vurgulamakta, kadın kimlikleri ve toplumsal rollere bakış açısıyla harmanlanan kadın mücadelesini yansıtmaktadırlar. *İmamın Düşüşü*’nde Üçüncü Dünya ülkelerinin modernleşme sürecindeki kimlik krizleri, Batı’nın etkisiyle şekillenen toplumsal yapıları ve kadınların bu oluşumlara karşı mücadelesi vurgulanmakta, kadının içsel kimlik mücadelesi ve ataerkil baskılar karşısındaki sıkışmışlığı aktarılmaktadır. *Yükselen Güneşin Ülkesinde* de Batı’nın kültürel ve politik hegemonyasının Üçüncü Dünya ülkelerindeki kadın kimliklerinin nasıl dönüştürdüğü vurgulanmakta, kadınlar postkolonyal toplumlarda modernleşme ve geleneksel değerler arasında sıkışan kimliklerini keşfetme mücadelesi vermektedirler.

Postkolonyal feminizm kadınlara atfedilen cinsiyet rollerinin sadece geleneklere göre değil, aynı zamanda sömürgecinin etkileriyle de şekillendiğinin altını çizer. Bu savdan hareketle her iki eserde de kadın karakterler toplumsal normlara ve sömürge etkisine karşı özgürlük ve eşitlik mücadelesi vererek kimliklerini yeniden yapılandırmaya çalışırlar. *İmamın Düşüşü*’nde kadınların patriyarkal yapıya karşı mücadeleleri sömürgeci ve Batı’nın kültürel baskılarıyla da harmanlanır. Kadınların baskılarla yüzleşmesi toplumsal ve bireysel anlamda yeniden kimlik inşasını zorunlu kılar. Benzer şekilde *Yükselen Güneşin Ülkesinde* de kadınlar hem Batı’nın sömürgeci etkileriyle şekillenen yeni düzene hem de toplumsal cinsiyet rollerine karşı mücadele ederler. Postkolonyal feminizm bu mücadelelerin sadece bireysel değil toplumsal bir değişime de yol açtığını savunur.

Postkolonyal feminizm kadınların sömürgeci yapıları aşmalarıyla birlikte kendi kimliklerini özgürleştirdiklerini ve yeniden inşa ettiklerini vurgular. Bu bağlamda *İmamın Düşüşü*’nde kadın kimliği toplumsal normların ötesinde Batı’nın dayattığı modernleşme fikriyle de şekillenmekte, kadın özgürlüğü geleneksel ve modernin çatışmasıyla gerçekleşmektedir. *Yükselen Güneşin Ülkesinde* ise kadınların geleneksele ve Batı etkilerine karşı direnişi postkolonyal bir özgürleşme sürecine eş değer olur. Kadın kimliğini geçmişin

izlerinden kurtulma ve kendini yeniden tanımlama çabasıyla şekillenir. Her iki eserde sömürgeci miras eleştirilir ve bu etkiden kurtulmaya çalışan kadınlar betimlenir. Her iki eserde hem toplumsal hem de kültürel açıdan kadınların karşılaştıkları baskılar ve bu baskılara direnme biçimleri postkolonyal bir perspektiften irdelenir. Her iki eserde toplumlardaki sömürgeci etkilerin kadının toplumsal rolünü nasıl dönüştürdüğü ve bu dönüşümün etkileri sorunsallaştırılır. Her iki eser postkolonyal feminizm bakış açısıyla kadınların kimlik mücadelesi ve toplumsal cinsiyet rollerine dair önemli temalar sunmakta hem patriyarkal zihne hem Batı'nın baskısına karşı direnerek özgürlük ve eşitlik mücadelesi veren kadınların özgürleşme sürecini ve bu süreçte karşılaştıkları zorlukları anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Sonuç olarak, Nawal El Saadawi'nin *İmanın Düşüşü* ve Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Yükselen Güneşin Ülkesinde*, postkolonyal feminizm perspektifinden bakıldığında, kadınların toplumda karşılaştıkları çok katmanlı baskılar ve bu baskılarla nasıl başa çıktıkları konusunda derinlemesine bir inceleme sunar. Her iki yazar da kadınların kimliklerini ve toplumsal rollerini dönüştürme sürecinde, yalnızca patriyarkaya karşı değil, aynı zamanda sömürgecilik, etnik kimlik ve toplumsal normlara karşı verdikleri mücadeleyi anlatır. Adichie ve El Saadawi, kadınların kendi kimliklerini bulmaları, seslerini duyurmaları ve özgürleşmeleri için cesur adımlar atmalarını savunarak, postkolonyal feminizmin evrensel mücadelelerini vurgularlar.

SONUÇ

Feminizmin temel öznesi olan kadına tarihsel süreç içerisinde kültürel ve toplumsal normlara göre çeşitli roller atfedilmiştir. Paleolitik dönemden aydınlanma dönemine kadar kadının toplumsal yeri farklılaşmış, kadınların fiziksel ve toplumsal rollerinin sorunsallaştırılması kadın hakları ve feminizmin doğmasına zemin hazırlamıştır. Paleolitik dönemde avcı toplayıcı hayat içerisinde kadınların konumunun daha eşitlikçi olduğu ve sadece ev içi yaşamla sınırlı değil dışsal faaliyetlerde de kadının aktif olduğu görülmüştür. Ortaçağ'a gelindiğinde Hristiyanlığın da etkisiyle kadınların toplumsal yapı içinde rolleri sınırlandırılmış, anne, eş gibi kavramlarla özdeşleştirilerek evsel alana yönlendirilmişlerdir. Arından Rönesans dönemine geçilmiş, bu dönemde her ne kadar sanat ve bilimde büyük ilerlemeler kaydedilse de kadınların toplumsal rollerinde değişim olmamış, eğitim, iş gücü ve kamusal alanda erkeklerle eşit haklara sahip olamamışlardır. Kadınların eğitimi ve entelektüel gelişimleri ve ikincil konumları erken modern dönemde tartışılmaya başlanmış, böylece feminizmin temelleri atılmıştır. Ortaçağ'dan Aydınlanma Dönemine kadar kadınlar sınırlı toplumsal rollere hapsedilirken Aydınlanmayla birlikte kadın hakları ve toplumsal eşitlik üzerine düşünceler yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Modern anlamda feminizmin temelleri on sekizinci yüzyılda atılmaya başlanmış, on dokuzuncu yüzyıl feminist hareketleriyle de ivme kazanmıştır. Kadınların toplumsal rollerini sorgulayan bu hareketler kadınlara eşit hak ve özgürlük talepleriyle günümüz feminizminin köklerini oluşturmuşlardır.

Feminizm ve tarihsel süreçleri ele alındığında toplumlarda kadınlara yönelik tutumlarda ve kadın hakları konusunda giderek daha fazla farkındalık oluşturulduğu gözlemlenmektedir. Feminizmin erken dönemleri incelendiğinde Batı'da özellikle aydınlanma düşüncesiyle şekillendiği görülmektedir fakat Aydınlanma döneminde her ne kadar bireysel hak ve özgürlükler gibi evrensel değerler savunulsa da kadınlara eşitlik konusunda pasif kalınmıştır. Bu durumu eleştiren Mary Wollstonecraft gibi düşünürler eşit hak mücadelesi talep etmiş böylece kadınların toplumsal ve hukuki hakları gündeme gelmiştir. Bu süreçte özellikle kadınların oy kullanma hakkı kazanılmış ve kadınların siyasal alanda var olma mücadelesi verilmiştir. İlk dalga feminizm adı verilen bu süreci ikinci dalga

feminizm izlemiş; ikinci dalga feminizm de 1960'larda başlayıp 1980'ler de sona ermiştir. Bu dalgada sosyal, kültürel ve ekonomik eşitlik arayışına odaklanılarak feminizmin kapsamı biraz daha genişletilmiştir. Kadınların iş gücüne katılımı artmış, eşit işe eşit ücret hakkı ve iş yerinde cinsiyet ayrımcılığını ortadan kaldırmak için mücadele verilmiştir. 1960'larda doğum kontrol haplarının üretilmesiyle de kadınlar kendi bedenleri üzerinde daha fazla söz sahibi olmaya başlamıştır. Betty Friedan gibi düşünürler kadınların ev içindeki rollerine dair toplumsal normlara meydan okumuştur. 1990'larda ise üçüncü dalga feminizm çeşitlilik odaklı hareket ederek feminizme yeni bakış açıları kazandırmıştır. Yalnızca Beyaz, orta sınıf kadınların deneyimlerine odaklanan feminizm bu dalga ile birlikte farklı ırk, sınıf, etnik köken, cinsel yönelim ve kimliklerin çeşitliliğini de onaylamıştır. Kimberlé Crenshaw'ın kesişimsellik kavramı bu harekete büyük katkı sağlamış; kesişimsellik ile farklı kimliklerin birbirini etkilediği ve kadınların deneyimlerinin tekdüze olmadığı vurgulanmıştır.

Küreselleşmeyle birlikte dördüncü dalgaya evrilen ve günümüzü de kapsayan feminist hareket sadece kadın haklarıyla değil, toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan bir hareket olarak genişlemiştir. Özellikle internetin yaygınlaşmasıyla sosyal medya üzerinden örgütlenen toplumsal hareketler feminizmi küresel ölçekte güçlendirmiştir. Bu bağlamda feminizm için toplumsal değişimlerin ve kadın hakları üzerindeki mücadelenin göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Feminizm hâlâ evrilen bir süreçtir. İzmlerin baş kısmı değişse de cinsiyet ayrımcılığı ve kadın haklarının kısıtlanması var oldukça da devam edecektir. Önemli olan eşitliğin savunulması değil kadın erkek arasında adaletin sağlanması, toplumsal cinsiyet kodlarının değiştirilmesidir. Feminizm pratiğe dökülen bir mücadele alanı olarak ideolojisini besleyen ve kadın deneyimlerini derinlemesine irdeleyen kuramlarını da geliştirmiş; kuramlar ile toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı verilen mücadele bilimsel ve sistematik bir çerçeveye oturturulmuştur. Feminist kuramlar feminizmin çeşitli yönlerini inceleyerek toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamda kadınların maruz kaldıkları baskıları ve eşitsizlikleri analiz ederek, bu eşitsizliklerin sebeplerini sorgulamış, ekonomik sistemler ve cinsiyet rollerinin kadını nasıl şekillendirdiği yönünde geniş bir perspektif sunmuştur. Feminizm toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadele etmek

için bir eylem planı sunarken, feminist kuramlar da bu mücadeleyi daha teorik bir düzeye taşımıştır. Söz gelimi, radikal feminist kuram patriyarkanın toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiğini analiz ederken, liberal feminist kuram kadınların hukuki ve siyasi haklarının iyileştirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Yine Marksist feminist kuram kadınların ekonomik bağımsızlığını ve kapitalist sistemin kadınları nasıl sömürdüğünü açıklarken, postkolonyal feminist kuram küresel bağlamda kadınların maruz kaldığı çok katmanlı baskıları ortaya koymuştur. Dolayısıyla feminizm cinsiyet eşitsizliklerine karşı toplumsal bir değişim talep eden bir hareketken feminist kuramlar ile toplumsal değişimi anlamlandırılarak, teorik temeller ortaya koyan bir episteme dönüşmüştür.

Feminizm ve feminist kuramlar toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı Batı merkezli bir bakış açısı sunarak kadın deneyimlerini genellemiştir. Bu feminist yaklaşımlar, özellikle Batılı kadınların özgürlüğü için yasal haklar ve toplumsal yapılar üzerinde değişiklikler talep etmiş, dünya üzerindeki ‘öteki’ olarak adlandırılan kadınların farklı sosyal, kültürel ve ekonomik bağlamdaki mücadelelerini yok saymıştır. Özellikle ırk, sınıf ve coğrafya gibi faktörlerin kadın deneyimlerini nasıl şekillendirdiği göz ardı edilmiş ve homojen bir kadın figürü yaratılmıştır. Bu noktada postkolonyal feminist yaklaşım ‘öteki, Üçüncü Dünya kadını’ olarak adlandırılan, Batılı olmayan kadınların yaşadığı çok katmanlı baskıların anlaşılması için kritik bir aşama olmuştur. Postkolonyal feminizm Batı merkezli söylemi aşmayı amaçlayan bir yaklaşımdır. 20. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle sömürgecilikten etkilenen bölgelerdeki kadınlar kendi özgürlük mücadelelerini vererek yeni bir feminist bakış açısı geliştirmişlerdir. Diğer feminizmlerden farklı olarak kadınların maruz kaldıkları toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini sadece cinsiyet rolü üzerinden değil, aynı zamanda ırk, sınıf, kültür, etnisite ve tarihsel bağlam gibi çoklu bakış açılarından değerlendirir. Batı’nın kadın hak ve özgürlüğü arayış mücadelesinin yalnızca patriyarka karşı olmasını eleştiren postkolonyal feministler bu mücadelenin aynı zamanda emperyal güçlere karşı da olduğunu savunur. Ayrıca Beyaz kadınların özgürlük mücadelesini evrenselleştiren ve kadın deneyimlerini tek bir çerçeveye sığdırmaya çalışan Batı feminizminin farklı coğrafyalardaki kadınların özgürlük mücadelesini anlamadığını iddia eder. ‘Üçüncü Dünya’ kadınlarının karşılaştığı özgül baskı

biçimlerine odaklanan postkolonyal feminizm sömürgecilik, sınıf, ırk, etnik kimlik ve ataerkil yapılar arasındaki kesişimselliği inceleyerek Batı dışında kalan kadınların seslerini duyulur kılmayı amaçlar. Batı merkezli feminist hareketlerin ötesinde kadın özgürlüğünün farklı yollarla inşasının mümkün olabileceğini gösteren postkolonyal feminizm kesişimsellik, kültürel bağlam ve tarihsel deneyimleri dikkate alan bir analiz sunarak feminist teoriyi daha kapsayıcı hale getirerek feminizmi dönüştürmüştür. Aynı zamanda kadınların sömürgeci geçmişlerinden bağımsız bir şekilde kendi kimliklerini ve özgürlük mücadelelerini yeniden inşa etmelerine de olanak sağlamıştır. Bu bağlamda postkolonyal feminizm yalnızca bir teorik evrim değil, küresel ölçekte kadınların özgürlük mücadelesinin daha geniş ve kapsayıcı bir perspektifle ele alınması gerektiğini gösteren önemli bir adımdır.

Postkolonyal feministler Batı merkezli feminist düşüncenin eksikliklerini sorgulayarak postkolonyal feminist edebiyatının doğmasında etkili olmuşlardır. Postkolonyal feminist edebiyat sömürgecilikten doğan kültürel, toplumsal ve politik etkileri inceleyen bir anlayışla şekillenmiş, kadının sadece patriyarka tarafından değil, sömürgecilik ve kültürel asimilasyon süreçlerinden de nasıl etkilendiğini sorunsallaştırarak sömürgeci etkinin sadece erkekler için değil kadınlar içinde belirleyici bir etki olduğunu ortaya koymuştur. Postkolonyal feminist yazarlar kadınların farklı kültürler içinde yaşadıkları kimlik çatışmalarına, özellikle cinsiyet, sınıf ve ırk ekseninde nasıl bir arada olduklarına odaklanmış, sömürgeciliğin ataerkil yapılarla nasıl iç içe geçtiğini ortaya çıkararak kadının hem sömürge hem de ataerkil zihniyet tarafından ezilme biçimlerini irdelemiş ve tarihsel süreç içerisinde marjinalleştirilen kadınların seslerinin duyulmasını sağlamışlardır. Kültürel baskı ve tarihsel travmaların etkisi altında şekillenen kadın deneyimlerini eserlerinde görünür kılan pek çok postkolonyal feminist yazar kadınların çoklu deneyimlerini, kimliklerini merkeze alarak ‘öteki’ olarak atfedilen kadınların seslerini küresel alanda duyurmuşlardır.

Postkolonyal feminist perspektifinden eser veren önemli yazarlardan birisi Arap dünyasında ve özellikle Mısır’da feminist düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Nawal El Saadawi’dır. El Saadawi yalnızca kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği hakkındaki eserleriyle değil, Arap toplumlarının geleneksel

yapıları ve ataerkil sistemlerine karşı verdiği mücadeleyle de ön plana çıkar. Eserlerinin feminist ana teması Arap toplumlarındaki kadınların ataerkil sistem tarafından nasıl kontrol altına alındığı ve özgürlüklerin nasıl kısıtlandığıdır. Postkolonyal feminist teması ise sömürgecilik sonrası Arap toplumlarının Batı etkisinde şekillenen toplumsal yapıları ve güç ilişkileridir. El Saadawi kadınları ataerkil yapıların ve kolonyal geçmişin hem kurbanı hem de sorgulayıcısı olarak betimlemekte ve kadınların farklı toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullarda karşılaştıkları baskılara dikkatleri çekmektedir. Batılı güçlerin Arap toplumlarına dayattığı modernleşme sürecini eleştirirken kadınların bu dönüşümlerde nasıl ezildiği ve marjinalleştirildiğini vurgulayan El Saadawi kadınların sömürgeciliğin getirdiği yabancılaşma ve kimlik krizleriyle de baş etmek zorunda kaldıklarını iddia etmektedir. El Saadawi'nin bir diğer postkolonyal feminist teması da sömürgeci ve dini güçlerin Arap toplumlarındaki kadınlar üzerindeki etkisidir. El Saadawi Batı'nın kültürel etkisinin dini ideolojilerle birleşerek kadınları hem evrenselde hem de yerelde ikincil konuma düşürdüğünün ve kadınları kısıtlayan geleneksel yapılar oluşturduğunun altını çizmektedir.

Nawal El Saadawi'nin postkolonyal feminist bakış açısıyla kaleme aldığı eserlerin başında *İmamın Düşüşü* (1987) gelmektedir. Bu eser Arap dünyasının toplumsal yapısı ve kadınların toplumdaki yeri üzerine derinlemesine bir eleştiri sunduğu ve hem dini hem de toplumsal baskıları irdelediği için oldukça önemlidir. El Saadawi Mısır'da dini ve politik gücü elinde bulunduran bir imam figürü betimleyerek toplumdaki toplumsal ve cinsiyet temelli hiyerarşileri ve bu yapıların birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini gözler önüne serer. Ayrıca El Saadawi eseriyle toplumdaki otorite figürlerin kadınları nasıl tahakküm altına aldığını; sosyal ve dini normlar aracılığıyla da nasıl kontrol ettiğini sorunsallaştırır. Cinsiyet eşitsizliği, kadın bedeni üzerindeki kontrol, dini baskılar gibi temalarla güçlendirdiği kurgusunu kadının ataerkil düzen ve erkek egemen yapılarla da mücadelesini harmanlayarak genişletir. El Saadawi Batı'nın Arap dünyasındaki etkisini sadece ekonomik ve politik olmadığını aynı zamanda kültürel ve dini düzeyde de olduğunu vurgular. Bu söylemleriyle kadınların çok katmanlı baskı altında olduğunu savunur. Kadınların maruz kaldıkları baskılar nedeniyle seslerinin bastırıldığını iddia eden El Saadawi erkek egemenliğinin toplumda nasıl

sürdürüldüğünü ortaya çıkarır. Bu bağlamda *İmamın Düşüşü* Arap dünyasında yerleşik olan erkek egemen düzenin ve bu düzenin kadınlar üzerindeki etkilerinin hem yerel hem de küresel bir düzlemde nasıl şekillendiğini gösterir. Kadınların özgürleşmesinin önündeki engelleri toplumsal, cinsiyet, din ve politik güç ilişkileri çerçevesinde tartışarak, bu sorunların çözülmesi için toplumsal değişimin ve kadın direnişinin önemini vurgular.

Postkolonyal feminist perspektifinden eser veren bir diğer önemli yazar da Chimamanda Ngozi Adichie'dir. Kadınların toplumdaki eşitsiz konumlarını sorgulayan ve onlara ses veren yazarlardan olan Adichie kadınların tüm toplumu dönüştürebilecek güce sahip olduklarını savunur. Eserlerinde kadınların eşit haklara sahip olmalarının sadece bir insanlık meselesi olmadığını aynı zamanda tüm toplumların daha adil, eşitlikçi ve sağlıklı şekilde gelişmesi için de kritik olduğunu ifade eder. Eserlerinin feminist teması kadınların sadece cinsiyet açısından değil kültürel, ekonomik ve toplumsal açıdan eşit haklara sahip olarak kendi kaderlerini kontrol etmeleri düşüncesidir. Postkolonyal feminist teması ise kimlik, aidiyet, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ırk, göç ve sömürgecilik sonrası toplumsal yapılarıdır. Batı merkezli feminist anlayışların yetersizliğini ve sömürgeci geçmişin kadınların deneyimleri üzerindeki etkilerini derinlemesine irdeleyen Adichie özellikle Afrika ve diasporadaki kadınların karşılaştığı toplumsal zorlukları ele alır. Adichie kimliklerin yalnızca bireyler tarafından değil, sömürgeci geçmiş ve kültürel normlar tarafından da şekillendirildiğini savunur. Adichie'nin eserlerinde kadın karakterler çoğu zaman kendi içsel güçlerini keşfederek kendi kimliklerini bulma mücadelesine girer, aile içi baskılara direnç gösterirler. Kadınları güçlü, bağımsız ve kendi kaderlerini şekillendirebilme potansiyeline sahip bireyler olarak betimleyen Adichie, yine karakterleri aracılığıyla toplumsal cinsiyetin toplumsal ve kültürel bağlamda ne kadar derin köklerinin olduğunu ve bu engelleri aşma mücadelesinin ne kadar karmaşık ve çok katmanlı bir süreç olduğunu gösterir. Adichie yerel bağlamda anlam kazanan bir özgürleşme ve eşitlik mücadelesi vererek eserlerini kadınların kendi kimliklerini ve haklarını savundukları güçlü bir anlatıya dönüştürür ve küresel feminizmi yerel bağlamda anlamlı ve etkili kılacak bir perspektif sunar.

Yükselen Güneşin Ülkesinde (2006) Adichie'nin en çok okunan eserlerin başında gelir. Adichie eseriyle sadece Afrika'nın tarihsel bir dönemini derinlemesine irdelememiş, savaşın, aşkın ve kimliğin insan hayatındaki dönüşümünü de okuyucuya aktarmıştır. Kadınların toplumsal yapılar ve savaş koşulları karşısında hayatta kalma ve kendilerini ifade etme mücadelelerini aktaran Adichie, Biafra Savaşı gibi büyük bir olayla bireysel ve toplumsal yaşam arasındaki bağlantıyı kurarak tarihsel bir arka planı dramla harmanlamıştır. Postkolonyal feminizm perspektifinden de savaşın ve sömürgeci geçmişin Afrika toplumlarında ve kadınların yaşadığı deneyimlerde nasıl izler bıraktığını irdeleyerek postkolonyal feminizmin ana tartışma alanları olan kimlik, toplumsal eşitsizlik, kültürel çatışmalar ve kadınların kendi seslerini bulma çabalarını detaylandırmıştır. Ayrıca Adichie erkek egemen toplumların kadınları nasıl baskıladığını, onları savaşın ve toplumsal yapının kurbanı haline dönüştürdüğünü de vurgular. Kadın karakterlerin yansıttığı direnç ve başkaldırı ile savaş ve patriyarkal yapılarla mücadele mesajını vererek kadınların kendi öykülerini yeniden yazmalarının önemini belirtir. Çünkü kadınlar sadece kurban değil aynı zamanda toplumlarını dönüştüren aktif bireylerdir ve kadının özgürleşmesi hem patriyarkaya hem de etnik ve kültürel ayrımcılığa karşı bir direniştir.

Sonuç olarak Nawal El Saadawi ve Chimamanda Ngozi Adichie klasik feminizmin kadınları homojenleştirici bakış açısına karşı çıkarak özellikle sömürge geçmişi ve toplumsal yapılarıyla farklılaşan Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerini derinlemesine işler. Her iki yazar eril söyleme ve ataerkil sisteme karşı durarak ve Batı feminizminin genelleme ve kültürel önyargılarında uzak durarak 'ötekileştirilen' kadınların deneyimlerine dair kendi bakış açılarından kapsamlı ve özgün bir analiz sunarlar. Nawal El Saadawi *İmamın Düşüşü* eserinde Arap dünyasında kadınların yaşadığı baskıların Batı feminizm anlayışından farklı olduğunu gösterir. Kadınların özgürlüğünün yalnızca cinsiyet temelli bir eşitsizlik meselesi olmadığını din, kültür ve toplumsal yapıların da özgürlük anlayışını şekillendirdiğini ifade eder. Batı feminizminde özgürleşme anlayışının cinsel özgürlük ve kişisel haklar üzerinden şekillenirken Arap dünyasında kadınların yaşadığı cinsel ve toplumsal baskılara dikkat çekerek kadın bedenine yönelik evrensel Batı yaklaşımlarının kültürel bağlamları göz ardı ettiğini ortaya koyar.

Chimamanda Ngozi Adichie ise *Yükselen Güneşin Ülkesinde* eserinde Batı feminizminin ırk, sınıf ve kültürel farklılıkları göz ardı eden evrenselci yaklaşımına karşı çıkar. Batı feminizminin evrensel özgürlük anlayışına karşı kadınların farklı coğrafyalarda karşılaştıkları özgürleşme yollarını anlatır. Adichie özellikle Nijerya’da etnik kimliklerin kadın yaşamlarına etkisini irdeler. Savaş ve etnik çatışmaların kadın kimliklerini nasıl şekillendirdiğini hatta bazen marjinalleştirerek toplumdan dışlanmasına neden olduğunu gösterir. Batı feminizminin cinsiyet ayrımcılığına odaklanmasını eleştiren Adichie Üçüncü Dünya kadınlarının etnik ve kültürel kimliklerinden dolayı da marjinalleşebileceklerini vurgular. Bu bağlamda El Saadawi ve Adichie Batı feminizminin genelleyici ve homojenleştirici bakış açısını eleştirerek Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerine özgün bir perspektif geliştirirler. Her iki yazar da kadınların yaşadığı toplumsal ve kültürel baskıların Batı’daki kadınların deneyimlerinden farklı olduğunu ve bu farklılıkların kadın özgürleşme mücadelesinde önemli rol oynadığını belirtirler. El Saadawi dini ve kültürel baskıları, Adichie ise etnik kimlik ve savaşın kadınlar üzerindeki etkisini irdeler. Her iki yazar Batı feminizminin kadın kimliği ve özgürlüğü konusunda tek tip bir yaklaşım sunduğunu fakat Üçüncü Dünya kadınlarının verdiği özgürlük mücadelesinin çok daha katmanlı ve karmaşık olduğunu ortaya koyarlar. Dolayısıyla yazarların perspektiflerinin Batı feminizminin sınırlarını aştığını ve kadın özgürlüğünü daha kapsamlı bir şekilde ele almayı mümkün kıldığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Achebe, C. (2012). *There Was a Country A personal History of Biafra*. London : Penguin.
- Addis, E. (2025, 01 25). *africanwords*. <https://africanwords.com/2020/02/03/a-dizzying-tale-of-duality-a-review-of-nawal-el-saadawis-the-fall-of-the-imam/> adresinden alındı.
- Adesanmi, P., & Dunton, C. (2005). *Nigeria's Third Generation Writing: Historiography and Preliminary Theoretical Considerations*. R. University içinde, *English in Africa* (s. 7- 19). JSTOR.
- Adhikary, R. P. (2020). Resistance to Patriarchal Ideology and Colonial Legacy in Adichie's Half of a Yellow Sun . *International Journal of Arts Humanities and Social Sciences Studies* , 1-8.
- Adichie, C. N. (2007). *Half of a Yellow Sun*. New York&London: Harper Perennial. Adichie, C. N. (2008). *African "Authenticity" and the Biafran Experience*. Transition: Indiana University Press.
- Adichie, C. N. (2013). *Americanah*. New York: Library of Congress Cataloging-in- Publication Data.
- Aghasiyev, K. (2024). Examining Double Colonization and Subalternity in Jamaica Kincaid's Girl through a Postcolonial Feminist Perspective. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* , 500-12.
- Ahmad, A. (2015). *Islamic Feminism - A Contradiction In Terms*. *Fes India Paper*, 1-12. Akan, E. (2020). Feminizmin -e Hali : Dijital Feminizm Üzerine Bir Araştırma. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1-22.
- Akbaş, A. (2023). Gayatri Chakravorty Spivak and Notes on Postcolonial Theory. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 292-30.
- Akmeşe, Z. B., & Bilge, A. (2014). Kadın Sünnetinin Kadının Ruhsal Durumuna Etkisi. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 101-110.
- Aksoy, N. (2009). *Kurgulanmış Benlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alcoff, L. (1991-2). *The Problem of Speaking for Others*. *Cultural Critique*, 5-32.
- Y. (2017). Emerging Themes in Chimamanda N. Adichie's Fiction: Ethnic and National Identity Narratives in Half of a Yellow Sun and "A Private Experience". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 105-109.
- Alptekin, D. (2008). Üçüncü Dünya Ülkelerinde Kadın Hakları Bağlamında Feminizm. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21-33.
- Alptekin, Y. (2015). Kapitalizmin Ortaya Çıkışı: Jeo-Kültürel Yaklaşım. *KTÜ SBE Sos. Bil. Dergisi*, 231-241.
- Alqahtani, N. H. (2017). *Muslim Feminisms and Fictions in a Postcolonial Frame: Case Studies of Nawal El Saadawi and Leila Aboulela*. University of Kent, PhD thesis, 1- 351.

- Alsancak, N. D. (2019). Üçüncü Dünya Güvenlik ve Postkolonyal Güvenlik Yaklaşımları Arasındaki Farklılıklar: Devlet, Kültür ve Modernite. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 13-31.
- Althaus, F. A. (1997). Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights? *International Family Planning Perspectives*, 130-133.
- Altınbaş, D. (2006). Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 21- 52.
- Alvesson, M., & Billing, Y. D. (2009). *Understanding Gender and Organizations*. London: Sage Publications.
- Al-wazedi, U. (2020). *Postcolonial Feminism. Companion to Feminist Studies*, 155-173.
- Amireh, A. (2025, 01 23). *theconversation*. <https://theconversation.com/nawal-el-saadawis-intellectual-life-reflected-eight-decades-of-arab-society-and-culture-157972> adresinden alındı.
- Anar, B. (2011). *Evli ve Çalışan Yetişkinliğin Toplumsal Cinsiyet Rollerine Etkisi ve İş Doyumu İlişkisinin İncelenmesi*. Çukurova Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 120.
- Andersen, M. L., & Howard, F. T. (1996). *Sociology: Understanding a Diverse Society*. USA: Thomson/Wadsworth.
- Ansiklopedi, Ö. (2024, 16 04). *wikipedia.org*. www.wikipedia.org/wiki/Sömürgecilik adresinden alındı.
- Anwar, R. H., Sadija, Z., & Urooj, Y. (2021). Third Wave Feminism Third Wave Feminism And Women's Invisibility In The Discourse Of Politics. *Journal of Gender Studies*, 133-152.
- Arargüç, B. (2009). *Sömürgecilik Sorunu Işığında İrlanda: Azizler ve Alimler*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1-101.
- Arargüç, F. (2002). *Sömürgeci ve Emperyalist Söylem Işığında Rudyard Kipling ve Kim*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 1-160.
- Argunşah, H. E. (1999). *Kadın ve Edebiyat I. Kaşgar*, 34-40.
- Atkinson, T.-G. (2014). *The Descent from Radical Feminism to Postmodernism. A Revolutionary Moment: Women's Liberation in the Late 1960s and the Early 1970s* (s. 27-29). Boston: Women's, Gender, & Sexuality Studies Program.
- Avcil, C. (2020). Kesişimsellik: Feminizmde Kapsam Genişlemesine Doğru. *Journal of Oriental Scientific Research*, 1290-1312.
- Ay, Z. (2018). *Feminizm ve Murathan Mungan Şiiri*. Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1-91.
- Aydın, F. M. (2019). *Madunun sesi ve temsili: Kavramsal ve teorik değerlendirmeler*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 1-112.
- Aydın, K. (1999). *Images of Turkey in Western Literature*. London: The Eothen Press.
- Aydoğdu, F. (2017). *Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Gelişimi ve Cinsel Eğitim*. Ş. Ö. Aynal içinde, *Çocuk Gelişimi I-II* (s. 71-89). Ankara: Eğiten Kitap.
- Aytemiz, B. U. (2016). *Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. F. Saygılıgil içinde, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (s. 51-67). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Bayraktar, G. (2023). İkinci Dalga Feminist Hareketin Feminizmin Gelişimindeki Dönüştürücü Rolü. *Advances in Women's Studies*, 49-56.
- Beauvoir, S. (1993). *Kadın: İkinci Cins I Genç Kızlık Çağı* çev: Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (2000). *Kadın: İkinci cins, Bağımsızlığa Doğru* çev:Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (2012). *The Second Sex*. USA: Pei Koay.
- Beauvoir, S. D. (2020). *İkinci Cinsiyet II* çev. Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bekler, E. (2023). A Cultural Materialist Reading of Wide Sargasso Sea by Jean Rhys. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 88-101.
- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Cooperation and Penguin Books.
- Berkovitch, N., & Bradley, K. (1999). The Globalization of Women's Status: Consensus/Dissensus in the World Polity. *Sociological Perspectives*, 481-498.
- Bhasin, K., Menon, R., & Nighat, S. (1994). *Against All Odds - Essays On Women, Religion, and Development From India and Pakistan*. New Delhi: Kali for Women.
- Bolat, E. (2023). *Social Stigmatization and Penalization of Women in Saadawi's the Fall of the Imam*. *Folklor Akademi Dergisi*, 378 – 387.
- Boulding, E. (1977). *The Underside Of History: A View Of Women Through Time*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Bragg, B. (2017). Racial Identification, Diaspora Subjectivity, and Black Consciousness in Chimamanda Ngozi Adichie's Americanah. *South Atlantic Review.*, 121-138.
- Brandman, M. (2025, 02 13). <https://www.womenshistory.org/education-resources/biographies/audre-lorde> adresinden alındı
- Brindou, K. N. (2023). *The Survival of the African Diaspora in Chimamanda Ngozi Adichie's Americanah and Amma Darko's Between Two Worlds*. *Université de San Pedro*, 319-42.
- Brown, L. S. (1995). *Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom*. San Francisco: AK Press.
- Bruner, C. (1994). *Unwinding Threads Writing by Women in Africa*. Oxford: Heinemann Educational Publishers.
- Bulut, Y. (2004). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Burke, T. (2024, 05 01). *History and inception*. <https://metoomvmt.org/get-to-knowus/history-inception/> adresinden alındı
- Buss, D. M. (1995). *Psychological Sex Differences: Origins Through Sexual Selection*. *American Psychologist*, 164-168.
- Bussey, K., & Bandura, A. (1999). Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation. *Psychological Review*, 676-713.
- Butler, J. (2016). *Cinsiyet Belası: Feminizmin ve Kimliğin Altüst Edilmesi* çev:Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

- Calas, M. B., & Smircich, L. (1999). From 'The Woman's' Point of View: Feminist Approaches to Organization Studies. S. R. Clegg, & C. Hardy içinde, **Studying Organization: Theory and Method** (s. 218-258). London: Sage Publication.
- Carnaghan, E., & Bahry, D. (1990). Political Attitudes and the Gender Gap in the USSR: Evidence from Former Soviet Citizens. **Comparative Politics**, 379-399.
- Charlotte Krol  kke, & S  renson, A. S. (2005). Three Waves of Feminism: From Suffragettes to Grrls. **In Contemporary Gender Communication Theories**, 1-23.
- Childs, P., & Williams, P. (1997). **An Introduction To Post-Colonial Theory**. London : Routledge.
- Chipato, F. (2023). The Global Politics of African Identity: Pan-Africanism and the. **Global Studies Quarterly Challenge of Afropolitanism**, 1-11.
- Chowdhry, G., & Nair, S. (2002). **Power, Postcolonialism, and International Relations: Reading Race, Gender, and Class**. London: Routledge Press.
- Christophers, B. (2007). Ships in the Night: Journeys in Cultural Imperialism and Postcolonialism. **International Journal of Cultural Studies**, 283-302.
- Cingil, T. (2022). **  niversiteli Kadın   ğrencilerin Feminist Kimlik Gelişimi, Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi**. Aksaray Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1-147.
- Cirhinlioğlu, R. P. (2008). **Feminist Düşünce**. İstanbul: G  ndoğan Yayınları.
- Cochrane, K. (2024, 05 01). **The fourth wave of feminsim: Meet the rebel women**. <https://www.theguardian.com/world/2013/dec/10/fourth-wavefeminism-rebel-women> adresinden alındı
- Collins, S. D. (1974). **A Different Heaven and Earth**. Pennsylvania: Judson Press.
- Conway, J. M. (2017). Troubling transnational feminism(s): Theorising activist praxis. **Feminist Theory**, 205-227.
- Coşkun, G. (2019). **Postkolonyal Toplumlarda Feminizm Algısı: Afrikalılar   rneği**. Necmettin Erbakan   niversitesi yüksek lisans tezi, 1-135.
- Cottais, C. (2024, 05 03). **Liberal feminism**. https://igg-geo.org/wp-content/uploads/2021/08/IGG_CCottais_Liberal_feminism2020.pdf adresinden alındı
- Crenshaw, K. (1989). **Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics**. *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
-   akır, S. (2011). 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist   alışmalar, Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan. **Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası** (s. 505-533) içinde İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
-   ap  ioğlu, İ., &   etin, K. (2020). Kavramsal Olarak Toplumsal Cinsiyete Kısa Bir Bakış.M. Talas içinde, **Toplumsal Cinsiyet** (s. 1-390). Ankara: İksad Publishing House.
-   elik, D. (2020). **Feminist   rg  t Kuramları**. *Journal of Academic Value Studies*, 231-243.
- Çelikkol, İ. (2022). **Modernizm ve Postmodernizm Tartışmaları Ekseninde Toplumsal Cinsiyet, Cinsel Y  nelimlerle Cinsiyetsizleştirme**. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1-163.
-   etinel, E., & Ersol Yılmaz, S. (2016). **Feminist Teori: Yönetim ve Organizasyon Alanına Eleştirel Bir Yaklaşım**. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İ  BF Dergisi*, 119-148.

- Çıtak, A. (2008). *Kadınların Çalışmasına Yönelik Tutum: Cinsiyet, Cinsiyet Rolü ve Sosyoekonomik Düzeye Göre Bir Karşılaştırma*. Ankara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1-182.
- Çıtak, E. (2014). "Postkolonyalizm ve Batı Sinemasında Doğu-Batı Ayrımına Yönelik Postkolonyal Öğeler. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 561-578.
- Çüçen, a. (2024, 05 13). *Varoluşçuluk*. tubitak.gov.tr: <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/varolusculuk> adresinden alındı
- Dastarlı, E. (2020). Kimlik, Madun, Öteki Postkolonyal Teoriler Bağlamında Çağdaş Sanatı Tartışmak. *Tykhe*, 85-104.
- Davies, A. (2010). Liberal Feminism. A. J. Mills, G. Durepos, & E. Wiebe içinde, *Encyclopedia of Case Study Research* (s. 525-527). United States of America: SAGE Publications.
- Davudova, G. (2022). *Buket Uzuner'in Romanlarının Feminist Edebiyat Kuramı Bağlamında İncelenmesi*. Kastamonu Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1-125.
- Delphy, C. (1992). *Kadının Görünmeyen Emegi, Maddeci Bir Feminizm Üzerine* çev: Gülnur Acar Savran, Nesrin Tura Demiryontan. İstanbul: Kardelen Yayınları.
- Demirtaş, E., & Kara Erdemir, G. (2020). A Postcolonial Feminist Approach to Toni Morrison's The Bluest Eye. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 199-212.
- Derin, N. (2020). Dünyadan ve Türkiye'den Örneklerle Cam Tavan Sendromu. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 137-154.
- Dirlik, A. (2008). *Postkolonyal Aura*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Dixon, K. (2014). Feminist Online Identity: Analyzing the Presence of Hashtag Feminism. *Journal of Arts and Humanities*, 34-40.
- Dolma, S. (2011, 04 21). Postfeminizm, "Kadın"lık, Querr Teori ve Çok Cinsiyetlilik.
- Doltaş, D. (1995). *Batıdaki Feminist Kuramlar ve 1980 Sonrası Türk Feminizmi: Türkiye'de Kadın Olgusu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dominelli, L. (2002). *Feminist Social Work Theory and Practice*. London: Palgrave.
- Donovan, J. (2005). *Feminist Teori* çev: Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dökmen, Z. Y. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durğun, S. (2019). Kamusal ve Özel: Rousseau'nun Eğitim Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme. *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, 17-32.
- Dutt-Ballerstadt, R., & Anderson, K. (2025, 02 12). *Oregonstate University*. <https://open.oregonstate.education/womenworldwide/chapter/transnational-feminisms> adresinden alındı.
- Ecevit, Y. (2011). Psikanalitik Feminist Kuram. N. Karkıner, & Y. Ecevit içinde, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (s. 2-29). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Elnur, A. (2022). Siberfeminizmden Teknofeminizme: Feminist Teknoloji Çalışmalarında Yaşanan Gelişmeler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 321- 339.
- Engels, F. (1967). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* Çev: Kenan Somer, Sol. Ankara: Sol Yayınları.

- Enloe, C. (2000). *Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm çev: Ayşe Gül Altınay Vatan, Millet ve Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdemir, G. K., & Demirtaş, E. (2020). "A Postcolonial Feminist Approach to Toni Morrison's *The Bluest Eye*. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 199-212.
- Erdoğan, T. (2008). Nancy Chodorow'un Düşüncesinde Toplumsal Cinsiyet Organizasyonunun Merkezi Unsuru Olarak Annelik. *Aile ve Toplum*, 73-82.
- Evrin, S. (1972). *Şahsiyet Alanında Psikososyolojik Bir Kavram Olarak Rol Sorununa Giriş*. İstanbul: İstanbul University Press.
- Falola, T., & Heaton, M. (2008). *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fayed, I. (2025, 01 24). *madamasr.com*.
<https://www.madamasr.com/en/2017/03/08/feature/culture/literary-gems-nawal-saadawis-the-fall-of-the-imam/> adresinden alındı
- Ferguson, M. L. (2017). Neoliberal Feminism As Political Ideology: Revitalizing The Study Of Feminist Political Ideologies. *Journal Of Political Ideologies*, 221-235.
- Ferro, M. (2002). *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi: 13. yüzyıl-20. yüzyıl, çev: Muna Cedden*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Figes, E. (1986). *Patriarchal Attitudes*. London: Red Globe Press.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası çev: Yurdanur Salman*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Fiske, J. (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş çev: Süleyman İrvan*. Ankara: Ark Yayınları.
- Franzoi, S. L. (2014). *Essentials of Psychology*. Redding, CA: BVT Publishing.
- Freud, S. (1994). *Psikanaliz Üzerine ÇEV: A. Avni Öneş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gebara, J. (2021). Male Patriarchy and "Othering. *Brave New World from a Postcolonial and Feminist Perspective*, 1-28.
- Geçit, B. (2013). John Stuart Mill'de Kadının Toplumsal Konumu. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 105-127.
- Gedik, E., & Pehlivanlı Kadayıfçı, E. (2011). Feminist Mücadelede Mikro Dayanımlar Kız Kardeşliklerin Önemi. *Amargi*, 30-32.
- Gernandt, C. (2023). Educated Women in Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun. Possibilities, Choices or Obligations. *University West Department of Social and Behavioural Studies*, 1-33.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji çev: Cemal Güzel*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2019). *Sosyoloji çev: Emine Arzu Kayhan*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Goldman, E. (2006). *Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimin Değildir çev: Necmi Bayram*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Gosden, C. (2004). *Archeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gouma-Peterson, T., & Mathews, P. (2008). Sanat Tarihinin Feminist Eleştirisi. A. Antmen içinde, *Sanat/Cinsiyet çev: Esin Soğancılar, Ahu Antmen* (s. 14-28). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökten, Y. S. (2018). Marksist Emperyalizm Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Fiscaoeconomia*, 1-19.

- Gömceli, N. (2023). Dördüncü Dalga Feminizm ve 21. Yüzyıl İngiliz (Feminist)Tiyatrosunda Görülen Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme: #MeToo Örneği. *Theatre Academy*, 135-161.
- Gruenbaum, E. (2005). Socio-Cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and, Directions. *Culture, Health & Sexuality, Themed Symposium: Female Genital Cutting*, 429-444.
- Gruenbaum, E., & Wirtz, E. (2010). *Female Genital Cutting Debates*. United States: Purdue University.
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 649-673.
- Gültekin, M. (2021). Feminizmin Queer Sınavı: Kadın Yoksa Feminizm Var mı? *Tezkire Dergisi org.*, 159-175.
- Günel, Ö. Ş. (2022). *Poskolonyal Eleştiri, Postkolonyal Feminizm ve Chimamanda Ngozi Adichie*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi, yüksek lisans tezi, 1-64.
- Güngel, Ş. (2020). *Varoluşçu Feminizm ve Simone De Beauvoir*. Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1-41.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve İslami Feminist Söylem. *International Symposium Samsun*, 365-383.
- Güven, S. (2013). The Image of Veil in Leila Ahmed's Women and Gender in Islam. *Journal of History Culture and Art Research*, 88-94.
- Güvendi, N. E. (2023). Toplumsal Cinsiyet Rollerinde Türk Kültüründe Kadın: Kuramsal Bir Tartışma. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 551-564.
- Haavardsholm, K. (2020). An Introduction to Postcolonial Feminism and Postcolonial Feminist Theory . *English & History* , 1-25.
- Hall, K. (1996). *Cyberfeminism Computer-Mediated Communication: Linguistic, Social and Cross-Cultural Perspectives*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Hannam, J. (2007). *feminism*. Great Britain: Longman.
- Haytoğlu, E. (2024, 04 27). *ataturkansiklopedisi*. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/cemiyet-i-akvam-milletler-cemiyeti-ve-turkiye/> adresinden alındı
- Heywood, L., & Drake, J. (1997). *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*. Minnesota: U of Minnesota Press.
- Hilferding, R. (1981). *Finance Capital*. London: Routledge.
- Hirata, H., Laborie, F., Le Doare, J. H., & Senotier, D. (2015). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü çev:Gülnur Acar Savran*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Holden, S. (2017). *The Polygamy Paradox A Feminist Re-Understanding of Polygamy, Human Movement and Human Rights* . King's College London PhD Thesis, 1-256.
- Homans, M. (1994). Women of Color Writers and Feminist Theory. *The Johns Hopkins University Press*, 73-94.
- Hooks, B. (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*. U.S: South End Press.
- Hooks, B. (2000). *Feminism Is For Everybody*. Cambridge: South End Press .
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi çev: Gönül Bakay*. İstanbul: Say Yayınları.

- Hundleby, C. (2012). Feminist Empiricism. *Handbook of Feminist Research*, 28-45.
- Hussey, S. (2025, 01 22). *sahistory.org*.
<https://www.sahistory.org.za/archive/biography-nawal-el-saadawi-sierra-hussey>
adresinden alındı
- İlic, D. T., & Yıldırım, P. (2018). Araçsal Akla ve Pozitivizme Karşı Çıkan Bir Feminist Metodoloji. *Folklor / edebiyat*, 201-210.
- İnalolu, E. (2023). Madun-Maduniyet Kavramları Çerçevesinde Feminist Hareketin İran Sineması Bağlamında İncelenmesi. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 1-21.
- İplikçi, A. (2017). Kolonyalizm ve Emperyalizm Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2017 21(4):1527-1540, 1527-1540.
- Irefin, P., Ifah, S., & Bwala, M. (2012). Organizational Theories and Analysis: A Feminist Perspective. *International Journal of Advancements in Research & Technology*, 71- 97.
- İrzık, S., & Parla, J. (2004). *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ismail, F. (2021). Chandra Talpade Mohanty (1955-) and Third World Feminism. *goldsmiths university of London*, 460-467.
- Jackson, Z. I. (2020). *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: New York University Press.
- Kadıoğlu, H. H., Aydın, İ., & Bekiryazıcı, E. (2006). Dini ve Tıbbi Açısından Sünnet. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-16.
- Kamann, F. (1999). Feminizmin Radikalleşmesi Olarak Anarko-feminizm. H.-J. Değen içinde, *Anarşizmin Bugünü Tavrılar çev: Neşe Ozan* (s. 99-111). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kara, G. (2020). A New Historicist Approach to Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 376-392.
- Karadeniz, H. (2019). Feminist Edebiyat Eleştirisi ve Hatice Bilen Buğra'nın Mal Sahibi Adlı Hikâyesinin İncelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*, 284-298.
- Kart, M. E., & Güldü, Ö. (2009). Toplumsal Cinsiyet Roller ve Siyasal Tutumlar: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 97-116.
- Kaya, Y. (2017). Oryantalizm-Postkolonyalizm ve Sanat. *Idil Journal of Art and Language*, 647-665.
- Kaylı, D. Ş. (2013). *Kadın Bedeni ve Özgürleşme*. İzmir: İlya Yayınevi.
- Kaymaz, M. (2024). Looking at Post-Colonial Feminism: A Reading through the Views of Maria Mies. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 583-596.
- Kocabaş, E. (2004). *Teknolojik Değişimin Toplumsal Cinsiyet Üzerindeki Etkileri. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek lisans tezi*, 1-126.
- Kolay, H. (2015). Kadın Hareketlerinin Süreçleri, Talepleri ve Kazanımları. *EMO Kadın Bülteni*, 5-11.
- Kouba, L. J., & Muasher, J. (1985). *Female Circumcision in Africa: An Overview*. Africa: <https://doi.org/10.2307/524569>.

- Kumari, J. (2024). Reimagining Identity: The Quest for Self in The Fall of the Imam by Nawal El Saadwi . *The Academic*, 318-330.
- Kuriakose, A. (2016). Politics of Representation of Black Woman: a Post Colonial Feminist Reading of Alice Walker's the Color Purple. *International Journal of English Language*, 109-14.
- Lapsley, D., & Stey, P. C. (2011). Id, Ego, and Superego. *Encyclopedia of Human Behavior*, 5-6.
- Lerner, G. (1989). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lips, H. M. (1988). *Sex and Gender: An Introduction*. America: Mayfield Publishing Company.
- Loomba, A. (1999). *Kolonyalizm Postkolonyalizm, çev: Mehmet Küçük*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Mackinnan, C. A. (2003). *Feminist Bir Devlet Kurumuna Doğru çev: Türkan Yöney*. İstanbul: Metis Yayınları.
- MacKinnon, C. A. (2020). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru çev: Türkan Töney, Sabir Yücesoy*. İstanbul: Metis.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin Tarihi çev: Yavuz Alogan*. Ankara: İmge Kitapevi.
- McLennan, G. (2003). Sociology, Eurocenterism and Postcolonial Theory. *European Journal of Social Theory*, 69-86.
- McLeod, J. (2000). *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- Mestry, R., & Schmidt, M. (2022). A Feminist Postcolonial Examination of Female Principals Experiences in South African Secondary Schools. *In Gender and Education*, 1-18.
- Mey, J. D. (2010-2011). The Intersection of History, Literature and Trauma in Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun. *Vakgroep Literatuur/ Engels*, 1-60.
- Michel, A. (1979). *Feminizm çev: Şirin Tekeli*. Kadın Çerçevesi Yayınları.
- Millet, K. (1873). *Cinsel Politika çev: Seçkin Selvi*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Millett, K. (2000). *Sexual Politics*. New York: University of Illinois Press.
- Mirza, H. S. (2025, 02 08). *tandfonline*.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13613320802650899> adresinden alındı
- Mishra, R. K. (2013). Postcolonial feminism: Looking into within-beyond-to difference. *International Journal of English and Literature*, 129-134.
- Mishra, R. K. (2013). Postcolonial Feminism: Looking into within-Beyond-to Difference. *International Journal of English and Literature*, 129-134.
- Mishra, R. K. (2014). Sömürgecilik Sonrası Feminizm: Farklılığın Ötesine Bakabilmek çev: Emine Öztürk. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 193-207.
- Mitchell, J. (1971). *Woman's Eatate* . Harmondsworth: Penguin.
- Moglen, E. (2024, 04 20). *TWiki collaboration platform*. Law in Contemporary Society:
<https://moglen.law.columbia.edu/twiki/bin/view/LawContempSoc/TemiAdenijiSeco ndPaper#:~:text=%20%E2%80%9D%20Cesaire's%20theory%20of%20thingificati>

on,the%20needs%20of%20the%20colonizer adresinden alındı.

Mohanty, C. T. (1988). **Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial.** *JStor*, 333- 358.

Mohanty, C. T. (2003). **Feminism Without Borders Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.** Durham & London : Duke University Press .

Mohanty, C. T. (2008). **Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirmekten Kurtarmak Dayanışmayı Örmek Çev: Hatice Pınar Şenoğuz.** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Mohanty, C. T., & Alexander, M. (1997). **Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures.** Londra: Routledge.

Mojahan, H. (2022). An Overview on the Feminism and Its Categories. **Research and Advances in Education**, 11-26.

Mutman, M. (2010). Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri. **Toplumbilim**, 117-126.

N'selofona, P. B. (2023). A Biographical Analysis of Chimamanda Ngozi Adichie's Person and Works. **Global Scientific Journal**, 1873-1885.

Nair, D. B. (2023). Postcolonial Feminism; A Theoretical Perspective for Diversity. **International Journal for Research Trends and Innovation**, 418-20.

Naryan, U. (1997). **Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism.** Londra: Routledge.

Nas, F. (2017). **Yüzyılın Sorunları ve Sosyoloji II.** Ankara: Gece Kitaplığı.

Nkealah, N. (2015). Anne Tanyi-Tang and Bole Butake: Two Anglophone Cameroonian Playwrights with Contrasting Visions of Women. **Imbizo**, 57-73.

Notz, G. (2018). **Feminizm çev:Sinem Derya Çetinkaya.** Phoneix.

O'Neil, P. H., Fields , K., & Share , D. (2010). **Cases in Comparative Politics.** New York & London: W. W. Norton & Company.

Orman, B. T. (2018). **Feminist Teoride Özne Sorunu.** İstanbul Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1-167.

Öke, M. (2024, 06 11). **Amerikalı Jeanne Darc Elizabeth Cady Stanton.** gaiadergi.com:<https://gaiadergi.com/amerikalı-jeanne-darc-elizabeth-cady-stanton/> adresinden alındı

Ölmez, H. (2023). İlkokul Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Olumlu Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Geliştirilmesine Yönelik Bir Eylem Araştırması. **Necmettin Erbakan Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi**, 1-84.

Örki, A. (2020). Postkolonyal Feminizm ve Uluslararası İlişkiler. **Balkan Zirvesi 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi** (s. 225-33). Edirne: Ubak Uluslararası Bilimler Akademisi.

Özbent, S. (2023). A Translational Perspective on Homi Bhabha's Concept of "Cultural Translation. **Kültür Araştırmaları Dergisi**, 225-247.

Özdemir, a., & Aydemir, D. (2019). Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel birDeğerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri. **Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi**, 261-278.

Özkazanç, A. (2024, 05 01). <https://feministbellek.org/queer-feminizm/> adresinden alındı.

- Özkutlu, M. V. (2023). Bir İyileşme Projesi: Gloria Anzaldua'nın Sınır Teorisi. **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 90-102.
- Özsöz, C. (2008). Kültürel Feminist Teori ve Feminist Teorilere Giriş. **Sosyoloji Notları**, 51- 55.
- Öztekin, D. C. (2024, 05 31). https://dundarcanoztekin.com.tr/blog/evrimci-psikoloji-ve-sosyal-rol-kurami-arasindaki-benzerlik-ve-farkliliklar/#google_vignette adresinden alındı.
- Öztürk, H. K. (2017). Mary Wollstonecraft'ın Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi Kitabında Rousseau Eleştirisi. **Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)**, 471-485.
- Papa, R. (2024, 05 04). **Formative Feminism**. egyankosh: <https://egyankosh.ac.in/bitstream/123456789/3296/1/Unit-1.pdf> adresinden alındı.
- Parashar, S. (2025, 02 11). **kurdarastirmalari**. <https://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-197?utm> adresinden alındı.
- Pardiñas, V. B. (2023). Chimamanda Ngozi Adichie's Americanah: (Re)Opening a Conversation About Race and Beauty. **Santiago de Compostela**, 1-63.
- Parrish, M. (2010). **Social Work Perspectives on Human Behaviour**. Maidenhead: Open University Press.
- Pehlivan, P. V. (2017). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kuramsal Yaklaşımlar: Bir Literatür Taraması. **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 497-521.
- Pelizzon, M. S. (2009). **Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme çev:** **İhsan Ercan Sadi Cem Somel**. Ankara: İmge Kitapevi.
- Pereira, I. C. (2016). Deconstructing the single story of Nigeria: Diasporic identities in Chimamanda Ngozi Adichie's The Thing Around Your Neck. **Blue Gum**, 21-53.
- Phoca, S., & Wright, R. (1999). **Introducing Postfeminism**. UK: Icon, Totem Books.
- Plant, S. (1998). **Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture**. London:Fourth Estate.
- Rani, R. (2024). Postcolonial Feminism and Representation of Women In The Novels of Alice Walker and Khaled Hussaini. **Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute**, 49-54.
- Reis, H. (2009). Kitaplarda Kadın Olmak: Chaucer ve Ortaçağ İngiliz Edebiyatında Kadın Söyleminin Sorunsallığı. **International Periodical For the Languages**, 487-506.
- Rottenberg, C. (2014). The Rise of Neoliberal Feminism. **Cultural Studies**, 418-437.
- Rowbotham, S. (1994). **Kadınlar, Direniş ve Devrim çev: Nilgün Şarman**. istanbul: Payel Yayınevi.
- Rönnhede, G. (2019). "Fragments held in a fragile clasp": The struggle for identity in Adichie's Half of a Yellow Sun. **Centre for Languages and Literature Lund University**, 1-33.
- Ryan, J., & Mullen, A. C. (1997). **Unpresented Nations and Peoples Organizations**. Amsterdam, Netherlands: Brill - Nijhoff.

- Saadawi, N. E. (1981, Mart/Nisan). *Feminism in Egypt: A Conversation with Nawal Sadawi*. (S. Graham-Brown, Röportaj Yapan)
- Saadawi, N. E. (1997). *The Nawal El Saadawi Reader*. London: Zed Books.
- Saadawi, N. E. (2003). *İmam'ın Düşüşü çev: GüldenDedeğaç*. İstanbul: Gendaş A.Ş.
- Saadawi, N. E. (2014, 05 07). *They don't want any really courageous people!* (A. Fariborz, Röportaj Yapan)
- Saadawi, N. E. (2018, 06 13). *Nawal El Saadawi on feminism, fiction and the illusion of democracy*. (K. Guru-Murthy, Röportaj Yapan)
- Saadawi, N. E. (2021, 11 09). *From a Different Perspective: Interview with Nawal El Sadaawi and Sherif Hetata*. (N. Joseph, Röportaj Yapan)
- Said, E. (1998). *Oryantalizm, çev:Nezih Uzel*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Said, E. (1999). *Şarkiyatçılık, çev:Berna Ünler*. İstanbul: Metis.
- Said, E. (2004). *Oryantalizm, Batı'nın Şark Anlayışlar çev:Berna Ünler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Salman, S. (2018). Psikanalitik Yaklaşım Açısından Baba-Oğul İlişkisi: Gişe Memuru ve Beş Vakit Filmleri. *SineFilozofi dergisi*, 145-159.
- Saulnier, C. F. (2013). *Feminist Theories and Social Work Approaches and Applications*. New York: Routledge.
- Scott, J. W. (1996). *Feminism and History*. U.S.A.: Oxford University Press .
- Sebola, M. (2020). 'Some Reflections on Selected Themes in Chimamanda Ngozi Adichie's Fiction and Her Feminist Manifesto. *Literator- Journal of Literary Criticism*, 1-8.
- Sebola, M. (2020). Some Reflections on Selected Themes in Chimamanda Ngozi Adichie's Fiction and Her Feminist Manifesto. *South Africa: Bureau for Scholarly Journals*, 1- 8.
- Shehata, A. (2021). An Islamic Feminist Critique of the Work of Nawal El Saadawi. *University of Ottawa, yüksek lisans tezi*, 1-190.
- Shenmugasundaram, Y. (2025, 01 06). *Postcolonial Feminizm*. egyankosh: <http://egyankosh.ac.in/handle/123456789/3269> adresinden alındı.
- Showalter, E. (1982). *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing*. London: Virago Press.
- Siegel, D. L. (1997). The Legacy of the Personal: Generating Theory in Feminism's Third Wave. *Hypatia*, 47-70.
- Simiyu, B. N., Musungu, J., & Orina, F. (2021). Cultural Hybridity as a Panacea to marginalization and Subjugation: A Reading of Ogola's the River and the Source and Adichie's Half of a Yellow Sun. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*, 698-704.
- Simon, E. D., & Obeten, I. (2013). Impact of Pan-Africanism on African Feminism: A Study of Buchi Emecheta's Destination Biafra. *International Journal of Humanities and Social Science*, 202-208.
- Somuncuoğlu, E. (2025, 02 12). *Postkolonyalizm-Postcolonialism*. iletisimansiklopedisi:<https://iletisimansiklopedisi.com/2023/07/06/postkolonyalizm-postcolonialism> adresinden alındı.

- Soyer, S. (2013). Mısırlı Nevâl Sa'dâvî ile Duygu Asena'nın eserleri ve edebi kişiliklerinin karşılaştırılması. *İstanbul Üniversitesi, doktora tezi*, 1-304.
- Soyer, S. (2014). Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar. *Ekev Akademi Dergisi*, 403-414.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271-313.
- Sucheta. (2025, 01 28). *Transnational African Diaspora Hybridity and Identity Formation in Select Works of Chimamanda Ngozi Adichie and Sefi Atta*. Shodhganga : a reservoir of Indian theses @ INFLIBNET: https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/425083/4/04_chapter%201.pdf adresinden alındı
- Sultana, A. (2010-11). Patriarchy and Women's Subordination: A Theoretical Analysis. *University of Dhaka The Arts Faculty Journal*, 1-18.
- Şener, M., & Zengin, O. (2020). Feminist Kuram: Tarihsel Gelişim, Ana Akım ve Sosyal Hizmet. S. Öztürk içinde, *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Teori ve Araştırmalar II* (s. 139-159). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Şengül, M. B. (2016). Kadın Edebiyatı: Bir Varoluş Mücadelesi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 203-211.
- Şerbetçi, D. (2013). Post-Kolonyal Feminizm Bağlamında 'Küresel Kız Kardeşlik' Kavramının İncelenmesi: Hindistan Örneği, . *Adnan Menderes Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi*, 1-130.
- Şerbetçi, D., & Arman, M. N. (2012). Postkolonyal Feminist Teoride Milliyetçilik, Militarizm ve Savaş Karşıtlığı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 65-83.
- Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri Ve Dönüşümleri. *The Academic Elegance*, 163-165.
- Taş, M. R. (2021). Reading Bell Hooks's "Ain't I a Woman: Black Women and Feminism" through the lens of Triple Oppression Theory. *BSEU Journal of Social Sciences*, 203-209.
- Taşdelen, V. (2013). *Kolonyalizm ve Edebiyat*. Hece, 1-196.
- Thiong'o, N. W. (2017). *Zihni Sömürgeci Azad: Afrika Edebiyatında Dil Politikası çev: Şebnem Nantu*. Ankara: Hece Yayınları.
- Thurschwell, P. (2000). *Sigmund Freud*. London: Routledge.
- Tong, R. (2009). *Feminist Thought A More Comprehensive Introduction*. USA: Westview Press.
- Tong, R. P. (2006). *Feminist Düşünce çev: Zafer Cihirlioğlu*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Tunca, D. (2011). Adichie, Chimamanda Ngozi. H. L. Jr, & E. Akyeampong içinde, *Dictionary of African Biography* (s. 94-95). New York: Oxford University Press.
- Turan, S. L. (2021). Queer Teori ve Aktivist Sanat. *International Journal of Arts & Social Studies Dergisi*, 158-173.
- Tümez, E. D. (2021). Post-kolonyal Feminizm Açısından Savaşta Kadın: Bosna Örneği.

- Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi*, 1-244.
- Tyagi, R. (2014). Understanding Postcolonial Feminism in Relation with Postcolonial and Feminist Theories. *International Journal of Language and Linguistics*, 45-50.
- Uçar, S. S. (2020, 02 15). Erkek Mahlaslı Kadın Yazarlar. *Fırtına Dergi Bağımsız Gernçlik Mecmuası*, s. <https://www.firtinadergi.com>.
- Ulu, A. (2021). Feminist Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Yeniden Yazım: Lavinia Örneği. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 35-62.
- Upmanyu, A. (2023, 08 17). *feminisminindia.com*.
<https://feminisminindia.com/2017/08/17/9-women-authors-postcolonial-feminism> adresinden alındı.
- Ülman, A. (2002). *I. Dünya Savaşı'na Giden Yol ve Savaş*, s. 183-4. Ankara: İmge Kitapevi.
- Varol, S. F. (2014). Kadınların Teknolojiyle ilişkisine Ütopik Bir Yaklaşım: Siberfeminizm. *International Journal of Social Science*, 219-243.
- Varol, S. F. (2022). İletişim Çalışmalarına Postkolonyal Müdahale. *Selçuk İletişim Dergisi*, 450-476.
- Vatandaş, C. (2011). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 29-56.
- Vincent, A. (2006). *Modern Politik İdeolojiler* çev: Arzu Tüfekçi. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Wafa, B., & Wala, H. (2023). Postcolonial Trauma: Case Study of Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun (2006). *Université de 8 Mai 1945/Guelma*, 1- 68.
- Wajcman, J. (2004). *TechnoFeminism*. Cambridge: Polity Press.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Walters, M. (2005). *Feminism* çev: Hakan Gür. Ankara: Dost Kitapevi.
- Warah, R. (2025, 01 26). *theelephant*.
<https://www.theelephant.info/analysis/2021/05/15/a-dangerous-woman-at-tribute-to-nawal-el-saadawi/> adresinden alındı.
- web. (2025, 02 09). https://en.wikipedia.org/wiki/Transnational_feminism#cite_ref-Mohanty2003_6-0 adresinden alındı.
- web. (2025, 02 09). https://en.wikipedia.org/wiki/Postcolonial_feminism adresinden alındı
- web. (2025, 02 13).
https://www.goodreads.com/book/show/50684.The_Black_Unicorn?utm adresinden alındı.
- web. (2025, 02 13). <https://litdevices.com/poems/black-unicorn-poem/?utm> adresinden alındı.
- web. (2025, 01 22). *britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Nawal-El-Saadawi> adresinden alındı.
- web. (2025, 01 26). *eksisozluk*. <https://eksisozluk.com/ulusal-alegori--1687311> adresinden alındı.
- web. (2025, 01 23). *El Saadawi, Nawal 1931-*. encyclopedia:
<https://www.encyclopedia.com/arts/culture-magazines/el-saadawi->

- nawal-1931 adresinden alındı.
web. (2025, 01 22). **wikipedia**. https://en.wikipedia.org/wiki/Nawal_El_Saadawi
adresinden alındı.
- Wellman, J. (2004). ***The road to Seneca Falls: Elizabeth Cady Stanton and the First Woman's Rights Convention***. ABD: University of Illinois Press.
- Wollstonecraft, M. (2012). ***Kadın Haklarının Müdafası, çev:Kevser Erol*** İstanbul: Doruk Yayınları.
- Wollstonecraft, M. (2022). ***Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi çev: Burcu Şahinli***. İstanbul: Can Yayınları.
- Woolf, V. (1992). ***Kendine Ait Bir Oda çev:Suğra Öncü***. İstanbul: Afa Yayınları. Wosu, K. (2018). Writing and Discourse: Chimamanda Ngozi Adichie's Half of a Yellow Sun as a Civil War Narrative. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 121- 133.
- Wulan, R. R. (2015). Analysis of Postcolonial Feminism Theory: Note of a Woman Struggle in a Novel 'Panggil Aku Kartini Saja. ***Faculty of Communication & Business Telkom University*** , 1-13.
- Yaman, M. (2024, 05 08). ***Sosyalist Feminizm***
feministbellek:<https://feministbellek.org/sosyalist-feminizm/> adresinden alındı.
- Yazgan, F. (2024, 05 08). ***Sosyalist Feminizm ve Patriarşik Kapitalizmin Savaşı***.
tuicakademi: <https://www.tuicakademi.org> adresinden alındı.
- Yıldız, S. Ö. (2019). Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Tarihçesi. A. Altunoğlu içinde,***Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*** (s. 3-23). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Young, R. J. (2021). ***Postcolonialism A Very Short Introduction***. New Delhi: Oxford University Press.
- Yörük, A. (2009). Feminizm / ler. İ. Demir içinde, ***Sosyoloji Notları*** (s. 1-95). Ankara: Yaygın Sosyoloji Dergisi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ALTUN, Özlem
Uyruğu : T.C.
ORCID : 0000-0001-8348-9793

Eğitim

Derece **Eğitim Birimi ve Mezuniyet tarihi**

Yüksek lisans Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. **(2025)**

Lisans Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü **(2021)**

Önlisans Ankara Üniversitesi Turizm Rehberliği Bölümü **(2008)**

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2021 - 2023	TED Koleji	İngilizce Öğretmeni
2024 - devam ediyor	Bahçeşehir Koleji	İngilizce Öğretmeni

Yayınlar

Bildiriler:

Altun, Özlem & Tanrıtanır, Bülent Cercis Tanrıtanır (2022). Post-Apocalyptic Hope in David Brin's the *Postman* and James Howard Kunstler's *World Made by Hand*, I. International Symposium on Literature, Culture and Language, Mersin, 13-20.

Tanrıtanır, Bülent Cercis & Altun, Özlem (2023). An Allegory of American Imperialism: 'Us and Others' in the *Weight of Heaven* by Thrity Umrigar, II. International Symposium on Literature, Culture and Language, Ankara 33-40.

Kitap Bölümü:

Altun, Özlem & Görmez, Aydın, (2024). Anlatıbilim, Teori ve Uygulamada Sosyal Bilimler I, Duvar Yayınları, İzmir, 160-180.



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Özlem ALTUN
Öğrenci No	21920016015
Anabilim Dalı	İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Programı	İngiliz Dili ve Edebiyatı Programı
Statüsü	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

Tez Bilgileri	
Başlığı/Konusu	Nawal El Saadawi'nin <i>İmamın Düşüşü</i> ve Chimamanda Ngozi Adichie'nin <i>Yükselen Güneşin Ülkesinde</i> Adlı Eserlerine Postkolonyal Bir Bakış

Tez Orijinallik Raporu Bilgileri*	
Sayfa Sayısı (Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümleri)	174
İntihal Tespit Programı	Turnitin
Benzerlik Oranı (%)	%8
Tarih	29/04/2025

*** Orijinallik raporu, aşağıdaki filtreler kullanılarak oluşturulmuştur:**

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

Danışman		Öğrenci
Adı Soyadı	Prof. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR	Özlem ALTUN
İmza		
		Tarih 29/04/2025

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Kampüs.
Telefon: 444 5 065, 0 432 225 10 52, 0432 225 17 01
e-posta: yyu.sbe@yyu.edu.tr