

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kadın Çalışmaları Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**Biyo Politika ve Toplumsal Bedenin Denetimi :
Türkiye’de 2010-2015 Yılları Arasında Beden
Politikaları Tartışmaları**

Ebru Eren

2501130543

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Sevgi Uçan Çubukçu

İstanbul, 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Ebru EREN Numarası : 2501130543
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Kadın Çalışmaları Danışmanı : Doç.Dr.Sevgi UÇAN ÇUBUKÇU
Tez Savunma Tarihi : 04.02.2016 Saati : 10:00
Tez Başlığı : Biyo Politika ve Toplumsal Bedenin Denetimi: Türkiye'de 2010-2015 Yılları Arasında Beden Politikaları Tartışmaları

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / GYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr.Sevgi UÇAN ÇUBUKÇU		KABUL
2-Doç.Dr.Aynur SOYDAN ERDEMİR		KABUL
3- Doç.Dr.Evren BALTA PAKER		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr.İsmet AKÇA		
2-Yrd.Doç.Dr.Özge İZDEŞ TERKOĞLU		

ÖZ

Biyo politika ve Toplumsal Bedenin Denetimi : Türkiye’de 2010-2015 Yılları Arasında Beden Politikaları Tartışmaları

Ebru Eren

Sosyal etkileşimin en önemli faktörlerinden biri olan beden, iktidardan, ilişkiselliklerden, söylemlerden, tarihten ve kültürden bağımsız bir yapıda değildir. Bedenlerin iktidar tarafından kontrolü ve düzenlenmesi bir yönetme sanatıdır. İktidarın biyoiktidara, egemenliğin yönetselliğe dönüştüğü biyopolitik çağda artık tek tek bedenlerin değil toplumsal bedenin kontrolü ön plana çıkmıştır. Bedenlerin iktidar mekanizmalarınca cinsiyetlendirilmesi ve normlara uygun hale getirilmesi nüfusun yeniden üretimi ve iktidarın devamlılığı için kritik bir noktada durmaktadır artık. Bu yüzden toplumsal bedenin denetimi ve beden politikalarını tartışmaya açarken, iktidar, özneleşme, yönetsellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi bedeni kuran kavramlar biyopolitika ile bağlantılı açıklanmıştır.

Bu çerçevede Türkiye’de 2010-2015 yılları arası beden politikaları kapsamına giren LGBTİ, vicdani ret, kürtaj ve başörtüsü konuları biyopolitika okumaları ışığında incelenmiş ve arka planda iktidar, cinsiyet /toplumsal cinsiyet ve beden konuları birbiriyle ilişkili biçimde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: biyopolitika, cinsellik, beden, toplumsal beden, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, iktidar.

ABSTRACT

Biopolitics and The Control of Social Body: “Body Politics” Debates in Turkey between 2010 and 2015

Ebru Eren

The body which is one of the most important elements of the social interaction is not independent from relationality, discourses, culture, history and power. The control and the regulation of the bodies is an art of management which is also called governmentality. In the age of biopolitics when the power becomes biopower and the sovereignty becomes governmentality, the control of social bodies rather than individual body has come into prominence. That the bodies are sexed/gendered by power mechanism and are made fit into norms play a critical role in the reproduction of population and the continuity of power and government. Therefore when debating on the control of social bodies and body politics, some related concepts that constructs the body like power, subjectivation, governmentality, sex, gender and sexuality are explained in connection with biopolitics.

Within the scope of what explained above, LGBTI movement, conscientious objection, abortion rights and headscarf issue that are all related to body politics between the years 2010 and 2015 in Turkey are analyzed and power, sex, gender and body issues are discussed interrelatedly in the background.

Keywords: Biopolitics, sexuality, body, social body, sex, gender, power

ÖNSÖZ

Bu çalışmada biyopolitika okumaları ışığında beden ve toplumsal beden kavramlarının, iktidarla ilişkisellikleri bağlamında ele alınması, bedenin cinsiyetlendirme sürecinden bahsedilmesi, toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve cinsellik kavramlarının incelenmesi ve ardından Türkiye’de beden politikaları kapsamına giren LGBTİ, vicdani ret, kürtaj ve başörtüsü konularının son beş yıllık dönem itibariyle araştırılması planlanmıştır. Çalışma kapsamında incelenen bu dört ana başlık altında ayrıca iktidar tarafından bedenin kontrolü ve denetimine etki eden diğer faktörler de ele alınacaktır. Bu konulara dair son beş sene içinde iktidarın çeşitli söylemlerini incelenmiş; özellikle Foucault ve Agamben ve Butler’ın beden, iktidar ve toplumsal cinsiyet çözümlemeleri Türkiye’deki beden politikalarını yorumlayabilmemde oldukça fayda sağlamıştır. İlk iki bölümde literatür çalışması yapılacak olup tezin üçüncü ve son bölümünde son beş senede beden politikasına giren konular sosyal medya ve gazete haberlerine dayalı olarak biyopolitikayla bağlantılı biçimde incelenecektir.

Tezimi hazırlamamda katkısı olan tez danışman hocam Doç. Doc. Sevgi Uçan Çubukçu’ya yönlendirmesi ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Tez yazım sürecimde beni dinleyen, araştırmalarımı yorumlayan, kitap önerisinde bulunan sevgili arkadaşım Yeliz Eke’ye ayrıca teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1.BEDEN VE TOPLUMSAL BEDEN KAVRAMI

1.1. Bedenin Sosyolojisi.....	4
1.2. Beden ve Cinsellik	6
1.3. Beden ve Feminizm	10
1.3.1. Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet Kavramları	13
1.3.2. Performatiflik Kavramı	17
1.4. Beden ve Queer	19

İKİNCİ BÖLÜM

2.BİYOPOLİTİKA KAVRAMI VE TANIMLAMASI

2.1. Michel Foucault'un Biyopolitika Kavrayışı	26
2.1.1. İktidar ve Özne İlişkisi.....	26
2.1.2. Yönetimsellik.....	29
2.1.3. Toplumsal Bedenin Disiplini ve Denetimi	32
2.2. Giorgio Agamben'in Biyopolitika Kavrayışı	35
2.2.1. Kutsal İnsan	35
2.2.2. İstisna Durumu ve Egemenlik İlişkisi	39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.TÜRKİYE'DE 2010- 2015 YILLARI ARASI BEDEN POLİTİKALARI TARTIŞMALARI

3.1. Farklı Cinsiyet Kimliklerini Tanıma ve LGBTİ Hakları	43
3.1.1.Türkiye’de LGBTİ Oluşumunun Kısa Bir Tarihçesi	45
3.1.2. 2010-2015 Yılları Arası Nefret suçları ve LGBTİ Bedenin	47
Denetimi.....	47
3.2. Erkeksiliğin Toplumsal İnşasında Zorunlu Askerlik ve	55
Vidani Ret Hakkı	55
3.2.1. Militarizm ve Erkek Bedeni	57
3.2.2. 2010-2015 Yılları Arası Vidani Ret Süreci ve Sivil.....	61
İtaatsizlik	61
3.3. Kadın Bedeni ve Kürtaj Düzenlemeleri.....	67
3.3.1. Üreme Hakkı ve Nüfus Politikaları Kapsamında Kadın	69
Bedeni	69
3.3.2. 2010-2015 Yılları Arası Türkiye’de Kürtaj Tartışmaları.....	75
3.4. Beden Politikası Olarak Başörtüsü Meselesi	83
3.4.1. İslamiyet’te Kadın Bedeni ve İktidar ilişkisi	85
3.4.2. 2010-2015 Yılları Arasında Türkiye’de Başörtüsü	89
Tartışmaları	89
SONUÇ	97
KAYNAKÇA.....	104

KISALTMALAR LİSTESİ

AGİT	:Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı
CEDAW	:Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (Convention on the Elimination of All Forms of Discirimation Against Women)
ICPD	:International Conference on Population and Development
KADEM	: Kadın ve Demokrasi Derneği
KaosGL	:Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği
LGBTİ	:Lezbiyen Gey Biseksüel Transeksüel/Travesti İnterseks
TSK	:Türk Silahlı Kuvvetleri
YÖK	:Yüksek Öğretim Kurumu

GİRİŞ

Bedeni merkeze alan politikalar yalnızca günümüze özgü olmamakla birlikte Türkiye’de özellikle son yıllarda bedene artan müdahalelerin arttığını görebiliyoruz. Bu müdahaleler her zaman baskıcı nitelikte olmak zorunda değil; tam tersi iktidarın özgürlük vaatlerinin bir parçası olarak da ortaya çıkabilir. Bireyi özgürleştiresin ya da baskılasın, beden politikalarının hepsi bizi iktidar mekanizmalarıyla karşı karşıya getirir. Bu iktidar mekanizmaları bedeni her yönüyle bilmeye, sarmalamaya ve onu sürekli olarak denetim altında tutmaya çalışan bir işleve sahip. Bedene aktif bir rol ve serbestlik alanı verirken bir taraftan da onu merkeze çeken, normlarla kuşatan ve söylemsel olarak kurgulayan bir yapıya da sahip aynı zamanda. İktidar tarafından kurgulanan, inşa edilen, ayrıtılandırılan beden, diğer bedenlerle karşılıklı biçimlenen bir ilişki içinde ele alınmalıdır. Bu açıdan baktığımızda bedenimizin bir diğerinin de dahil olduğu topluluğun bir parçası olduğunu görebiliriz: toplumsal bedenin...

Bedene yapılan müdahaleler çoğunlukla cinsellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlikler üzerinde yoğunlaşmakta ve bu kavramlara bağlı olarak bedenlerin nasıl görünmeleri ya da görünmemeleri gerektiği ve nasıl hareket edebileceği söylemsel olarak iktidar tarafından kurulmaktadır. Bedene yönelik tüm bu tartışmalar, “öylesine” ortaya çıkmış ya da bilinçsizce yapılan bir durum olmaktan ziyade modern devletlerin yönetimselliğinin bir parçasıdır. Modern devlet çeşitli kontrol ve denetim mekanizmaları kurarak toplumsal yapının her alanına nüfuz etme eğilimdedir. Modern devlet, siyasi ideolojisi ne olursa olsun iktidarın devamlılığı için çeşitli şekillerde bedenin denetimine ve nüfusun kontrolüne etki etmektedir. Bu durum tüm modern devletlerin ortak özelliği olarak iktidar-beden ilişkisini ön plana çıkarır. Bu yeni iktidar biçimi, modern öncesi egemenlik döneminin hayatta bırakma üzerinde söz sahibi olan iktidarı değil, artık yaşatma üzerinde söz sahibi olan biyoiktidardır.

Bu tezin amacı Foucault ve Agamben’in biyopolitika açıklamaları kapsamında “beden” üzerinde yapılan siyaseti hem teorik hem de Türkiye örneği üzerinden

pratikte tartışmaya açmaktır. Biyoiktidar, yaşamın ve bedenın biyosiyasal sınırlarını nasıl oluşturur, hangi yaşamları dışarıda bırakır, şiddete açık hale getirir, “kutsal insan” statüsünde yaşam içinde ölüme mahkum eder veya hangilerini verimlileştirerek yaşamasına izin verir gibi sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır. Araştırmada kullanılan yöntem ilk iki bölümde literatür taraması, üçüncü bölümde ise son beş yıllık dönemi kapsayan süreçte beden politikası açısından öne çıkan gazete haberlerinin söylem analizi metoduyla incelenmesi olacaktır.

Tezin teorik kısmını oluşturan ilk bölümde beden; sosyoloji, cinsellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, feminizm, ve queer ile ilişkisellikleri bağlamında incelenecek, özellikle queer ve feminist bakış açısıyla bedenin ele alınması, tezin üçüncü bölümünde Türkiye’deki beden politikalarının analiz edilmesinde bir alt yapı oluşturacaktır. Ağırlıklı olarak Bryan S. Turner ve Judith Butler’ın çalışmalarını referans alacağım bu bölümde bedeni verili, sabit bir yapıdan ziyade kendi tarihselliği içinde değerlendirmek ve bedeni kuran cinsiyetlendirici normların farkına varmak, iktidarın yeniden ürettiği normları eleştirel bakış açısıyla değerlendirmede yardımcı olacaktır.

Tezin ikinci bölümünde Foucault ve Agamben üzerinden literatür taraması yapılarak biyopolitika kavramı açıklanacak, her iki kuramcının biyopolitik beden ve yaşam süreçleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar vurgulanacaktır. Agamben biyopolitik paradigmayı Foucault tarafından inşa edilen zeminden alıp, onu dönüştürerek farklı bir bağlama yerleştirir. Foucault için biyopolitika yaşatmak üzerine kurgulanmışken, Agamben’de bir nevi ölüm makinesi olarak işler. Her ikisinin biyopolitik beden tasvirlerinin benzerlik gösterdiği durumlar olması bir yana, biyopolitika sürecini farklı zamansallıkta başlatırlar. Foucault’ya göre biyopolitik beden modern devletin sahip olduğu bir şeyken, Agamben’e göre beden her daim biyopolitiktir ve bireyin yaşamı egemenin kararına bağlıdır. Buna bağlı olarak bu bölümde Foucault’nun biyopolitika yaklaşımı; iktidar-özne ilişkisi, yönetimsellik, nüfusun/ toplumsal bedenin denetimi ve disiplini olarak üç ayrı başlıkta ele alınırken, Agamben Kutsal İnsan ve İstisna Hali kavramları ayrı ayrı analiz edilerek değerlendirilecektir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde Türkiye’de son beş yıllık dönemde (2010-2015) beden politikası kapsamına giren LGBTİ, Vicdani Ret, Kürtaj ve Başörtüsü meseleleri biyopolitika okumaları göz önüne alınarak queer ve feminist bakış açısıyla yorumlanacaktır. Dört ana başlıktaki beden politikaların birbirinden farklılıkları da göz önüne alınarak iktidar karşısında ortak bir direniş imkanı sağlamanın mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır. Bu dört başlığı seçmemin nedeni her bir meselenin iktidarın kontrol ve denetimine açık bir müdahale sahası haline gelmeleridir. LGBTİ, vicdani ret, kürtaj ve başörtüsü konularında ele aldığım bedenler, yani direkt ya da dolaylı yoldan hepimizin bedeni artık biyosiyasal bir bedendir ve iktidarın çizdiği biyosiyasal sınırlar içinde yaşamaya mecbur bırakılır. Bazen Agamben’in bahsetmiş olduğu gibi istisna durumunda yaşar, bazen Butler’ın belirttiği gibi kırılganlık halinde şiddete açık biçimde hayatını sürdürür; fakat hepsinin ortak özelliği toplumsal bedenin birer parçası olmalarıdır ve eğer tam bir özgürleşme sağlanacaksa her bir mücadele, farklılıklarına rağmen, birbiriyle dayanışma halinde olmalıdır. Çünkü Agamben’in söylemiş olduğu gibi hepimiz, siyasetin bedenlerimizi ve hayatlarımızı kuşattığı bir dönemde yaşayan bireyleriz.

Bu çalışma bir bütün olarak Türkiye’de 2010-2015 yılları arasında beden politikalarını mercek altına alırken seçilen başlıklardaki mücadelelerin tarihsel süreçlerinin birbirinden farklı olduğu unutulmamalıdır. Her biri iktidar karşısında farklı şekillerde kırılganlıklara sahiptir ve kimi bedenler yaşam içinde ölüme mahkum edilirken kimi bedenler ise kutsallaştırılabilir. Böylelikle bir takım yaşamlar görünmez kılınırken diğer yaşamlar normalleştirilip teşvik edilebilir; fakat her iki durumda da beden ve dolayısıyla özne iktidarın müdahale sahasının içindedir. Bu çalışmada vurgulanacak nokta yaşama ya da ölüme de bırakılsa, bedenlerin biyosiyasal sınırları olduğunu göstermektir. Bunu yaparken tezde hakim olan queer ve feminist bakış açısı özneyi ve kimlikleri ters yüz edici, sarsıcı ve dönüştürücü etkisiyle iktidarı bir noktada kırılabilme gücünü de elinde tutar.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDEN VE TOPLUMSAL BEDEN KAVRAMI

Tezin ilk kısmını oluşturan bu bölümde, tezin ana konularından biri olan beden ve toplumsal beden kavramları teorik çerçevede açıklanacak, beden sosyolojisinden kısaca bahsedilip ardından bedenle bağlantılı olarak cinsellik- feminizm ve queer alt başlıklarıyla toplumsal bedenin cinsiyetlendirilmesi hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Bedenin Sosyolojisi

Beden, toplumsal etkileşimin en önemli unsurlarından biridir. Toplumsal hayat, bedenlerin varlığından ve bedenler arası ilişkilerden bağımsız değildir. Beden bireyin aynası gibidir diyebiliriz. İdeolojilerin, dinlerin, kesinlik arz etmese dahi cinsiyetin, kültürün, siyasetin, iktidarın bedenlerle iletişime girerek bir oluş durumu yarattığı, bedenin buna çeşitli tepkiler verdiği, direniş gösterdiği ya da kabullendiği dinamik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bedenin sosyolojisinden bahsetmek, bedenlerin ve arzuların toplumla ve akılla ilişkisine dair tarihsel bir analiz içerir.¹ Beden, pek çok ayrımcılığa kaynaklık etmesi ve bu ayrımcılıklara karşı mücadelenin çıkış noktası olması açısından da büyük önem taşır.²

Beden üzerine çalışmalar, özellikle beden sosyolojisinin akademik bir çalışma konusu olması ve incelenmesi yakın tarihlere denk gelir, fakat bedenin kendisi her daim toplumsal süreçlerin etkisi altında şekillenmiştir. Bu yüzden ki beden, tarihin dışında bir yerde değildir ve tarih de bedensel varoluştan ve bu var oluşun beden

¹ Byran S. Turner, **The Body and Society: Explorations in Social Theory**, ed. Mike Featherstone, 3.bs, Londra, Sage, 2008, s.39.

² Yıldız Ecevit, "Cinsellik ve Beden", **Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları**, ed. Yıldız Ecevit, Nadide Karkiner, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013, s.141.

üzerinde etkisinden bağımsız değildir.³ Böyle bir bakış açısına göre beden verili bir şey değil tam tersine kültürle yorumlanabilecek tarihsel bir gerçekliktir diyebiliriz. Bedenin yalnızca insandan bağımsız bir var oluş değil de kültürel bir yorumlama olmasına Bryan S. Turner Ortaçağda kralın bedeninin farklı anlamlar taşıyabilmesini örnek gösterir:

“Ortaçağda kral iki bedenli olarak düşünülürdü. Biri, toplumun birliği ve devamlılığını temsilen kralın kutsal bedeni; diğeri ise, kralın öldürülmesinin hem krala hem toplumun tamamına karşı bir saldırı olarak nitelendirildiği kralın politik bedeni. Sosyolojik bir bakış açısıyla bakarsak bu durumu anlayabiliriz ; çünkü beden hem bir ‘şey’ (varlık) hem de bir ‘simge’dir.”⁴

Genel olarak beden algısı, toplumun dışında bir noktada duruyormuş gibi ve yalnızca biyolojik bir varlık olarak anlaşılmamalı; çünkü beden, sosyal bir beden olarak, verili bir şey değil, anlam kazanan bir yapıdadır.

Batı düşüncesinde beden algısı, akıl karşıtı, tutku ve arzudan meydana gelen Helenistik Hıristiyan geleneğinden şekillenmiştir.⁵ Descartes beden ve akıl ikilemine başvurarak batı düşüncesinde önemli bir eşiği temsil eder bu anlamda. Aklın dengi olarak görülen ruh erkeklerle özdeşleştirilirken, doğanın dengi olarak görülen beden kadınlara özdeşleştirildi.⁶ Aydınlanma felsefesinin temelinde yatan bu düşünce “akıl”a özel bir statü verirken “beden”e, onu yalnızca bir makine olarak ele alarak ayrıcalıksız bir statü bahsetti.⁷ Bu ayrım yalnızca akıl- beden arasında değil, özne- nesne, insan-doğa, akıl ve ruh arasında da görülür. Aydınlanma döneminde ortaya çıkan bu düşünce, başta fenomenolojik düşünce ve ardından post yapısalıcı düşünce ile farklı disiplinlerde tartışmaya açılır ve bu disiplinlerin biri de sosyoloji, sosyolojinin içine bir akademik çalışma olarak “beden sosyolojisi” ortaya çıkar. Fenomenolojik düşünceyle birlikte bedenin yalnızca basit bir mekanizma olmadığı

³ Raewyn Connell, **Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics**, Cambridge, Polity Press ,s. 87.

⁴ Turner, **The Body and Society: Explorations in Social Theory**, s.53.

⁵ A.e., s.37.

⁶ Ecevit, “Cinsellik ve Beden”, s.142.

⁷ Turner, **The Body and Society: Explorations in Social Theory**, s.48.

bir varoluş olduğu öne sürölür. 1980'lerden sonra gelişen beden sosyolojisinin temel düşüncesine göre ise, bedenın sadece biyolojik ve tıbbi bir süreç olmadığı, toplumsal etmenler ve kültürden bağımsız ele alınamayacağı düşüncesi ön plana çıkmıştır. Beden böylece sosyo kültürel bir zeminde tartışılmaya başlanır.

Modern toplumlarda beden, politika ve iktidar ilişkisinin bir ürünüdür ve iktidarın nesnesi olarak beden kontrol edilmek, tanımlanmak ve yeniden üretilmek için oluşturulur⁸. Toplumsal pratiklerin ve siyasal ve kültürel söylemlerin bir ürünü olarak beden, dil aracılığıyla yapılandırılan sistemin dışında aranamaz; çünkü dil bedeni söylemsel olarak kurar. Bedeni modern söylemin odaklaştığı konumda değerlendiren Foucault' a göre insan bedeni bilginin merkezindedir ve tarihsel olarak analiz edilmelidir. Foucaultçu bakış açısıyla iktidar, yapıcı ve üretici olarak tasvir edildiğine göre beden de aslında sürekli yeniden kurgulanabilir bir yapıda dinamik bir sürecin içindedir diyebiliriz. Foucault'u yorumlarsak iktidar bilgiyi, bilgi arzuyu üretir ve arzu da beden üzerinde onu kontrol edebilmesi için otoriter bir güç kurar. Bu sebeple beden sosyolojisi aynı zamanda bir siyaset sosyolojisidir.

Sonuç olarak beden yalnızca basitçe açıklanabilir olgusal bir mesele değil, ideoloji, kültür, iktidar, ekonomi, felsefe ve tarih üzerine tartışmalarla birlikte ele alınabilecek çok yönlü kuramsal bir konumdadır. Bedene sosyolojik yaklaşım alanı olarak beden sosyolojisi ise beden ile toplumun karşılıklı ilişkilerini incelemesi açısından oldukça önemli bir çalışma alanıdır.

1.2. Beden ve Cinsellik

Cinsellik ve beden bağlantısını iktidar ilişkileri bağlamında inceleyen kitapların başında kuşkusuz Michel Foucault'un Cinselliğin Tarihi adlı kitabı gelir. Foucault'un arzu- bilgi- cinsellik –iktidar kavramlarının birbiriyle bağlantılı ve eleştirel- tarihsel analizini sunması, cinselliğin toplumsal yönünü anlamamız açısından oldukça

⁸ Turner, *The Body and Society: Exploration in Social Theory*, s.36.

faydalıdır. Cinselliğin her daim var olmasına rağmen, cinsellik teriminin 19. Yüzyılın başlarında, aslında geç diyebileceğimiz bir zaman diliminde ortaya çıktığını belirtir Foucault. Cinsellik deneyiminin oluşumunu konuşabilmek için, öznenin ve bedenin ve arzu kavramının tarihsel ve eleştirel soy kütüğünü çıkartmanın gerekliliğinden bahseder. Bu bakış açısıyla cinselliğin doğal bir olay değil de daha çok kültürel ve tarihsel bir etkinin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Cinselliği hem bedensel bir edim, hem de bunun ötesinde bir kavram olarak düşünebiliriz. Elbette herkes bir bedene sahiptir ve cinselliğin üretimi de bedenin kapasitesinden ayrı düşünülemez⁹ ; fakat cinsel edimlerden farklı olarak içsel bir bedensel arzu anlamında “ cinsellik” kavramı da ¹⁰ vardır ve toplumsal olarak inşa edilmiştir.

Modern cinsellik eyleminde bireyin cinselliği heteroseksüel ilişki tarzıyla belirlenir ve cinselliğin salt biyolojik bir eylem olmadığı tersine söylemsel olarak kurulduğu karşımıza çıkar. Cinsel eylem, heteroseksüel ve ataerkil bir form içinde üreme işlevine indirgenir.¹¹ Söylemin eylem üzerindeki üstünlüğü, bedenin iktidar ilişkilerince üretime en uygun şekilde kullanılışını gözler önüne serer :

“Cinselliğe ilişkin tanımlarımız, geleneklerimiz, inançlarımız ve davranışlarımız kendiliğinden değil, somut iktidar ilişkileri içinden oluşur. Tarihsel olarak binlerce yıl geriye giden ataerkil iktidar ilişkileri yalnızca devlet ve din tarafından değil, özellikle son 200 yıldır tıp, psikoloji, sosyal hizmetler, okullar vb aygıtlar tarafından da doğallaştırılmakta ve pekiştirilmektedir. Bu nedenle cinsellik, modern toplumlarda iktidarın nasıl kurulup işlediğine ilişkin olarak merkezi önem taşır.”¹²

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz; cinsellik bireyin kararına bırakılmayacak kadar hassas bir noktada durur iktidar için. Kişi bir bedenin içinde doğarak toplumsal hayatta bir cinsiyet kategorisini baştan sahiplenmiş biçimde var olur ve ona uygun davranması istenir; bireyin cinsel eylemleri de sahip olduğu cinsiyet kategorisinden

⁹ A.Nilüfer Zengin, “Foucault’a Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012, s.334.

¹⁰ Fatmagül Berktaş, “Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, **Cogito**, No:58, Bahar 2009, s.60.

¹¹ Zengin, **a.g.e.**

¹² Berktaş, **a.g.e.**, s.61.

etkilenir veya diyebiliriz ki söylemsel olarak kurulmuş cinsiyetlerin ne tür cinsellik yaşamaları gerektiği iktidar tarafından kurulmuştur zaten. Bunun dışına çıkan cinsel eylemlerden sapkın olarak bahsedilmesi, bu eylemlerin üretime dahil olmamasıyla açıklanabilir Foucault'un bakış açısıyla nüfusu oluşturmayacak cinsel eylemler iktidarın dışına itilir; çünkü üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilmeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne yasası ne de söz hakkı¹³ Foucault toplum tarafından kabul edilsin ya da edilmesin eşcinsel eylemlerin her zaman var olduğunu fakat bir kimlik olarak ortaya çıkışının 19 yüzyıl sanayileşmiş toplumlarda görülmeye başlandığını belirtir. Bunun nedeni de insan bedeninin ve cinselliğinin artık nüfus bazında üretime dahil olmasıyla açıklanabilir:

“Nüfusun bedeni(toplumsal beden) ve bireyin bedeni arasında Foucault'un izinden gidersek bir ayrım yapmak önemlidir. Batı kültüründe arzusun konumu dinsel pratikler yardımıyla içsel olarak kontrol edilmelidir. (oruç, perhiz gibi) Aynı şekilde bireysel beden de nüfusun menfaatine göre oluşturulur ve düzenlenir. Hiçbir toplum toplumsal yeniden üretimi bireylerin özgür tercihlerine bırakmaz. Modern endüstriyel toplumlarda cinsellik pratikleri, bireylerin özgür iradesine bırakılmıyormuş gibi gözükse de, toplumda kürtaj, homoseksüellik, seks işçiliği, gayri meşru çocuk sahibi olma gibi konularda düzenlemeler mevcuttur.”¹⁴

Buradan cinselliğin iktidar tarafından bastırıldığı sonucuna ulaşabiliriz fakat cinselliği yalnızca yasaklama kipleriyle tarif ettiğimizde cinsellik ediminin cinsellik aygıtına dönüştüğünü de kabul etmiş oluruz. Foucault için cinselliği bastırıldığı varsayımını kabul etmek cinsel pratiğin, cinsellik çatısı altında bir aygıtı dönüştürülmesine rıza göstermek anlamına gelir.¹⁵ Bu yüzden cinsel özgürleşme kavramı da bir kurgudur; çünkü cinsel özgürleşme zorunluluğuna odaklaştıkça cinsellik aygıtı denilen kavramı da üstlenmiş oluruz.

Modern toplumlar cinsel baskı tarafından tanımlanmış gözükse de aslında cinsellik sürekli olarak çağdaş söylemler tarafından üretiliyor, kontrol ediliyor ve

¹³ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Haz.Kerem Eksen, Çev.Hülya Uğur Tanrıöver, 5.bs., İstanbul, Ayrıntı, 2013, s.12.

¹⁴ Turner, **The Body and Society: Exploration in Social Theory**, s.40.

¹⁵ Zengin, “Foucault’a Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğinin Haz Ahlakına”, s.338.

nihayetinde nüfusu güvence altına almak adına bir cinsellik düzeni kuruyor. O halde Foucault'nun sorduğu bu soru bedenden toplumsal bedene geçişte cinsellik ve nüfus arasındaki bağıntıyı kurmak açısından önemlidir:

“İki ya da üç yüzyıldır cinsellik etrafında kopardığımız bu çılgınca kıyamet, birincil bir kaygıya, nüfusu güvence altına almak, iş gücünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı, siyasal olarak muhafazakar bir cinsellik düzeni kurmakla bağıntılı değil midir ?”¹⁶

Yukarıdaki açıklamayı göz önüne alırsak Foucault'nun, cinselliği arzuların kaynağı olarak görmekten ziyade toplumsal düzenleme ve cinselliğin denetimi amacıyla üretilmiş kültürel bir kurgu olarak ¹⁷ savunduğunu görürüz. Peki bedenın rolü cinsel etkinliğin yaşanmasında hangi noktada durur ve ya hangi bedenler hangi tür cinsel eylemde bulunurlar sorusu “doğal cinsellik” kavramının var olup olmadığı sorusunu tartışmaya açar. İktidarın dışında bir beden ve haz durumu var mıdır cinselliği kuran? Foucault'ya göre haz ve iktidar, karmaşık ve olgusal uyarma ve kışkırtma mekanizmalarıyla birbirine bağılırlar.¹⁸ O halde arzuyu da iktidarın dışında aramak anlamsızlaşır. Bedenin maddeselliğini (kendiliğini) de kültürel anlamlandırma dışında bilmek imkansızlaşır; fakat Foucault'ya göre cinselliğin çözümlenmesi ille de bedenın, anatomının, biyolojik ve işlevsel olanın atılması gerekliliği değildir.¹⁹ Cinsellik bedenlere, hazlara, fizyolojiye, işlevlere eklenmiştir. Cinsellik, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel öğedir.²⁰

¹⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.33.

¹⁷ Lois McNay, “Foucaultçu Beden ve Deneyimin Dışlanması”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012, s.321.

¹⁸ Foucault, **a.g.e.**, s.42.

¹⁹ **A.e.**, s.108.

²⁰ **A.e.**, s.111.

1.3. Beden ve Feminizm

Son zamanlarda daha da sıklaşan queer tartışmalarla feminizmin öznesi tartışmaya açılrsa da, kadın kimliği feminist düşüncede kilit noktadadır ve feminizmin amacı öncelikle kadınların hayatlarını daha iyi bir düzeye çıkarmaktır. Feminizmin bedeni ele alışında ve beden sosyolojisinden yararlanışında elbette kadın bedeninin ataerkil yapılaşmayla tahakküm altına alınmasının eleştirisi birincil önem teşkil eder. Beden politikası, feminist tartışmalarda daha çok, kadın bedeninin metalaşması, kadına karşı şiddet ve kürtaj hakkı gibi konularla öne çıkmıştır. Direk bedeni kapsayan politikalar feminizmin çoğu zaman en şiddetli tartıştığı konular olmuştur. Kadın bedeninin inşası erkek bedeninin inşasından farklıdır çünkü ataerkil sistem kadınları bastırarak ve kontrol altında tutacak iktidar ilişkilerini üretir. Bebeklikten itibaren kız çocuğunun bedeni erkek çocuğunun bedenine göre çok farklı deneyimlere sahip olarak gelişir; örneğin erkek çocuklar daha mücadeleci oyunlar oynarken ve daha özgür davranabilirken, kız çocuğu daha evcimen oyunlar seçer ve çoğunlukla diğer insanları memnun etmek için uğraşır. İlerleyen yıllarda buna bağlı olarak kadının şefkatli ve evcimen bir yapıya sahip olması beklenirken erkeğin daha özgür ve başarıya odaklı bir yapıda olacağı düşünülür ve hatta kadın ve erkek bedeni de buna özgü olarak oluşturulur. Bu durum kadını ve kadın bedenini toplumsal olarak bağımlı ve ikincil bir konuma koyar. Bryan S. Turner kadınların kültürel olarak ikincileştirilmesine dair iki önemli argüman sunar :

“Kadınların kültürel olarak ikincileştirilmesine dair, aslında ucu tek bir argümana dayanan, iki çok bilindik açıklama vardır. Biri doğa/ kültür, diğeri de mülkiyet kavramı argümanları. Erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu iktidar sistemi olarak patriyarkanın evrensel oluşuna dair bakış açısına göre, kadın doğurganlık özelliğinden dolayı kültürle değil doğa ile eş tutulur ve bu yüzden de toplum öncesi ve toplumsal yapıya ait olmayan bir statüye sahip olarak düşünülür.. Doğa / kültür ayırımından ötürü eril kimlik ; cinsel güç, kadın üzerinde iktidar ve egemenlik gibi terimlerle algılanır...İkinci argüman olan mülkiyet kavramına gelecek olursak, patriyarkal düşüncenin arkasında ekonomik çıkarıcılığın olduğunu görürüz.. Patriyarkanın arkasında, “babalık (soy)” problemi yatar; çünkü mülkiyet hakkı

babadan diğer nesle aktarılır. Mülkün akrabalık içinde kontrol edilmesi de kadının ve çocuğun kontrol edilmesine bağlıdır.”²¹

Kadınlar, erkeklerden daha farklı bir biçimde bedenleriyle belirlenirler ve biyolojik olarak daha kırılgan daha hassas, korunmaya muhtaç ve aslında daha aşağı bir konumda ele alınırlar. Erkek bedeninin görünüşteki denetimli haline karşıt olarak kadın bedeni, gizemli ve denetlenmesi gereken bir olgu kabul edilir.²² Bu durum tartışmaları beden üzerinde çevrenin etkisini görmezden gelen bir biyolojik özcülükle sınırlar; biyolojik özcülük, örnek vermek gerekirse, erkek tahakkümünün erkek hormonlarına bağlı olduğunu, kadın şefkatinin ve naifliğinin kadınsal hormonlardan ileri geldiğini ileri sürerek statükoyu destekler. Buna bağlı olarak hepimizin yalnızca birer beden olduğu düşüncesi biyolojik özcülüğe²³ yol açabilir fakat tersi durumda insan bedeninin yalnızca toplumsal süreçler tarafından inşa edildiğini düşünmek de bedenin maddeselliğini tamamen yok eder.

Bedeni yalnızca biyolojik süreçlerle açıklamak veya maddeselliğini reddedip sadece kültürel olarak oluşturulduğunu belirtmek bizi kısır bir döngüye götürür. Bu noktada Foucault’un beden teorisi, bedenin maddeselliğini sabit bir biyolojik öz ve ya söylemsellik öncesi bir öze yuvarlamadan, somut bir olgu olarak kavrayışı²⁴ feminist düşünceye çok önemli katkı sağlamıştır. Foucault’ya göre beden, iktidar mekanizmaları (tıp, eğitim, kışla, hapishane vs) tarafından söylemsel olarak oluşturulmuştur. Bedenin söylemsel olarak oluşturulması, onun iktidarın dışında var olmadığı anlamına gelmez:

²¹Turner, **The Body and Society: Exploration in Social Theory**, s.101-103.

²² Berktaş, “Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, s.59.

²³ Biyolojik özcülük, biyolojik determinizm olarak da adlandırılır; insan doğasını ve davranışlarını yalnızca genetik ve hormonal özelliklerle açıklamaya çalışır. Çevrenin ve kültürün etkisini minimuma indirir.bkz: https://en.wikipedia.org/wiki/Biological_determinism

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında biyolojik özcülüğten bahsedilmesi ,erkeklerle kadınlar arasında ortalama olarak rastlanan anatomik, biyolojik farklılıkların toplumsal cinsiyetin müdahalesiyle kategorik farklılıklara dönüştürülmesidir.

Bkz: Gülnur Acar Savran, **Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, s.236.

²⁴ McNay, “Foucaultçu Beden ve Deneyimin Dışlanması”, s.318.

“İktidar, bir beden üzerinde uygulandığına göre beden iktidardan önce gelmektedir; iktidar bedeni şekillendirdiğine göre de beden bazı bakımlardan ya da bir dereceye kadar iktidar tarafından imal edilir.”²⁵

Butler’ın yukarıda bahsettiği, bedenin iktidardan önce gelmesi durumu bedenin kendi dışındaki iktidar ilişkileriyle donatılmış bağımsız bir maddeselliğine işaret etmez²⁶ fakat tam da iktidar ilişkileriyle donatılmasıyla maddesellik edinir; yani maddesellik bu donatma işleminin sonucu ve ölçüsüdür.²⁷

Foucault’un bedenin iktidar mekanizmalarının denetiminde şekillendiği düşüncesi feminizme çok önemli katkılar sağlasa da, disiplin mekanizmalarının kadın ve erkek bedenleri üzerinden nasıl farklı işlediğine dair net bir bilgi sunmamış olmasıyla eleştirilir. İktidarın beden üzerinde yaptığı vurgu, feminist teoride kadın bedeninin tarihsel olarak nasıl baskı altına alındığını açıklamakta bir takım açılardan eksik kalabilir. Diğer bir eleştiri ise, Foucault’un çıkarımının toplumsal failerin edilgen bedenlere indirgenmesi²⁸ ve bunun da kadını sessizliğe ve edilgenlik durumuna hapsedmesi olarak gösterilir. Bu eleştiriye bir cevap olarak bedenin yalnızca itaatkar bir nesne olmadığını öne sürmek en azından kadınların tahakkümün edilgen kurbanlarından ²⁹ çok daha fazlası olabileceği ışığını verir.

“Beden ne bir töz ne bir yüzeydir, atıl ya da tabiat gereği itaatkar bir nesne değildir; ayrıca onu başkaldırının ve direnişin odağı olarak niteleyen bir takım içsel dürtülerden de ibaret değildir.”³⁰

Butler’ın, bedenin itaatkar bir nesne olmaktan daha fazlası olabileceğini belirtmesi kadınların ve kadın bedeninin deneyimleri ve tarihselliğinin yeniden değerlendirilmesi açısından önemlidir. Feminist bakış açısıyla beden kavramı

²⁵ Judith Butler, “Bedenler ve İktidar”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012, s. 275.

²⁶ Judith Butler, **Bela Bedenler**, Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, İstanbul, Pinhan, 2014, s.54.

²⁷ Butler, **Bela Bedenler**, s.54.

²⁸ McNay,” Foucaultçu Beden ve Deneyimin Dışlanması”, s.315.

²⁹ **A.e.**, s.331.

³⁰ Butler, “Bedenler ve İktidar”, s.279.

incelendiğinde bir diğer öne çıkan konu cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalarıdır. Butler'ın belirtmiş olduğu, bedenin maddeselleşme sürecinde maddeselleşmeyi düzenleyen şey toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıdır³¹. Bu sebeple feminizm ve beden başlığı altında öncelikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ardından performatiflik kuramına değinmek gerekmektedir.

1.3.1. Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet Kavramları

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik terimleri birbiriyle olduğu kadar beden ve iktidar kavramlarıyla da yakın ilişkide bulunması açısından yazımda incelediğim 'beden politikaları' araştırmalarında oldukça önemli bir noktada duruyor. Özellikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet çözümlemeleri, cinsiyet ve cinsellik arasındaki bağıntı, cinselliğin iktidardan bağımsız olamayan yapısı ve toplumsal cinsiyetin bir kurgu olduğu tartışmaları, bireyin bedeninin sınırlarının farkedilmesinde ya da özgürleşme çabalarında sürekli olarak çarptığı saydam duvarların farkına varmamızı sağlıyor. Feminist teorinin uzun süredir kafa yorduğu cinsel özgürleşme nasıl sağlanacak sorusu bizi cinsiyetlerin sorgulanabilirliğine kadar götürüyor. Toplumsal cinsiyet ve buna bağlı olarak biyolojik cinsiyet kalıplarını dönüştürmeye ve/ya yıkmaya başladığımızda cinsellik, iktidarın söylemlerinden bağımsız olabilecek mi göreceğiz. Öncelikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin karşılık geldiği anlamlara ve zaman içinde feminist düşüncede evrilme sürecine değinmek istiyorum.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ikiliği olarak kurulan kavramlardan ilki bir çoğumuzun dişi ve eril olarak cinsel organlarımıza göre ayrıştırıldığımız biyolojik bir var olma durumuna karşılık gelirken, toplumsal cinsiyet, cinsiyete göre şekillenmiş ve kültürel olarak kurulmuş basit ve yaygın bir tabirle, kadın ve erkek olma durumuna karşılık geliyor. Kadın erkek ikiliğinin ardında aslında bir çokluk olduğuna, yani toplumsal cinsiyetin sonlu bir sayıyla sınırlandırılabilir olmadığına³²

³¹ Zeynep Direk, "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", **Cinsiyetli Olmak**, 2.bs, Der. Zeynep Direk, İstanbul, YKY, 2009, s.75.

³² Direk, "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", s.71.

Butler'ın bu konudaki çalışmalarına referansla tekrar değineceğim. Dişi ve eril beden arasında var sayılan biyolojik ve anatomik farklılıklar cinsiyetin kadınlık ve erkeklik olarak yaşanması gerektiğine dair bir algı oluşturur. Örneğin erkek çocuğun doğumunu ele alırsak, öncelikle üreme organına göre onu kategorileştirir, eril /dişi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutarız ve aslında onu 'erkek' kategorisi içinde inşa ederiz. Nasıl davranması gerektiği, nasıl giyineceği, toplum içinde hangi rolü edineceği önceden bellidir. Aynı şekilde bir kız çocuğunun da oluşturduğumuz kategoriler dışında bir varlığı yoktur.³³ O halde toplumsal cinsiyet inşa edilebilirliği ölçüsünde var olur. Buna bağlı olarak diyebiliriz ki, toplumsal cinsiyetlendirilmiş bedenin gerisinde, kuruluşundan bağımsız bir öz bulmak neredeyse imkansızlaşır. Toplumsal cinsiyet kurgudan ibarettir, onu oluşturan söylemlerden bağımsız değildir ve kültürel ve sosyal normlara dayalı bir normalleştirmeye maruz kalarak inşa edilir; fakat toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu iddia etmek onun hayali ya da yapay olduğunu savunmak anlamına da gelmez.³⁴ Tam tersi, kendini doğallaştırmak suretiyle "gerçek"ın yerini alır. Butler, 'doğallaşma'yı toplumsal cinsiyetlerin doğal görünmeye başladığı süreç olarak ele alır³⁵ ve bu özelliklerin dışında olan diğer her şeyden toplum içinde bir tür sapkınlık, anormallik olarak bahsedilir. Butler, insanların toplumsal cinsiyetin iki kategoriyle sınırlı kalmadığını ve aynı zamanda sürekli değişebilir bir yapıda olduğunu kabullenmekten korktuklarını belirtir:

"Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda cinsiyeti bakımından uyumsuz olandan korkan insanlar, kendi normatiflik anlayışlarını kaybetmekten, toplumsal cinsiyetin değişken olduğunu, normların olumsal (contingent) olduğunu, eğer isterlerse cinsiyetlerini şu an olduğundan farklı şekilde icra edebileceklerini öğrenmekten, toplumsal cinsiyetin bir icra etme meselesi ve doğal bir vasıf, içkin bir özellik olmaktan ziyade kendi sonuçlarından ibaret olduğunu öğrenmekten korkuyorlar."³⁶

³³ Gülnur Acar Savran, **Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, 2.bs., haz. Sinan Kılıç, İstanbul, Kanat Kitap, 2009, s.273.

³⁴ Judith Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, 3.bs., Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis, 2012, s.88.

³⁵ Margaret Soenser Breen, Warren J. Blumenfeld "Burada Bir Şahıs Var: Judith Butler ile Söyleşi", (Çevrimiçi)

<https://traductionact.wordpress.com/2009/08/06/%E2%80%9Cburada-bir-sahis-var%E2%80%9D-judith-butler-ile-soylesi/>, 10 Nisan 2015.

³⁶ A.e.

Butler'ın bu tespitinden görüldüğü üzere, heteroseksüel cinsellik ve buna uygun olarak koşullanmış toplumsal cinsiyetin dışarıda bıraktığı tüm diğer cinsiyet kimlikler ve cinsellik olanakları, heteroseksüelliğin kendisi için tehdit oluştururlar; çünkü toplumsal cinsiyet, doğurganlığın mümkün kıldığı ve onun şekillendirdiği bir toplumsal iş bölümüne dayanan hiyerarşik bir düzen olarak ortaya çıkmıştır.³⁷ Kadın erkek ikiliğine bağlı üremeye odaklı cinsel bağları gerekli görürken, diğer cinsel edimleri yasaklayıcı olabilir. Butler'a göre, kişinin toplumsal cinsiyeti, öznenin toplumsal olarak düzenlendiği ve üretildiği, yasaklanmış ve buyrulmuş cinsel ilişkilerin bir dizinidir.³⁸ Butler'ın feminizmin öznesi 'kadınlar'ın kurtuluşuna dair eleştirisi bu noktada önemlidir. Feminist kuramın öznesi temsil politikasının ürettiği bir şeydir ve kurtuluşunu sağlayacak olan politik sistem tarafından söylemsel biçimde kurulur.³⁹ Yani, kadınlar kategorisi de toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmasının bir sonucudur ve heteroseksüel iktidar tarafından üretilir:

“Kadınlar kategorisini tutarlı ve istikrarlı bir özne olarak inşa etmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini istemeyerek de olsa düzenleyip şeyleştirme anlamına gelmez mi? Halbuki bu tür bir şeyleştirme feminist amaçlara tümüyle zıt değil mi?”⁴⁰

Butler'ın bu tespitinden yola çıkarak diyebiliriz ki toplumsal cinsiyetin ardında var olan bir kadınlık durumu, radikal bir tabirle, yoktur ve hatta böyle bir “öz”ün olduğu yanılıması, toplumsal cinsiyetin çeşitli iktidar noktalarından söylemsel olarak kuruluşunun sonucudur.⁴¹

Bir kavram olarak ilk ortaya atıldığında toplumsal cinsiyet, sabit bir biyolojik cinsiyetin üzerinde şekillenen ve bir şekilde cinsiyete ikiliğine toplumsal olarak

³⁷ Savran, **a.g.e.**, s.292.

³⁸ Judith Butler, “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, **Cogito**, No:58, Bahar 2009, s. 81.

³⁹ Direk,” Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, s.78.

⁴⁰ Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, s.49.

⁴¹ Savran, **Beden Emek Tarih : Diyalektik Bir Feminizm İçin**, s.263.

eklemlenen bir yapıdayken⁴², bugün gelinen noktada, cinsiyetin de, tıpkı toplumsal cinsiyet gibi kültürel bir inşa, bir kurgu olduğu tartışmaya açılıyor:

“Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka bir takım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir? Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de cinsiyet denen bu inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta beklide cinsiyetin aslında başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar.”⁴³

Butler’ın bu söyleminden yola çıkarak, cinsiyetin biyolojik toplumsal cinsiyetin kültürel olduğuna dair varsayımı sorgulayabiliriz. Günümüzde cinsiyet ameliyatlarıyla cinsel organlar değişebiliyor. Cinsiyet de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi sabit kalmıyor. Eğer cinsiyetin belirleyiciliği hormonal, fizyolojik, biyolojik ve anatomik farklılıklarsa, bu farkları tam bir “dişi” ya da “eril” kategorileri karşılayacak düzeyde nasıl sınıflıyoruz? Gördüğümüz bedeni, sabit ve olağan kültürel algılarımızla tam olarak okuyamadığımız an, karşılaşılan bedenin kadın mı erkek mi / dişi mi eril mi olduğunu anlayamadığımız andır Butler’a göre. İşte tam da bu kategoriler arasında yalpalama hali, söz konusu bedenin deneyimini teşkil eder.⁴⁴ Beden, aslında cinsiyetlendirilmiş beden olmadan önce bir cinsiyete sahip değildir bu bakış açısıyla. Cinsiyet de ne birinin sadece sahip olduğu bir şey, ne de birinin ne olduğunun değişmez tanımıdır.⁴⁵ Buna bağlı olarak cinsiyetli beden, Foucault’un deyimiyle, iktidardan bağımsız değildir ve iktidarın belirlediği gösterilerin tekrarlanmasıyla sabitleşmiş ve istikrar kavuşmuş⁴⁶ bir oluş halidir.

⁴² A.e., s.236.

⁴³ Butler, a.g.e., s.52.

⁴⁴ Butler, a.e., s.28.

⁴⁵ Butler, *Bela Bedenler*, s.9.

⁴⁶ Savran, a.g.e., s.267.

1.3.2. Performatiflik Kavramı

Butler, cinsiyetin tıpkı toplumsal cinsiyet gibi bir inşa olduğunu ve hatta toplumsal cinsiyetlendirme halinin bir yansıması olarak sanki ondan ayrı sabit bir varlığı varmış gibi düşünüldüğü yanılgısından bahseder. Verili ve sabit bir kategori içinde gözüken cinsiyet, bedenin biyolojik yönünün bir uzantısı gibi düşünülür. Butler bu düşünceye karşı çıkararak, cinsiyet kategorilerini de yapı bozumu yorumlarıyla inceler ve bedeni inşa eden kültürel mekanizmaların nasıl cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti kurduğunu açıklamaya girişir:

“Bedensel hareket ve icralar genellikle performatiftirler, yani dışavuruyormuş gibi yaptıkları öz ve ya kimlik aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen üretimlerdir. Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir.”⁴⁷

Butler’ın burada söylemeye çalıştığı şey, performatif edimlerin ardında cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ait bir cinsiyet kimliğinin bulunmayışıdır. Nietzscheci düşünceyle, “yapma” eyleminin ardında bir “oluş” durumunun olmadığını belirtir. Oluş hali “yapma” eyleminin tekrarlanmasıyla oluşan bir yapıdadır. Butler, performatifliği tek seferlik bir edim değil, kendisini beden bağlamında doğallaştırmasıyla etkisini gösteren bir ritüel, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç⁴⁸ olarak tanımlar. Buna bağlı olarak toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve beden kavramları tarihsellikleri içinde eleştirel olarak incelenmelidir.

Butler’a göre toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen “dışavurumlar”, “ifadeler” tarafından performatif olarak kurulur.⁴⁹ Bu noktada

⁴⁷ Butler, *Cinsiyet Belası : Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s.224.

⁴⁸ A.e., s.20.

⁴⁹ A.e., s.77.

toplumsal cinsiyete bağı bir kimlik, onu tamamen reddetmemekle birlikte, ne bir varlık sebebi ne de siyasileşmenin sonunda ulaşacağı bir hedeftir diye belirtir Butler:

“Toplumsal cinsiyet ve cinselliğin yapı sökümü kimlik kategorilerinin geçerli olmadığı anlamına gelmiyor. Bir kişi, örneğin, yine lezbiyen olarak örgütlenebilir, fakat bunun yanında, daha kimlerin kendilerini bu gösterge ile özdeşleştirebileceğini ve bu göstergenin ne zaman başka bir siyasi hedefi desteklemek için terk edilebileceğini bilmediğimiz fikrine açık olmalı...Kimlik, benim yolculuğumdaki konumumla ilgili bir şeye işaret eder, fakat benim temelim, epistemolojim veya daha doğrusu benim nihai duruşum değildir.”⁵⁰

Butler’ın, bireyin bir kimlik kategorisi etrafında örgütlenebilir oluşu; fakat bu kimliğin bireyin temeli olamayacağı, yalnızca o anki konumuyla alakalı duruma işaret edeceğini belirtmesi, kimliklerin söylemler sonucunda dönüştürülebilir, toplumsal cinsiyetin alt üst edilebilir olduğunu, cinsiyetin ise sabit bir kategori olmadığını bize gösterir. Kendimizde bir “iç” özellik sandığımız şey ve onun üstüne kurduğumuz kimlikler doğallaştırılmış bedensel hareketlerin halüsinojen etkisidir.⁵¹ Toplumsal cinsiyetin, aslında bir toplumsal cinsiyet kimliği de olduğunu ve tekrarlı performanslarla üretildiğinin farkına varıldığında, mevcut toplumsal bedenlerden sıyrılıp yeni toplumsal biçimler oluşturmamızın mümkün olduğu bir dünyaya açılabiliriz. Butler’a göre bunun en önemli yolu, zorunlu heteroseksist normlara başkaldıran bir queer anlayışla olabilir. Queer beden konusuna geçmeden önce, Butler’ın derdinin heteroseksüel ilişki biçimiyle değil, heteroseksist normlara dayalı toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kimliklerin bir tür zorunlulukmuş ve normallikmiş gibi sunulması olduğunu söylemeliyim. Queer bu anlamda, özneyi yok etme değil, onu kuran normları dönüştürme / yıkma mücadelesi olacaktır.

⁵⁰ “Burada Bir Şahıs Var: Judith Butler ile Söyleşi”

⁵¹ Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, s.29.

1.4. Beden ve Queer

Queer kelimesi Türkçe’de karşılığının henüz tam olarak sahiplenilmemesi ve sözcüğün anlamının “queer”’in geçirdiği değişim ve dönüşümleri henüz yaşamamış olması nedeniyle bizler için askıda kalmış gözükebilir. Queer, orjinalinde anlam olarak acayip, tuhaf, kaçık, garip vb kelimelere karşılık gelmekte ve 1980lerde özellikle eşcinsel erkekleri aşağılamak için, Türkçe tabiriyle “ibne”, olarak kullanılmış, fakat sonrasında bilinçli ve politik olarak sahiplenilmesiyle birlikte “ötekileştirilenlerin” eşit hak mücadelesi işaret eder duruma gelmiştir. Queer çalışmaların yaygınlaşmasıyla birlikte hala Türkçe karşılığının kullanıma girmemiş olması büyük bir eksiklik olarak düşünülebilir; fakat queer’e bulunacak herhangi bir karşılık da kelimenin tarihselliğinden, geçirdiği değişimlerden kopuk olacağı için yine askıda kalacaktır. Son zamanlarda LGBTİ yürüyüşlerinde ve yazılı basında “Velev ki İbneyiz” , “Dönmeyiz”, “Eşcinseller Her Yerde” ,“Genel Ahlaksızız” gibi sloganlar kelimelerin anlamlarını sarsıcı nitelikte bir sahiplenmeye doğru yol alsada henüz tam bir “queer” dönüşümüne sahip değiliz; fakat diğer bir bakış açısıyla da “queer”’in anlamının tam olarak neyi kapsadığının belirtilmemiş olması o anlamın yokluğuna değil, o kelimenin dolaşıma girmesindeki zorluğa işaret eder.⁵²

Queer kuramı sadece LGBTİ bireylere özgü düşünülmemelidir. Queer kelimesi, gey, lezbiyen, biseksüel, transeksüel, travesti, interseks ve tüm eşcinsellerin sahiplendiği ve üzerinden kimlik ve tanınma mücadelesi olarak ortaya çıkan bir kavram olsa da ve özünde homofobi karşıtı olarak algılansa, ki öyle, “queer” yine de tam olarak bu değildir. Queer olmak, queer düşünmek, queer bakış açısına sahip olmak bizzat her türlü etikete, kategoriye ve kimliğe karşı koymaktır. Bir tür kimliksizlik durumunda var olmaktır aslında :

“Queer olarak kendini anlama yolunda olan herkes , şu ya da bu şekilde bilir ki toplumsal cinsiyet, aile , kişisel özgürlük, devlet, kamusal alan, tüketim ve arzu, doğa ve kültür, yeniden üretim politikaları, ırksal ve milli fanteziler, sınıf aidiyeti,

⁵² Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, **Queer Tahayyül**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, s.17.

doğruluk ve dürüstlük, sansür, özel hayat, sosyal varoluş, terör ve şiddet, sağlık hizmetleri, sahip olunan beden üzerindeki kültürel normlar ile ilişki içinde / bağlantılı olmak demektir. Queer olmak bunlarla, parça parça ve yerel olarak ; fakat her zaman sonuçlarıyla birlikte her daim kavga halinde olmak demektir.”⁵³

Queer’i bir çeşit direniş, ter yüz etme ve istikrarsızlaştırma⁵⁴ olarak ele almamıza karşın, kendisi belirli bir kimlik politikası söyleminin parçası olmaya karşı koyamamakla eleştirilir. Örneğin kimler queer’dir, kimler dışarıdadır, kimler kendini queer olarak tanımlar ve bu terim neyi temsil eder? Kendini kadın ya da erkek olarak tanımlayan heteroseksüel ilişkiler de queer olamaz mı? Eğer queer merkezden dışarıya atılanlar ise, queer kimlikler üzerinden eşit hak talepleri dışarıda kalanları merkeze çekmek anlamına gelmez mi? Örneğin eşcinsel evliliklerin yasallaşması için queer bir kimlik üzerinden hak talebinde bulunmak eşcinsellerin de “normalleşmesi”ne ve egemen heteroseksüel kültüre katkıda bulunmaz mı? Butler, temsile kavuşabilmek için özne olmanın gerekliliğinden bahseder. Biliyoruz ki biyoiktidar, bedenleri üzerinden tanımlanan (uysal, üretken, tabii, işlevsel vs) cinsiyetlendirilmiş özneler / kimlikler üretir. Bir takım bedenlerin, özellikle heteroseksüel ve üremeye yönelik cinselliğin doğallığına koşullandırılmış, sistem içinde yaşam olanağına izin verilirken, üremeye yönelik olmayan cinselliklerin yaşandığı bedenler dışarıda bırakılır. Cinsiyetlendirici normlar bazı bedenleri inşa ederken bazılarını da yaşanmaz kılar, Butler’ın deyimiyle norma uymayanlar yaşam içinde ölüme mahkum edilen bir duruma gelebilirler ya da öldürülmesi bir kayıp ya da suç oluşturmaman yası tutulmayan hayatlar olarak askıda kalırlar:

“Toplumsal cinsiyet normlarının günlük hayattaki yeniden üretimi her zaman, kimlerin hayatlarının daha yaşanılır, kimlerin hayatlarının- tamamıyla yaşanılmaz olmasa da- daha az yaşanılır olduğunu belirleyen iktidarın çeşitli formlarıyla bir pazarlıktır. Bu normlar kimin hayatının yasının tutulabilir olduğunu ve kimin hayatının yasının tutulamayacağını belirleyen normlardır. Bir hayatın hayat olarak kabul görmesi için her şeyden önce yası tutulabilir bir hayat olarak kabul edilmesi

⁵³ Michael Warner, **A Fear of A Queer Planet**, 6.bs., Introduction Part, Ed. Michael Warner, Minnesota, Minnesota University Press, 2004.

⁵⁴ Savran, **Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, s.327.

gerekir. Transeksüel insanların ölümü, kadınlara yönelik ayrımcı şiddeti, homofobik saldırıları değerlendirdiğimizde gördüğümüz, hayatlara farklı değerler atfedildiği ve bazı hayatların diğerlerinden daha fazla yası tutulabilir olarak değerlendirilmiştir... Bu yüzden de öldürüldüklerinde ortada herhangi bir suç ya da kayıp yoktur.”⁵⁵

İşte bu durumda queer aktivizmi şu soruları sorabilir: iktidarın görmezden geldiği, normun dışında kalan, anormalleştirilen, normdan saptırılan ve tuhaflaştırılan bu insanlar / kimlikler / özneler var oluşlarını nasıl sağlayacaklardır, taleplerini nasıl duyuracaklar ve nasıl direniş göstereceklerdir? Butler’ın başta söylemiş olduğum, temsil edilebilmek için özne olmanın gerekliliğini yerine getirirken “queer” içinden iktidara direniş göstermek çok mu yanlış olur? Bu queer’i kimikleştirmek yerine tam tersine var olan cinsiyet normlarını, zorunlu cinsellikleri, ideal bedenleri vs yıkmak olacaktır:

“Queer çokluk, heteroseksüelliğin “yersiz yurtsuzlaştırılmasıdır.” Bu bedeni yersiz yurtsuzlaştırma süreci “normal” oluş sürecine direnmeyi zorunlu kılar... queer çokluğun politikası ne doğal kimliklere (erkek/kadın) dayanır, ne pratiklerin bir tanımına (heteroseksüel/homoseksüel); fakat onları” normal” ve “anormal” olarak inşa eden rejimlere karşı çıkan bir bedenler çokluğuna yaslanır: dragkingler, sakallı kadınlar vs.”⁵⁶

Queer içinden özneleşme ve kimlik savaşımı gösterirken queer’in öncelikle bir alt “üst ediş”, “yıkım” olduğunu unutmamak gerekir. Kısaca özetlemek gerekirse, queer kuram tüm insanların ve kimliklerin, özellikle de heteroseksüel olmayan insanların, toplumsal olarak kısıtlanan özgürlüğünün önündeki zihinsel engelleri aşmayı hedefler.⁵⁷Bir diğer deyişle, heteroseksüel cinselliği destekleyen normlarla

⁵⁵ Judith Butler, “ Uluslararası Homofobi Karşısı Buluşma Ankara, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”, Çev. Elçin Yılmaz, (Çevrimiçi) http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.htm, 11 Nisan 2015.

⁵⁶ Beatriz Preciado, “Queer Çokluklar: “Anormal”lerin Politikası İçin Notlar”, **Queer Tahayyül**, Der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, s.327-330.

⁵⁷ Zeynep Direk, “Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı”, (Çevrimiçi) <https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/queer-kuram-ve-cinsiyet-farklilikligi/>, 15 Nisan 2015.

mücadeleyi destekler. Heteroseksüellik bir tercih olarak queer terörünün meselesi değil, tersine heteroseksüelliği cinsellik ve arzu arasında bir zorunluluk hali olarak kuran her türlü normlar, söylemler ve iktidar yapılanması meseledir. Foucault'dan da biliyoruz ki biyoiktidar bedenlerin kontrolü ve denetimi üzerinden iktidarı yeniden üretir ve normların en açık içselleştirme biçimi bedensel tekrarlara dayalıdır. Butler'ın performatiflik olarak bahsettiği budur; yani beden çeşitli kültürel normlarla karşılaşarak onları üzerine giyinerek cinsiyetli duruma gelir. Queer kuram bedeni kültüre bağlar, doğanın bahsetmiş olduğu bir sabitlik olarak algılanması fikrine karşı çıkar. Kültürün bir parçası olan normlar bir takım bedenleri inşa ederken diğer bedenleri dışarı atar. İşte bu dışarı atılan bedenler kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme imkanının mekanı olan bedenlerdir.⁵⁸ Queer bedenler iktidarın dayattığı normları alt üst etmesi bakımından değiştirici güce sahiplerdir. Örneğin, anatomik olarak kadın bedenine sahip gözüken erkekler, ya da kendini hem bedensel hem kimlik olarak kadın ve erkek olarak tanımlamayı reddedenler, travestiler, ameliyatsız ya da ameliyatsız transeksüeller, interseksler⁵⁹ vs bir şekilde içselleştirilen bedensel arzulara (cinselliği yaşama biçimlerine) ve görünümlere karşı bir queer direniştir; çünkü queer biyolojik bedenin doğal olup olmadığını tartışır. Cinsiyeti, cinselliği, toplumsal cinsiyeti ve cinsel yönelimler ve arzular arasındaki ilişkiye eleştirel bakar. İşte bu yüzden queer kuramı ne olduğuyla değil, neye karşı olduğuyla kendini ortaya koyar ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür etikete, dolayısıyla kimlik ve cinselliğin üzerine kurulduğu “apaçık” her tür kategoriye karşı durur.⁶⁰

Queer hareketi, Butler'a göre aynı zamanda veya eş zamanlı olarak ırkçılıkla, heteronormatiflikle⁶¹, homofobi ve mizojini⁶² de içine alacak şekilde her türlü ayrımcılık ve nefretle mücadele eden bir harekettir.⁶³ Queer kuram ve feminizm burada kesişim gösterirler. Her ne kadar feminizm kadın kimliğine sahip çıksa ve

⁵⁸ Direk, “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeselleşmesi”, s.68.

⁵⁹ Interseks: İki cinsiyetin genital özelliklerini aynı anda belli oranlarda taşıyan kişi.

⁶⁰ Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, **Queer Tahayyül**, s.18.

⁶¹ Heteronormatiflik: heteroseksüelliği normal ve doğal bir norm olarak ele almak anlamına gelmektedir.

⁶² Mizojini: kadın düşmanlığı.

⁶³ Butler, “Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma Ankara, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset”

queer özünde her türlü kimlik kategorisini reddetmek olsa da, her iki hareket de toplumsal cinsiyet kavramını sorgulamaları bakımından ortak paydada buluşurlar ve birbirini besleyecekleri birçok noktada birlikte ilerleyebilirler. Queer hareketin bir tür kimliksizleştirme olduğu düşüncesine geri dönecek olursak Butler'ın ,“kadın queer, gey, lezbiyen kategorileri üzerinde içerden hak iddia etmek, onların hukukta, kamu düzeninde, sokakta “özel” yaşamdaki homofobik intikallerini reddetmek adına gerekli⁶⁴ olduğunu belirtmesi aslında queer ve feminizmin, “ezilen” toplumsal cinsiyet / cinsiyet kategorilerini sahiplenmesi bakımından benzerlik göstermez mi? Bu konuda queer'in belirli toplumsal cinsiyet kategorilerini sahiplenmekten çok, o kategorilerinin hangi amaçlar ve hangi iktidar ilişkileriyle bağlantılı olarak kurulduğunu düşündürmesi, daima normal olanı rahatsız etmeye devam eden amacını bize hatırlatır. Butler'ın da söylediği gibi kimlik kategorilerine başvurarak siyasi talepler ileri sürmek gerekli olduğu kadar, söylem üzerinde bu kategoriler üzerinde hakimiyet kurmayı sürdürmenin imkansızlığı⁶⁵ da iyi kavranmalıdır.

⁶⁴ Judith Butler, “Kritik Queer”, **Queer Tahayyül**, Der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, s.128.

⁶⁵ Butler, **a.e.**, s.127.

İKİNCİ BÖLÜM

BİYOPOLİTİKA KAVRAMI VE TANIMLAMASI

Günümüzde birçok farklı disiplinler ve söylemler içinde kullanılan biyopolitika kavramı siyaset tartışmaları içinde bugün çok önemli bir noktaya işaret eder duruma gelmiştir. Modern tıbbın getirdiği yenilikler, organ nakilleri, ölümcül hastalıklara karşı geliştirilen çalışmalar, salgın hastalıklara karşı önlemler alınması, hastalıkların kayıt altına alınması, kürtaja ilişkin düzenlemeler, göçmenlerle ilgili yasalar, doğum ve ölüm oranları, demografik problemler, kök hücre çalışmaları, organik tarım çalışmaları, ekolojik problemler, yaşam alanları, ırkçılık, toplama kampları, nüfusun denetimi, ortalama yaşam süresinin arttırılması gibi konular biyopolitikanın kapsamına giren meselelerdir. Kelime anlamı olarak biyopolitika, hayatla (Yunancası: bios) uğraşan politika anlamına gelir.⁶⁶

Hareket noktası hayatla politikanın birleşmesinden oluşan biyopolitika kavramının yaklaşık yüz yıllık bir tarihi olduğundan bahseder Thomas Lemke. 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan doğalcı yaklaşıma göre, hayat politikanın temelidir. 1960'lerden sonra ise hayatı politikanın nesnesi konumunda yorumlayan politisist bir tutum benimsenmeye başlanmıştır. Doğalcı görüşe göre temel varsayım, bütün toplumsal, politik ve hukuki bağların canlı bir bütüne dayandığıdır ve bu bakış açısına göre politika kendisine yalnızca biyolojik yasalara göre yön verir.⁶⁷ Karşısında yer alan politisist yaklaşım ise politikanın biyolojik temellerine odaklanmaktan ziyade, düşüncenin ve eylemin yeni bir nesnesi olarak yaşam süreçlerini açığa vurur.⁶⁸ Bu durumda her iki yaklaşımda hayatı politikanın altında ya da üstünde konumlandırarak biyopolitika kavramına net bir kavrayış getirmez.

1970'lerden itibaren, Foucault biyopolitika kavramına yeni bir soluk getirir ; doğalcı ve politisist yaklaşımların tersine biyopolitikayı , yönetsel bilinç olarak ele

⁶⁶ Thomas Lemke, **Biyopolitika**, Çev. Utku Özmağas, Ed. Levent Cantek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.16.

⁶⁷ A.e. s.27.

⁶⁸ A.e. s.41.

alır. Foucaultçu bakış açısıyla biyopolitika yönetim ilişkileri içindeki dönüşüme-değişime işaret eder ve karşımıza iktidarın hem yönetim gücü hem de değiştirici gücünü ifade eden yeni bir kavram ortaya çıkarır: biyoiktidar.⁶⁹ Biyopolitika vasıtasıyla uygulanan iktidar yapılanması pek çok ilişkiselliği içinde barındıran bir güçler toplamıdır. Bu sebeple biyopolitikayı anlamak için iktidar ilişkilerinin çok yönlü yapılanmasını kavramak gerekir. Foucault'ya göre biyoiktidar bir iktidar teknolojisidir ve doğrudan bedeni hedef alır. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi, güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi⁷⁰ biyoiktidarın işlemesi sayesinde mümkün olur. Agamben, Foucault'nun yaşatmak üzerine kurulu biyopolitika anlayışını eksik görür ve iktidarın “yaşatmaya değer olmayan yaşamlar” ürettiğini belirtir; böylece modern iktidarın totaliter yüzünü göstererek biyoiktidar kavramını genişletir.

Biyopolitikayı anlamak için iktidarın yönetim üstündeki etkisi ve neleri kapsadığının, nereye yayıldığının iyi bilinmesi gerekir. Biyopolitika salt yönetme gücü demek değildir; yönlendirme, dönüştürme, özneleştirme, yeniden kurma gibi görevleri de içine alan çok boyutlu bir güçler toplamından oluşur. Agamben ve Foucault, içinde yaşadığımız çağın biyoiktidar çağı olduğunda hem fikirdir. Agamben farklı olarak, Foucault'nun 17. Yüzyıl sonlarında başladığını söylediği modern iktidar kavramının çok daha eskilere uzandığını, egemen gücün kendi varlığını devam ettirebilmesi için her daim biyopolitik bir bedene ihtiyaç duyduğunu belirtir.

⁶⁹ Biyoiktidar: İnsan türüne ait temel biyolojik özelliklerini, politik stratejinin ve iktidarın genel stratejilerinin nesnesi haline getiren bir dizi mekanizmalar bütünüdür.

Bknz: Michel Foucault, **Security Territory Population**, Çev. Graham Burchell, Ed. Michel Senellart, New York, Macmillan, 2009, s.16.

⁷⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.101.

2.1. Michel Foucault'un Biyopolitika Kavrayışı

2.1.1. İktidar ve Özne İlişkisi

Foucault'nun iktidar kavramının, egemenlik ya da güç uygulayan bir kurum veya aygıtla özdeşleştirilmemesi gerektiğini belirtmek isterim. İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.⁷¹Fakat buradan iktidarın esrarengiz bir şey olduğu var sayımı çıkmamalı. İktidar yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişkidir.⁷² Bu sebeple sıklıkla karıştırılan iktidarın, devletin birey üzerinde uyguladığı bir otorite olarak düşünme yanlışlığı biyoiktidar kavramını yanlış anlamamıza neden olabilir. İktidar yaşam üzerinde doğrudan etkide bulunmak yerine, söylemler aracılığıyla varlığını sürdürür. Kişiler söylemler aracılığıyla kurulan iktidarın pratiklerine uydukları / tabi oldukları müddetçe iktidarın varlığı pekiştirilir. İktidar bireyin üzerinde yalnızca siyasal anlamda kurulan bir etkiyle sınırlı kalmaz, yaşamın bütününe yayılır. Foucault'nun belirtmiş olduğu gibi; iktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.⁷³

İktidarın yalnızca devletin uyguladığı bir hükmedici bir güç olarak değil de bir ilişkisellik bütünü ve eylem biçimi olarak kavranması bizi öznenin pasif bir olgu olmasından ziyade canlı, değişebilir, dönüştürülebilir, direnişte bulunabilir olması gerçeğine götürür. Birey, kendi yaşamını sürdürebilmesi için çeşitli ilişkisellikler içinde bulunan ve bunun neticesinde yaşamın içinde kendine etkin bir rol atfeden, aynı zamanda bir takım ilişkiselliklerde bulunduğu müddetçe iktidar pratiklerini yeni baştan üreten etkin bir konumdadır. Başka bir deyişle birey etkin bir özne haline gelirken aslında kendisini iktidara tabi bırakma sürecinde beraberinde gelmektedir. Çünkü öznenin ilişkisellik bazında kurduğu tüm pratikler iktidarın kendisini oluşturmaktadır. Foucault'a göre iktidarın karakteristik özelliği, bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla

⁷¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.70.

⁷² Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, 4.bs., Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s.55.

⁷³ **A.e.**, s.69.

değil) belirleyebilmeleridir.⁷⁴ Foucault bir ilişkinin iktidar ilişkisi olabilmesi için her iki tarafın da sonuna kadar eylemde bulunabilecek durumda olması ve bu ilişkide tüm bir tepki, cevap alanının var olması gerektiğini belirtir.⁷⁵ Foucault'un bu açıklamasında iktidarı ve özneyi dinamik bir yapıda ele aldığını, zaten bu iki kavramın asıl unsurunun herhangi bir niteliğe saplanmaması olduğunu anlayabiliriz. İktidarı, güç ilişkileri ve bu ilişkilerin etkileri üzerinden ele alan Foucault için, ilişkiler değiştikçe ve dönüştükçe iktidarın yapısı da dönüşüm geçirir. O halde özne için iktidarın hem nesnesi hem öznesi konumunda olduğunu söyleyebilir miyiz? Özne, iktidarın tahakküm uygulayabildiği basit bir etkisiz var oluş değildir asla; öyle olsa sabit değişmez kimliklerden ve kendiliğinden var olan bir iktidardan söz etmiş olurduk, oysaki Foucault iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilir olduğunu söyler ve özgürlüğü iktidar ilişkilerine dahil ettiği bir yönetsellik biçiminden bahseder :

“ Bu anlamda özgür olmak demek farklı ve çeşitli davranış biçimleri ve tepkilerin gerçekleştirilebildiği bir imkanlar alanıyla karşı karşıya olmak demektir. Bir iktidar alanı tıkandığında, yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hale geldiğinde artık iktidar ilişkilerinden söz edilemez. Böyle bir durumda artık yalnızca tahakküm vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz. Dolayısıyla, iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil; daha çok karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar.”⁷⁶

İktidar yalnızca baskılamaktan, cezalandırmaktan ve yasaklamalardan ibaret olsaydı, etkilerini ortadan kaldırmak ve onu yıkmak için bilinçlenmek yeterli olurdu.⁷⁷ Fakat iktidar, arzuyu yaratır, bilgiyi üretir ve benliklerde çok daha derinlere işler, Örneğin oluşturduğu kimlikler üzerinden bireylerin hak taleplerini sunmalarını meşrulaştırır. Birey, iktidarın oluşturduğu dilin içinden ona karşı direnç gösterebilir

⁷⁴ A.e., s.55.

⁷⁵ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.20.

⁷⁶ A.e., s.21.

⁷⁷ Michel Foucault, **İktidarın Gözü**, 3.bs., Çev. Işık Ergüden, Haz. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s.48.

ve direnişte bulunur. Foucault iktidarın olduğu her yerde bir direniş ve ya direniş imkanı olduğunu söyler. Bu durumda birey için iktidarın dışında bir yaşam alanından söz edebilmek mümkün değildir; çünkü Foucaultçu bakış açısıyla iktidar, kurduğu, oluşturduğu birey üzerinden işler⁷⁸; bunu yaparken de bireylerin bedenlerine, söylemlerine ve gündelik yaşamlarının en ince detaylarına kadar siner. Bedenin politik alanın içine direk olarak dahil olmasını Foucault şöyle açıklar :

“İktidar ilişkileri bedene doğrudan müdahale eder. Onu kuşatır, damgalar(işaretler), eğitir, işkence eder, belirli görevleri yerine getirmesi, törenlere katılması ve etrafına bir takım işaretler göndermesi için onu zorlar.”⁷⁹

Bu konuda en belirgin örnek Foucault’nun Hapishanenin Doğuşu adlı kitabında bahsettiği, hapishanenin namuslu bireyler üretmekten çok, yeni suçlular / suça eğilimli insanlar ürettiğini söylemesidir. Çünkü iktidarın devamlılığını sağlaması için her an tehlike yaratılabilecek bir duruma ihtiyacı vardır. Bu durum güvenlik ihtiyacını doğurur. Birey, güvenliğinin sağlanması için iktidarın tehlikelere karşı önlem almasını, kendisi (bedeni ve kimliği) üzerinde otorite kurmasını ve disipline etmesini kabullenir.

Foucault’ya göre beden ancak hem üretici bir beden hem de tabii kılınmış bir beden olduğunda kullanışlı bir güce dönüşür.⁸⁰ Hapishane, okul, kışla gibi kurumların varlığı iktidarın bir bedene nasıl etki ettiği ve onu harekete geçirdiğini açıkça bize gösterir. Bedenlerin iktidar tarafından kontrolü ve kullanılması Foucault’ya göre bir yönetme sanatıdır. Modern toplumlarda bedenin kontrolü baskıcı iktidardan ziyade “içselleştirilen normlar” vasıtasıyla yapılır. Yani bir bakıma “öz yönetim” kavramı ortaya çıkar. Bireyi zorlayan ve baskılayan bir egemenin

⁷⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.64.

⁷⁹ Michel Foucault, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, Çev. Alan Sheridan, NewYork, Vintage Books, 1995, s.25. (Çevrimiçi)
http://monoskop.org/images/4/43/Foucault_Michel_Discipline_and_Punish_The_Birth_of_the_Prison_1977_1995.pdf, 25 Ocak 2015.

⁸⁰ Judith Butler, “Bedenler ve İktidar”, s.276.

varlığındansa, bireyin isteyerek ve arzulayarak kısmen kendi iradesiyle kabullendiği bir iktidar. Foucault modern zamanların bu yeni yönetme sanatından yönetimsellik olarak bahsedecektir.

2.1.2. Yönetimsellik

Foucaultcu iktidar kavramı baskı uygulamaktan ziyade yaşamlara nüfuz eden, çeşitli ilişkisellikler neticesinde yayılan ve bu sayede özneyi kuran, dönüştüren ve onu hem özgürleştiren hem tabi bırakan bir durumdadır. Foucault'nun modern iktidar (biyoiktidar) olarak nitelendirdiği bu yeni iktidar biçimi, yönetim tarihinde bir tür kırılmayı işaret eder. Foucault'ya göre 16. Yüzyıldan itibaren yeni bir siyasi iktidar biçimi olan devlet'in gelişmeye başlamasıyla⁸¹ ortaya çıkan yönetim sorunsalı 18. yüzyıldan sonra egemenlik biçimindeki değişimle birlikte eski hükümdar- tebaa (yöneten- yönetilen) anlayışının ötesine geçmiş, yönetsel pratiklerin öne çıktığı, iktidarın oluşturduğu "hakikat" söylemleri aracılığıyla toplumsal bedenlere – nüfusa yönelen bir yönetme sanatına dönüşmüştür. Bu değişim, egemenlik toplumundan, yönetsel topluma doğru bir tarihsel geçişe tekabül eder.⁸² Yönetmek eylemi artık sahip olunan toprak ya da kişiler üzerinde hükmetmek değil şeylerin (ilişkilerin) doğru düzenlenmesi anlamına gelmiştir.⁸³ Foucault bu yeni yönetim sanatını (governmentality) şöyle bir benzetmeyle açıklar:

“Bir gemiyi yönetmek ne anlama gelir? Elbette yalnızca mürettebatın değil ,aynı zamanda geminin kendisinin ve nakliyesinin de sorumluluğunun üstlenilmesi demektir. Bir gemiye sahip çıkmak demek, rüzgarı, kayaları, fırtınaları da düşünmek demektir, hem sorumluluk altındaki mürettebatla gemi arasındaki ilişkileri düzenlemek hem yükü kazasız belasız limana sevk etmek hem de yaşanacak tüm

⁸¹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.64.

⁸²Johanna Oksala, “Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault'da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012, s.171.

⁸³ Foucault, **Security Territory Population**, s.93.

olumsuz sonuçları (fırtına rüzgar gibi) hesaba katmak demektir. Bu bir geminin yönetiminin nasıl olması gerektiğidir. Evin/ ailenin idare edilmesi durumu da aynıdır. Bir evi yönetmek demek aile mallarını (mirasını) korumak demek değildir yalnızca; ilgilenilmesi gereken bir aileyi oluşturan tüm bireylerdir; onların refahı, zenginliği; ayrıca doğum ölüm gibi yaşanması mümkün her türlü olasılığı hesap etmektir. Devletin yönetiminin düzenlenmesi de buna benzer. ; ailenin mallarının korunması gibi, hükümdarın toprak üzerinde egemenliği de yalnızca ikincil öneme sahiptir. Önem arz eden durum, insanlar ve şeyler arasında var olan ilişkidir (ilişkisellik) ; mal ve toprak sadece bu durumun değişkenleridir.⁸⁴

Foucault bu yeni iktidar biçiminin aslında eski dönem Hristiyan kurumlarında var olan pastoral iktidar⁸⁵ tekniğine benzediğini iddia eder. Bu iktidar biçimi, yalnızca tahtının bekasını düşünen ve bu uğurda yönetimi altındaki kişileri harcamaktan çekinmeyen krallık iktidarına benzemez. Kişinin ölümden sonraki yaşamının mutluluğu için de uğraşır. Foucault'nun deyimiyle bu iktidar biçimi selamete yöneliktir. Kendini adayıcıdır; bireyselleştiricidir; yaşamla eş kapsamlıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır; bir hakikat- bireyin kendisi hakkındaki hakikat- üretimiyle bağlantılıdır.⁸⁶

Modern dönemin iktidarının kuşkusuz öne çıkan en önemli özelliklerinden birisi hakikat yaratma gücüdür. İktidar oluşturduğu hakikat söylemleri üzerinden bireyin yaşamını kuşatır, norm durumu ortaya çıkar. Oluşturulan norm zorla uygulanan, baskıyla bireyin hayatına yön veren bir olgu olmaktan ziyade, bir gerçeklik şablonu olarak algılanır. Özerk bireyler tarafından gönüllü katılım yoluyla içselleştirilir. Foucault hapisane ve akıl hastanesi gibi kurumların varlığını, psikiyatrinin ortaya çıkışını bu duruma bağlar. Bu kurumlar normdan sapan bireylerin cezalandırılma işlevinde rol oynarlar. İktidar, oluşturduğu norm üzerinden bireyi denetler, kategorileştirir, eler, ayıklar, dönüştürür, kullanır. Bu yeni yönetme biçiminde diğer önemli husus olan devlet akli, yönetsel akıl (governmental reason) iktidarın

⁸⁴ Foucault, **a.g.e.**, s.94.

⁸⁵ Pastoral İktidar: Modern iktidardan farklı ve onun öncesinde, nihai amacı bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına alan bir iktidar biçimidir.

Bknz: Foucault, **Özne ve İktidar**, s.65.

⁸⁶ **A.e.**, 65-66.

hakikat söylemleri sayesinde yaşamı bütünüyle ele alması sürecini başlatır. Devletin varlığını en üst düzeyde sürdürmek için var olan yönetim pratikleri anlamına gelen devlet aklı yalnızca devlet gerçeğini temsil eden saf, nötr bir bilgi değildir⁸⁷, tersine Foucault'nun belirttiği üzere:

“Devlet aklı ilahi, doğal ya da insani yasalara göre bir yönetim sanatı değildir. Dünyanın genel düzenine saygı göstermesi gerekmez. Bu, devletin gücüne uygun olarak yönetmektir. Amacı geniş kapsamlı ve rekabetçi bir çerçeve içinde bu gücü artırmak olan yönetimdir.”⁸⁸

Toplumsal düzlemdeki bütün ilişkileri kapsayan devlet aklı bireylere neyin iyi neyin kötü olduğunu ya da ne yapıp ne yapmamalarını gerektiğini direkt söylemez. İktidar, toplumsal bedenin üretkenliği, refahı, mutluluğu ve zenginliği için devlet aklına uygun öznellikler yaratır ve bu öznelere seçimlerinde özgür bırakır. Oysa bireyler tam anlamıyla özgür değildir çünkü normun dışına çıkanlar “delilikle”, “suça eğilimle” “anormallikle” dışlanır duruma gelirler. Neoliberal devlet aklının günümüzdeki işleyişi tam olarak budur. Özgür, rekabetçi, akılcı bireylerden oluştuğu düşünülen toplum aslında yalnızca devlet aklının sınırlarında dolaşır. Foucault, liberal yönetimsellik anlayışını özgürlüğün idaresi olarak adlandırır⁸⁹; fakat özgürlük verili bir durum değil, sürekli üretilen bir şeydir.⁹⁰ Bireylerin özgürlüğü piyasa ilişkileri için bir tehdit oluşturmamalıdır. Bu sebeple liberal yönetimlerde özgürlük aslında kontrollü ve hesaplanabilir olmuştur. Piyasa ilişkilerinin tehlikeye girebileceği durumlarda “güvenlik” kavramı devreye girer. Güvenlik hem özgürlüğün bir sağlayıcısı hem de bireyleri kontrol altında tutan denetimci bir konumda olmuştur. Foucault günümüzün sorununun bireyi devletten ve devletin

⁸⁷ Thomas Lemke, “Foucault Governmentality and Critique”, s.8. (Çevrimiçi) <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2.pdf> 15 Şubat, 2015.

⁸⁸ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.47.

⁸⁹ Michel Foucault, **The Birth of Biopolitics**, Çev. Graham Burchell, Ed. Michel Senellart, New York, Macmillan, 2008, s.63.

⁹⁰ **A.e.**, s.65.

kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil, kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmak olduğunu söyler.⁹¹ Bu sayede bireyin gerçek anlamda özgürleşmesi sağlanabilir.

2.1.3. Toplumsal Bedenin Disiplini ve Denetimi

17. yüzyıl sonlarına doğru sanayileşmenin ve kapitalizmin ivme kazanmasıyla birlikte yeni bir iktidar türü ortaya çıkmaya başlar. Toprağın ve onun verdiği ürünler üzerinde uygulamada olan hükümdarlık kuramının tersine, bedenlerin ne yaptığıyla ilgilenen ‘disiplinci’ bir iktidar⁹² yapılanmasının oluştuğunu görürüz. Hükümdarlıktan türetilmiş hukuksal yasanın değil, iktidarın yarattığı “hakikat” söylemleri içinden ortaya çıkan normun belirleyici olduğu yeni bir iktidar türüdür bu. Foucault’nun deyimiyle bu yeni iktidar bir tür “normalleştirme toplumu” yaratır. Normalleştirme toplumunda bireylere ne yapıp yapmaması gerektiğinin söylenmesine gerek yoktur. Birey, iktidarın oluşturduğu normun dışına itilmemek için toplumun hukuksal olmayan fakat söylemlere dayalı, o görünmez yasalarının boyundurluğu altına kendi iradesiyle girer. Aslında Foucault, yasanın tamamen ortadan kalktığı ya da adalet kurumlarının önemsizleşmeye başladığını söylemez; yasanın gitgide daha fazla norm biçiminde işlediği ve adalet kurumunun, işlevleri özellikle düzenleyici olan aygıtlar (tıbbi, yönetsel,vb) evreniyle gittikçe daha çok bütünleştiğini belirtir.⁹³ Bu sebeple normalleştirmeye dayalı bu sistemde hukuksal yapıdan çok insan bilimleri alanı öne çıkmaya başlar.⁹⁴ Örneğin; psikiyatri biliminin “deliliğin” ve “normalliğin” sınırlarını çizmeye başlaması bu döneme denk gelir. Disiplinci iktidar bedeni merkeze alır, onu terbiye eder, ekonomik sistemlerle bütünleştirecek şekilde eğitir, bedenden maksimum faydalanacak şekilde yeteneklerini ortaya çıkarır ve onu hem

⁹¹Foucault, **Özne ve İktidar**, s.68.

⁹² Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, 4.bs., Çev. Şehsuvar Aktaş, Ed. Orçun Türkay, İstanbul, YKY Yayınları, 2008, s.49.

⁹³ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.103.

⁹⁴ **A.e.**, s.50-51.

itaatkar hem yararlı kılar; tüm bunlar insan bedeninin anatomo-politikası⁹⁵ olarak adlandırılır.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan bedeninin biyopolitiği olarak adlandırılan yeni bir dönem başlar. Disiplinci olmayan bu yeni iktidar tekniğinde odak nokta insanların bedenlerinden çok, yaşamları olmuştur; şöyle ki disiplinci iktidarın bedene odaklı politikası yerini çok sayıda bedenlerin bir araya gelmesinden oluşan toplumsal bedene- nüfusa bırakmıştır. Bireylerle birey olarak ilgilenmeyen bu yeni iktidar türü için önemli olan disiplin ve gözetimden ziyade denetim ve düzenlemedir⁹⁶. Denetlenmesi ve düzenlenmesi gereken ise sağlığı, zenginliği, refahı, üretkenliği hakkında istatistiki verilere sahip olunabilen toplumsal beden yani nüfus olmuştur. Peki nüfus ne demektir? Foucault'nun açıklamasıyla :

“ Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir ve ya tersine gelişebilir.⁹⁷

İnsanlar çocuk yapmaya nasıl teşvik edilir ve ya nüfusun büyüme hızı nasıl kontrol altına alınır, ortalama yaşam süresi nasıl uzatılır ve nüfus akışı nasıl düzenlenir gibi sorunlar bu dönemde ortaya çıkmaya başlar. Böylece disiplinin keşfinden sonra iktidar teknolojisinde bir büyük devrim daha meydana gelir. Düzenlemenin keşfi⁹⁸ Disiplinci dönemden düzenleyici döneme geçiş disiplinin tamamen terk edilmesi demek değildir. Disiplinci tekniği dışlamayan, ama onu içine alan, onu kısmen değiştiren ve bir biçimde onun içine yerleşerek onu kullanacak olan bir iktidar türüdür bu.⁹⁹

⁹⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.99.

⁹⁶ Lemke, **Biyopolitika**, s.57.

⁹⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.152.

⁹⁸ **A.e.**, s.152.

⁹⁹ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s.248.

Foucault, bedene yönelik disiplinci mekanizmalar ile nüfusa yönelik düzenleyici mekanizmaların birbiri üzerine eklemli olduğunu, cinselliğin hem disipline hem düzenlemeye dayanan bedenin ve nüfusun birleşme yeri olması açısından önemli olduğunu belirtir. Devlet, bireylerin cinselliğini nasıl yaşadığını bilmelidir ki cinsellikten nüfus adına yararlanabilsin. Foucault nüfusu güvence altına almak, iş gücünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek için ekonomik olarak yararlı siyasal olarak muhafazakar bir cinsellik düzeninin oluşturulduğunu söyler.¹⁰⁰ Günümüzde aile politikaları ve heteroseksüel birlikteliklere ısrarla vurgu yapılması altındaki neden bireyin cinselliğinden nüfus bazında yararlanılmak istemesinde yatar. Cinsellik yalnızca bireyin arzusunun yönlendireceği bir durum olmaktan çıkar ve devletin, üretim makinesinin en önemli parçasını oluşturur. Cinsellik bireylerin gözetlenmesini sağlamada bir araç olarak kullanılabilir. Özellikle, tıbbın cinselliğin yaşanmasındaki “ normallikler” hakkındaki saptamaları bitmez tükenmez. Norm dışına çıkan cinsel birleşmelerden sapkınlık olarak bahsedilmesi cinsellikten üretim sağlama hedefindeki devlet için şaşırtıcı değildir. Bu sebeple cinsellik, bedenleri disipline etme ve nüfusu denetleme yönüyle siyasi bir durum haline gelmiştir denilebilir. İktidar ilişkileriyle birlikte ve onun bir parçası olarak ele alındığında, cinselliğin, arzuların doğal bir kaynağı olmasındansa kültürel bir kurgu¹⁰¹ olduğu saptanabilir.

Artık asıl gücü nüfus üzerinde denetimde bulunma, yaşam sağlama, yaşatma, yaşamı düzenleme, güçlendirme işlevini edinmiş olan bir iktidardan söz ediyoruz. Modern iktidar, (Foucault biyoiktidar olarak da adlandırır) üzerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil, canlı varlıklarla muhatap olan, yaşam sorumluluğunu yüklenmiş olan bir iktidardır.¹⁰² Foucault, eski hükümdarlık iktidarın “öldürme ve hayatta bırakma” hakkının yerini biyoiktidar çağında “yaşatma ve ölüme bırakma” hakkının aldığını belirtir. İşte bu iktidar, artık ölümü öne sürmek yerine yaşam dağıtır. Peki giderek daha fazla “yaşatmak” için müdahalelerde

¹⁰⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.33.

¹⁰¹ McNay, “Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması”, s.321.

¹⁰² Foucault, **a.g.e.**, s.102.

bulunan biyoiktidar öldürme işlevini nasıl yerine getirecektir , “ölüme bırakma” nasıl gerçekleşir? Foucault’ya göre modern ırkçılık burada devreye girer:

“İrkçılık ‘yaşamak istiyorsan ötekinin ölmesi gerekir’-i çok yeni bir biçimde, biyoiktidarın kullanışıyla açıkça bağdaşan bir biçimde devreye sokar. Bir yandan gerçekten de ırkçılık, benim yaşamımla ötekinin ölümü arasında, askeri ve savaşçıl bir çatışma türünden değil ama biyolojik türden bir ilişki kurmayı sağlayacaktır: “aşağı türler yok olma eğiliminde olursa, anormal insanlar ortadan kaldırıldıkça ben – birey olarak değil, tür olarak-daha çok yaşarım, daha güçlü olurum, daha sağlıklı olurum, daha çok çoğalabilirim.”¹⁰³

Foucault’nun burada bahsettiği ortadan kaldırılması düşünülen düşmanlar, savaşla yok olması düşünülen insanlar değil, nüfusa göre söz konusu olabilecek tehlikelerdir. Örneğin, cinayet işlenmeksizin öldürülen insanlar- fiziksel öldürme olmasa da sığınmacılar, vatansızlar, suçlular, deliler, normun dışına çıkanlar, hakları olmayan azınlıklar- biyoiktidar çağında nüfusun tehlikelerden arınmasına örnek oluşturabilir.

2.2. Giorgio Agamben’in Biyopolitika Kavrayışı

2.2.1. Kutsal İnsan

Foucault, geçmişin egemen iktidarının günümüz biyo iktidarına nasıl dönüştüğünü yönetsellik bağlamında açıklamaya çalışmış; şu an içinde bulunduğumuz zamanı artık tek tek bedenlerin değil, toplu halde nüfusun denetlendiği bir biyoiktidar çağı (modern iktidar) olarak nitelendirmiştir. Agamben ise Foucault’un biyosiyaset kavramının yalnızca modern iktidara özgü olmadığını, tersine eski Yunan’dan beri biyosiyasetin izlerine rastlanabileceğini söylemiştir. Biyosiyaset kelime anlamı olarak hayatla uğraşan siyaset; yani hayatın siyaseti

¹⁰³ Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s.261.

anlamına gelmektedir. Eski Yunanlılarda “hayat” sözcüğü tanımlanırken iki ayrı terim olan zoe ve bios kelimeleri kullanılmış; zoe, bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşam olgusunu ifade ederken, bios bir birey ya da grubun özelliği olan yaşam biçimine (hayat tarzına) işaret etmekteydi.¹⁰⁴ Zoe, biyolojik bir varoluş olarak kimliksiz bir yaşama karşılık gelirken bios, sosyo- politik bir varoluşu simgeler. Zoe ve bios’un temsil ettiği kavramların Agamben’in biyopolitika düşüncesinin çekirdeğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Agamben, Aristoteles’in Politikası’nda yalın hayatın, yani zoe’nin polis’ten dışlandığını ve sadece üreme hayatı olarak “ev’e hapsedildiğini belirtir.¹⁰⁵ Başka bir deyişle, yalın hayat özel alana hapsedilmişti. Zoe’nin polis’in alanına girmesi, yalın hayatın kamusal alana çıkışı, Agamben’in deyişiyle çıplak hayatın siyasallaştırılması¹⁰⁶ modern hayatın belirleyici olgusunu oluşturur ve klasik siyasi-felsefi düşüncede radikal bir dönüşüme işaret eder.

Foucault’nun 17. Yüzyıl sonu itibarıyla başlattığı biyopolitik mekanizmaların gelişim sürecini Agamben çok daha eskilere uzandırır. Agamben’e göre egemen iktidarın oluşumu, biyopolitik bir bedenin yaratılmasını varsayar.¹⁰⁷ Agamben bu biyo politik bedenin, çıplak hayatın kendisi olduğunu söyler, yani öldürülebilir fakat kurban edilemeyen bir insan olan homo sacer’in¹⁰⁸ (kutsal insanın) hayatıdır.¹⁰⁹ Agamben kutsal insan figürünün kökeninin eski Roma hukukuna kadar dayandığını ve kutsal insanın kutsallığının kendi içinde çelişki barındırdığını söyler; çünkü kutsal insan hem dokunulmazdır ve kutsaldır hem de öldürülebilir. Kutsal İnsan’ın (Homo Sacer’in) statüsünü tanımlayan şey, Agamben’e göre, kendisine ait olduğu var sayılan kutsallığın belirsizliği değil; kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir.¹¹⁰ Bu şiddet, illa ki bir cinayet, kurban edilme, infaz, idam olmak zorunda değildir; tam tersine beşeri ve ilahi hukukun dışında yeni bir eylem alanı yaratabilir bu durum. Bu alan, istisna hali durumunda hukuku askıya alan ve

¹⁰⁴ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, 2.bs., Çev. İsmail Türkmen, Haz. Sedef Özge, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s.9.

¹⁰⁵ Agamben, **a.g.e.**, s.10.

¹⁰⁶ **A.e.**, s.13.

¹⁰⁷ Lemke, **Biyopolitika**, s.78.

¹⁰⁸ Giorgio Agamben Homo Sacer ve Kutsal İnsan terimlerini aynı anlama gelecek şekilde kullanır.

¹⁰⁹ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s.16.

¹¹⁰ **A.e.**, s.103.

böylelikle çıplak hayatı kendi içine çeken bir egemen karar alanıdır.¹¹¹ Agamben bu egemenlik alanını, cinayet işlenmeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alan olarak açıklar ve kutsal hayatın da bu alanda zapt edilen hayat olduğunu belirtir.¹¹² Bir örnek vermek gerekirse, Agamben bir röportajında¹¹³ Guantanamo tutuklularının ¹¹⁴ savaş tutukluları statüsünde bir hakları olmadığını, aslında hiçbir hakları olmadığını, tam anlamıyla saf ve kaba bir iktidara tabi olduklarını, yasal bir var oluşlarının olmadığını söylemiştir. Guantanamo tutukluları egemen karşısında bir çıplak hayattır. Aynı şekilde, sığınma talep edenler, beyin ölümü gerçekleşmiş kişilerin varlığı, hukukun korunması dışında kalmış ya da hukuki statüsü belirsiz, insani yardıma başvurmuş ve ya hukuki bir iddiada bulunmaktan aciz kişiler, biyokitle statüsüne indirgenmiş ¹¹⁵ çıplak hayata birer örnektir. Kutsal insanın hayatı, egemen tarafından kuşatılmış bir hayattır. Hem iktidara tabi bir hayattır hem onun dışına atılmıştır.

Agamben, siyaset ve hayat arasındaki ilişkiyi sorgularken siyasallaştırılması gereken şeyin daima çıplak hayat olduğunu vurguluyor. Agamben, kutsal hayatın siyasallaşıp kontrol mekanizmalarının denetimi altına girmesini kendi yaşadığı bir durum üzerinden örnekliyor.¹¹⁶ Amerika Birleşik Devletleri'ne girişte ABD vatandaşı olmayanlardan parmak izi alınması gibi güvenlik önlemlerinin, bireysel hayatın özneliliği ve gizliliğini hiçe saymak anlamına geldiğini belirtip, bu tarz önlemlerin ilerde tüm vatandaşları kontrol etmek için uygulanabileceğini ve bu yolla şehir devletlerinin tecrit kamplarına dönüşeceğini belirtiyor. Agamben'e göre bu durum, iktidar dışında bir hayatı mümkün bırakmıyor ve her insanı kutsal insan durumuna getirerek, çıplak hayatı siyasallaştırıyor. Esasında günümüz modern

¹¹¹ A.e.

¹¹² A.e., s.104.

¹¹³ Ulrich Raulf, "An Interview with Giorgio Agamben", (Çevrimiçi)

<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/life-a-work-of-art-without-an-author/>, 18 Şubat 2015.

¹¹⁴ Guantanamo kampında (bir tür askeri hapisane) bulunan tutuklulardır. Çeşitli insan hakları örgütleri tarafından kampta tutuklu bulunanların işkence gördüğü, insanlık dışı davranışlara maruz kaldıkları belirtilmiş, yasal durumlarındaki belirsizlik vurgulanmıştır. Ne savaş suçlusu ne de adi suçlu olarak tanımlanmışlardır.

¹¹⁵ Lemke, **Biyopolitika**, s.79.

¹¹⁶ Giorgio Agamben, "No to bio-political-tattooing", (Çevrimiçi)

<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/no-to-bio-political-tattooing/>, 20 Şubat 2015.

demokrasilerinde kutsal insan ortadan kalkmıyor; tam tersine modern demokrasi denilen şey kutsal hayatı parçalıyor ve onu tüm insanların bedenine dağıtıyor.¹¹⁷ Agamben'in söylemiş olduğu gibi biz siyasetleri doğal bedenlerine girmiş olan vatandaşlar¹¹⁸ isek o halde bios'un zoe'yi kapsadığı, içine aldığı ve artık zoe ile bios arasındaki ayrımın muğlaklaştığı bir noktadayız diyebiliriz. Bu durumda insan sadece doğal bir beden olmaktan çıkıp bir siyasal beden haline geliyor. Foucault için bu beden iktidar mekanizmalarının denetiminden ayrık düşünölemeyen, hem iktidara tabii hem de direnişte bulunabilme kapasitesi olan biyo politik bedenlerdir. Agamben için biyo siyasal beden ise, gerçek ile hukukun tamamen ve ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğı belirsizlik mntıkasında işleyen egemen bir siyasal kararın mekanıdır¹¹⁹ ; yani cinayet işlenmeksizin öldürölebilen kutsal insanın sahip olduğı çıplak hayattır. Kimin çıplak hayat olarak tanımlanabileceğı egemenin kararına kalmıştır. Yaşanmaya değmeyen hayatın¹²⁰ yok edilmesi bireyin kararının dışında olabilir. Agamben, komada, yaşam destek ünitesinde hayatını sürdüren bir insanın ölüm anına karar verme durumunu ölümün siyasallaştırılmasına bir örnek olarak gösteriyor. Ölüm anına karar verme durumu, gelişen organ nakli teknolojilerine bağılı olarak değişebiliyor. Organ naklinin keşfedilmesiyle birlikte solunumun ve kalbin durması ölümün gerçekleşmesi için bir sebep sayılmıyor artık. Agamben'in söylemiş olduğu gibi beyin nakli gerçekleştiğı anda da beyin ölümü, ölüm olmaktan çıkabilir; yani aslında bu durumda ölüm, organ nakli teknolojisinin bir alt fenomeni haline geliyor.¹²¹ Yaşam ve ölüm sözcüklerinin anlamını yitirdiğı ve yaşamın biyosiyasal sınırlarının oluştuğı bu nokta herhalde kutsal insanın gelebileceğı en uç noktadır.

¹¹⁷ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s.149.

¹¹⁸ **A.e.**, s.222.

¹¹⁹ Agamben, **a.g.e.**, s.204.

¹²⁰ **A.e.**, s.165.

¹²¹ **A.e.**, s.195.

2.2.2. İstisna Durumu ve Egemenlik İlişkisi

Agamben'e göre çıplak hayat, hem siyasal düzenden dışlanan ve hem de bu düzenin içine hapsedilen istisna durumunda¹²² varlığını sürdürmektedir. Agamben, istisna hali kavramını açıklarken Carl Schmitt ve Walter Benjamin'in çalışmalarından yararlanır; fakat farklı olarak istisna halinin geçici bir duruma karşılık gelmediğini(süreklilik halinde olduğunu) ve tıpkı kutsal insan gibi, Eski Yunandan günümüze Batı politik yaşantısını içinde olduğunu belirtir. Agamben'e göre istisna hali, dışlanma yoluyla içlenen bir durumu anlatmakta fakat bu basit bir dışlanma hali değil, "dışarıda tutulan" bir duruma karşılık gelmektedir:

"İstisna bir tür dışlamadır. Genel kuraldan dışlanan şey, münferit bir durumdu. İstisnanın kendine has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla ilgisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. Kuralın istisna üzerindeki geçerliliği, artık onun üzerinde uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam ediyor."¹²³

İstisnayla yaratılan durumun kendine has bir yapısı vardır. İstisna halindeki durumu bir hukuk durumu olarak nitelendiremeyiz; çünkü tam olarak hukukun askıya alınması biçiminde kendini gerçekleştirir. Agamben istisna halinin, normal durum ve kaos arasında bir belirlenemezlik eşiği¹²⁴ oluşturduğunu söyler. Çıplak hayat, tam da bu eşikte yer almasından dolayı iktidarın ne içinde ne dışında, hukukun terk ettiği yerde ve aynı zamanda yine istisna halinin kendi içinde bir hukuk durumuna dönüşüp (istisna hali kural haline geldiği zaman) kendisi bu alanda tehdit edilen bir hayattır. Egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinliğin, Agamben'in deyişiyle, çıplak hayat üretme işi olduğundan yola çıkarsak o halde " öldürülebilen fakat kurban edilemeyen kutsal insanın" egemen iktidar karşısında hem ona tabi durumda hem de onun

¹²² A.e., s.18.

¹²³ Agamben, a.g.e., s.28.

¹²⁴ A.e., s.29.

tarafından bir terk edilme ilişkisine maruz kaldığını görürüz. Egemen iktidar kavramı ve egemenin istisna hali karşısındaki konumu bu noktada önemlidir. Agamben burada Schmitt'in temel sorunsalından biri olan egemenlik kavramına göndermede bulunur. Egemen, Schmitt için istisna haline karar veren kişidir¹²⁵ ve eğer istisna haline karar veriyorsa “normal” duruma da karar veren kişi yine egemendir. O halde egemen kişi için hukuk düzeninin hem içinde hem de dışında olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁶ Egemenin kendisini hem hukuk düzeninin içinde konumlandırması hem de kendini bu düzenden soyutlaması iktidarın yapısındaki paradoksu bize¹²⁷ gösterir. İktidar neyin dışarıda neyin içerde kalması gerektiğine karar veren bir merciye dönüşür. İktidarın bu yönü hayatın bütünüyle iktidarın denetim ve kontrolünde olduğuna işaret eder. Varlığı çıplak hayata indirgenen kişi hem iktidara tabi olması hem de onun dışına atılmasıyla istisna durumunda yaşar.

Agamben'e göre istisna hali kural olduğu zaman yasal düzen ve hukuk, kendini askıya alarak geçerli olmaktadır. Kural içeriğini yitirir ve bir boşluk – hiçlik- hali meydana gelir. Bu durumda (istisna kurala dönüştüğünde) hukuk tarafından korunduğumuzu söyleyemeyiz. Tersine yasaklanıyor ve terk ediliyoruz. Yani istisna kural olduğunda, hukuk yaşamı” yasaklayarak” içine katmaktadır. Buna rağmen istisna halinde yaşamının, basitçe yasal düzenin dışına çıkmak olduğunu da söyleyemeyiz. Hukukun kendini askıya alması tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelmez ve askıya almanın kurduğu yasadızlık bölgesi, hukuk düzeniyle bağlantısız değildir.¹²⁸

Agamben, istisna durumunun kural haline gelmeye başladığı zaman, hukuki – siyasal sistemin bir ölüm makinesine dönüşebileceğini belirtir.¹²⁹ Toplama kampları bu noktada Agamben'in çalışmasında oldukça önemlidir, çünkü kamp yalnızca mekansal bir iktidar alanı değil, iktidarın işleyiş mantığını anlatan metaforik bir

¹²⁵ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Çev. Kemal Atakay, Haz. Münevver Çelik, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005, s.9.

¹²⁶ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s.25.

¹²⁷ **A.e.**, s.38.

¹²⁸ Agamben, **İstisna Hali**, s.33.

¹²⁹ **A.e.**, s.103.

temsil biçimidir.¹³⁰ Örneğin, Hitler zamanında nazi kamplarına alınmış olan Yahudi vatandaşlar normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir konumda, varlığı çıplak hayat statüsüne indirgenmiş insanlardı. Kamplarda insanlık dışı akıl almaz her türlü şeyin olabilmesi tam da kampın bir istisna mekanı olmasından kaynaklanıyordu. Kampa giren herkes, dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal olmayan arasındaki bir belirsizlik mıntikasına girmiş oluyor ve burada öznel hak ve hukuksal korunma kavramları bütün anlamını yitiriyordu.¹³¹ Bu yüzden Agamben, kampı siyasetin biyosiyaset olduğu, kutsal insanın da vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz bir paradigması¹³² olarak nitelendirir. Kampta yaşayan insan, öldürülmesinde sakınca olmayan kutsal insanın ta kendisidir. Agamben işlenen suçlar ne olursa olsun bu tarz bir yapının bulunduğu her yeri, zaman ve mekan ne olursa olsun kamp olarak nitelendirir. Çünkü kamp, gerçek ile hukuku, kural ile uygulamayı, istisna ile kuralı birbirinden ayırmanın asla mümkün olmadığı; ama buna rağmen bu ikisini sürekli birbirinden ayıran bir mekandır.¹³³ Mesela sığınmacıların durumu sürekli yaşadıkları hukuki belirsizlikten ötürü kampta yaşayan insana (kutsal insana) benzetilebilir.

Agamben bedeninin her zaman bir iktidar dağıtımının pençesinde ve her zaman zaten biyosiyasal bir beden ve çıplak hayat¹³⁴ olduğunu, siyasetinde uzun zamandır zaten biyosiyasete dönüştürülmüş olduğunu¹³⁵ söylüyor. O halde hepimiz büyük bir kampta istisnanın kurala dönüştüğü zamanda kurban edilemeyen fakat öldürülmesinde sakınca olmayan kutsal insanlar mıyız? Ya da Thomas Lemke'nin eleştirisiyle, çıplak hayat artık her canlı varlığın biyolojik bedenini mesken tutuyorsa, herkesin aynı derecede çıplak hayat statüsüne indirgenebileceğini¹³⁶ söyleyebilir miyiz? Agamben'in biyopolitika kavrayışına getirilen eleştiriler bir yana, istisna hali ve çıplak hayat kavramlarının, egemenliği doğasını anlamada oldukça zihin açıcı olduğunu söylemeliyim. Agamben'in deyişiyle biz yalnızca canlı varlık olarak

¹³⁰ Efe Baştürk, " Bir Kavram İki Düşünce: Foucault'dan Agamben'e Biyopolitikanın Dönüşümü." **Altarnatif Politika**, C.5, No:3, Aralık 2013. s.259.

¹³¹ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s.203.

¹³² **A.e.**, s.204.

¹³³ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s.207.

¹³⁴ **A.e.** s.221.

¹³⁵ **A.e.** s.146.

¹³⁶ Lemke, **Biyopolitika**, s.83.

hayatları siyasetlerine girmiş hayvanlar değil, siyasetleri doğal bedenlerine girmiş vatandaşlarız.¹³⁷



¹³⁷ Agamben, **a.g.e.**, s.222.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE 2010-2015 YILLARI ARASI “BEDEN POLİTİKALARI” TARTIŞMALARI

3.1. Farklı Cinsiyet Kimliklerini Tanıma ve LGBTİ Hakları

Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği sebebiyle Türkiye’de birçok kişi, çalışma ve sosyal hayatta, eğitim ve barınma alanında, sağlık kurumlarında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. Türkiye’de eşcinsel birliktelikleri yasaklayıcı bir yasa ya da hüküm bulunmamaktadır; buna rağmen cinsel yönelim ve ya cinsiyet kimliği temelli ayrımcılığı yasaklayan herhangi bir düzenleme de yoktur. Türkiye’de yaşanan durumunun yok sayma ya da görmezden gelme olduğunu söyleyebiliriz. Biyoiktidar çağında özellikle cinselliğin üremeye indirgenmesi, zaten LGBTİ’leri tamamen dışarıda bırakan bir çizgiye kayıyor ve eşcinsellerin hak ve özgürlük taleplerini görünmez kılıyor. Biyoiktidarın temel meselelerinden birinin nüfus olduğu göz önüne alınırsa, uygun cinsellik yaşama şekillerinden tutun da “normal” toplumsal cinsiyeti yaşama biçimlerine kadar iktidar tarafından bitmek bilmeyen önerilerin getirilmesine şaşmamak gerekir. Kadının kadın gibi, erkeğin de erkek gibi olduğu toplumsal cinsiyet rollerinde herhangi bir muğlaklığa, sapmaya, dönüşüme, değişime iyi bir gözle bakılmayacağı aşikar. Cinselliğe üretim aracı olarak bakılan biyopolitik çağda LGBTİ’lerin üremeye yönelik olmayan cinsel birlikteliklerinin, iktidar tarafından bir önemi yoktur, ve cinsiyet kimliğine dair eşitlikçi talepleri, zaten bireylerdeki özne olarak tanınmak isteme kaygısından bahsetmesi burada çok önemli duruyor. Butler, temsile kavuşabilmek için özne olmanın gereklerini yerine getirildiği, yani temsilin yalnızca özne olarak tanınabilene bahşedildiği¹³⁸ bir iktidar yapılanmasından bahseder. Daha önce belirtmiş olduğum gibi queer’in bir alt üst etme eylemi, sabitsizliği, değişimi ve kimliklere bağlanmama özelliğine rağmen,

¹³⁸ Butler, **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, s.44.

LGBTİ kimlik siyaseti ile ön plana çıkıyor; çünkü hukuki özneler olarak tanınmak ve bunun üzerinden eşit hak taleplerinde bulunmak LGBTİ hareketinin temel özelliklerinden birisi. Dolayısıyla dünyada ve tabi ki Türkiye’de de LGBTİ bireylerin hak isteme talepleri, eşcinsel evliliklerden evlat edinmeye, askerlikten, nüfus cüzdanı seçimine, cinsiyet değiştirme ameliyatlarına vs kadar sosyal politikanın alanına giren birçok konuda, bulundukları cinsiyet kimliği içinden direnişte bulunmaları söz konusu olmaktadır. LGBTİ birey olarak ya da kendini queer olarak (her ne kadar queer olmanın bir kimlik olmadığı tartışılabilir da) tanımlayanlar da dahil olmak üzere görünür olma mücadelesi vermek zaten politik bir mücadeleyi de beraberinde getirir. O halde LGBTİ aynı zamanda politik bir var oluşturma da. Eşcinsellerin kendi aileleri tarafından öldürüldüğü, transeksüel seks işçilerinin kendi müşterilerince katledildiği, devleti temsil eden kişilerin cinsiyet kimliği farklılığına açıkça “sapıklık” atfederek yaklaşımları, medyanın suskunluğu, polis şiddeti ve korunmasız bırakılma durumlarının yaşandığı bu kadar ağır homofobik¹³⁹ ve transfobik¹⁴⁰ bir ortamda LGBTİ hareketinin politik olmaması düşünülemezdi.

Yazımda LGBTİ (lezbiyen. Gey, biseksüel, travesti / transeksüel ve interseks) kullanmayı seçtiğimi belirtmeliyim. Çeşitli kaynaklarda ve medyada LGBT, LGBTT, LGBTQ olarak da geçmekte fakat son dönemlerde intersex bireyleri temsil eden İ’nin LGBT’ye eklenmesiyle ben de daha kapsamlı olan LGBTİ kullanımını seçmeyi uygun gördüm. 2010-2015 yılları arasında beden politikası kapsamında LGBTİ hareketinden bahsederken öncelikle Türkiye’deki tarihinden kısa bilgiler verip ardından nefret cinayeti, nefret söylemi vakalarından örnekler vererek queer beden politikası olarak nasıl kullanıldığını göstermeye çalıştım. Çeşitli ulusal ve uluslararası raporlar, gazete ve sosyal medya haberleri beş senelik seyrinde hangi aşamada olduğumuzu göstermesi açısından oldukça bilgi vericiydi.

¹³⁹ Homofobi, eşcinsellere yönelik ön yargı, nefret, korku ve ya kaygıyı anlatır.

¹⁴⁰ Transfobi, travesti ve ya transeksüellere karşı ön yargı, nefret ya da korku ve kaygıyı anlatır.

3.1.1. Türkiye’de LGBTİ Oluşumunun Kısa Bir Tarihçesi

Türkiye’de LGBTİ tarihinden bahsederken çok gerilere gidemiyoruz. Aynı şekilde dünyadaki seyrine baktığımız zaman, özellikle batıda 60 ve 70’lerde kimlik eksenine oturan, bu bağlamda cinsel politikayı derinleştiren ve iktidar ve baskı biçimlerini sorgulamaya çalışan bir hareket¹⁴¹ olarak ortaya çıktığı görülüyor. Türkiye’de böyle bir oluşumun başlangıcı çok daha yakın zamana denk gelir. 1980’lerin ikinci yarısıyla birlikte eşcinsellik diye bir problemin olduğuna dair ilk yansımalar özellikle Ankara ve İstanbul gibi metropol şehirlerde kendini göstermeye başlamıştı¹⁴². 1980’lerden sonra başlayan liberalizm ve kentleşmenin de LGBTİ tarzı oluşumların ortaya çıkmasındaki rolü yadsınamaz. 80 darbesinin kaos ortamının da etkisiyle o dönemde sol grupların örgütlenemez hale gelmesi LGBTİ hareketinin daha çok kendi kabuğunda kalarak bir çeşit “kendine açılma” olarak, sorunların paylaşıldığı küçük toplantılarla, bir araya gelme etkinlikleriyle sınırlı kalmıştı. LGBTİ hareketi 90’larla birlikte az da olsa görünür olmaya başlamış ve daha çok orta ve üst sınıf kentsel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. LGBTİ’nin konuşulmaya başlandığı o yıllar aynı zamanda feminist, anti militarist, çevreci hareketlenmelerin de hızlandığı zamanlardı. 1994 yılında Ankara’da KaosGL, 1993 yılında İstanbul’da Lambdaistanbul’un kurulması LGBTİ hareketine artık daha resmi bir görünüm kazandırmaya başlamıştı. 90’lı yılların daha çok alt yapı çalışmaları, bir araya gelme ve birbirini bulma olarak gerçekleştiği¹⁴³, 2000li yıllara kadar “kimlik inşası dönemi”¹⁴⁴ olduğunu söyleyebiliriz.

2000’li yıllar LGBTİ hareketinin yeni bir aşamaya geçtiği, kamusal alanda görünür olmaya başladığını, diğer toplumsal hareketlerle yüzleştiği zamanlardır. Özellikle 2001 senesinin 1 Mayıs’ında KaosGL’nin ilk defa meydanlara çıkması ve ardından 2003 yılında Savaş Karşıtı yürüyüşte LGBTİ’nin de bulunması, hareketin

¹⁴¹ Erdal Partog, “Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi”, **Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, Haz. Cüneyt Çakırlar Serkan Delice, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.163.

¹⁴² Ali Erol, “Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri”, **Cogito**, No:65-66, Bahar 2011, s.434.

¹⁴³ Ahmet Güneş, “İlk Eylemden Bugüne LGBTİ Hareketi”, T24 Bağımsız İnternet Gazetesi, 23 Haziran 2014, (Çevrimiçi)

<http://t24.com.tr/haber/ilk-eylemden-bugune-lgbti-hareketi,262152>, 06 Ekim 2015.

¹⁴⁴ Erdal Partog, **a.g.e.**, s.172.

daha da güç kazanmasına neden olmuştur. Toplantıların, yürüyüşlerin, söyleşilerin, her türlü etkinliğin düzenlenmesinin sıklaştığı ve diğer oluşumlarla (feminist, anti militarist vs) bir arada kamusal eylemlerde hareketliliğin yaşandığı yıllar olmuştur 2000'lerin başından halen günümüze kadar devam eden süreç. Çeşitli şehirlerde dernekler kurulmuş, LGBTİ hareketinin faaliyet alanı genişlemiş, birçok aktivist ve akademisyen bu oluşumlara siyasi ve felsefi pozisyonlardan destek vermiştir¹⁴⁵. Kendi içindeki farklı kimliklerle bir araya gelmesi de yine bu dönemlere denk gelir. Özellikle son dönemlerde Onur Yürüyüşlerine heteroseksüeller de dahil olmak üzere tüm cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri farklı insanlara açık olmasıyla, çeşitli feminist grupların, siyasi partilerin, sivil toplum örgütlerinin vs katılımıyla çok boyutlu ve özgürlükçü bir yön kazanmıştır. İlk kez 2003 yılında 20-30 kadar kişiyle başlayan Onur Yürüyüşü, 2007'de ilk kez uluslar arası bir boyut kazanmış¹⁴⁶ 2013 yılında Gezi Parkı olaylarının da etkisiyle katılım 100.000'leri bulmuştur.

LGBTİ hareketlerinin başlangıcından bugüne değin baktığımızda Türkiye'de bu konuda radikal gelişmelerin olmadığı görülüyor; fakat medyada ve kamusal alanla görünmezliğin tamamen olmasa dahi kısmen kalkması, medya dilinin değişmeye başlaması, sosyal ve siyasi alanda LGBTİ bireylerin temsili, seçimlerde aday olmaları, üniversitelerde çeşitli LGBTİ oluşumları ve örgütlenmeleri, sendikaların LGBTİ oluşumları, queer tartışmaların akademide ve sosyal hayatta konuşulması gibi gelişmeler yaklaşık 20 yıldır süregelen direnişin ürünleridir. LGBTİ'nin Türkiye'de performatif bir siyaset¹⁴⁷ yürüttüğünü söyleyebiliriz; buna bir örnek olarak artık her yürüyüş de karşımıza çıkan “velev ki ibneyiz” sloganı gösterilebilir. Tabu ve hakaret sayılan bu sözün Türkiye'de dönüştürülmeye çalışılması¹⁴⁸ yürütülen performatif siyasetin küçük bir örneğidir. Aradan geçen senelere rağmen eşitlikçi hak arama mücadelesinde yine de istenilen noktaya gelinemediğini söyleyebilirim. LGBTİ mücadelesi, anayasadaki eşitlik maddesine cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim maddesinin eklenmesi noktasında 2003 yılından beri aktif olarak

¹⁴⁵ Erdal Partog, **a.g.e.**, s.164.

¹⁴⁶ Ahmet Güneş, “İlk Eylemden Bugüne LGBTİ Hareketi”.

¹⁴⁷ Çiğdem Akgül, “Alev Özkazanç ile Judith Butler ve Queer Üzerine Bir Söyleşi” (Çevrimiçi) <http://www.viraverita.org/roportajlar/alev-ozkazanc-ile-judith-butler-ve-queer-uzerine-bir-soylesi-ciğdem-akgul>, 06 Ekim 2015.

¹⁴⁸ **A.e.**

çalışıyor¹⁴⁹ fakat bu konuda herhangi bir gelişme henüz yok. Eşitlikçi mücadeleler bir tarafa, hareket içinde sınıf ve yoksulluk meseleleri, yaşlılık, göç, sakatlık, barınma, eğitim, işgücü ve ekonomik haklar, çocuk ve sağlık gibi konularda da gündemleştirilecek konular olarak daha fazla ön plana çıkması gerekmektedir.

3.1.2. 2010-2015 Yılları Arası Nefret suçları ve LGBTİ Bedenin Denetimi

Bedenin söylem içinde ve iktidar ilişkileri bağlamında cinsiyetli beden olduğu düşüncesinden hareketle LGBTİ beden, iktidarı en çok tepe takla eden yapısıyla kendi özünde aslen bir direniştir ve öncelikle var olma mücadelesi verir. Özellikle kadın bedeni ve LGBTİ beden söz konusu olduğunda, kadın cinselliğini anneliğe indirgeyen ve üremeyi ödüllendiren; aile planlaması, gebelik kontrolü, evlilik dışı sekse karşı kapmayalar düzenlenen, eşcinselleri ise bütün insanlık kavramından dışarıya atan, eşcinsellerin hak ve özgürlük taleplerini görmezden gelen¹⁵⁰ bir düzenin hakim olduğunu görebiliriz. Cinselliği üremeye indirgeyen düzen zaten LGBTİ'yi yalnızca özel alana hapseder ve kamusal alanda varlığını görmezden gelir. Fakat özel alanda istediğimiz gibi yaşayabilmek önemli olmasına rağmen yeterli değildir; kaldı ki toplumsal normlarda radikal bir dönüşüm olmadan özel alanda da bir korunmadan söz edemeyiz¹⁵¹. Bunun en açık örneklerini bizzat kendi evlerinde ve çoğunlukla bir yakını, partneri ya da ailesi tarafından öldürülen transeksüel ve eşcinsel bireylerde görebiliriz. Bu yüzden toplum içinde yüksek sesle söylemek, açılmak, ortaya çıkmak; yani kamusal alanı dönüştürmenin kendisi radikal demokratik politikanın önemli bir parçasıdır¹⁵². Çoğu zaman tüm dünyada ve Türkiye'de de olduğu gibi LGBTİ hareketi queer'in kimliksizleştirme düşüncesine karşın, kimliğine sarılarak mücadele veren bir yapıdadır. Çünkü en temel hakkı olan

¹⁴⁹ Erdal Partog, **a.g.e.**, s.181.

¹⁵⁰ Serkan Delice, "Bir An Durup Düşünmek: Dayatılan Kimlikler ve Temsil Siyasetinin Bedelleri", **Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet**, Haz. Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice, İstanbul, Metis, 2012, s.138.

¹⁵¹ Butler, "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset"

¹⁵² A.e.

yaşama hakkının bile muğlak olduğu bir düzende, olumsuzlanan kimliğin sahiplenilmesi, bu kimliğin tartışılır bir konuma getirilmesi, LGBTİ hareketinin ister istemez siyasetle temas etmesini zorunlu kılmıştır¹⁵³ ve bu durum hareketi, pratik ve devlet arasındaki aktif mücadele zeminine çekmiştir¹⁵⁴.

Butler, toplumsal cinsiyetin bir özgürlük deneyimi olduğunu ve bu deneyimin yasa ile korunan diğer özgürlük alanları ile eşit muamele görecektir şekilde düzenlenmesi gerektiğini¹⁵⁵ belirtir. Aksi durumda şiddet tehdidi olmadan yaşamının mümkün olmadığı, cinsel yöneliminden ya da “kadın” ya da “erkek” bedeni dışında performe ettiği tüm diğer bedensel deneyimlerin yüzünden iş hayatından dışlandı, ayrımcılığa uğramadan yaşayacak yer bulunmadığı, sokaklarda olduğu gibi özgürce dolaşılmadığı bir dünya çizmiş oluruz.

Barınma sorunları, sağlık alanında hizmete erişimde yaşanan kısıtlamalar, iş hayatındaki ayrımcılık ve medyada nefret söylemleriyle toplumda oluşan baskı bir yana, nefret cinayetleri LGBTİ bireylerin karşı karşıya kaldığı en büyük sorun ve toplumda kanayan bir yaradır. Bu sebeple öncelikle bu konuyu tartışmaya açmayı ve özellikle devlet ve medya tarafından bilinçli ya da bilinçsizce ortaya dökülen nefret söyleminin, nefret cinayetlerine nasıl yol açtığını belirtmek istiyorum. Nefret Suçu AGİT’in (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı) tanımına göre:

“Mülklere karşı işlenenlerde dahil olmak üzere, kurbanın ya da mülkün, ya da suç hedefinin; üye olduğu, bağlantısı bulunduğu, desteklediği, bağlı bulunduğu ve ya ilişkisinin olduğu, gerçek ya da farz edilen ırk, etnik kökeni, dili, rengi, dini, cinsiyeti, yaşı, akıl ya da fiziksel engeli, cinsel yönelimi ve benzer bir diğer faktörden dolayı işlenen suçlara Nefret Suçları denilmektedir.”¹⁵⁶

¹⁵³ Erdal Partog, **a.g.e.**, s.171.

¹⁵⁴ **A.e.**, s.164.

¹⁵⁵ Butler, “ Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset”

¹⁵⁶ LGBT Nefret Suçları Raporu 2010, (Çevrimiçi)

www.osce.org.tr, 15 Ekim 2015.

Raporda da belirtildiği üzere nefret suçları tanımlaması yaparken nefret saiki¹⁵⁷ kavramının altı çizilmektedir; çünkü bunun tam olarak tespit edilmesi her daim tartışmalı olmuştur. Raporun yayımlandığı 2010 yılında nefret suçlarına dair yasalar henüz Türkiye’de mevcut değildir ve üstüne üstelik haksız tahrik uygulamaları ile cezai indirimler de yapılmaktadır. 2015 yılına geldiğimizde ise aradan geçen beş yıla rağmen değişen çok önemli bir şey olmadığı görülür. Mart 2014’te yürürlüğe giren 6. Demokratikleşme paketi içinde Türk Ceza Kanununa nefret suçu maddesi eklenmesine rağmen, bu maddede cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği nefret suçu kapsamında tanımlanmadı :

“MADDE 122 – (1) Dil, ırk, milliyet, renk, cinsiyet, engellilik, siyasi düşünce, felsefi inanç, din veya mezhep farklılığından kaynaklanan nefret nedeniyle;
a) Bir kişiye kamuya arz edilmiş olan bir taşınır veya taşınmaz malın satılmasını, devrini veya kiraya verilmesini,
b) Bir kişinin kamuya arz edilmiş belli bir hizmetten yararlanmasını,
c) Bir kişinin işe alınmasını,
d) Bir kişinin olağan bir ekonomik etkinlikte bulunmasını,
engelleyen kimse, bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.”¹⁵⁸

2010 yılında işlenen cinayetler incelendiğinde LGBT Nefret Suçları 2010 raporuna göre öne çıkan ilk sebep, eşcinsel ilişki teklif etmek ve ardından gasp ve hırsızlık suçları olmuştur. Eşcinsel ilişki teklif etmek haksız tahrik indirimine giren nedenlerden biridir. Eşcinsel bireyin, kendi yönelimini ifade etmesi halinin şiddet ya da cinayet şeklinde karşılık bulması ve bu suçların toplum ve yargı tarafından onaylanacağı hissiyatı¹⁵⁹ ve bu suçların tekrar tekrar işlenmesine neden olmaktadır. Yine raporda belirtilen tipik bir nefret cinayeti örneği olarak İstanbul Beşiktaş’ta 3 Eylül 2010 günü öldürülen bir travestinin ardından bırakılan “Bundan sonrada

¹⁵⁷ Hukuki terim olarak saik; faili suç işlemeye sevk eden duygu ve ya menfaate denilmektedir. Bknz: LGBT Nefret Suçları Raporu 2010, s.3.

¹⁵⁸ <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/03/20140313-15.htm>, (Çevrimiçi) 10 Ekim 2015.

¹⁵⁹ LGBT Nefret Suçları Raporu 2010, s.16.

travestileri öldürmeye devam..”¹⁶⁰ notu, nefret cinayetlerinin söz konusu olan kişiden ziyade benzer cinsiyet kimliğine ya da yönelime sahip olan tüm bireyler için tehdit unsuru oluşturduğu göstermesi açısından dikkat çekicidir. 2012 yılında Diyarbakır’da ailesi tarafından eşcinsel olduğu için öldürüldüğü iddia edilen 17 yaşındaki gencin ardından kendi annesinin söylemiş olduğu “Eşcinsel olsaydı kendi ellerimle öldürürdüm. Siz bizi rezil ettiniz.”¹⁶¹ sözleri tüm eşcinsel bireyleri benzer cinayetler işlenme riski altında bırakmaktadır. Toplum içinde bu sözlerin sarf edilebiliyor olması ve hatta normalleşmesi hedef gurubun toplumda iyi karşılanmadığını ve tehlike altında gösterir. Benzer bir ifade 06 Ekim 2011 yılında Gaziantep’te yaralanan kardeşini hastanede ziyaret ettiği sırada öldüren, Ramazan Ç. adlı şahsın “Dışarı çıkacak kimselerin yüzüne bakacak halimiz kalmadı; bu utançtan kurtulduk”¹⁶² sözünü sarf etmesidir. Kardeşini travesti olduğu için öldürdüğünü söylemesi aslında toplumun travesti bireylere yaşam hakkı tanımadığının küçük bir örneğidir. Nefret suçları sadece kurbanı değil, kurbanın ait olduğu kimliği de hedef alan suçlardır.¹⁶³ Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğini koruma altına alacak şekilde bir nefret suçları yasasının olmayışı, o kimliğin toplum içinde güvende olmadığını hissettirir.

Nefret söylemi ve ifade özgürlüğü birbirine karıştırılmamalıdır. İfade özgürlüğü Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 25. Maddesi ile koruma altına alınmış ve herkesin düşünce ve kanaat hürriyetine sahip olduğu belirtilmiştir:

“ Her ne sebeple ve ya amaçla olursa olsun, kimse düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz, düşünce ve kanaatleri sebebiyle kınanamaz ve suçlanamaz.”¹⁶⁴

¹⁶⁰ Erkan Altay, “ Translara Yönelik Nefret Cinayetleri Hız ‘ Kesmiyor’”, 7 Eylül 2010, (Çevrimiçi) <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=5425>, 10 Ekim 2015.

¹⁶¹ “ 17 Yaşındaki eşcinsel E.Ç’nin Babası Cinayeti İtiraf Etti, Peki ya Amca?”, Radikal, 24 Mayıs 2013, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/turkiye/17-yasindaki-escinsel-r-cnin-babasi-cinayeti-itaraf-etti-peki-ya-amca-1134831/>, 15Ekim 2015.

¹⁶² “Kardeşini Hastanede Öldürdü”, Radikal, 06 Ekim 2011, (Çevrimiçi) http://www.radikal.com.tr/turkiye/kardesini_hastanede_öldürdü-1065563, 10 Ekim 2015.

¹⁶³ LGBT Nefret Suçları Raporu 2010, s.5.

¹⁶⁴ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, (Çevrimiçi)

Nefret söylemi ise Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesince 1997 yılında kabul edilen Tavsiye Kararına göre “ırkçı nefret, yabancı düşmanlığı, anti-semitizm, ve hoşgörüsüzlüğe dayalı diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her türlü ifade biçimi”¹⁶⁵ olarak tanımlanmıştır. Bu iki ifadeye dayanarak şunu söyleyebiliriz ki; nefret söylemi ve ifade özgürlüğü birbirine karıştırılmaması gereken kavramlardır. İfade özgürlüğü adı altında yapılacak her türlü nefret içerikli söylem, nefrete konu olan grubun kendini güvende hissedememe, kendi kimliğini ifade edememe¹⁶⁶ sonucuna yol açar. 2010 yılında homofobik nefret söylemine bir örnek; o dönemin Kadın ve Aileden sorumlu devlet bakanı Aliye Kavaf’ın eşcinselliği bir vaka olarak, üstelik de tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak gördüğünü söylemesi ve eşcinselliği biyolojik bir bozukluk olarak tanımlamasıdır

“Ben eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık olduğuna inanıyorum. Tedavi edilmesi gereken bir şey bence. Dolayısıyla eşcinsel evliliklere de olumlu bakmıyorum. Bakanlığımızda onlarla ilgili bir çalışma yok. Zaten bize iletilmiş bir talep de yok. Türkiye’de eşcinseller yok demiyoruz, bu vaka var.”¹⁶⁷

Bu tarz ayrıştırıcı söylemler, özellikle devleti temsil eden kişilerce söyleniyorsa ve eşcinsellerden hasta, problemlili bir vaka olarak bahsediliyorsa heteroseksüel olmayan kişilerin devlet önünde eşit vatandaşlar olduğunu söyleyebilir miyiz? Yine aynı tarihlerde Sağlık Bakanı Recep Akdağ’ın bu konuya ilişkin olarak “ en sağlık ilişkisi kadın ve erkek arasında yaşanır”¹⁶⁸ sözü devletin heteronormatif düzeni koruyucu

https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf, 18 Ekim 2015.

¹⁶⁵ “Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi tarafından kabul edilen 1997 tarihli ve R (97) 20 sayılı tavsiye kararı”, Nefret Suçları Raporu 2010, (Çevrimiçi)

<http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=5425>, 18 Ekim 2015.

¹⁶⁶ Nefret Suçları Raporu 2010, s.2.

¹⁶⁷ “Eşcinsellik Hastalık Tedavi Edilmeli”, Hürriyet, 07 Mart 2010, (Çevrimiçi)

<http://www.hurriyet.com.tr/pazar/14031207.asp>, 7 Ekim 2015.

¹⁶⁸ “Sağlık Bakanı Akdağ Kulağı Tersten Tuttu”, Bianet, 10 Mart 2010, (Çevrimiçi)

<http://bianet.org/bianet/bianet/120550-saglik-bakani-akdag-kulagi-tersten-tuttu>, 7 Ekim 2015.

misyonu ile hareket ettiğini gösterir. Nefret söylemleri toplumda farklı cinsiyet kimliklerinin kolaylıkla ve alakasız sebeplerle işten çıkartılması, toplum ve aile içinde dışlanması, şiddete uğraması ve hatta cinsel yönelimi nedeniyle öldürülmesine ortam hazırlar ve bunu meşrulaştırır. İfade özgürlüğü kapsamında söylenen sözlerin nefret söylemi içermemesine dikkat edilmediği sürece, belli bir gruba, kimliği, azınlığı ya da normun dışında konumlandırılan herhangi bir bireyi hedef alan tüm söylemler Butler’ın da belirtmiş olduğu gibi suç teşkil eder:

“cinsel azınlıklar dış görünüşlerinden, kamusal alanda nasıl hak talep ettiklerinden, birbirlerini anlamak için kullandıkları dilden, aşklarını veya arzularını ifade etmek için kullandıkları yollardan, açıkça ilişki kurdukları, yanında olmayı seçtikleri, cinsel ilişkiye girdikleri kişilerden veya bedensel özgürlüklerini nasıl deneyimlediklerinden dolayı suçlu veya hasta ilan edildiğinde, suçlu ilan etme ediminin kendisi vahşicedir; bu anlamda adaletsizdir ve suç teşkil eder.”¹⁶⁹

Devlet dilini kullanarak eşcinsel bireylerin hasta ve sapkın olduğunu söylemek elbette şahsi olarak bu fikri beyan etmekten farklıdır; çünkü devlet, öncelikle her vatandaşın, dini, dili, etnik kimliği, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi ne olursa olsun yasalar önünde eşit olduğunu vurgulamak ve her bireyin yaşamaya değer bir hayatı olduğunu garantilemek zorundadır. Görüyoruz ki toplumsal cinsiyet kimliğini belirli normlara uygun olarak yaşamayanlar zaten toplum içinde şiddete ve tacize çok açıktır. Butler bunu “kırılganlık” durumuyla ilişkilendirir. Kırılganlık, sosyal ve ekonomik destek ağlarından diğerlerinden daha az yararlanabilen ve birçok şekilde yaralanmaya, şiddete ve cinayete maruz bırakılan belli toplulukların içinde bulunduğu politik olarak uyarılmış olma durumuna işaret eder.¹⁷⁰ Cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimlikleri sebebiyle zaten kırılganlık durumunda yaşayan LGBTİ bireyler için devletin söylemiş olduğu her homofobik ve transfobik söylem şiddete dolaylı yoldan davetiye çıkarır.

¹⁶⁹ Butler, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”

¹⁷⁰ A.e.

LGBTİ bireylerin yaşadıkları en ağır mağduriyetleri dahi, daha çok mağdur edilmekten çekinerek kamu organlarına bildirmemeyi tercih etmeleri¹⁷¹ toplumda kırılgan bir noktada olduklarını açıkça gösterir. Ülkemizde özellikle medyada ve dolayısıyla da toplumda nefret suçu mağdurlarını değersizleştirme ve saldırıların sorumluluğunu çeşitli açıklamalarla kurbanlara atfetme durumu bulunmakta¹⁷² ve bu durum saldırıya maruz kalan kişinin daha da sessizleşmesine ve olayın üstünü kapatmaya çalışmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle nefret suçlarının tamamen görünür olması gerekmekte ve ortadan kaldırılması için önündeki en önemli engellerden biri olan, “cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim temelli saldırıların nefret suçu kapsamında değerlendirilmesi”¹⁷³ konusu bir an önce yasalaşmalıdır.

Eğitim, barınma, sağlık ve istihdam alanında yaşanan sorunlara baktığımız zaman yine durumun iç açıcı olmadığını ve yaşanan sıkıntıları ortadan kaldırmak için somut adımlar atılmadığını görebiliriz. İş kanunu 5.Maddesi olan Eşit Davranma İlkesine göre; iş ilişkisinde dil, ırk, cinsiyet, siyasal düşünce, felsefi inanç, din ve mezhep ve benzeri sebeplere dayalı ayırım yapılamaz¹⁷⁴. Aynı şekilde cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim ibaresi bulunmaması, LGBTİ bireylerin kimliklerini gizleme zorunluluğunu doğurmaktadır. Devlet memurları kanunu 125. Maddesi 1 bendinde yer alan “genel ahlaka uygun davranmak”¹⁷⁵ yükümlülüğünden dolayı özellikle trans bireylerin istihdam dışına atıldığını söyleyebiliriz; çünkü toplumun “genel ahlaka uygunluk” dediği şey zaten ikili cinsiyet düzeninin hakim olduğu, heteroseksüel rollerin benimsendiği bir yapıya sahiptir. Özellikle kendilerini ne dişi ne eril olarak sınıflayan trans bireyler cinsiyet ikiliğine zaten meydan okumakta¹⁷⁶ ve toplumun “genel ahlak” dediği duruma karşı çıkmaktadırlar. Son zamanlarda Onur Yürüyüşlerinde “genel ahlaksız” sloganlarının yaygınlaşması, “ahlak” gibi soyut

¹⁷¹ 2014 Cinsel Yönelim ve Cinsiyet Kimliği Temelli İnsan Hakları İzleme Raporu, (Çevrimiçi) http://www.kaosglidernegi.org/resim/yayin/dl/lgbt_nsan_haklar_raporu_kaosgl_2014.pdf, 1 Ekim 2015.

¹⁷² 2014 Nefret Suçları Raporu, (Çevrimiçi) <http://www.kaosglidernegi.org/yayindetay.php?id=123>, 3 Ekim 2015.

¹⁷³ 2014 Nefret Suçları Raporu, s.8.

¹⁷⁴ İş Kanunu, (Çevrimiçi) <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4857.html>, 8 Ekim 2015.

¹⁷⁵ Devlet Memurları Kanunu, (Çevrimiçi) <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.657.pdf>, 8 Ekim 2015.

¹⁷⁶ Savran, a.g.e., s.324.

bir kelimenin bedensel görünüş, cinsel yönelim, cinsiyet kimliği vs gibi durumlara sıkışıp kalmasını eleştirilmektedir. Benzer bir durum, TSK Disiplin Kanunda eşcinsel ilişkinin suç olarak görülmesi ve TSK'dan atılmasına kadar gidebilecek “doğal olmayan ilişki” olarak sınıflandırılmasıdır. LGBTİ bireylerin iş gücüne katılımı ve maruz kaldıkları sosyal dışlanmaya ilişkin Çalışma Bakanlığı herhangi bir çalışmalarının bulunmadığını belirtmiştir¹⁷⁷.

İstihdamda olduğu gibi barınma, eğitim ve sağlık konularında da yaşanan ayrımcılığa karşı herhangi bir olumlu düzenlemenin bulunmadığı gözlenmektedir. İncelediğim son beş senelik dönemde ve daha öncesinde bu konuda hükümetin yaşanan ayrımcılığa son verme konusunda herhangi bir adım atması söz konusu olmamıştır. İstihdam, eğitim ve barınma konusunda LGBTİ bireyler söz konusu olduğunda gey, biseksüel ve lezbiyenlerin ve kısmen intersekslerin cinsel kimliklerini gizleyerek iş bulmaları, çalışmaları, ev bulmaları, sağlık hizmetinden yararlanmalarında fazla bir sıkıntı yaşanmazken, özellikle transeksüel ve travesti bireylerin, var olan önyargılar ve toplumsal baskılar sebebiyle tüm bu saydıklarını yapabilmesi çok daha zorlaşmakta ve neredeyse imkansızlaşmaktadır. Bu durum trans bireyleri seks işçiliğine mecbur bırakmaktadır. Yazılı mevzuatlarda çalışmalarını, barınmalarını ve eğitim almalarını kısıtlayıcı engel olmamakla birlikte asıl engel yasalardaki muğlaklık, net olmayan ifadelerle haklarından mahrum bırakılabildikleri durumları yaşamalarıdır. Bir diğer önemli nokta LGBTİ bireylerin yaşlılıkta bakımı ile ilgili herhangi bir çalışma olmamasıdır. İhtiyarların bakımı ilk başta cinsellikle ilgili görülmez, fakat bakımı sistematik olarak çocuklara ve eşlere indirgeyen bir toplum, yaşlanmış lezbiyen ve geyleri ters orantılı şekilde büyük olasılıkla ihmalle karşı karşıya bırakır¹⁷⁸.

Biyoiktidarın kontrol edilebilir insan, cinsellik, ideal beden ve arzu durumlarını yaratması bir takım dışlamaları beraberinde getirmektedir. LGBTİ hakları tüm dünyada ve dolayısıyla Türkiye’de eşitlikçi düzlemde hak talebi mücadelesi

¹⁷⁷ “Çalışma Bakanlığı: LGBTİ’lerin İstihdamına İlişkin Çalışmamız Yok”, KAOSGL, 07 Ocak 2015, (Çevrimiçi)

<http://kaosgl.org/sayfa.php?id=18426>, 8 Ekim 2015.

¹⁷⁸ Warner, **a.g.e.**, Introduction part.

vermektedir. Fakat toplumdaki zorunlu heteroseksüelliği ve dolayısıyla heteronormativite kavramını tartışmaya açmadığımız sürece bu yönelimin dışında kalanların marjinalleşmesine engel olunamayacak ve eşitliği heteroseksüel yönelime göre düzenledikçe, homoseksüelliğin de heteroseksüelleştirilmeye çalışılmasından başka bir kapıya çıkmayacaktır bu durum. LGBTİ hareketinin pratikte verdiği mücadele çok yararlı olmakla birlikte, queer teoriden daha çok yararlanması, var olan normları, kavramları ve düzeni dönüştürme, değiştirme, sarsma açısından daha etkili olacaktır. Bu açıdan hali hazırda gerek dünyada gerekse özellikle Türkiye’de kat edilecek bir hayli yol vardır.

3.2. Erkeksiliğin Toplumsal İnşasında Zorunlu Askerlik ve Vicdani Ret Hakkı

Türkiye’de militarizm, profesyonel ordu, bedelli askerlik, vicdani ret, sivil itaatsizlik üzerinden yürütülen tartışmalar, erkeklerin toplumsallaşma süreçlerini, iktidarla kurdukları ilişkisellikleri ve iktidarın cinsiyetli bedenler yaratma noktasında militarizmi erkek bedeni üzerinde nasıl şekillendirici biçimde kullandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zorunlu askerliğin Türkiye’de son zamanlara kadar, ki aslında halk arasında hala öyle, tartışılması dahi tabu olarak görülebilir. “Her Türk asker doğar”, “Askere gitmeyene kız verilmez”, “Askere git gel o zaman adam olursun”, gibi toplumda yerleşmiş cümlelerin militer mekanizmaların erkek bedeni ve erkek kimliğinin kuruluşundaki¹⁷⁹ etkisi yadsınamaz. İktidarın oluşturduğu söylemler üzerinde bedenlere nüfuz ettiğini ve çeşitli mekanizmalarla daha kolay denetlenen ve yönetilen bedenler oluşturduğunu biyopolitika kapsamında tartışmıştım. Bu anlamda militarizmi de iktidarın etkili mekanizmalarından biri olarak görmekteyim. Militarizm, yalnızca erkek bedeni üzerinde değil, fakat zorunlu askerlik erkek olmakla ilişkilendirildiği için yazımda bu şekilde ele alacağım, çeşitli diğer bedensel performansa dayalı kimliklerinde

¹⁷⁹ Pınar Selek, **Sürüne Sürüne Erkek Olmak**, 7.bs., Ed. Tanıl Bora, Levent Cantek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.11.

şekillenmesinde de önemli noktada durmaktadır. Bu sebeple yazımın ilk kısmı militarizm, anti militarizm, erkek bedeni, ordu ve eril şiddet ekseninde gelişecek. Bu bölümde eril şiddetin kadınları ezdiği kadar erkekleri de ezdiğini baskıladığını tartışacağım. İkinci bölümde ise bir karşı çıkış ve direniş biçimi olarak vicdani ret kavramını ele alıp, bireysel direnişin kamusal görünürlüğü üzerinde özellikle son beş yıl içinde yaşanan davalara dayalı örnekler verip Türkiye'nin bu konuda durduğu noktayı tartışacağım. Türkiye'de zorunlu askerlik, 20 yaşına gelmiş her "sağlıklı" erkek için eğer mazereti yoksa bir zorunluluktur. Vicdani ret ve sivil hizmet ve ya sivil hizmetinde reddini kapsayan total ret Türkiye'de şu an yasal olarak mümkün değildir. Bu yüzden "geçerli" herhangi bir mazereti dışında askere gitmeyen, gitmeyi reddeden, firar eden, bakaya düşen erkek vatandaşlar için düzenli bir işe girmek, yurt dışına rahatça çıkabilmek, ev kiralama/ satın alma gibi işlerde bulunmak gibi gündelik yaşama dair işler sıkıntılı durumlardır. Bu sebeple özellikle erkek retçiler, sonu belirsiz hapislikler ile kaçak bir yaşam arasında sıkışarak "sivil ölüm" olarak nitelendirilebilecek izole bir yaşamla karşı karşıya kalmaktadırlar.¹⁸⁰"Sivil ölüm" kavramını tartışmaya açmayı çok önemli görüyorum, özellikle Agamben'in hem iktidara tabi bir hayat, hem de onun dışına atılmış "çıplak hayat" kavramı bu noktada çok yararlı olacak. Vicdani retçilerin bu düzenin içine hapsedilen bir istisna durumunda varlıklarını sürdürmeleri, hem siyasal düzenden dışlanan hem de bu düzenin içine hapsedilmeleri yaşadıkları " sivil ölüm" durumunu daha net gösterecektir. Bu hususta 2. bölümde hali hazırda uygulanan yasaların vicdani retçileri bir belirsizlik duruma sürüklediği ve ordunun hala istenilen erkeklikleri üretmesi bakımından hem devlet hem de toplum içinde kilit noktada durduğunu belirteceğim

¹⁸⁰ Coşkun Üsterci, Özgür Heval Çınar, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs., Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.18.

3.2.1. Militarizm ve Erkek Bedeni

Erkek bedeninin toplumsal inşasında askere gitmek oldukça önemli yer tutmaktadır. Bu noktada zorunlu askerlik, militarist bir toplum yaratma sürecinde, her erkeğin doğuştan birer asker olduğunu ve bu durumun yalnızca orduyla sınırlı kalmayıp hayatının tüm evresine yayılma süreci için önemli bir adımdır. Militarist bir toplum yalnızca erkeği etkileyen bir durum değildir elbette, fakat benim üzerinde durduğum noktada zorunlu askerlik halen Türkiye’de “erkek” bireyin yapması gereken bir ödev olarak görüldüğünden ben de bu durumu öncelikle erkekleri baskılayan bir unsur olarak ele almayı uygun buldum. Askerlik ve ordu, iktidar tarafından arzu edilen erkekliklerin bedenlere monte edilmesinde önemli alanlardan biridir. Bu nedenledir ki toplum içinde askere gitmeden “adam” olunamayacağı düşüncesi hakimdir. Erkekliğe adım atma konusunda sünnet olmayla başlayan süreç, askere gitmekle ve ardından evlenmekle devam eder. Yavaş yavaş çözülmeye başlayan bu süreç halen yine de toplumun büyük bir kesiminde kabul görmektedir. Askere gitmenin bu derece coşkuyla kutlanmasının ardında yatan sebeplerden biri de ne kadar “vatansever” olduğunu gösterme bir yana tam anlamıyla “erkekliğe” adım atma sürecinde önemli bir eylem olmasıdır. Askere uğurlama şenlikleri, erkek bireyin kendisine dayatılan toplumsal cinsiyet kalıbını üstlenmesi yolunda atılan önemli bir adımdır. Bu noktada egemenlik kodlarına uyma çabası içindeki delikanlının cinsiyet kimliğini üstlenişinin şenlikle kutlanması, onun bir erkek birey olarak toplumsal kabulünü göstermek içindir.¹⁸¹

Erkekliğin inşasını gerçekleştiren bir kurum olarak askeriye ve ordu, erkek bedeni disipline etme, erkeklik edimini standartlaştırma, tek tip elbise, saç sakal tıraşı, davranış biçimi, itaat ve düzen, emir- komuta ilişkisi ve eril şiddeti teşvik etmesiyle “erkeklik”leri belli klişelere bağlamaktadır. Devletin gücünü ve onun karşısında kendi sınırlarını gören erkek, aileye ve topluma bir çeşit “devlet” olarak geri dönmektedir.¹⁸² Erkek bireye dayatılan şiddet ve güç, onun toplum içinde ayrıcalıklı konuma sahip olmasına neden olur. Ailede kadınları ve gençleri

¹⁸¹ Selek, a.g.e., s.20.

¹⁸² A.e., s .28.

yönetmek, piyasada üretime koşulan işçileri disipline etmek, ulus devletin düşmanlarına karşı savaşmak erkeklerden beklenen ve çoğu zaman şiddet kullanmayı içeren toplumsal roller olduğundan¹⁸³ erkeklerin her şeyden önce askeri pratikleri içselleştirmeleri ve zihnen “asker” olmaları gerekmektedir. Zihnen asker olmak ve askeri pratikleri içselleştirmek bizi “militarizm” kavramına götürür. En genel ifadeyle militarizm; askeri varlığın, kavramların, değerlerin, yöntemlerin savaşma ve sınır bekleme işlevleri dışında diğer toplumsal, politik ekonomik alanlarda da kabul görmesi ve uygulanmasıdır.¹⁸⁴ Diğer bir deyişle, sistemin kurulması ve sürdürülmesi amacıyla gerçekleştirilen askeri yapı ve pratiklerin gündelik hayatı biçimlendirmesi¹⁸⁵ olarak tanımlanır. Türkiye’de en güvenilir kurumların başında hala askeriye’nin olması, TSK’ya duyulan güven ve onu benimseme bunun en açık örneklerinden biridir. Son zamanlarda TSK’nın da sivilleşmesi ve toplumun militarizmden yavaş yavaş uzaklaşması gerçeği bir tarafa, her Türkün asker doğduğu miti toplumda hala kabul görmektedir.

Militarist bir toplum tahayyülünün altında yatan nedenlere bakacak olursak özellikle ulus- devlet yaratma sürecinde, dev orduların kurulması, zorunlu askerliğin yaygınlaştırılması ve devletin bekasını güvence altına alacak “ milli bilinç”in geniş bir halk kitlesine yaygınlaştırılması¹⁸⁶ ile tüm toplumu ulus-devlet sistemi içinde milite edip bir arada tutma çabası olduğunu görebiliriz. Toplumun militarizasyonuna neden olan sebepleri Çınar şöyle açıklamaktadır:

“Türkiye’de askeri bürokratların inandığı üç temel prensip vardı. Birincisi tarihin ”ulusların mücadelesi” üzerinden yazıldığı; ikincisi, ulusların mücadelesinden ancak güçlü bir askeri devletle başarı ile çıkılabileceği; ve üçüncüsü de askeri devlet ideolojisinin tam anlamıyla hayata geçirilebilmesi için, ülke nüfusunun çoğunluğunu

¹⁸³ Serpil Sancar, “Vicdani Red ve Eril Şiddet”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.135.

¹⁸⁴ Taha Parla, “Vicdani Reddin Felsefi Gerekçeleri”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.97.

¹⁸⁵ Melek Göregenli, “Militarizmin İnşasının Aracı Olarak Eşitsizliğin Meşrulaştırılması ve Vatanseverlik”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.49.

¹⁸⁶ Suavi Aydın, “Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.25.

oluşturan tebaanın bir ulusa dönüştürülmesi gerektiği inancıydı. Bu iç prensibin birleşimi, toplumun bütünüyle militarizasyonuna yol açmıştı.”¹⁸⁷

Bu sebeptendir ki askerlik hizmetinin zorunluluğunu sorgulamak, sadece devlet-vatandaş ilişkisine dair bir tartışma değil, bizzat Türk Kültürünün sorgulanması olarak algılanmaktadır.¹⁸⁸Ulus-devletlerin artık etkisini kaybetmeye başladığı günümüzde dahi, hala zorunlu askerliğin kaldırılmıyor oluşu, asker olmanın kültürel olarak halen erkek bireylere sabit ve değişmez bir özellikmiş gibi atfediliyor olmasındandır. Nitekim militarizm, savaş durumu olmadığı zamanlarda dahi, yani, barış halinde bile Türkün Türk’ten başka dostu olmadığı ideolojisi ile her an tetikte beklemeyi ve gerekirse canını feda etmeyi göze alacak bireyler oluşturmaktadır. Çünkü görünmez tehdit her yerdedir. Türkiye gibi henüz ulus-devletleşme sürecini tam olarak geride bırakamamış olan ülkeler için dış güçler kadar iç güçlerin de her an tehdit oluşturma potansiyeline sahip olduğunun altı çizilir. Türkiye’de hala militarist düşünce aşılamadığından ve militarizmin varlığını sürdürebilmesi için düşmana ihtiyaç duyacağından, gerek dışarıda bağımsızlığa etki eden, gerekse içerde egemenliği tehdit edici unsurlar yaratılır. Bu hususta zorunlu askerlik de Türkiye Cumhuriyeti tebaasında bulunan her erkeğin yapması gereken bir ödevi olarak görülür.¹⁸⁹

Militarizmin hakim olduğu bir toplumda yalnızca erkek değil, kadın da aynı derecede bu bilincin içinde yer alır. Özellikle medyada şehit haberlerinden sonra anneler tarafından dile getirilen “Bir çocuğum daha olsun o da vatana feda olsun” tarzı söylemler militer yapılanmada kadınların “asker /erkek” çocuk üretme işlevini gözler önüne serer. Askere alınmış bireylere, ölüm de dahil her türden maddi ve manevi kayıpları karşısında “ vatan sağ olsun” dedirtebilecek bir ideolojik çerçeve yaratmak, asker edileceklerin bu yönde doktrine edilmeleri ve daha da önemlisi bu

¹⁸⁷ Özgür Heval Çınar, **Uluslar arası İnsan Hakları Hukukunda Vicdani Red ve Türkiye**, Haz. Cem Tüzün, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s.218.

¹⁸⁸ **A.e.**, s.220.

¹⁸⁹Askerlik Kanunu Madde 1 – Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmağa mecburdur. (Son fıkra mülga: 4/1/1961 - 211/119 md.) (Çevrimiçi) <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1111.pdf>, 2 Eylül 2015.

soyutlama karşısındaki fedakarlığa ikna edilmeleri¹⁹⁰ bir yana, askerlik hizmeti yapmak zorunda olmayan kadınların da gerektiğinde hazır olduklarını bildirmeleri ve bu yönde yapılan propagandalar militarist zihnin “insan” kavramını değersizleştirilmesi ve insanın önüne “vatan” kavramını koymasıyla açıklanabilir.

Günümüzde bedenlerin politikanın tam merkezi noktasında konumlandırıldığı biyopolitik çağda, yaşama verilen değer onun dışında kalan diğer şeyleri değersizleştirmektedir. Bu yüzden yaşamak için öldürmek de devletlerin üstü örtük stratejileri arasındadır. Foucault bu derece yaşama değer veriyor gözüken iktidarın öldürme işlevini nasıl gerçekleştirdiğini de ırkçılık üzerinden anlatmış ve katliamların aslında bir takım yaşanılabilir hayatları ayakta tutmak için meşrulaştırıldığını belirtmiştir. Agamben ise iktidarın, yaşatmaya değer olmayan yaşamlar üreterek modern iktidarın gerçekteki totaliter yüzünü göstermeye çalışmıştır. O halde militarizmin biyopolitikanın alanına girdiğini söyleyebiliriz. İktidar bir takım bedenleri diğerlerini korumak adına harcamaktan çekinmez. Üstelik bunu zorla yapmak yerine “vatan” ve “askerlik” gibi kavramları kutsallaştırarak ve askeri bilinci zihinlere yerleştirerek, bu tam da militarizmin yapmaya çalıştığı şeydir, bireyi kendi isteğiyle başkaları adına ölmeye gönderebilir. Ölülerden sayısal bilgiler olarak bahsedilmesi ve şehit bedenin “kutsal” sayılması, düşman bedenine ise çöp muamelesi yapılması¹⁹¹ tek tek bedenlerin, toplumsal bedenler (biyopolitik beden) adına ne kadar kolayca harcanabildiğini gösterir. Agamben biyopolitik bedenin çıplak hayatın kendisi olduğunu söyler. Bu noktada antimilitarizm, çıplak hayat ile siyaset arasındaki ilişkiyi sorgulamakta ve militarizmin siyasetin alanından çıkmasını talep etmektedir. Antimilitarizm, militarizmi sadece savaş pratiğinde ortaya çıkan ve ordulara ait bir nitelik olarak tanımlamadığı, güç tekeli olarak devletin militer bir yapı içerdiği savıyla aslında devletin yapısına yönelik bütüncül bir karşı çıkıştır.¹⁹² Ordunun ve savaşın reddi olarak ortaya koyulan antimilitarist eylemlerin en yaygın olanı ve çöze çarpanı vicdani ret ve sivil itaatsizlik eylemleridir. Antimilitarizme

¹⁹⁰ Aydın, a.g.e., s.26.

¹⁹¹ <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=1&ArsivAnaID=52464> (Çevrimiçi) 3 Eylül 2015.

¹⁹² Nilgün Toker, “Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Anti Militarizm: İtaat Etmeme ve Direnme”, **Çarklardak, Kum: Vicdani Red**, s.91.

göre, militarizm bir itaat düzeninin adı¹⁹³ olduğuna göre, bireyin iradesinin yok sayılması anlamına gelir. Bu yüzden militarizme karşı çıkmak, özgürlüğün yeniden ele geçirilme mücadelesidir.¹⁹⁴ Anti militarizm yalnızca bir eylem olarak savaşa değil aynı zamanda savaş araçlarının üretim ve transferine, nükleer-kitle imha silahlarına, uzayın askerileştirilmesine, askeri organizasyon ve yapılanmalardaki stratejilerin, “terör” gerekçesiyle, “sivil” hayatı daha çok içeren ve tehlikeli hale getiren değişimine, askeri sanayinin “sivil”leşmesine ya da ekonomik yapının askerileştirilmesine¹⁹⁵ de karşı çıkar. Anti militarist mücadele vicdani ret ve sivil itaatsizlik eylemleriyle bireyin iradesini baz alan ahlaksal ve özgürlükçü bir tutumdur.

3.2.2. 2010-2015 Yılları Arası Vicdani Ret Süreci ve Sivil İtaatsizlik

Vicdani ret; dini, ahlaki, manevi, düşünsel, insani ve benzeri inanç ve kanaatlere dayalı vicdani sebeplerle savaşa ve askerlik hizmetine karşı çıkma yollarından biri¹⁹⁶olarak tanımlanabilir. Vicdani ret yaygın olarak her ne kadar zorunlu askerliğe karşı çıkış olarak kullanılsa da, aslında herhangi bir yasal zorunluluğa karşı bireysel olarak itiraz etme anlamına gelir. Yani genel anlamıyla, insanların vicdanlarını, dinlerini veya inançlarını ihlal etmelerini gerektirecek yasal yükümlülükleri yerine getirmekten muaf tutulmasını¹⁹⁷konu almaktadır. Fakat ben yazımda vicdani reddi en yaygın kullanılma biçimi olan, askerliğe ve orduya katılmayı reddetme ve militarizmin toplumun bilincine işlenmesine karşı olma anlamında kullanacağım. Bireyin benlik bütünlüğünün taşıyıcısı olarak vicdan esas itibarıyla bireyin özel

¹⁹³ A.e.

¹⁹⁴ A.e.

¹⁹⁵ Pınar Selek, Oğuz Sönmez, “Anti Militarizm”, (Çevrimiçi) <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=1&ArsivAnaID=36778>, 3 Eylül 2015.

¹⁹⁶ Çınar, *Uluslar arası İnsan Hakları Hukukunda Vicdani Red ve Türkiye*, s.1.

¹⁹⁷ A.e..

tanımına dayalı değer ifadesidir.¹⁹⁸ O halde vicdani ret, her şeyden önce bireyin kendi ahlaksal tercihini ortaya koyduğu bir eylemdir. Türk Anayasasının 24. Maddesi ile “Herkes, vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir”¹⁹⁹ kişinin vicdan özgürlüğü anayasal koruma altına alınmıştır. İktidarın öldürmeyi meşrulaştırdığı bir savaşa katılmayı reddeden birey, kendi ahlaki duruşuna dayanarak aslında insan öldürmeyi reddettiğini belirtir. Bu her şeyden önce bireysel bir karşı çıkıştır. Öldürmemeyi seçme hakkıdır. Fakat burada söz konusu olan, savaşı engelleme değil, bireyin kendi vicdan kuralları gereği bu savaşta yer almayacağını beyanıdır.²⁰⁰ Vicdani retten farklı olarak sivil itaatsizlik kavramı ise; bir yasa ya da hükümet politikasında değişikliğe yol açmak için ortaya koyulan bir edimdir²⁰¹ ve politik ve kamusal alana ait bir duruşa sahiptir. Buna rağmen Türkiye’deki vicdani ret örneklerine ve tartışmalarına baktığımız zaman vicdani ret ve sivil itaatsizlik arasındaki çizginin muğlaklaştığını görebiliriz; çünkü vicdani ret her ne kadar bireysel bir eylem alanı olarak gözükse de retçinin eylemini dayandırdığı değer ilişkisi de bir tartışma söz konusu olacağından²⁰², bu yönüyle kamusal alana dahil olur.

Türkiye’de bu konuda en göze batan ve bilinen örnek Osman Murat Ülke davasıdır. Bu dava süreci hem çok uzun bir geçmişe sahip olması hem de Avrupa İnsan hakları mahkemesine taşınması ve ardından Osman Murat Ülke’nin “sivil ölüm” durumunu yaşadığı belirtilmesi açısından Türkiye’deki vicdani ret tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda bireysel vicdani reddin kamusal bir sivil itaatsizliğe dönüşmesini göstermesi açısından da ayrıca bir öneme sahiptir. Süreci kısaca açıklayacak olursam; Osman Murat Ülke 1 Eylül 1995’te İzmir’de bir basın toplantısıyla vicdani reddini duyurmuştur. Toplamda sekiz farklı mahkumiyet kararı sonucunda 701 gün hapis cezası çekmiş,²⁰³ 26 Kasım 1998 tarihinde verilen mahkumiyet kararından beri tutuklanmamış olsa da her an yakalanıp

¹⁹⁸ Toker, a.g.e., s.80.

¹⁹⁹ T.C. Anayasası 24. Madde, (Çevrimiçi)

<https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/anayasa.maddeler?p3=24> 9 Eylül 2015.

²⁰⁰ Toker, a.g.e., s.82.

²⁰¹ A.e., s.85.

²⁰² A.e., s.90.

²⁰³ Kevin Boyle, “Uluslararası Hukukta Vicdani Red ve Osman Murat Ülke Davası”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.277.

tutuklanabileceği düşüncesiyle “sivil ölüm”²⁰⁴ durumunda yaşamıştır. Avrupa İnsan Hakları mahkemesine taşınan davanın 5 Ocak 2006 tarihli kararıyla Osman Murat Ülke’ye uygulanan haksız muamele ile Türk askeri makamların Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 3. Maddesini ihlal ettiği belirtmiştir. Osman Murat Ülke’nin yaşadığı tutuklanmalar, takipler, mahkumiyetler “onur kırıcı muamele” olarak değerlendirilmiş ve ilk defa vicdani ret hakkına karşıt uygulanan yöntemin insan haklarına dayanmadığı belirtilmiştir. Bu yönüyle tek bir bireyin vicdani reddi, kamusal görünürlüğü sebebiyle bireysel bir itiraz boyutunda kalmamış; Türkiye’de vicdani ret hakkı ile ilgili yasadışı gözler önüne sermiştir ve buna yönelik düzenlemeler yapılması gerektiğini göstermiştir. Osman Murat Belge’nin yaşadığı “sivil ölüm” devlet makamları ile her türlü ilişkisinin kesildiği²⁰⁵ kaçak bir yaşama tekabül etmektedir. Osman Murat Belge’nin yaşamış olduğu süreç kaçak olarak yaşamak yani günlük hayatın temel fonksiyonlarını yerine getirememek demektir ki, bu durumda kişi banka hesabı açmak, düzenli bir işe gidip gelmek, pasaport almak, otelde kalmak veya resmi makamlara adres bildirmek gibi günlük temel hak ve özgürlüklerinden yararlanamamaktadır.²⁰⁶ Bu noktada Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından verilen karar Türkiye’deki vicdani retçilerin maruz kaldıklarını durumu “sivil ölüm” olarak tanımlaması bakımından önemlidir. Bu önemli karardan sonra Türkiye’de vicdani ret eylemi daha çok ses getirir vaziyete gelmiş ve sivil itaatsizlik eylemine dönüşmüştür.

Kararın verildiği yıldan bu güne baktığımızda vicdani retçi Osman Murat Ülke, haberin yapıldığı 2014 yılına kadar aradan geçen 8 yıla rağmen vicdani reddin hala bir hak olarak tanınmaması nedeniyle Anayasa Mahkemesine başvurmuştur.²⁰⁷ Türkiye’de halen vicdani ret hakkı tanınmış değildir. TC Anayasası 72. Maddesine göre; “Vatan hizmeti her Türk’ün hakkı ve ödevidir ve bu hizmetin silahlı kuvvetlerde ve ya kamu kesiminde ne şekilde yerine getirileceği ve ya getirilmiş

²⁰⁴ A.e.

²⁰⁵ A.e.

²⁰⁶ Çınar, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Vicdani Red ve Türkiye*, s.256.

²⁰⁷ Ekin Karaca, “Vicdani Ret Anayasa Mahkemesi’nde” Bianet, 03 Haziran 2014, (Çevrimiçi) <https://bianet.org/bianet/vicdani-ret/156144-vicdani-ret-anayasa-mahkemesi-nde>, 04 Eylül 2015.

sayılacağı kanunla düzenlenir.²⁰⁸ Vatan hizmeti derken kastedilenin askerlik hizmeti olduğu ise Askerlik Kanunu 1. Maddesinde bahsedilmektedir:

“Madde 1 – Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmağa mecburdur. (Son fıkra mülga: 4/1/1961 - 211/119 md.)”²⁰⁹

Böylece 72. Maddedeki “ vatan hizmeti”nin , “askerlik hizmeti” olarak anlaşılması sonucu doğar.²¹⁰ Bu durumda vatan hizmetinin askerlik hizmeti ile eş tutulması da militarist bakış açısının bir yansımasıdır. Türkiye’de vicdani reddini açıklayan kişileri bekleyen en temel suçları tanımlarsak üç çeşit askerlik suçu gözükür; yoklama kaçağı, bakaya ve firar. Bunun dışında aynı zamanda itaatsizlik suçu ve halkı askerlikten soğutma suçlarından da dava açılabilir. Suçların tanımlamalarına bakarsak:

“Askerlik kanununun 12.Maddesine göre ‘yoklamada bulunmayan ve bulunmadıklarına dair bu kanunda yazılı bir mazeret göstermemiş olanlara yoklama kaçağı’ denir ve yoklama muayenesine girmeyen vicdani retçiler, duruma göre bir ile üç yıl arasında hapis cezası ile karşı karşıya kalabilmektedirler. Bir başka suç olan ‘bakaya’ nın cezası ise bir aydan bir yıla kadar hapis cezasıdır. Askeri Kanun’un12. Maddesine göre firar ise ‘askere girdikten sonra izin almadan savuşanlar’ olarak tarif edilmiştir ve cezası bir yıldan üç yıla hapistir. Bir emri yerine getirmemek anlamına gelen itaatsizlik suçu ise, askerin durumuna göre, bir aydan iki yıla kadar hapis cezasına çarptırılmasına yol açar.”²¹¹

Vicdani retçiler veya vicdani retçileri destekleyenler kamusal açıklamalar yapıp düşüncelerini paylaştıkları için kovuşturmayla uğrayıp cezalar almaktadır ki bu açıklamalar Türk Ceza Kanunu’nun 318. Maddesi kapsamında “ halkı askerlikten

²⁰⁸ Özgür Heval Çınar, “Avrupa Konseyi Ülkelerinden Vicdani Red Hakkına Genel Bir Bakış”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.236.

²⁰⁹ Askerlik Kanunu, (Çevrimiçi)

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1111.pdf>, 10 Eylül 2015.

²¹⁰ Çınar, **Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Vicdani Red ve Türkiye**, s.236.

²¹¹ **A.e.**, s.248-249.

soğutma” sayılmaktadır.²¹² Hukuki cezalar bir tarafa vicdani retçinin zorunlu askerliğin bir parçası olmama kararı onu toplum içinde “eksik erkek” olarak yaftalamakta ve iş bulmakta, aile kurmakta vs zorlanacağı bir sivil ölüm durumunda yaşamaya mahkum bırakır. Askerliğin sakatlık, eşcinsel, trans ve kadın olma hali dışında zorunlu olduğu bir ülkede, vicdani reddini duyuran her erkek eğer bunu yasal yollara dayalı yapmak istiyorsa çürük raporu ve ya pembe tezkere ile ispatlamakla yükümlü bırakılır. Bunun tersi durumunda cezai süreç kaçınılmazdır. Pembe tezkere almak ise başlı başına ayrı yıpratıcı bir süreçtir :

“LAMBDA’nın avukatı Fırat Söyle, yönetmelikte ‘seksüel davranış bozukluğu’nun nasıl saptanacağına dair hiçbir bilgi verilmediğini, bu yüzden ‘çürük raporu’ almak isteyen geylerin her hastanede farklı ve keyfi uygulamalara tabii tutulduğunu anlatıyor. “4-5 yıl önce rektal muayene yapılırdı, ilişki sırasında çekilmiş fotoğraf istenirdi. Bunlar basının dikkatini çekince vazgeçildi. Son birkaç yıldır aile görüşü isteniyor. Bir de hâlâ kişide ‘hastalık olup olmadığının’ anlaşılması için en fazla iki hafta, çoğunlukla 3-5 gün arasında hastanede kalıyorsunuz” diyor.”²¹³

Görünen o ki heteroseksüel erkek vatani korumakla yükümlü tutulacak kadar sağlam görülürken, eşcinsel erkek iktidarın ideal erkek profiline uymadığı için anayasada belirtilen her vatan hizmetinden muaf tutuluyor. Medyada yer alan haberlere baktığımızda eşcinsel erkeklerin muayene sırasında yeteri kadar feminen bulunmaması neticesinde askere gönderilmeye karar verilmesi gibi durumlarda görünen odur ki “kadın olmak”, ve “kadınsı” olmak askeriyede yeri olmayan özelliklerdir.

Vicdani retçilerin ortaya koyduğu kışkırtma, somut olarak ordunun hizmete hazır adam eksikliği çekebileceği olasılığı ile ilgili değil; onların yarattığı sıkıntı, ayrı ayrı her bir vicdani retçinin, devletin vatandaşlarının yaşam ve ölümleri üzerine

²¹² A.e., s.252.

²¹³ Elif İnce, “ Pembe tezkere’ye koğuş işkencesi” Radikal, 15 Nisan 2012, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/turkiye/pembe-tezkereye-kogus-iskencesi-1084969/>, 04 Eylül 2015.

hükümran olarak karar verme hakkını sorgulamasından doğmaktadır.²¹⁴ Kaldı ki TSK dönem dönem uyguladığı bedelli askerlik ile vicdani ret hakkını zaten parayla satmaktadır. Son beş yıl içinde 2011 ve 2014 yıllarında olmak üzere iki kez bedelli askerlik uygulamasına gidilmiş 2014 yılında yaklaşık iki yüz bin kişi bedelli askerliğe başvurmuştur, yani bir anlamda askerliği reddetmiştir:

“ Bakan Yılmaz, Türkiye ’de 200 bin 338 kişinin bedelli askerliğe başvurduğunu ifade ederek, ‘Biz bu rakamı beklemiyorduk’ dedi. Bu çok iyi bir rakam. Ve yine bir kez daha söylüyorum. Türk Silahlı Kuvvetleri’nin güçlenmesi için, emniyet, güvenlik güçlerimizin, teknik imkanlarını, kabiliyetlerini artırmak için Savunma Sanayi Fonu’na gidiyor.”²¹⁵

Askerliğin hiç de öyle söylenildiği gibi” kutsal” bir görev olmadığının en somut göstergelerinden biri olan bedelli askerlik, kutsallığında paraya satılabildiğini gösteriyor. Bu sebeple vicdani reddin önünde aslında sanıldığı gibi bir “vatanseverlik” engeli bulunmamaktadır. Bedelli askerlik uygulaması parası olanın militarizmden kaçabileceği, parası olmayanların militarize olacağı bir sosyal adaletsizliğe işaret ediyor.²¹⁶ Türkiye’de üniformalı askerlik yerine sivil toplum hizmeti yapılabileceği tartışmaları şu sıralar medyada az da olsa yer alsa da henüz somut adımlar atılmamıştır.

Türkiye’de vicdani ret konusunda çok büyük değişikliklerin yaşanmadığı görülmektedir. Bunun sebeplerinden en önemlisi, ilk kez 1990 yılında Tayfun Gönül ve Vedat Zencir’in Sokak dergisi aracılığı ile askerliği reddettiklerini duyurması²¹⁷ üzerinden geçen yirmi beş senede mücadelenin geniş kitlelere yayılamaması ve konunun medyada görünür olmamasıdır. Medyada bedelli askerliğin ne zaman olacağı

²¹⁴ Ulrich Bröckling, “Çarklardaki Kum: 21. Yüzyılın Başında Vicdani Red”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.77.

²¹⁵ “Bedellii Askerlik için 199bin 353 Kişi Başvurdu”, Radikal, 13 Şubat 2015, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/turkiye/bedelli-askerlik-icin-199-bin-358-kisi-basvurdu-1293073/>, 15 Eylül 2015.

²¹⁶ “800bin kişiye bedelli müjdesi”, Antimilitarist Medya, (Çevrimiçi) <http://anti-militarizm.blogspot.com.tr/2014/08/800-bin-kisiye-bedelli-mujdesi.html> , 15 Eylül 2015.

²¹⁷ Coşkun Üsterci, Uğur Yorulmaz, “Türkiye’de Vicdani Red”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, s.217.

sürekli tartışılmakla birlikte vicdani ret hakkı yeterince ilgi görmemektedir. Bunun en önemli sebepleri arasında Türkiye'nin hala militarist bir toplum olduğu gösterilebilir. Bu koşullarda vicdani retçilerin ve antimilitarist hareketin önünde duran öncelikli görev Türkiye'nin demilitarizasyonuna yönelik, bunun gerekliliğine inanan tüm muhalefet unsurları ile birlikte kapsamlı bir değişim programının oluşturulmasında sorumluluk almak olacaktır.²¹⁸ Bu noktada savaş karşıtı eylemlerin de vicdani ret olgusunun toplumda yerleşmesine zemin hazırlayacağına inanmaktayım.

3.3. Kadın Bedeni ve Kürtaj Düzenlemeleri

Kadınların bedenlerine yönelik, iktidarın denetim mekanizmalarını en açık biçimde uyguladığı alanların başında üremenin kontrol edilmesi ve kürtaj gelir. Kadının üreme kapasitesi üzerindeki kontrol, özellikle kürtaj politikaları, Foucault'un bahsetmiş olduğu biyopolitika çağında nüfusun ve yaşamların yönetilmesi hususunda çok önemli bir noktada durur. Biyoiktidar yaşamı kontrol eder, nüfusun sağlığını, devamlılığını ve refahını düşünür, “normal”, “sağlıklı”, “üretken” ve “yararlı” bireyler için çabalar. Bu nedenle doğumları ve ölümleri istatistiksel olarak ele alır ve nüfus artışını “kadın bedeninin üreme kapasitesine” dayandırarak düzenler. Foucault cinselliğin bir iktidar tekniği olarak işlediğinden bahseder. Hem bedenleri disipline etme hem de nüfusu yönetme açısından cinsellik iktidarın varlığından ayrı düşünülemez. Foucault, cinsellik ediminin her daim var olmasına rağmen, cinselliğin bir olgu olarak ortaya çıkması ve bu derece görünür ve her yerde olmasını biyoiktidar çağına bağlar. Buna bağlı olarak özellikle kadın bedeni, üreme yetisinden ve doğurganlığı sebebiyle, söylemsel olarak cinsellikle donatılmıştır. Böylece kadın bedeni, cinsellik merkezli söylemlerin bir nesnesi haline gelir ve bu yolla yaşama dahil olur. Cinselliğin iktidar pratiklerince bedene nüfus etmesiyle, insan doğal bir beden olmaktan çıkıp politik bedene dönüşür; yani

²¹⁸ A.e., s.231.

Agamben'in deyişiiyle “çıplak hayat” politikleştirir. Bu sebeple her şeyden önce kadın bedeni politiktir.

Kadın bedeninin, özellikle iktidar söylemlerinin odak noktası olarak sıklıkla tartışılırken duyarız. Aslında konuşulan şey “üreme makinesi” olarak görülen kadın bedeninin nasıl iktidar mekanizmalarının denetimine girdiği ve artık bir toplumsal beden olarak herkese mal olduğudur. Bu sebeptir ki “benim bedenim, benim kararım” sloganı yalnızca Türkiye’de değil, tüm dünyada kadınların kürtaj ve üreme haklarını savunurken kullandıkları en temel argümanlardan biri olmuştur; çünkü kürtaj meselesi, artan muhafazakarlıkla, kapitalist düzenin kadın bedenini ve emeğini sömürmesiyle ve son dönem neoliberal politikaların yükselişe geçmesiyle ele ele yürümektedir ve bu anlamda evrenseldir. Ucuz iş gücünü sağlamanın en kolay yollarından biri, kadının üremeye indirgenmesiyle doğumların çoğalması ve genç nüfusun artışıdır. Bu sebeple, çocuk yapılıp yapılmayacağı ve hatta kaç çocuk yapılacağı kadının kararına bırakılmaz; tersine bir devlet politikası haline gelir.

Nüfusun düzenlenmesi, kadınların üreme kapasitelerinin kontrol altına alınması ve yönlendirilmesi ile doğrudan alakalıdır. Kürtaj hakkındaki düzenleme, yasaklama ya da serbest bırakma, hak tanımlamaları da dahil her türlü tartışma kadın bedenini devlet denetimine açık hale getirir; ve çoğu zaman kürtaj tartışmaları, kutsal annelik kavramı ve yaşam hakkı tartışmalarıyla eş zeminde ilerler. Kadının en temel vasfının annelik olduğu ve her kadının bir “anne adayı” olduğu toplum tarafından kadınlığın olmazsa olmaz koşulu olarak yansıtılır. Hatta bu söylemler günümüzde daha da modernleştirilerek, kadını “annelik” vasfından soyutlamayarak, sosyal ve ekonomik hayata dahil etme sürecinde işler. Örneğin “çocuk da yaparım kariyer de” sözünün bu derece sloganlaşması ve birçok kadın tarafından benimsenmesi, kadın imajının / algısının “güçlü”, “ayakları üstünde duran”, “çalışan” ve mutlaka “üremesi gereken” bir birey olarak kabul ettirilmesi değildir ne nedir?

Kürtaj konusunda kadın bedeninin kime ait olduğu tartışmaları bir yana, kürtaj meselesinin embriyonun yaşam hakkı ve kadının yaşam hakkı arasındaki ilişkiye çekilmesi ve hangi hayatın yaşamaya daha değer olduğunun tespiti bizi “yaşam” ın tanımının değişkenliği sonucuna götürür. Yaşama hakkı temel hak ve özgürlüklerin

en başında yer alır; fakat yaşamın hangi aşamada başladığı kürtaj tartışmalarında her daim muğlak noktada durmuş ve iktidar tarafından zamanın nüfus politikalarının ihtiyacına göre şekillenmiştir. Kimi zaman dinsel, kültürel, tıbbi ve politik söylemlerle ceninin yaşam hakkı ve yaşamının ne zaman başladığı tartışmaları annenin bedensel bütünlüğü ve yaşamının önüne geçmiş, kimi zamansa nüfusun artışı kontrol altına almak için doğurmamak teşvik edilerek ya da olası doğumların önüne geçilerek “yaşayan” bireyin hayatı daha önemli sayılmıştır. Kısacası kürtaj tartışmaları hak temelli tartışmalar üzerinden şekillenmiş bir taraftan kadının üreme hakkı, bedensel bütünlüğü konuşulurken diğer taraftan embriyonun ahlaksal ve hukuksal olarak yaşam hakkı belirlenmeye çalışılmıştır.

Nüfus düzenlemelerine dayalı kürtaj meselesi ve kadın bedeninin denetimi her şeyden önce bir beden politikasıdır. Bu nedenle ben de kürtaj konusunu tartışmaya açarken ilk bölümde kadın bedeninin biyoiktidarın denetimine tabi olması üzerinden nüfus politikalarına yön vermek için nasıl kullanıldığını açıklayıp, ikinci bölümde son beş sene içinde Türkiye’de kürtaj ve kutsal annelik üzerinden yürüyen devlet söylemlerini ve özellikle medyaya yansıyan kürtaj yanlısı ve kürtaj karşıtı açıklamaları değerlendireceğim.

3.3.1. Üreme Hakkı ve Nüfus Politikaları Kapsamında Kadın

Bedeni

Günümüzde devletlerin en temel görevlerinden birinin sağlıklı nesiller yetiştirmek ve yaşam kalitesini ve süresini artırarak bireyden en yüksek düzeyde verim almak olduğu bir gerçektir. Siyasetinde artık yaşamın yönetimi anlamına gelen biyosiyaset olduğu bir çağda nüfusun ve bedenlerin kontrolü iktidar için oldukça önemli bir noktaya gelmiştir. Foucault’nun bahsetmiş olduğu disiplin toplumundan denetim toplumuna geçişle birlikte, artık tek tek bedenlerin değil, toplumsal bedenin, yani nüfusun kontrol edilmesi söz konusudur. Buna rağmen denetim toplumuna geçiş

disiplin toplumunu tamamen terk etmek anlamına gelmez; Foucault'ya göre bu iki durum iç içe geçmiş durumdadır ve artık yönetim meselesi daha çok bedenler üzerinde kontrol mekanizmaları uygulayarak nüfusun yönetimi anlamına gelmektedir. Üzerinde bu kadar çok konuşulan, ölçümler ve planlar yapılan nüfus ne anlama gelmektedir? Foucault nüfusu birçok bedenlerin bir araya gelerek oluşturduğu dinamik bir toplumsal bedenleşme olarak ele alır:

“Nüfus, sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir ve ya tersine gelişebilir.”²¹⁹

Nüfus, devletin üretim ve savunma için elinde bulundurduğu en büyük güçtür. Bu nedenledir ki, özellikle kadınlara daha çok çocuk doğurmaları teşvik edilerek ve kadın bedenini yalnızca üreme yetisine indirgeyerek devletin ihtiyaç duyduğu insan sayısına ulaşması sağlanır. Sebep ister ucuz iş gücü olsun, ister gelecekte ihtiyaç duyulan genç nüfus olsun, isterse de devletin sürekliliği için ihtiyaç duyulan asker sayısı olsun, sonuç olarak nüfus politikaları devletlerin hedeflerine ve ihtiyaçlarına bağlı olarak oluşturulur. İktisadi ve siyasi hedeflere göre şekillenen nüfus politikalarında bedenin, özellikle de kadın bedeninin üzerinde kontrol mekanizmalarını işletmek tam da biyoiktidarın yapmaya çalıştığı şeydir. Bu noktada, kadın bedeni kendisine içkin patolojisinin etkisiyle tıbbi uygulamalar alanıyla bütünleştirilmiştir; (düzenli doğurganlığını sağlamak zorunda olduğu) toplumsal bünye, (esas ve işlevsel ögesi olmak zorunda kaldığı) aile düzlemi ve (ürettiği ve biyolojik- ahlaksal sorumluluk çerçevesinde eğitimi boyunca güvence vermek zorunda olduğu) çocukların yaşamıyla organik bir iletişime sokulmuştur.²²⁰ Toplumda kadının, annelikle, çocuk ve yaşlı bakımıyla ve doğurganlıkla sürekli ilişkilendirilmesi bu yüzdendir.

Byran S. Turner, “bedenin yönetimi aslında cinselliğin yönetimi anlamına geldiği için, “düzenleme” denilen şeyin de patriyarkal iktidar sistemleri tarafından kadın

²¹⁹ Foucault, **Özne ve İktidar**, s.152.

²²⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.77.

bedeninin düzenlenmesi”²²¹ olduğunu söyler. Yani nüfus üzerinde yapılan her türlü düzenleme direk kadın bedeninin denetime tabi olmasıyla mümkün olur. Buna bağlı olarak doğurganlığın kontrol altına alınması için hanenin patriyarkal sistemlerce düzenlenmesi²²² gerekir. Kadınların emeğinin “ev işleri” ve “çocuk bakımına” indirgenmesi, kadınlara doğumla birlikte esnek çalışma saatlerini bir lütufmuş gibi sunulması, çocuk sahibi olan kadınların emeklilik süresinin kısaltılması çalışmaları ve benzer bir çok uygulama ya kadını özel alana hapsedmeye ya da kamusal alana çıksa dahi hala, özel alanın öncelikleri yapmaya mecbur bırakılıyor. Kamusal ve özel alan farkının eskisi kadar derin olmadığı günümüzde dahi, hala “erkek” ekonomi, politika ve bilgi alanları içinde gösterilirken, “kadın” kategorisi de açıkça aile ve akrabalık yapısı içinde yerleştirilmiştir.²²³ Bu noktadan baktığımızda Türkiye’de Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı’nın adının Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı olarak değiştirilmesi, kadının bağımsız bir birey olarak değil ailenin bir unsuru olarak görüldüğünü gösterir. İlk haliyle dahi, Kadın ve Aileden Sorumlu Bakanlık adı altında, kadının durumunun ele alınması yine, kadının temsiliyetinin öncelikle aile içinde tanımlandığı haliyle geçerli olduğuna bir örnektir. Aynı bakış açısından farklı bir örnek vermek gerekirse, kadının bedeni ve üreme özelliği hakkında eril bir söylem hakimdir. Nüfus politikaları en çok kadının üremesine odaklı şekillenmesine rağmen, kadınların karar mekanizmalarında olmaları, erkeklere nazaran daha düşüktür; çünkü bu konuda en çok sözü yine erkekler dile getirir. Kadınların kaç çocuk yapması gerektiğine ve kutsal anneliğine dair söylemler yine en çok erkekler tarafından sarf edilir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, politikanın ve devletin hala fazlasıyla eril olmasıdır. MacKinnon “eril bakış açısı” kavramını şöyle tanımlar:

“Eril, toplumsal ve politik bir kavramdır. Biyolojik bir nitelik değildir. Kalıtımla, varlık öncesiyle, doğayla, gereklilikle, kaçınılmazlıkla ya da bedenle hiçbir ilgisi

²²¹ Turner, **The Body and Society: Explorations in Social Theory**, s.82.

²²² **A.e.**, s.82.

²²³ Leonore Davidoff, “Bazı ‘eskikoca masalları’na Dair:Feminist Tarihte Kamusal ve Özel”, **Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet**, 3.bs., Çev. Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu, Haz. Ayşe Durakbaşı,İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.235.

yoktur. Aslında, ayrımın kendisini bir bakıma zayıflatacak şekilde, ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir, çünkü eril iktidar varlığı bakış açısıyla uzlaştırabilir. Bu yüzden eril bakış açısı her zaman tek tek erkeğin ve ya bir arada tüm erkeklerin ortak fikri değildir. Ne var ki birçok erkek bilinçsiz olarak ve belli bir bakış açısına sahip olduğunu bile fark etmeden aynı tutumu takınır.”²²⁴

Günümüz ataerkil kapitalist toplumlarında erkekler, doğurganlıklarını, giyiniş ve görünüş biçimlerini, hareket kabiliyetlerini, emek süreçlerini, bedensel ve ya cinsel etkinliklerini denetleyerek, kadınlar üzerindeki ataerkil tahakkümünü sürdürür.²²⁵ Ataerkil aile ideolojisi, belirli ev ve ev halkı biçimlerini normal ve doğru olarak meşrulaştırarak, kadınların yaşamını derinden etkiler ve onları, yaşamlarının büyük bir kısmında ev içine ait varlıklar olarak tanımlar.²²⁶ Bu nedenle kapitalist ataerkil zihniyetin en süslü sözlerinden birisi şüphesiz “kutsal annelik” üzerine olmuştur; çünkü bu yolla kadın ev içi üretime çekilip “refah devletinin” bireylere sunması gerektiği düşünülen her türlü işi zaten ücretsiz olarak yapar; ev işi, çocuk bakımı, iş gücü sağlama vb. Bugün konuşulan esnek mesai saatleri, kadın sayısının belli bir oranda olan iş yerlerinde kreş açılması, kadına çocuk sayısına göre erken emeklilik verilmesi bir yana, eviyle işi arasında kalıp yaşanılan suçluluk duygusuyla mesleğinde yükselmemeyi tercih etme, düşük ücrete ve çalışma saatlerine razı olma gibi sorunları beraberinde getiriyor. Doğurganlık özelliğinden dolayı çocuk bakımı öncelikle annenin görevi olarak görüldüğünden ve bu görev “cennet anaların ayaklarının altındadır” ve hatta çok daha ileriye giderek “bir kadından anneliği çıkardığınızda geriye kutsal bir şey kalmaz” gibi söylemlerle pekiştirildiğinden, kadın kendi isteğiyle devletin üretim mekanizmasının çarklarına dahil oluyor. Bu sözler kadını anneliğe indirgemekle kalmaz, kadınlar üzerindeki ataerkil denetimi gözler önüne serer. Ataerkil iktidar, kadınlara çocuk bakımını yüklemek için annelik üzerinden bahsettiği kutsallı, kendisine yönelen en ufak bir tehditle geri almakta; yahut kadınları bu kutsallık payesini geri almakla tehdit ederek denetim altında

²²⁴ Catherina A. MacKinnon, **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, Çev. Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, Haz. Beril Eyüboğlu, Renan Akman, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s.136.

²²⁵ Medya Yaman Öztürk, “Ataerki Kapitalist Toplumda Kadın Bedeni”, **Toplum ve Hekim Dergisi**, Cilt:27, Sayı:4, Temmuz- Ağustos 2012, s.275.

²²⁶ Caroline Ramazanoğlu, **Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri**, Çev. Mefkure Bayatlı, Haz. Fatmagül Berktaş, İstanbul, Pencere Yayınları, 1998, s.198.

tutmaya çalışmaktadır.²²⁷ Buna bağlı olarak, kadın bedeni ve cinselliği denetleme siyaseti, kadınların doğurup doğurmaması gibi, üreme özgürlüğü konusunda kendi hayatlarını belirleyen bir noktada karar almalarını güçleştirmektedir.

Üreme özgürlüğü, kadınların istedikleri zaman çocuk sahibi olma, ya da hiç çocuk sahibi olmama hakkını kapsamaktadır; yani kadınların, kendi doğurganlıkları üzerinde hak sahibi olmaları anlamına gelmektedir. Türkiye'nin de katıldığı 2004'te Kahire'de yapılan International Conference on Population and Development (ICPD) toplantısında üreme hakkı, “insanların üreme ve bunu ne zaman ve ne sıklıkla yapabileceğinin kararını verme hakkına sahip olduğu”²²⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Türkiye'nin 1985'te onayladığı, kadınların temel haklarını garanti altına alan en önemli anlaşmalardan biri olan CEDAW'ın 16 Maddesinde “Çocukların sayısına ve dünyaya getirilme zamanına serbestçe ve makulce karar verme konusunda aynı haklara sahip olma ve bu hakları kullanabilmeleri için gerekli bilgiye, eğitime ve araçlara sahip olma”²²⁹ kadınların üreme hakkına ve bedenleriyle ilgili kararı özgürce kendileri vermelerinin devlet tarafından garanti altına alınması gerektiği belirtilmiştir. Kadınların üreme özgürlüğü her ne kadar uluslar arası anlaşmalarla güvence altına alınırsa alınsın pratikte yaşanan zorluklar görmezden gelinmemeli. Özellikle günümüzde herkesin dilinde “kadın hakları” ve “özgürlük” gibi kavramlar dolaşmasına rağmen, kadının muhafazakarlık ekseninde toplumsal cinsiyet kategorilerine iyice hapsedilmesi gözden kaçmıyor. Kadınlar öncelikle “iyi bir eş”, “iyi bir anne” rollerine hapsedildiği sürece, aile kavramı üzerinden eşit hak talebinde bulunmaları onların hala birey olarak kabul edilmediğini gösterir. Annelik hala kamusal bir görev olarak gözükmüyor. Toplumsal baskı, dini inançlar, kültürel kodlar kadının cinselliğine ve üremesine dair özgür karar vermesini engellemektedir.

Nüfus politikalarının kadın bedeni üzerinde en çok denetim kurduğu noktalardan biri şüphesiz kadınların üreme süreçlerine karar verdiği noktada olmuştur. Kadınlar,

²²⁷ A.e., s.278.

²²⁸ “Sezaryen ve Kürtajda Bilimsel Gereklilik”, NTV Haber, 28 Mayıs 2012, (Çevrimiçi) <http://www.ntv.com.tr/saglik/sezaryen-ve-kurtajda-bilimsel-gereklilik,F6M6vdQcGUSyFoyCb0tQ>, 16 Kasım 2015.

²²⁹ Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesine Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme, (Çevrimiçi) <https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/cedaw.pdf/>, 16 Kasım 2016.

doğurganlık özelliğinden dolayı, doğum, hamilelik, kürtaj, çocuk bakımı ve kısmen de olsa doğum kontrol yöntemleri gibi hayatlarını etkileyen konularda çoğu zaman şiddetli tartışmaların ortasına çekilmiş ve kadınlar içinde dahi görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Üreme hakkı üzerine yapılan tartışmaların kürtaj üzerinde yoğunlaştığı gözükmemektedir. Kürtaj tartışmaları anne ve embriyonun yaşam hakkına odaklanması bir yana farklı kadınlar için farklı anlamlara da gelmektedir. Devletin bazı bölgelerde ya da bazı dönemlerde üremeyi önleyebilmek için doğum kontrol yöntemlerini yaygınlaştırması, kadınlar tarafından üreme haklarına kısıtlama getireceğinden tepkiyle karşılanabilir; bu durumda kadınlar kürtaj hakkına karşı bir tutum da sergileyebilir. Fakat bazı kadınlar içinse, üremeyi teşvik edici tüm uygulamalar, kürtaj hakkına erişimin kısıtlanması yine üreme haklarına yapılan bir saldırı anlamına gelebilir. Buna rağmen, kürtajın her kadın için aynı anlama sahip olmadığı iddiası, kürtajın denetiminin tüm kadınlar üzerinde etkili olmadığı anlamına gelmez.²³⁰ Kürtaj için uygulanacak genel bir strateji, bazı kadınlara kürtaj ve daha kolay kürtaj hakkı tanırken, diğerlerine de kürtajı reddetme hakkını ve gücünü tanımalıdır.²³¹ Kürtaj hakkına hiçbir şekilde devletin teşvik ya da yasaklama olarak müdahale etmemesi gerekir çünkü; kürtaj bir aile planlama yöntemi değildir ve olmamalıdır. Allison M. Jaggar, çocuğun doğumuyla birlikte fiziksel ve ruhsal olarak yaşamı ilk elden etkilenecek kişinin kadın olmasından dolayı, öncelikle kadının karar verme sürecinde etkin olması gerektiğini belirtir:

“Eğer bir kişi ya da kurum, doğumdan önce ve sonra, doğacak çocuğun ihtiyaçlarını garanti altına alacak bir girişimde bulunmuyorsa çocuğun yaşam hakkının sahibi olarak görülmez. Özellikle de hiçbir özel statüsü olmadığı için, kürtajı yasaklamak için doğmamış çocuğun yaşam hakkının savunucusu olamaz.”²³²

²³⁰ Ramazanoğlu, a.g.e., s.212.

²³¹ A.e., s.213.

²³² Allison M. Jaggar, “Abortion and a Woman’s Right to Decide”, **Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics**, Ed. Allison M. Jaggar, Colorado, Westview Press, 1994, s.282.

Elbette yeni bir bireyin dünyaya gelişi, hem babayı, hem de geniş açıdan düşünürsek devlet ve toplumu etkiler; fakat çocuklar günümüzde hala ideolojik olarak ev ile; yani kadınların özel, evsel alanı ile ilişkilendirilmiş oldukları için ve pratikte kadınların gündelik sorumluluğu olarak görüldüğü için²³³, aynı zamanda biyolojik, hukuksal ve sosyal koşullar olarak çoğu kadının yaşamı doğumla birlikte tamamen değiştiği için ²³⁴ kürtaja karar verme yetkisi öncelikle kadında olmalıdır. Bu bağlamda politikacılara düşen de, üremenin engellenmesi ya da teşvik edilmesi değil, hasta/ insan haklarını gözeterek hekimlerin görevlerini güvenli bir ortamda yerine getirmelerini sağlayacak yasal düzenlemeleri yapmaktır.²³⁵

3.3.2. 2010-2015 Yılları Arası Türkiye’de Kürtaj Tartışmaları

Türkiye’de nüfus artışının önlenmesine dair düzenlemelerin neticesinde kürtaj 1983 yılında yasal hale gelmiştir. O tarihten sonra üzerinde çok fazla konuşulmayan kürtaj konusu 25 Mayıs 2012’de Uluslar arası Nüfus ve Kalkınma Konferansı Eylem Programında, dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, yaptığı açıklamalarla, kürtaj uygulamasının kısıtlanabileceği ve hatta daha ileri giderek yasaklanabileceği izlenimi vermiş; kürtaj ve üreme hakkı konusu kamusal alanda tartışmaya açılmıştır:

“Şunu da açıkça söylüyorum, sezaryenle ilgili doğumlara karşı olan bir başbakanım. Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok. Buna karşı çok daha duyarlı olmaya mecburuz. Buna karşı el birliği içinde olmak zorundayız.”²³⁶

²³³ Ramazanoğlu, **Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri**, s.105.

²³⁴ Jaggar, **a.g.e.**, s.283.

²³⁵ Zeynep Varol, “Eril İktidarın Nüfus Politikalarının Hedef Tahtası: Kürtaj”, Farksiyon, 08 Mart 2014, (Çevrimiçi)

<http://fraksiyon.org/eril-iktidar-nufus-politikalarinin-hedef-tahtasi-kurtaj/>, 16 Kasım 2015.

²³⁶ “Erdoğan:Sezaryene karşıyım, kürtaj cinayettir”, Radikal, 25 Mayıs 2012, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-sezaryene-karsiyim-kurtaj-cinayettir-1089120/>, 18 Kasım 2015.

Kürtajı cinayetle eş tutan bu açıklamalar başta feminist örgütler ve sivil toplum kuruluşları olmak üzere medyada ve toplum içinde yoğun tartışmalara neden olmuştur. Bu açıklamalar daha da ileri bir noktaya vararak bir hafta sonra AK Parti Kadın Kolları 3. Olağan Kongresinde tekrar dile getirilmiş, kürtaj meselesi Türkiye'nin Irak sınırına yakın bir yerde bulunan Uludere'de yapılan operasyonlar sonucunda 34 sivilin hayatını kaybetmesi ile eş değer tutulmuştur.

“ Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Bu ifademe karşı çıkan bazı çevrelere, medya mensuplarına da sesleniyorum. Yatıyorsunuz kalkıyorsunuz Uludere diyorsunuz. Her kürtaj bir Uludere'dir diyorum.”²³⁷

Kürtajın bir insan öldürmekle eş değer tutulduğu bu söylem politik bir benzetmeyle vurgulanmıştır. O dönemde bu açıklamalar gündem değiştirme politikası olarak da görülmüş, fakat Türkiye'nin politik çizgisine ve dünyaya egemen olan neo liberal politikalara baktığımız da bunun sadece basit bir gündem değiştirme olmadığını anlayabiliyoruz. Kürtaj tartışmaları, her şeyden önce dönemin iktidar partisinin neoliberal muhafazakar politik tutumunun cinsiyet ve nüfus politikalarına yansımadır aynı zamanda. Tüm dünyada muhafazakar neoliberal politikaların patriyarka ile iş birliği içinde olduğu göz önüne alındığında, kadın bedeninin denetim altına alınarak, nüfus, ekonomi, iş gücü düzenlemeleri kapsamında devletlerin kontrolü altında olduğu görülür. Bu bağlamda, kürtajı cinayete benzeten söylemler basit bir gündem değiştirme olarak görülmemeli. Nitekim Türkiye'de de bu söylemin basitçe üstü kapatılmamış, beraberinde kadının bedeninin kime ait olduğu sorusu gündeme gelmiştir.

Kürtaj yasağına karşı öne çıkan sloganlardan “Benim bedenim, Benim kararım” “Devlet bedenimden elini çek” kadının kendi bedeni üzerinde kendi karar verebileceğinin altını çizerek kürtajın ayrı bir varlığın hayat hakkını ortadan kaldırmak değil; yaşamak için aynıya bağlı olan başkaya yaşama koşullarını

²³⁷ “Erdoğan: Her kürtaj bir Uludere'dir” Radikal, 26 Mayıs 2012, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-her-kurtaj-bir-uluderedir-1089189/>, 18 Kasım 2015.

sağlamayı reddetmek²³⁸ anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bu söylem karşısında, bedenin bir insana ait olamayacağı, kürtajında kadın hakları bağlamında ele alınmaması, tam tersi ceninin yaşam hakkı olarak ele alınması gerektiği tartışılmıştır. Bedenin kadının tasarrufunda olup olmadığı bizzat kadınlar tarafından da konuyu, kadın ve cenin hakkına indirgemıştır:

“Bedenimiz bizimdir” sloganına karşılık, bedeniniz başka, bedeninizin içinde büyüyor olmasına rağmen bedeninize dahil olmayan bir canlının hayat hakkı bambaşka şeylerdir karıştırmayalım lütfen hanımlar, denilebilir. Hayat hakkı devredilebilen ya da vazgeçilebilen bir hak değildir ki, bebeği yaşatma ya da öldürme kararını anne verebilsin...Günah işleme özgürlüğü var, ancak yeryüzündeki hiçbir hukuk sisteminde göz göre göre suç işleme özgürlüğü olmadığı hatırlatılabilir... Sonuç itibariyle beden ve hayat, mülkiyet değil, bir emanettir.”²³⁹

Bedenin kadına emanet olarak verildiği, dolayısıyla üzerinde hak sahibi olmayacağı özellikle muhafazakar yazarlar tarafından o dönem sıklıkla dile getirilmiştir. Fakat burada sorunlu olan kısım, hamileliğin sanki her zaman istenerek gerçekleşen bir durum olduğu ve dolayısıyla kürtajın sanki her durumda gönüllü olarak yerine getirilen bir şeymiş gibi algılanmasına yol açmasıdır. Özellikle kürtaj konusunu ahlaki açıdan ele alıp, katliam olarak nitelemek, hamilelikten önce oluşan cinsel birlikteliklerin kadının rızasıyla gerçekleşmemiş olabileceği gerçeğini de göz ardı eder. MacKinnon’a göre ;

“Sağ görüş, genellikle hamile kalmadan önce girilen cinsel ilişkinin gönüllü olduğunu hayal eder. Onlara göre sanki cinsellik kadına bağlıymış gibi,, cinsel perhiz kadın tarafından uygulanması gereken bir şeydir. Bu görüş bir yandan da eril otoriteyi savunarak özellikle eşin (kadın) görevinin cinselliğe boyun eğmek

²³⁸ Zeynek Direk, “Benim Bedenim Bedenim Benim”, (Çevrimiçi) <https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/benim-bedenim-bedenim-benim/>, 18 Kasım 2015.

²³⁹ Özlem Albayrak, “Kürtaj: Ya yandaşsın ya Katil”, Yenişafak, 05 Haziran 2012, (Çevrimiçi) <http://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/kurtaj-ya-yandassin-ya-katil-32692>, 18 Kasım 2015.

olduğunu hatırlatır. Bu mantığı devam ettirerek, devletin kürtajı desteklemesine karşı olan bir çok kişi gebelik enest ya da tecavüz sonucu oluşmuşsa, kürtaja ekonomik destek sağlamasını onaylamaktadır.”²⁴⁰

Kürtajın tecavüz ya da enest ilişki sonucu gerçekleşmesi sonucunda yasal olması, meseleye muhafazakar boyutta yaklaşan kişilerin de genel olarak hem fikir olduğu bir konu olmasına rağmen, kürtaj tartışmaların yaşandığı 2012 yılında dönemin Sağlık Bakanının hamilelik tecavüz sonucu oluşmuşsa bile bebeğe devletin bakacağını söylemesi, kadının bedensel ve ruhsal bütünlüğüne açıkça bir saldırıdır.

“Bazen ‘ Annenin başına kötü bir şey gelmişse ne olacak?’ vesaire gibi şeyler söyleniyor. Gerekirse öyle bir bebeğe devlet bakar.”²⁴¹

Kadınları sırf bir robot ya da taşıyıcı bir fanus gibi gören bu açıklamalar, kadınların neslin biyolojik yeniden üreticisi olarak görüldüğünü ve bedenlerinin de kolektif bedene ya da devlete ait olduğunu göstermektedir.²⁴²

Kürtaj tartışmalarında, kadınların kendi bedenleri üzerinde hak sahibi olması gerektiğini belirtip, karar aşamasında ilk önce kadının tercihinin dikkate alınması gerektiğini savunanlar ve ceninin yaşam hakkını savunup, kürtajın yasaklanmasını ya da sınırlandırılmasını isteyenler tartışmayı iki farklı noktaya çekmektedir. Kürtaj hakkı dolayısıyla kadının kendi bedeni üzerinde tam yetkili olması ve ceninin yaşam hakkı. Yaşama hakkının öznesi olarak insanın yaşamının nerede başladığı konusuna net bir cevap bulmak çok zor. Bu konuda tıp, felsefe, hukuk hatta siyasetin kesiştiği bir noktada yaşamın nerede başladığı hala belirsizliğini korumaktadır. Kürtaj konusuna bağlı olarak yaşam hakkı tartışıldığında ise ceninin anne rahminde belirlediği andan

²⁴⁰ MacKinnon, a.g.e., s.213.

²⁴¹ “Bakan Akdağ: Tecavüz Bebeğine Devlet Bakar”, Radikal, 31 Mayıs 2012, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/turkiye/bakan-akdag-tecavuz-bebegine-devlet-bakar-1089651/>, 18 Kasım 2015.

²⁴² Çağla Kubilay, “İslami Muhafazakar Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması”, **Alternatif Politika**, Cilt 6, sayı: 3, Aralık 2014, (Çevrimiçi) <http://alternatifpolitika.com/makale/islami-muhafazakar-r-kadin-yazarlarin-perspektifinden-kurtaj-tartismasi-elestirel-bir-degerlendirme>, 19 Kasım 2015.

itibaren mi başladığı sorusu en yoğun tartışılan konulardan biri olmuştur. Zira “canlı varlık olma hali” kimilerine göre, ceninin uzuvlarının veya sinir sisteminin oluşmaya başladığı, kimilerine göre döllenmenin gerçekleştiği, kimilerine göre ise kutsal kitapların ve çeşitli inanışların işaret ettiği anlardır.²⁴³ Kürtaj hakkını savunanlar, hamileliğin erken evrelerinde ceninin bir kişi olarak kabul edilemeyeceğini ve kürtajın cinayetle bir tutulamayacağını düşünürken, kürtaja karşı olanlar, yani ceninin yaşam hakkını savunanlar ise ceninin anne karnında bir birey olarak sayılabileceğini ve yaşam hakkının kutsal olduğunu savunurlar. Dolayısıyla kürtaj yasağına ilişkin uyuşmazlıklarda cenin ve kadın, hakları birbirlerini ihlal eden, aralarındaki ilişki sadece birbirini yok etmek ya da birbirine zarar vermekten ibaret olan, bedenlerinin sınırları belirgin biçimde birbirinden ayrıştırılmış iki özne olarak konumlandırılır ve bu kurguyu mümkün kılansa, liberal insan hakları söyleminin, ontolojik olarak soyut, özerk, kendi kendisine yeten, sınırlandırılmamış birey tahayyülüdür.²⁴⁴

Yaşamın ne zaman başladığı yetkisi çoğunlukla devletlerin kararına bırakılmış, kürtaja dair Türkiye’de onuncu haftaya kadar gebelikleri isteğe dair sonlandırılmaya izin verilmiştir. On haftadan daha fazla olan hamilelik durumlarında ise ancak anne ya da bebek sağlığını tehdit eden ağır bir hastalık durumu olması halinde tam teşekküllü bir hastaneden kurul raporu alınarak izin verilmektedir. Kaçıncı haftadan itibaren kürtaj yasağının başladığı, ülkelere göre değişiklik göstermesine karşın, kürtajı tamamen yasaklayan ülkeler hariç, genel olarak onuncu haftaya kadar kürtajlara izin verildiği bilinmektedir. Buna rağmen kürtaj ve yaşam hakkı kadının bedeni üzerinden en çok konuşulan konulardan biridir ve yasaklanması tüm dünyada ve Türkiye’de nüfus düzenlemelerine dayalı gündeme gelmektedir.

Cenin hukuki statüsü net olmamakla birlikte, bu konu ahlaki ve hukuksal olarak yalnızca kürtaj konusuyla sınırlandırılmaz. Embriyoların kök hücre olarak kullanılmasından tutun da dondurularak saklanması ve daha sonra çiftlerin

²⁴³ Hamide Tacir, “Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı”, (Çevrimiçi)

<http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruhad/issue/download/5000001567/5000000650>, 20 Kasım 2015.

²⁴⁴ Esra Demir, “Kürtaj Hak Olursa Karar Kadınlara Kalır mı?” **Amargi Feminist Dergi**, 22 Eylül 2012, (Çevrimiçi)

<http://www.amargidergi.com/yeni/?p=397>, 19 Kasım 2015.

boşanması ya da ayrılması sonucunda devlet tarafından imha edilebilmesine izin verilmesi bile yaşam hakkının nerede başladığı konusundaki belirsizliği gözler önüne serer. Agamben, komada, yaşam destek ünitesinde hayatını sürdüren bir insanın ölüm anına karar verme durumunun ölümün siyasallaştırılmasına bir örnek olarak göstermiş, ölümün biyosiyasal sınırlarının oluştuğu anda artık kişisel bir durum olmaktan çıkıp egemenin kararına bağlı bir durum olduğunu belirtmiştir. Cenini yaşam hakkı da bu duruma benzer. Yaşam ve ölüm sözcüklerinin anlamını yitirdiği ve biyosiyasal sınırlarının oluştuğu noktada, doğal yaşam aslında tam anlamıyla siyasal bir yaşama dönüşür. Bu noktada ceninin yaşam hakkı da devletlerin nüfus politikalarına göre egemenin kararındadır. Biyopolitik çağda yaşamın nerede başladığı ve bittiği iktidardan bağımsız değildir. Bu bağlamda düşündüğümüzde “Kürtaj cinayettir” söylemi basit bir gündem değiştirmekten çok, yaşam hakkına karar verme durumunu, egemenin sahip olduğu bir güç olarak karşımıza çıkarır; ve Aksu Bora’nın da söylemiş olduğu gibi bazı hayatları yaşanılır kılarken, bazılarını değersizleştirir:

“Kimin yaşayacağına, kimin öleceğine biz karar verimiz! Çünkü o biliyordu, bedenler birbirinden bağımsız insanların sahip oldukları şeyler değildirler; tersine, aralarında görünmez bağlar vardır. Bir tarafta birilerinin hayatını değersizleştirirken, kiminkinin değerli olduğuna da karar vermiş olursunuz.”²⁴⁵

Feminist bakış açısıyla, cenin kadın bedeninden tamamen ayrı bir birey olarak düşünülmez çünkü cenini doğuma kadar geçirdiği süre kadına bağımlı olarak devam eder. Ceninin yaşamı annenin yaşamına bağımlıdır. Bu nedenle kürtajın hak olarak tartışılmasındansa kürtaj yüzünden ölmeme hakkının tartışılmasının gerekli olduğunu dile getirir Aksu Bora yazısında:

“ Kadınlar, yasak olsun olmasın, hak olduğunu düşünsünler düşünmesinler, kürtaj olurlar. Öyle gerekir çünkü bazen. İlaç içerler, kaynar sulara otururlar, elbise askıları

²⁴⁵ Aksu Bora, “Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı”, **Amargi Feminist Dergi**, 5 Ekim 2012, (Çevrimiçi) <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726>, 19 Kasım 2015.

kullanırlar, canlarını doktor görünümündeki bir takım kasaplara emanet ederler, bazen de birbirlerine... Öyle gerekir. Öyle olduğu için, hak olan kürtajın kendisi değil, kürtaj yüzünden ölmemektir. Yani güvenli ve sağlıklı koşullarda kürtaj. Onun için kürtaj yasaklanamaz. Çünkü yasaklanırsa, hakkın kullanımı mümkün olmaz. Kürtaj hakkının değil, güvenli ve sağlıklı koşullarda kürtaj hakkının”²⁴⁶

Kürtaj cinayettir söylemi elbette karşısında kürtaj haktır söylemini doğurmuştur; fakat kürtajın değil, sağlıklı ve güvenli koşullarda kürtajın hak talebinde bulunmak olmalıdır asıl olan. Aksu Bora buna istinaden şu yerinde soruyu sormuştur: “Kürtaj gibi zorlu bir tercihi yapan kadın açısından, burada bir “hakkın kullanımı” mı söz konusudur? Yoksa bu zorlu tercihi yaptıktan sonra güvenli ve sağlıklı koşulların sağlanması mıdır hak olan?”²⁴⁷ Kürtaj bir aile planlama yöntemi değildir, bu sebeple kürtaj bir hak olmasından ziyade bir zorunluluk durumudur ve arkasında bir çok farklı neden barındırabilir. Zeynep Direk, Benim Bedenim yazısında bu nedenlerin bir kaçını şu şekilde sıralamıştır:

“Kürtajın çeşitli sebepleri olabilir; çocuğun doğacağı aile henüz oluşmamış olabilir, kadın kendisini tek ebeveynli bir aile kurabilecek kadar güçlü hissetmeyebilir, maddi ve toplumsal imkansızlıklar vaki olabilir, ortada sorumluluğu yeterince paylaşacak bir baba figürünün bulunmaması, hayat koşullarının genel olarak bu çocuğa yer açmıyor olması, kadının duygusal sebeplerle çocuğunu evlatlık veremeyeceği düşüncesi, ilerde hissedeceği suçluluk duyguları ve pişmanlıklarla baş etmeyi göze alamaması onu kürtaj tercihinin kullanmaya sevk edebilir”²⁴⁸

Hiçbir kadın gebelikten korunma yöntemi olarak kürtajı seçmez; fakat kürtaj yasaklansa dahi, çocuğu doğurmak istemediği sürece bunun farklı yollarını aramaktan da geri durmayacaktır. Bu yüzden Türkiye Psikiyatri Derneği’nin de açıklamış olduğu gibi, kürtajın bir doğum kontrol yöntemi olarak kullanılmasını engellemek için doğru strateji, onu yasaklamak değil, aile planlaması ve üreme

²⁴⁶ Bora, “Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı”

²⁴⁷ Aksu Bora, <http://www.ucansupurge.org/yazdir?B036EE96C7A2D8A1D1AA76D12A35AB3A>, (Çevrimiçi) 19 Kasım 2015.

²⁴⁸ Direk, “Benim Bedenim Benim”

sağlığı hizmetlerinin kalitesini artırmak ve ülke genelinde yaygınlaşmasını sağlamak olmalıdır.²⁴⁹ Türkiye’de kürtajın yoğun olarak tartışıldığı döneme baktığımızda, bir kadının hamile kalmadan önce alması gereken tedbirlere ve güvenli cinsel yaşam konusuna yeteri kadar değinilmediği, bunun yerine doğurganlığı desteklenecek açıklamalar yapıldığı görülüyor. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın “Aile Olmak” konulu proje tanıtım toplantısında başbakanın “doğum kontrol oyununu bozacağız”²⁵⁰ yönündeki açıklaması hamile kalmadan önceki tedbirlerin dahi devlet tarafından onaylanmadığının bir göstergesidir. Doğurganlık teşvik edilirken özellikle anneliğin kutsallığına vurgu yapılarak, anne olmak istemeyen kadın ötekileştiriliyor. Kadın ve Demokrasi Derneği’nin (KADEM) düzenlediği 1. Uluslar arası Kadın ve Adalet Zirvesinde Cumhurbaşkanı’nın söylediği sözler “kutsal annelik” kavramıyla kadınları doğurganlığa teşvik ediyor:

“Bizim dinimiz kadına bir makam vermiş, annelik makamı. Anneye bir makam daha vermiş. Cenneti ayakları altına sermiş. Babanın değil annenin ayakları altına koymuş... Anne başka bir şey. Ve makamların o ulaşamazdır. Ama bunu anlayanlar olur anlamayanlar olur. Bunu feministlere anlatamazsın mesela, onlar anneliği kabul etmiyor. Ama anlayanlar yeter bize diyoruz, onlarla yola devam ederiz.”²⁵¹

Anneliğin kutsallığıyla sağlanmaya çalışılan güçlü aile yapısının arka plandaki bir diğer hedefi ise, devletin bakım hizmetlerine ayıracağı payı azaltarak, kadını hem iş gücüne dahil etmek hem de bakım hizmetlerini gönüllü olarak üzerine almasını sağlamaktır. Örneğin sıklıkla dile getirilen “En az üç çocuk doğurun” söylemi özünde iktisadi ve politik hedefleri barındırmaktadır.

²⁴⁹ Kürtaj Görev Grubu Raporu, “TPD Kadına Yönelik Şiddeti Önleme Görev Grubu, Kürtaj, Sezaryen ve Kadın Bedeninin Denetim Altına Alınması Konusundaki Bilimsel Görüşleri”, s.5. (Çevrimiçi) http://psikiyatri.org.tr/uploadFiles/246201212821-kurtaj-Gorev_Grubu_Raporu.pdf, 20 Kasım 2015.

²⁵⁰ “Doğum Kontrolü Oyunun Artık Bozuyoruz”, TRT Haber, 18 Haziran 2013, (Çevrimiçi) <http://www.trthaber.com/haber/gundem/dogum-kontrolu-oyununu-artik-bozuyoruz-89956.html>, 19 Kasım 2015.

²⁵¹ “Erdoğan: Kadın Erkek Eşitliği Fıtrata Ters” BBC Haber, 24 Kasım 2014, (Çevrimiçi) http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124_kadininfitrati_erdogan, 19 Kasım 2015.

“Sizinle bir Başbakan olarak değil, dertli kardeşiniz olarak konuşuyorum. Biz genç nüfusumuzu aynen korumalıyız. Bir ekonomide aslolan insandır. Bunlar Türk milletin kökünü kazımak istiyor. Yaptıkları aynen budur. Genç nüfusumuzun azalmaması için en az üç çocuk yapın.”²⁵²

Kadınların geleceğin işçilerini yetiştirmesi bir yana, ucuz iş gücüne çok çocuk doğurarak katkıda bulunmaları ve refah devleti anlayışından doğan yükleri devlet adına üstlenmeleri beklenmektedir. Ayrıca nüfusun artmasının ülkeye güç kazandıracağı düşüncesi de Türkiye’de devletin kürtaj karşıtı söylemi benimsemesine neden olmuştur. Bu sebeple kadın bedeni ve kadın rahmi her şeyden önce devletin müdahale sahası haline gelmiş ve kadınların sahip olacakları çocuk sayısı, gebelik zamanı, gebelikten korunma yöntemleri, kürtaj olma vb gibi karar verme özgürlüğü erkek egemen devlet düzeninin sınırları içinde tanımlanmıştır.

3.4. Beden Politikası Olarak Başörtüsü Meselesi

Son yıllarda Müslüman kadın bedeni, ideolojik, felsefik ve dinsel tartışmaların merkezinde politize edilmekte ve işlevselleştirilmektedir. Müslüman kadınların, özellikle İslami kurallara göre örtünmüş olanların, toplumun değer sistemini bedenleriyle ve sosyal davranışlarıyla pratiğe taşıdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda düşünürsek, İslami şartlara göre örtülü kadın bedeni de, sahip olunan inancın pratiklerini uygulamasının ötesinde hem iktidar tarafından hem de bizzat örtülü kadın tarafından politize edilmiştir. Foucault, iktidar ilişkilerinin bedene doğrudan müdahale ettiğini, bireyin iktidarın oluşturduğu kimlikler üzerinden hak talebinde bulunduğunu belirtir. Örtülü Müslüman kadınında hem dinsel ve dolayısıyla toplumsal iktidar pratiklerinin kontrolünde olduğunu hem de kendi bedenini araçsal olarak kullanarak, bulunduğu toplumun ve inancın ataerkil kurallarına karşı bir duruş

²⁵² “Erdoğan: En Az Üç Çocuk Doğurun”, Hürriyet, 07 Mart 2008, (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981>, 19 Kasım 2015.

sergilediğini görürüz. Bu da bizi Foucault'nun iktidarın olduğu her yerde direnişin de olduğu tezine götürür. Çünkü iktidar ancak özgür bireyler üzerinde işlediği takdirde bir iktidar ilişkisi şeklini alır. Foucault iktidarın bedene ve dolayısıyla da bireye uyguladığı “baskı”nın tepeden inme ve zorlama yoluyla olmadığını, tam tersine birey ve toplum tarafından içselleştirildiğini de belirtir. Bu bakış açısıyla, örtülü Müslüman kadının, bedeni üzerindeki içselleştirdiği normlara yine kendi bedeni üzerinden meydan okuduğunu söyleyebiliriz.

İslami şartlara göre örtülü kadın bedeninin biyopolitik açıdan incelememin ve onu bir beden politikası kapsamına almamın sebebi, örtünmenin inançsal boyutu bir tarafa, kadının sosyo-politik varoluşunu simgelemesidir. Farklı ülkelerde farklı zamansallıklara dayalı olarak değişik isimler verilen örtünme çeşitleri, burka, hicab türban, başörtüsü, vs, kadının o toplum içinde kabul gören toplumsal cinsiyetinin bir simgesi olarak görülür. Türkiye’de bu mesele, özellikle son yirmi yıldır kadın bedenini siyasallaştırarak çok sık tartışılıyor. Çoğu zaman tesettürün ne olduğu, geleneksel eşarp bağlama şekillerinin genç modern kadınların türbanından farkı konusunda tartışılıyor kimi zamansa hepsi tek bir kelimedede toplanıp “ başörtüsü meselesi” olarak gündeme geliyor. Değişen kelimelere rağmen değişmeyen tek şey, ataerkil dinsel kodlarla “kadın bedeninin” iktidara tabi bırakılması ve direnişin bizzat tam da iktidarın uygulandığı bedenden çıkıp kendini siyasallaştırması olarak görülüyor. Bu mesele ciddi tartışmalara yol açtı, özellikle başörtüsü serbestliğinin kadını özgürleştirdiği mi yoksa aslında, zaten kadını ikincil konuma sürükleyen ataerkil dinsel söylemlerin pençesinde kadını baskıladığını noktasında tam bir netlik söz konusu değil. Kadın hiçbir zaman kendine ait, siyasetten bağımsız bir noktada duramadığı için, yani Agamben’in deyişiyle çıplak hayatı egemen tarafından kuşatılmış ve politik alana dahil edilmiş olduğu için, kadının uğruna mücadele verdiği örtünme serbestliği de aslında bir “baskılama” aracı olabilir. Ya da tam tersi, özellikle İslami feministlerin ve örtülü Müslüman kadınların bir kısmının ve bu konuda fikir beyan eden bazı erkeklerin de bakış açısına göre, örtünme “dindarlık”, “siyasal İslam”dan kısmen bağımsız olarak, moderniteye, kadının cinselleştirilmesine ve nesneleştirilmesine karşı durduğu için bir özgürleşme hareketi olarak görülebilir.

Bir beden politikası olarak başörtüsü meselesine değineceğim bu bölümde, ilk olarak din ve beden ilişkisini özellikle kadın bedeni ve iktidar ilişkisi bağlamında değerlendireceğim. İkinci bölümde ise muhafazakar olarak tanımlanan ve İslami şartlara göre örtünen kadının bedeninin Türkiye’de bir siyasi kimlik mücadelesi alanına dönüşmesi ve kamusala çıkış sürecinden bahsedip özellikle 2010-2015 yılları arasında başörtüsü meselesine yönelik söylemleri kadın bedeni ve iktidar ilişkisi açıdan değerlendireceğim.

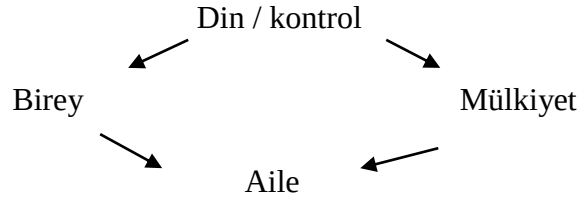
3.4.1. İslamiyet’te Kadın Bedeni ve İktidar İlişkisi

Bryan Turner, din ve beden ilişkisini incelediği (Religion and Social Theory) kitabında, din hakkındaki tartışmaların ve soruların bedene dair sorulardan ayrı tutulamayacağını ve din olgusunun, beden, aile ve mülk arasındaki ilişkiler analiz edildiği zaman kavranabileceğini belirtir. Bu bağlamda düşündüğümüzde dinin en önemli sosyal fonksiyonu ailenin ve sosyal düzlemde bedenin kontrolünü sağlayarak mülkün kontrol altına alınmasıdır. Din, bedenin cinselliğini aileyi merkeze taşıyarak kontrol eder ve düzenler; böylece mülkün aktarılması garanti altına alınır.²⁵³ Özellikle patriyarkal yapıdaki ailelerde, mülkün en büyük evlat tarafından kontrol edilmesi ve sonraki kuşaklara aktarımının sağlanması, ekonominin güvenliği ve güç sahiplerinin politik birliğinin (varlığının) devamlılığı için hayati öneme sahiptir.²⁵⁴ Bu açıdan değerlendirdiğimizde İslam dininin mal mülk paylaşımına, eşlerin konumu ve haklarına, kadının cinselliğine ve bedenine bu kadar çok eğilmesinin asıl nedeninin mülkiyetin korunması olduğu görülebilir. Turner, din, mülkiyet ve aile ilişkisini aşağıdaki göstergeyle açıklar²⁵⁵

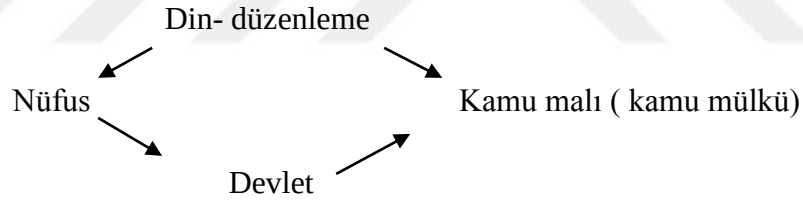
²⁵³ Bryan S. Turner, **Religion and Social Theory**, 2.bs., Ed. Mike Featherstone, London, Sage Publication, 1999, s.8.

²⁵⁴ A.e.

²⁵⁵ A.e.



Buna göre, mülkiyetin aktarılmasında ailenin ve aile birliğinin önemli olduğunu ve bunu da dinin bireyi denetleyerek (özellikle kadın bedenini ve cinselliğini kontrol altına alarak) gerçekleştirdiği sonucuna varabiliriz. Turner, bu durumun “geç kapitalizm” (neoliberalizm) dönemine kadar böyle olduğunu belirtir. Kamu mülkiyetinin, özel mülkiyete göre daha baskın olduğu toplumlarda ise din bireylerin ilişkilerinde daha farklı bir rol üstlenir. Özellikle Turner’ın “geç kapitalizm” olarak nitelendirdiği neoliberal dönemde nüfusu düzenlemek, kamu düzeni ve vergilendirmeyi sağlamak açısından daha önemli bir hale gelmiştir ve ekonomide ailenin etkisi azalmış halk katılımının etkisi çoğalmıştır. Bu durumu aşağıdaki göstergeyle açıklar²⁵⁶:



Hala din özel alanda bedenini denetimini sağlamakta fakat bedenin artık kamusal alanda düzenlenmesi, başka bir deyişle, toplumsal bedenin düzenlenmesi daha çok görünür hale gelmiştir.

Bu durumu İslamiyet boyutundan ele alırsak, özellikle son 20-30 yılda İslam’ın siyasal İslam düzlemine çekilip kadın kimliği üzerinden toplumsal bedeni düzenleme çabalarını görebiliriz. Kadın bedeninin tüm Semavi dinlerde ve özellikle İslamiyet’te bu kadar hassas bir nokta duruşunun sebebi, kadın doğurganlığı ve üremede oynadığı

²⁵⁶A.g.e., s.9.

rol nedeniyle varoluşun fiziksel yönleriyle daha fazla donanmış kabul edilmesi ve bu nedenle doğayla ve bedenle özdeşleştirilmesidir.²⁵⁷

Turner, 20. yüzyılla birlikte bir taraftan birey hakları (vatandaşlık hakları) ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin tanınması ve yükselişe geçmesi, diğer taraftan dinsel gelenek ve pratiklerin varlığı arasında, kadının statüsü bağlamında ciddi uyumsuzluklar yaşandığını belirtir. Tarihsel olarak bakıldığında semavi dinlerin hepsinde erkeklerin ev içinde otorite sahibi olduğu, kadınların ise bakım ve şefkat gibi domestik özelliklere sahip olduğuna yönelik sürekli bir kanı vardır.²⁵⁸ Bu nedenle özellikle bireysel hakların ve bireyselliğin tartışılmaya ve gündeme gelmeye başladığı zamanlarda, dini düzlemde ilişkilerin düzenlenmesi ve bireysellik arasında ciddi gerilimler yaşanması çok doğaldır. İslam gibi, cemaat kültürünün etkin olduğu, kolektif yaşamın bireysel yaşamdan daha geçerli olduğu bir dinde, hala günümüzde bu tartışmaları yaşıyor olmamıza şaşırmamak gerekir.

Müslüman kadın, modern devlet içinde farklılıklarıyla eşit olmak isterken, dini düzlemde toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile savaşmak zorunda kalır. Özellikle İslam açısından olaya bakarsak, İslami feministler ya da İslamiyet'in içinde kadın hakları savunucuları, ayetleri ve hadisleri kadın bakış açısıyla tekrar yorumlamak isterler; çünkü onlara göre engel dini inancın kendisi değil, dinin içine sızmış ataerkil yapı ve düşünce biçimidir. İslamiyet'in içindeki ataerkil yapıyı sorgulamaya başlayan kadınlar kendini eve kapatan zihniyete de meydan okumaya başlar. Turner bu durumu, İslam dünyasında kadınların özellikle yüksek eğitim almaya başlamasıyla birlikte kendi üretkenliği (doğurganlığı) ve bireyselliği üzerinde daha fazla söz sahibi olmaya başlamasına²⁵⁹ bağlar. Böylece kadınlar patriyarkal kurumlar ve geleneksel değerler ve söylemler tarafından artık kolayca susturulamaz.²⁶⁰ Günümüzde İslam'ın artık modernlik kavramıyla birlikte tartışılması, bireysel haklara yapılan vurgu, geleneksel rollerin sorgulanması, kamusal alana çıkış noktasında İslami kadın

²⁵⁷ Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, 5.bs., Haz. Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul, Metis Yayınevi, 1995, s.148.

²⁵⁸ Bryan S Turner, **The Religious and The Political: A Comparative Sociology of Religion**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s.106.

²⁵⁹ A.e., s.110.

²⁶⁰ A.e.

kimliğinin dönüşümüne zemin hazırlamıştır. Geleneksel İslami kadın kimliği dönüşüm geçirirken elbette tartışmaları da beraberinde getirecektir. Fatmagül Berktaş bu durumu şöyle açıklar:

“Kadınların isyankarlığından öylesine korkulmasının nedeni, bunun, İslam’ın grup psikolojisi açısından en korkulacak şey olan bireysellik iddiası ile olan bağlantısıdır. Kişinin, gruptan ayrı meşru çıkarları, görüşleri ve fikirleri olması anlamına gelen bireysellik, son derece kolektivist olan İslam’a aykırı ve yabancı bir kavramdır.”²⁶¹

Müslüman ülkelerde ve Türkiye’de İslami düşünceye sahip kadınların özgürleşmesi devlet tarafından kontrollü biçimde garantiye alınır ve denetlenir. Türkiye’de örneğin, başörtüsü yasağının kalması gibi kadını özgürleştireceği düşünülen ve kısmen de doğru olan bu durum, kadının neden örtünmeye mecbur bırakıldığı gerçeğiyle ilgilenmez. Toplumda kadının, geleneksel konumunu değiştirmesi bedeni üzerinde tam kontrol sağlamasına bağlıdır. Bu sebeple başörtüsü, türban, burka vs her ne şekilde olursa olsun örtünmek ya da örtünmemek (tesettürlü olmak/olmamak) ya da bu şekilde kamusal alana çıkmak değil de tesettürün kendisinin toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesi, cinsiyete göre farklılaşmasının temelde dayanak noktalarının tarihsel ve sosyolojik olarak incelenmesin kadınlar açısından faydalı olacağını düşünüyorum. Geleneksel İslami düşünceyle örtünmenin genel işlevinin “bakış”tan korunmak olması, “bakan” ile “bakılan” arasındaki egemenlik ilişkisini içeren önemli bir anlam yükü taşımaktadır.²⁶² Eğer bu noktadan bakarsak, din, ataerki ve iktidar ilişkisinin birbirinden ayrılmaz bütünlükte olduğu görülebilir. Ya da son dönemlerde söylenen, kapitalizmin kadının çıplaklığını pazarlayarak kadın bedeni üzerinden kadın kimliğini ikincilleştirdiği ise, bu da doğru bir önermedir, İslami şartlara göre örtünmek kadın bedenini kapitalist pazardan kurtarmanın yollarından birimidir sorgulanması gerekir; çünkü İslami giyiniş biçimi de nihayetinde kendi pazarını yaratmıştır.

²⁶¹ Berktaş, a.g.e., s.115.

²⁶² A.e., s.152.

3.4.2. 2010-2015 Yılları Arasında Türkiye’de Başörtüsü

Tartışmaları

Son beş yılda Türkiye’de başörtüsü tartışmalarına değineceğim bu bölümde öncelikle medyada, yazılı kaynaklarda, ya da halk arasında örtünme biçimi ile ilgili kimi zaman türban kimi zaman başörtüsü kimi zaman tesettür ifadesinin kullanıldığını belirtmek istiyorum. Konu siyasi bir mücadeleye döndüğünde ya da bir mesele/sorun olarak adlandırıldığında genellikle türban kelimesinin kullanıldığı göze çarpıyor. Nilüfer Göle başörtüsünü geleneklerin sınırları içinde kalmış, kuşaktan kuşağa aktarılmış ve kadınlar tarafından edilgence benimsenmişken, türbanın, yaşamın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçişi ve siyasi bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahiplenişlik²⁶³ olarak tanımlar. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere türban politik bir tercihe gönderme yapmasına rağmen, ben tezimde örtünmeyi daha genel bir ifadeyle tarif ettiği için “başörtüsü” kelimesini kullanmayı seçtim. Çünkü geleneksel olsun ya da olmasın, siyasi bir tercih de olmasının dışında, kadınların saçını göstermeyecek şekilde ya da saçını kısmen gösterse bile herhangi bir örtü ile saçı kapatmanın kamusal alanda bir kimlik edinme durumuna dönüşmesinden bahsedeceğim. Sonuç olarak kamusal mekanlarda örtünme yasağının olduğu dönemde türbanla girilemeyip başörtüsüyle girilebilen herhangi bir kamusal mekan yoktu. Buna rağmen türban, saçını kapama biçimi olarak başörtüsüne göre daha yakın zamanlarda ortaya çıkan bir durumdur. Daha çok modern, genç ve eğitilmiş kadınların saçını kapama biçimi olarak ortaya çıktığı için başörtüsü yasağının olduğu dönemlerde medyaya daha çok türbanlı kadınlar olarak yansımıştır. Bu nedenle türbanın daha siyasi bir anlam içerdiği ve dini bir inanışın ürünü olmasından çok, İslami hareketin simgesi olduğu yönünde tartışmalar sıklıkla gündeme gelmiştir.

Türkiye’de modernlik, laiklik, İslamcılık gibi kavramlar kadın bedeni üzerinden kamusal alanda İslami kurallara göre örtünme hakkı üzerinden tartışılmaktadır. Bu

²⁶³ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 11.bs., Haz. Müge Gürsoy Sökmen, Kaya Şahin, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011, s.16.

anlamda, kadınların örtünmesi İslamileşen siyasetin, kadın- erkek ilişkilerinin, kamusal kentsel alanın ve günlük yaşam pratiklerinin en görünür amblemi olmuştur.²⁶⁴ Çoğu zaman İslami kaynaklara referans vererek tartışılan örtünme kavramı ile örtülü kadınlar, iffetin ve ahlakın göstergeleri olarak kabul edilir. Türkiye’de özellikle son yıllarda “başörtülü bacılarımız” kullanımının yaygınlaşması başörtüsü takan bir kadının cinsiyetinden sıyrılmış bir algı yarattığı düşüncesinin bir yansımasıdır. Kadının başörtüsü takması toplum içinde onun daha düzgün, dürüst temiz, ahlaklı olarak algılamasını da doğurur. Yakın zamanda gözüaltına alınan “başörtülü” kadınlara kelepçe takılması Türkiye’de en çok tartışılan konulardan biri oldu. Bu mesele kelepçe takılması olarak değil, başörtülü kadınlara kelepçe takılması yönünden tartışıldı. Hatta devletin yetkili bir makamından yapılan “ Hukuki süreçte suçluluğu sabit olmayan hiç kimsenin hele de toplumda çok olumlu bir imajla algılanan başörtülü bayanların, şartları oluşmadan böyle bir işleme tabi tutulmaları her kademedede üzüntüyle karşılanmıştır”²⁶⁵ şeklindeki açıklaması “başörtüsü” ve “olumlu kadın imajı” arasındaki bağlantıyı gösteren bir örnektir.

Öznenin iktidar ilişkileri tarafından nasıl kurulduğunu, şekillendiğini, kontrol edildiğini ve söylemsel pratiklerle nasıl belirlendiğini Foucault biyopolitika çerçevesinde açıklamıştı. Bireyler iktidarın belirlediği yaşam tarzını içselleştirerek, kendi yaşamlarında özgür olduklarını düşünseler de, öznelliklerinin aslında iktidarcı oluşturulduğunun farkına varmazlar. Yukarıda açıkladığım “olumlu kadın imajı” ve “başörtüsü” ilişkisi her ne kadar tartışılsa da kendi gerçekliğini oluşturur ve toplum tarafından içselleştirilir. Kişisel bir görüş içermesine rağmen, bu söylem, özellikle dinden referans alarak bir gerçeklik şablonu oluşturur ve aynı zamanda inananlar topluluğunun sınırlarını aşp, toplumun egemen kültürel akışına dahi olurlar ve dindar olmayanlar da içinde olmak üzere, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilerler.²⁶⁶ Bir dönem sosyal medya üzerinden çokça tartışılan

²⁶⁴ Nilüfer Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması**, 4.bs., İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013, s.27.

²⁶⁵ Selin Girit, “Türkiye’de Kelepçe Kimlere Takılır”, BBC Türkçe, 12 Kasım 2015, (Çevrimiçi) http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/11/151112_turkiye_kelepce, 10 Aralık 2015.

²⁶⁶ Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, s.17.

“örtüsüz kadın perdesiz eve benzer; ya kiralıktır ya satılık”²⁶⁷ sözü yine “iyi” ve “ahlaklı” olmanın yalnızca başörtülü kadınların bir özelliğiymiş gibi algılandığını gösterir. Çoğu zaman bağnazlıkla eş tutulan ya da gereksiz gündem çabası olarak değerlendirilen bu tarz söylemler aslında toplumun genel yapısından çok da bağımsız değildir. Özellikle kadınların kendisi tarafından eleştirilse de, farkında olmadan bir baskı durumu oluşur üzerlerinde. Bu baskı, kadını bedeninin örtülü olup olmamasına göre etiketleyen toplumun egemen kültürü ve zihniyeti tarafından oluşturulmuştur. Bu yüzden kadınlar, değişim yolunda ilerlerken yalnızca dışsal baskı ve engellerle değil, kendi içlerinde taşıdıkları egemen kültür tanımlarıyla da mücadele etmek zorunda kalırlar.²⁶⁸

Cumhuriyetle birlikte laikleşme ve modernleşme yolunda ciddi adımlar atan Türkiye’de modernleşme kavramı en çok da kadın giyim kuşamı ve kadının toplumsal hayata katılımı yönünden kendini göstermiştir. Modern kadın, eğitilmiş, kılık kıyafeti Batılı tarzda, kamusal alana dahil olmuş, çalışan fakat aynı zamanda eviyle bağları sıkı sıkıya devam eden, sportif, sağlıklı ve bakımlı olarak tasvir edilmiştir. Başörtüsü yasağı o dönemde olmamasına rağmen, toplumdaki genel eğilim özellikle büyük şehirlerde batılı tarzı kıyafet biçimlerinin yaygınlaşması yönünde olmuştur. Türkiye’de kendini laik Kemalist olarak tanımlayan kesimin “başörtüsü” ve “türbanın” farkını vurgulamasının sebebi, o dönemde başörtüsünün herhangi bir siyasi anlam ifade etmeksizin özel alanda serbestçe kullanılması ve herhangi bir “tehlike” arz etmemesindendir. Türkiye’de başörtüsü ilk kez 1968’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan’ın başörtüsüyle derse alınmamasıyla medyada gündeme gelmiştir.²⁶⁹ 1980’lerden sonra başörtülü kız öğrencilerin sayıca artmasıyla birlikte, başörtüsüyle derslere girmek YÖK tarafından yasaklanmış ve en son 28 Şubat süreciyle birlikte kamu kuruluşları ve askeri bölgeler başta olmak üzere kamusal alanda başörtüsü yasağı uygulanmaya başlanmıştır.

²⁶⁷ “Örtüsüz Kadın Perdesiz Eve Benzer Sözü Meclise Taşındı”, Milliyet, 10 Ağustos 2012, (Çevrimiçi) <http://www.milliyet.com.tr/-ortusuz-kadin-perdesiz-eve-benzer-sozu-meclise-tasindi/siyaset/siyasetdetay/10.08.2012/1578992/default.htm>, 2 Aralık 2015.

²⁶⁸ Berktaş, a.g.e., s.18.

²⁶⁹ “1968’de Başörtüsü İlk Fakülte İşgali, 80’lerde Türban ve Kenan Evren”, Bianet, 09 Haziran 2008, (Çevrimiçi) <http://bianet.org/bianet/siyaset/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-igali-80-lerde-turban-ve-kenan-evren>, 9 Aralık 2015.

Turner bu durumun tüm İslam ülkelerinde 1980’den itibaren “İslamcılık” ya da “Politik İslam” adı altında geleneksel değerlerin tekrar canlandırılmaya başlaması ve İslami şartlara göre örtünmenin, kadının evcilleştirilmesinin bir sembolü olarak gündeme geldiğini²⁷⁰ belirtir. Müslüman kimliğinin ve bu kimliğin pratiklerinin günlük hayatın içinde açıkça görünür kılınmasıyla başlayan bu süreç, aslında yalnızca Türkiye’de değil tüm liberal demokrat ülkelerde yaşayan İslami gençlerin kamusal alana geleneksel örtünme/ giyiniş biçimleriyle, yani oldukları gibi çıkmalarına zemin hazırlamıştır. Türkiye’de de göze batmayan “başörtüsü” kavramının, siyasi bir simge olduğu düşünülen “türbana” dönüşmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Siyasal İslami düşüncenin belki de en çok kafa yorduğu alanlardan biri “modernlik” kavramı olmuştur. Foucault modern devletlerin biyoiktidarının, insanların yaşamını, çoğaltmak, yüceltmek, verimlileştirmek için bedeni ve dolayısıyla toplumsal bedeni denetim altına aldığından bahseder. Dolayısıyla modern devlette birey, iktidarın kontrolü altındadır. Onun dışında bir yaşam alanı yoktur; İslami bakış açısıyla tek tipleşmiş ve özünden uzaklaşmıştır. İslami bakış açısından modern hayat eleştirisi, modernitenin insanı özüne yabancılaştırdığı ve eğer özüne dönmek isteniyorsa modern hayatın pratiklerini bir kenara bırakıp, insanın gerçek varoluşuna en uygun sistem olan İslami yaşam düzeninin benimsenmesi gerektiği düşünülür. Başörtüsü meselesini de bu yönden ele alacak olursak, hem modernitenin (modern devletin) dayattığı kadın modeline karşı bir eleştiri hem de modern devletin sağladığı “insan hakları” ,“özgürlük” söylemlerinden yararlanıp kimlik mücadelesine girişmesi bakımından kendi içinde çelişkiler taşır. Meselenin başörtüsü takılıp takılmaması değil de başörtüsü takan bireyin kamusal alanda bulunabilme hakkıysa, bu sürecin biyopolitik çağın modern toplumlarında ortaya çıkan özgürlük söylemlerinden güç alması elbette kaçınılmazdır. Burada öne çıkan eleştiri başörtüsü değil bireyin vatandaşlık hakkıdır. Eğer bu bakış açısıyla ele alacak olursak, İslami kurallara göre örtünmüş olan kadının kamusal hayata çıkması her şeyden önce bir vatandaşlık hakkıdır ve insan hakları kapsamında ele alınmalıdır.

²⁷⁰ Turner, **The Religious and The Political**, s.108.

İslami örtünme şeklinin hem Müslüman ülkelerde hem de Müslümanların yaşadığı Batı ülkelerinde siyasi bir mesele haline gelmesi ve sorunsallaştırılmasının sebeplerinden biri örtünmenin genellikle “cehalet yanlılığının” gücü olarak algılanması, çoğu kez kadınların kölesel itaatkarlıklarıyla özdeşleştirilmesidir; çünkü bu durum din ve modernlik arasındaki karşıtlıkları muğlaklaştıran, günümüzdeki “cinslerin özgürleşmesi” ve “evrensel ilerleme” kavramlarına yönelik bir tür saldırı şeklinde yorumlanmaktadır.²⁷¹Görülen odur ki toplumun ilerlemesini ve modernleşmenin sınırlarını belirleyen parametreler kadının toplum içindeki konumu ve algılanışından bağımsız değildir. Kadının kılık kıyafeti de, buna bağlı olarak, bir tür toplumsal ilerleme meselesi olarak görülmüştür. Türkiye’nin durumunda simgesel nitelikte hayati bir öge olan kadın giyim kuşamı, kültürel kutuplaşmanın en belirgin işareti olarak ortaya çıkmış ve farklılaşma, kimlikler temelinde modernliğe atıfta bulunma ya da tepki gösterme eksenleri üzerinde oluşmuştur.²⁷² İslamcı kadınların başörtüleriyle birlikte kamusal alana çıkması ilk olarak Türkiye’de 2012’de üniversitelerde başörtüsü yasağı kalkması²⁷³, 2013 yılında kamuda da başörtüsüne serbestlik²⁷⁴ tanınmasıyla olmuştur. Kamuda başörtüsü serbestliği tanınması o dönemde eleştirilmiş, neden başörtüsüne serbest olurken, şapka, fes, sarık, poşu gibi saç kapatan diğer aksesuarlara karşı yasağın devam ettiği sorgulanmıştır. Hatta bu uygulama daha da ileri giderek çarşaf giyilmesine de serbestlik gelip gelmeyeceği dile getirilmiştir.

“Ve kimse başka yere çekmesin, insanlar kendi alanlarında inandıklarını yapmakta her zaman serbesttiler Türkiye’de, tartışmamız da “türban takmak ya da takmamak”

²⁷¹ Göle, **Modern Mahrem**, s.15.

²⁷² Aynur İlyasoğlu, **Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri**, 4.bs., İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013, s.130.

²⁷³ Neslihan Tanış, “Üniversitede Artık Türbana Engel Yok”, *Radikal*, 02 Şubat 2011, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/egitim/universitede-artik-turbana-engel-yok-1038728/>, 03 Aralık 2015.

²⁷⁴ “Kamuda Türban Artık Serbest”, *CNN Türk*, 30 Eylül 2013, (Çevrimiçi) Son erişim tarihi: <http://www.cnnturk.com/2013/guncel/09/30/kamuda-turban-artik-serbest/725248.0/index.html>, 03 Aralık 2015.

değil, “kamu alanlarında dini kıyafet ve ibadet”, bu serbest oluyorsa çarşaf konusuna geri dönelim!”²⁷⁵

Tesettürün yalnızca başörtüsüne ya da türbana indirgenmeyeceğini, dini inanışları gereği çarşaf giyen ya da peçe takan kadınlarda kamusal alanda serbestçe çalışıp okuma hakkı olup olmadığı meselesi gündeme gelmiştir. Hatta bu sorgulama İslami çevrelerden de gelmiş, kamuda başörtüsünün serbest olmasının yeni tesettür sorunlarını doğuracağı ve tek başına yeterli bir çözüm olmadığı savunulmuştur.

“Müslüman kadın, yüzü ve elleri dışında vücudunun her yanını örtmek zorunda. Hem de vücut hatları belli olmayacak şekilde. Bedenini örten tesettür kıyafeti, çekici ve süslü olmamalı, renk ve model itibarıyla sade, mütevazı ve ağırbaşlı olmalı, tenin rengini belli edecek ve altını gösterecek şekilde ince ve şeffaf olmamalı. Vücut hatlarını, göğüs, bel, kalça, bacak gibi uzuvları belli etmeyecek şekilde geniş olmalı; erkeklerin elbiselerine benzememeli. Kamuda türbanın serbest olması katkı sağlasa da, esas tesettür sorunumuzu çözmiyor.”²⁷⁶

Kamusal alan içindeki kıyafet sınırının nasıl korunacağı ve neye göre düzenleneceği konusu özgürlük meselesinin dahi iktidardan bağımsız olmadığını gösteriyor. Hangi kıyafetler devletin varlığı ve yönetim şekline tehlike arz eder, neye göre belirlenir, kapanmanın kurallarını kim belirler, kadın üzerinden kıyafet özgürlüğü tartışılıyorsa peçe ve çarşaf da kıyafet özgürlüğü kapsamına girmez mi? İnancı gereği türban dışındaki farklı örtünme şekillerinin benimseyen bireyler için kamusal alan kapalı mıdır? Türban ve başörtüsü modernken peçe, burka, hicab, çarşaf giyilmesi gericilik göstergesi midir? Modernlik ve gelenekselliğinin, gericiliğin ve ilerlemenin sınırları kadın bedeni ve kıyafeti üzerinde ideolojik olarak tartışıldığı sürece kadın bedeni de kadın kıyafetleri de politiktir. Türkiye’nin modernleşme ve Batılılaşma sürecine

²⁷⁵ Ruhat Mengi, “Eğri Oturup Doğru Konuşalım”, Gazete Vatan, 12 Ekim 2013, (Çevrimiçi) <http://www.gazetevatan.com/ruhat-mengi-575882-yazar-yazisi-egri-oturup-dogru-konusalim/>, 3 Aralık 2015.

²⁷⁶ Faruk Köse, “Türban Tamamda Tesettür Ne Olacak”, Yeni Akit, 26 Mart 2013, (Çevrimiçi) <http://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/faruk-kose/turban-tamam-da-tesettur-ne-olacak-775.html>, 3 Aralık 2015.

girmesi, İslami şartlara göre örtünme konusunda da esneklik yaratmış, kara çarşaf ve peçe kullanımı yaygın olmadığından kamusal alanda görünürlüğü konusunda da herhangi bir çaba da bulunulmamıştır. Kimlikler (İslamcı ve kadın) sabit özsel kategoriler olarak değil, hem zaman içinde yeniden yaratılan kurgular hem de iktidar ilişkilerine karşı intibak biçimleri²⁷⁷ olarak ele alınmalıdır. Bugün kadınların başörtüsüyle kamusal alana girmeleri en doğal hakları olduğu kadar, “başörtüsü meselesi” politik bir olgudur; çünkü belirli bir İslamcı kadın kimliği oluşturur ve bu kimlik toplumun politik ideolojisinden ayrı değerlendirilemez.

Kadının örtünmesi, namus, ahlak, iffet gibi kavramlarla ele alınması, cinselliğinin denetlenmesi, annelik ve eş olma özelliklerinin ön plana çıkarılması cinsiyetler arasındaki sınırları belirlemekte ve mahrem alanının yasaklarıyla kadınları kontrol etmeye yol açmaktadır. Türkiye’de İslamcı kadınların bir kadın kimliğinin kurucu öğeleri olarak kamusal görünürlüğü talep etmeleri, kadınların örtünmesiyle ev içi mekanlara kapanmasını ve aile içi rollere hapsolmasını doğal karşılayan geleneksel İslam anlayışına meydan okumaktadır.²⁷⁸ Hala toplumda kadının, özellikle başörtülü kadının “annelik” ve “eşlik” vasfıyla donatıldığı kabul edilse de, daha fazla kadının yüksek eğitim görmesi ve istihdam edilmesi elbette geleneksel rollerin sarsılmasına sebep olmaktadır. Geleneksel İslam’ı yaşayan kadın daha çok ev ile temsil edilen özel alana hapsolmuş ve erkek karşısında ikincil konumunu kabullenmiş, çoğu zaman eğitimsiz ya da temel eğitim görmüş kadınlardan oluşurken; İslamcı kadının kimliği kentli, eğitilmiş, çalışan ve siyasallaşmış kavramları ile ilişkilendirilmektedir.²⁷⁹ Eşitlikten ziyade farklılıklarıyla tanınmak isteyen başörtülü kadınlar, özel hayatın kadına yüklediği sorumluluklarla artık farklı bir bakış açısıyla mücadele ediyorlar. Geleneksel İslam’ı sorguluyor ve İslamiyet içinde kadını ikincileştiren ataerkil söylemleri kamusal alanda tartışmaya açıyorlar. Böylece kadınlar üzerinden kamusal alana açılan İslam, vicdan, aile ve cemaat dünyalarından çıkıp, eğitim, piyasa ekonomisi, iletişim, tüketim ve sivil topluma doğru açıldıkça modern toplumun

²⁷⁷ Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, s.23.

²⁷⁸ Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması**, s.28.

²⁷⁹ Evren Haspolat, “Siyasal İslam ve İslamcı Kadının Kamusal Alana Katılımı”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**, Cilt:5, Sayı:17, Kış 2006-2007, s.14.

gereksinimleri ışığında kendi yasakçı sınırlarını aşmak zorunda kalmakta, ama aynı zamanda bu alanları da değişime uğratmaktadır.²⁸⁰

Kadının ezilmesinin, sömürülmesinin, ikincileştirilmesinin sebebi olarak görülen “türban (başörtüsü)” olgusu artık, modernliğin ve kapitalizmin kadını ve bedenini tahakküm altına alması ve kullanmasına karşıt olarak bir “ özgürlük” biçimi olarak tartışılıyor. Özellikle İslami sitelerde ya da konuşmalarda “dişilik değil kişilik” söylemleri, başörtüsünü “kadınların kurtuluşu” için meşru bir zemine çekmeye çalışıyor. Çıplaklığın kadını köleleştirdiği, sermayeleştirdiği, metalaştırdığı, cinsel obje haline getirdiği iddialarının karşısında İslam’ın kadını dişiliğinden sıyıp (elbiseleriyle ve örtünmesiyle) kişiliğini ön plana çıkardığı savı güçleniyor. Fakat aynı düşünce kadın bedeni hakkında neden hep erkeklerin konuştuğunu, bedenin örtünerek de politikleştiğini ve dolayısıyla metalaştığını, kadını üremeye indirgeyen ve cinselliğini kontrol ederek aslında onu cinsel bir meta haline getiren ataerkil zihniyeti sorgulamıyor. Bu sebeple, kadının örtülü bir biçimde kamusal alanda olma hakkına ek olarak kadın bedenini “günah”, “haram”, “ayıp” söylemleriyle kapatan/ örten zihniyetinde masaya yatırılması gerekiyor.

²⁸⁰ Göle, a.g.e., s.12.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında bedenin ve toplumsal bedenin iktidar mekanizmalarının denetiminde nasıl şekillendirildiğini, bedenin toplumsal bedene geçiş sürecini Türkiye'nin son beş yıllık beden politikalarını inceleyerek açıklamaya çalıştım. Teze başlamadan önce beden, cinsellik, cinsiyet konusunda çalışmak istediğimi biliyordum; beni her daim düşündüren mesele, tamamen kendimize ait olan, ya da öyle sandığımız bedenimizin kontrolünün yalnızca bireysel kararlarımızla şekillenmediği, bedenin diğer farklı bedenlerin varlığıyla ve yaşanmışlıklarıyla bütünleşerek anlam kazandığı ve dolayısıyla tam anlamıyla özgürleşmenin ötekini yaşamına karşı sorumluluğumuzu fark ettiğimiz anda başlamasıydı. Butler'ın "Kim olduğumuzun sınırları kişiseldir; ancak bedenimin sınırı hiçbir zaman bana ait değildir"²⁸¹ sözü tez okumalarım sırasında en çok dikkatimi çeken ve üzerinde düşündüğüm bir söz olmuştur. Butler, bedenin, bireyin kendisine ait olmakla birlikte, hak talebinde bulunurken daha geniş bir topluluğa hitap ettiğini ve dolayısıyla bedenimizin de bu topluluk içinde yer aldığını belirtir. Tezimde incelediğim, LGBTİ, vicdani ret, kürtaj ve başörtüsü gibi doğrudan beden üzerinden siyasetin yapıldığı alanlarda, bireylerin hak talebinde bulunurken Butler'ın belirtmiş olduğu gibi, tek tek bedensel performanslarda bulunmaktansa bir topluluk içinde yer alarak ve o topluluğa ait olarak mücadele verdiğini fark ettim. Ben bu topluluğa "toplumsal beden" diyorum. Tek tek bireylerin değil, fakat birçok bedenin bir araya gelmesiyle oluşan toplumsal beden... Toplumsal bedenin denetimi ve kontrolü meselesi beni biyopolitika okumalarına yöneltti. Çünkü biyopolitika tam da bu konuyla derinden bağlantılıdır. Biyopolitika, hayat ile ölüm, toplumsal cinsiyet, cinsiyet, ırkçılık, beden ile toplumsal beden ve nüfus ilişkileriyle iktidar bağlantılarını çözümlemesi noktasında son derece özgün bir yorumlama ve tartışma alanı sağlıyor. Biyopolitika kavramı bugün pek çok farklı disiplinlerde ve alanlarda kullanılıyor. En yalın tanımlamayla hayat üzerinde politika anlamına gelir. Ben tezimde, bedenin çeşitli normlar söylemler ve iktidar mekanizmalarınca denetim altına alınması,

²⁸¹ Butler, "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıt Siyaset"

cinsiyetlendirilmesi, toplumsal bedene dönüştürülmesi yoluyla artık yaşamı çoğaltması ve verimlileştirmesi kapsamında nasıl kullanıldığını biyopolitika kavramıyla açıklamaya çalıştım.

Araştırmama ilk olarak, beden ve toplumsal beden kavramlarını cinsellik, cinsiyet, toplumsal cinsiyet tartışmaları ışığında değerlendirerek başladım. Ulaştığım sonuçlardan ilki beden, toplumsal süreçlerin etkisi altında şekillenen dinamik bir yapıya sahip olması, verili ve sabit bir gerçeklikten ziyade kültürle yorumlanan tarihsel bir gerçeklik olarak incelenmesi gerektiği oldu; çünkü beden her şeyden önce sosyal bir beden olarak anlam kazanan bir yapıdadır. Modern toplumlarda beden iktidar ve politikanın denetimi altında yeniden üretilir ve söylemsel olarak kurulur. İktidarın bedeni en çok kontrol ettiği alanlardan biri de cinselliktir. Bireyin cinsel eylemleri sahip olduğu cinsiyet kategorisine göre şekillenebilir; ya da hangi cinsiyet kategorisinin hangi cinsel eylemlerde bulunabileceği de iktidar tarafından söylemsel olarak oluşturulabilir. Butler, cinsiyet kategorilerinin tıpkı toplumsal cinsiyet gibi performatif olarak kurulduğundan bahseder. Yani cinsiyet çeşitli eylemlerin sürekli tekrarlanması sonucunda kendi sözde gerçekliğini oluşturur. İktidar, oluşturduğu normlar aracılığıyla hangi bedenlerin hangi cinsiyete dahil olduğu, nasıl bir cinsellik yaşaması gerektiğini baskı olmaksızın kabul ettirmeye çalışır. Böylelikle toplumsal bedenin yönetilmesi kolaylaşır. Cinsiyetlendirici normlar bazı bedenleri yaşanır kılarken bazı bedenleri “yaşanmaya değer olmayan” olarak işaretler ve norma uymayanlar yaşam içinde ölüme mahkum edilebilirler. Beden – queer ilişkisini incelediğim kısımda bu soruna yanıt aramaya çalıştım. Queer, tam olarak görmezden gelinen, anormalleştirilen, normdan saptırılan, hatta yaşam içinde ölüme bırakılan bedenlerin, kimliklerin, öznelerin kurtuluş mücadelesi olabilir miydi? Bu konuda, Queer’in daima normal olanı rahatsız etme amacı gütmesinin, hayatımıza, bedenimize, öznelliğimize etki eden normların ve söylemlerin alt üst edilmesine zemin hazırlayabileceğini ve bu yolla özneyi özgürleştirebileceğini düşünüyorum.

Araştırmamın ikinci bölümünde biyopolitika okumalarını Foucault ve Agamben’i takip ederek yaptım. Biyopolitika genel olarak politikayla hayatın bütünleşmesi anlamına gelir. Yaşamı desteklemek, ondan en yüksek düzeyde verim almak için

canlı varlıkların yönetimine vurgu yapan biyopolitika iktidar pratikleri, bilgi, söylem ve özneleşme tarzları arasındaki ilişkiler ağını soruşturmak zorundadır. Biyopolitika vurgusunun çoğunlukla yaşam üzerine, yaşatmak üzerine kurulu olduğu göz önüne alınırsa, ölümün istenmeyen bir istisnai durum olarak algılandığını düşünebiliriz; fakat biyopolitika bir yandan yaşamı desteklerken ve çoğaltırken bir yandan da zayıf olana, üretmeyene, üretime katılmayana, tedavisi imkansız olana karşı bir ölüm makinesine dönüşebilir. Zaten cinayet işlemeksizin insan öldürme gücünü elinde tutan egemen gerekirse toplumu güvence altında tutmak adına, toplumda tehdit olarak gördüğü unsurları ortadan kaldırmak için harekete geçecektir. Bu ortadan kaldırma, öldürme değil, yaşam içinde ölüme bırakmadır Agamben'e göre. Görmezden gelme, hukukun dışında bırakma, istisna halinde yaşatma gibi yaşarken ölüme mahkum etme durumunu işleve sokar. Agamben bu durumdan "çıplak hayatın siyasallaştırılması" olarak bahseder. Yaşamı siyasetin alanına girmiş olan "kutsal insan"ın hayatı, cinayet işlenmeksizin insan öldürmenin meşru olduğu alanda zapt edilen bir hayattır. Yani Butler'ın da belirtmiş olduğu "yaşanmaya değer bulunmayan hayatlar" ya da "yası tutulmayan" hayatlar... Biyopolitika kimi hayatları kimine göre daha değerli ve yaşanabilir kılarken, diğerlerini değersizleştirebilir. İnsanın sadece doğal beden olmaktan çıkıp siyasal bir beden haline gelmesi süreciyle birlikte, artık biyosiyasal sınırlar içindeki yaşam gittikçe daha çok verimlileşirken bir taraftan da kırılgaşıdır.

Yukarıda genel hatlarıyla bahsedilen biyopolitika, biyoiktidar, beden ve toplumsal beden kavramlarından yola çıkarak LGBTİ hakları, vicdani ret, kürtaj ve başörtüsü gibi doğrudan iktidarın kısılacında olan, bedeni kuşatan, bedeni ve dolayısıyla bireyi iktidar mekanizmalarının denetimine tabi hale getirirken, aynı zamanda onu kırılgaşıklık durumuyla karşı karşıya getiren beden politikalarını incelemeye çalıştım. Butler, kırılgaşıklık durumunu "risk altında olmanın farklı açılardan dağılımı"²⁸² olarak tanımlar. Kırılgaşıklık durumu toplumsal cinsiyet normlarıyla bağlantılıdır; çünkü toplumsal cinsiyet normlarına uymayanlar, normdan sapanlar, ya da onu sorgulayanlar, aynı zamanda bedenlerinin nasıl görünüp nasıl görünmemesi gerektiğine meydan okuyanlar, toplumsal cinsiyet ve bedensel performatif

²⁸² Butler, "Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıt Siyaset"

normlarına göre yaşayanlara kıyasla özellikle kamusal alanda risk altında olacaktır. Buna rağmen belirtmek isterim ki, ele almış olduğum beden politikalarının her biri iktidar karşısında aynı kırılabilirliğe sahip değildir; ya da onları bir arada tutan tek şey şiddete açık olmaları değildir. Örneğin, LGBTİ bedenlerin ölümlerinin görünmezliği, yaşamlarının bu kadar kolay harcanması, baş örtüsü meselesindeki örtülü kadın bedeninin kutsallaştırılmasıyla eşit düzlemde değerlendirilemez; fakat her bir beden üzerinde siyasi bir ideoloji yürütüldüğü müddetçe, ister iktidarla uzlaşsın ister ters düşsün, artık doğal halinden çıkıp siyasi bir beden haline gelir. Bu sebeple tezimde, cinsel yönelim ve kimliklerinden dolayı LGBTİ beden, erkeklik normlarıyla kuşatılan militarize edilen erkek bedeni, üretim makinesi olarak görülen, giyinme tarzlarına göre ayrıştırılan ve ulusal mesele haline gelen kadın bedeni, iktidarın bedene müdahale alanını göstermesi yönüyle bir ortaklık taşır; fakat tahakküm biçimleri, dışlanma mekanizmaları, cinsiyetçilik deneyimi, özneleştirme biçimleri ve direniş deneyimleri olarak farklılaşabilmektedir. Bireyler ve bedenleri “yaşanmaya değer” ya da “yaşanmaya değmez” hayatlar olarak nasıl işaretlenmekte ve belirli bir biçimde davranmaya ikna edilmekte, bu süreç nasıl hem bir benimseme olarak görülüp hem de direniş imkanı sağlamakta gibi soruların cevabını araştırdığım beden politikaları başlıklarında arka planda açıklanmaya çalıştım. Beden ve iktidar ilişkisi çerçevesinde ulaştığım sonuçlar aşağıda detaylı açıklanmıştır.

Cinselliğin üremeye odaklı şekillendiği biyoiktidar çağında LGBTİ bireylerin hak ve özgürlük taleplerinin görünmez kılınmaya çalışıldığını tespit ettim. Türkiye’de zaten hetero-ataerkil olan iktidar, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelime dair eşitlik taleplerini lüks sayılan bir kategoride değerlendirilmektedir. Toplumun bakış açısı da zaten birçok meselenin halledilemediği bir ülkede yaşarken her şey çözülmüş gibi sıranın LGBTİ bireylerin taleplerine gelmesinin tuhaf olduğu yönünde. Türkiye’deki LGBTİ hareketi daha çok kimlik siyaseti olarak öne çıkmakta; çünkü hukuki özneler olarak tanınmak ve eşitliğin sağlanması konusu halihazırda çözüme kavuşmamıştır. Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği nedeniyle istihdamda, eğitimde, barınmada ve sağlıkta yaşanan ayrımcılık, devletin ve toplumun dilinin sert, homofobik ve transfobik olduğu ve en kötüsü nefret cinayetlerinin, incelediğim 2010-2015 yılları arasında hala çözümsüz kaldığı ve iyileştirici somut adımların atılmadığı

gözlemlenmiştir. Türkiye’de heteroseksüellik dışında kalan cinselliklerin marjinalleştiği, baskı ve şiddete maruz bırakıldığı, görmezden gelindiği ve Agamben’in tabiriyle cinayet işlenmeksizin öldürülen insan statüsünde, yaşamının değersizleştirildiği tespit edilmiştir. Buna rağmen iktidarın hegemonik söylemlerini altüst edecek bir direniş de yine LGBTİ’nin tüm otoriter kimlik dayatmalarına karşı çıkmasıyla mümkün hale gelmektedir.

Beden politikası kapsamında ele aldığım bir diğer konu, zorunlu askerlik ve militarizm ekseninde erkeksiliğin toplumsal inşasını incelediğim ve Türkiye’de vicdani ret hakkının geldiği noktayı araştırdığım bölümdür. Bu bölümde iktidarın cinsiyetli bedenler yaratma noktasında militarizmi erkek bedeni üzerinde nasıl kullandığı tespit edilmiş ve norma uymayan- uymak istemeyen bedenleri ve dolayısıyla bireyleri “sivil ölüm” ile karşı karşıya bıraktığı durum tartışılmıştır. Türkiye henüz vicdani retti kabul etmemekle birlikte, özellikle son yıllarda bu meselenin dallanıp budaklanmaması ve medyada çok da görünür olmaması için cezalarda bir takım hafifletici unsurlara yönelmiştir. Bedelli askerlik, askerliğin kısaltılması gibi konuların ileride vicdani retin kabulüne zemin hazırlayabileceği konuşuluyor. Bu henüz net olmamakla birlikte vicdani retçilerin sayılarının çoğalması ve son zamanlarda TSK’nın sivilleşmeye başlaması ve savaş karşıtı konuşmaların medyada yaygınlaşması vicdani ret kavramının daha rahat ele alınmasını ve tartışılmasını sağlıyor. Hala Türkiye’de militarizm özellikle zorunlu askerlik dayatmasıyla erkek bedenini kuşatmaya devam etmektedir; buna rağmen “insan” kavramının, “vatan” kavramına kıyasla daha fazla önemsenmeye başlanması, insanları “öldürmemeyi seçme” hakkına yöneltiyor. Yaşamı merkeze alan biyopolitikanın ölümü nasıl meşrulaştıracağı konusunu Foucault ırkçılığın yükselişe geçmesiyle açıklar. Militarizmin de özünde empoze ettiği kavram ırkçılıktır aslında. Yaşamak ve yaşatmak için öldürmek bu noktada meşru bir zemine oturtulmaya çalışılır. Türkiye’de son yıllarda, savaş karşıtı konuşmaların ve eylemlerin yaygınlaşması, biyopolitikanın militarizm silahına atılmış en büyük darbelerden biri olacaktır.

Bir diğerk incelediğim konu, kadının üreme kapasitesi üzerinde denetim sağlanarak kadın bedeninin üretim aracı olarak nüfusu düzenlemek adına kullanılmasıdır. Bu bölümde cinselliğın bir iktidar tekniğı olarak işlediğı ve özellikle kadının cinselliğının ve üreme yetisinin kontrol altına alındığı tartışılmış ve kadın bedeninin cinsellik merkezli söylemlerin nesnesi haline geldiğı saptanmıştır. Nüfusun düzenlenmesi, kadınların üreme kapasitelerinin kontrol altına alınması ile alakalı olduğundan, kürtaj konusu dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'nin de en önemli gündemlerinden birini oluşturmaktadır. Türkiye'de kürtaj 10 haftaya kadar yasal olmasına rağmen, kadını “annelik” ve “çocuk bakımı”na bağlayan söylemlerin arttığı gözlemlenmiştir. Doğum, kürtaj yasaklanarak olmasa dahi, teşvik edilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de üreme özgürlüğü önünde en büyük engelin devlet diliyle oluşturulan “kutsal annelik” gibi söylemler olduğunu söyleyebilirim.

Son olarak, beden politikası kapsamında başörtüsü meselesi inceledim. Bu konu, kürtaj gibi, doğrudan kadın bedenini ele alan bir meseledir. Kadının örtünmesi Türkiye'de hem bir özgürlük deneyimi olarak ele alınır hem de bir taraftan ataerkil dindar yapının kadını baskılaması ve bedenini zapturapt altına alması olarak yorumlanır. İncelediğim beden politikaları içinde, en çok sesini duyuran en fazla siyasileşen ve taleplerini elde etmede devleti arkasına alan bir hareket olmuştur başörtüsü ile kamusal alana çıkma mücadelesi. Benim incelediğim 2010-2015 yılları arasında LGBTİ, vicdani ret ve kürtaj konularındaki mücadeleler devlete karşı verilmesine rağmen, başörtüsü meselesi devleti yanına alarak ilerlemiştir. Türkiye şu an ataerkil ve muhafazakar bir yapıda olmasının verdiği bakış açısıyla başörtüsü meselesini kadınlar için bir özgürlük mücadelesi olarak kabul etmiş ve başörtüsünün kamusal alanda görünürlülüğünü sağlamıştır. Son beş senelik dönemde Türkiye'de başörtüsü serbesti gelmesine rağmen, başörtüsü hala siyasal bir simge olarak görülmeye devam etmektedir. Gerek toplum içinde gerek medyada gerek siyasilerin söylemlerinde başörtüsünün ve örtünmenin ataerkil alt yapısı tartışılmaktansa, kadına sağladığı özgürlük deneyimlerinin tartışıldığı gözlemlenmiştir. Kadın bedeninin bir göstergeye dönüşmesi yalnızca İslami ataerkil kodlarla açıklanamaz elbette, örtünmeme de örtünme kadar bedeni işaretler. Bu anlamda örtünsün ya da örtünmesin kadın bedeni, iktidar karşısında politikleşir ve doğal bir beden olmaktan

çıkar. Bu konu hakkında her ne kadar çözüme ulaşıldığı düşünülse de Türkiye’de başörtüsü meselesi, biyopolitik bir sürecin nesnesi haline gelmiştir.

Bu tez çalışmasının ortaya çıkardığı en önemli nokta, öncelikle biyopolitika okumaları ışığında Türkiye’deki beden siyasetine yön veren paradigmaları ortaya koymasındır. İktidarın beden üzerindeki kontrolü ve yaşam üzerindeki siyasetini kavradığımızda bedenin toplumsal bedene dönüşme sürecini daha net kavrayabiliriz. Bu sebeple kim olduğumuzun sınırlarını kurarken, ötekinin de içinde olduğu bir topluluğun parçası olduğumuzu unutmamamız gerekir diye düşünüyorum. Bu bakış açısıyla ele almış olduğum dört ayrı başlıktaki beden politikaları (LGBTİ, Vicdani ret, Kürtaj ve Başörtüsü) birbirinden farklılıkları olması bir tarafa iktidar karşısındaki kırılganlıklarıyla ortak bir düzlemde buluşurlar ve ortak bir direniş imkanı yaratmak iktidarla ilintili bireyselleşme türünden sıyrılabilmek için önemlidir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Agamben, Giorgio:

Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, 2. bs, Çev.: İsmail Türkmen, Haz.: Sedef Özge, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013

Agamben, Giorgio:

İstisna Hali, Çev.: Kemal Atakay, Haz: Münevver Çelik, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005.

Berktaş, Fatmagül:

Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, 5.bs Haz.: Müge Gürsoy Sekmen, İstanbul, Metis Yayınevi, 1995.

Butler, Judith:

Bela Bedenler, Çev.: Cüney Çakırlar, Zeynep Talay, İstanbul, Pinhan, 2014.

Butler, Judith:

Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi, 3.bs, Çev.: Başak Ertür, İstanbul, Metis, 2012.

Connell, R.W:

Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics, Cambridge, Polity Press, 1987.

- Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi**, 5.bs, Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Haz.:Kerem Eksen, İstanbul, Ayrıntı, 2013.
- Foucault, Michel: Foucault, Michel: **Discipline and Punish: The Birth of Prison**, Çev.: Alan Sheridan, NewYork, Vintage Books, 1995.
- Foucault, Michel: **İktidarın Gözü**, 3.bs, Çev.: Işık Ergüden, Haz.:Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar**, 4.bs, Çev.: Işık Ergüder,Osman Akınhay, Haz.: Ferda Keskin, İstanbul,Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel: **Toplumu Savunmak Gerekir**, 4.bs, Çev.:Şehsuvar Aktaş, Haz.: Orçun Türkay, İstanbul,YKY Yayınları, 2008.
- Foucault, Michel: **Security Territory Population**, Çev.: Graham Burchell, Ed.: Michel Senellart, NewYork, Macmillan, 2009.
- Foucault, Michel: **The Birth Of Biopolitics**, Çev.: Graham Burchell, Ed.: Michel Senellart, NewYork, Macmillan, 2008

Göle, Nilüfer:

Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme, 11.bs, Haz. Müge Gürsoy Sökmen, Kaya Şahin, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011.

Göle, Nilüfer:

İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması, 4.bs, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013.

İlyasoğlu, Aynur:

Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri, 4.bs, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2013.

Lemke, Thomas:

Biyopolitika, Çev.: Utku Özmakas, Ed.: Levent Cantek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

MacKinnon, Catherina, A:

Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru, Çev. Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, Haz. Beril Eyüboğlu, Renan Akman, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Ramazanoğlu, Caroline:

Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri, Çev. Mefkure Bayatlı, Haz. Fatmagül Berktaş, İstanbul, Pencere Yayınları, 1998.

Selek, Pınar:

Sürüne Sürüne Erkek Olmak, 7.bs, Ed. Tanıl Bora, Levent Cantek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Turner, Bryan, S:

Religion and Social Theory, 2.bs, Ed. Mike Featherstone, London, Sage Publication,1999.

Turner, Bryan, S:

The Body and Society: Explorations in Social Theory, ed. Mike Featherstone,3.bs, Londra, Sage Publication, 2008.

Turner, Bryan, S:

The Religious and The Political: A Comperative Sociology of Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

Üsterci, C., Çınar, H. Özgür:

Çarklardaki Kum: Vicdani Red, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Yardımcı, S., Güçlü, Ö.:

Queer Tahayyül, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013.

Warner, Michael:

A Fear of A Queer Planet, 6.bs, Ed. Michael Warner, Minnesota, Minnesota University Press, 2004.

Makaleler

Aydın, Suavi:

“Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Baştürk, Efe:

“Bir Kavram İki Düşünce: Foucault’dan Agambene Biyopolitikanın Dönüşümü.” **Altarnatif Politika**, C.5, No:3, Aralık 2013.

Berktaş, Fatmagül:

“Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, **Cogito**, No:58, Bahar 2009.

Boyle, Kevin:

Uluslararası Hukukta Vicdani Red ve Osman Murat Ülke Davası”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Bröckling, Ulrich:

“Çarklardaki Kum: 21. Yüzyılın Başında Vicdani Red”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Butler, Judith:

“Bedenler ve İktidar”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012.

Butler, Judith:

“Kritik Queer”, **Queer Tahayyül**, Der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013.

Butler, Judith:

“Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, **Cogito**, No:58, Bahar 2009.

Çınar, H., Özgür:

“Avrupa Konseyi Ülkelerinden Vicdani Red Hakkına Genel Bir Bakış”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Çınar, H. Özgür:

Uluslar arası İnsan Hakları Hukukunda Vicdani Red ve Türkiye, Haz. Cem Tüzün, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Davidoff, Leonere:

“Bazı ‘eskikoca masalları’na Dair:Feminist Tarihte Kamusal ve Özel”, **Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet**, 3.bs., Çev. Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu, Haz. Ayşe Durakbaşı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Delice, Serkan:

“Bir An Durup Düşünmek: Dayatılan Kimlikler ve Temsil Siyasetinin Bedelleri”, **Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, Haz. Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice, İstanbul, Metis, 2012.

Direk, Zeynep:

“Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, **Cinsiyetli Olmak**, 2.bs, Der. Zeynep Direk, İstanbul, YKY, 2009.

Ecevit, Yıldız:

“Cinsellik ve Beden”, **Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları**, ed. Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Erol, Ali:

“Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri”, **Cogito**, No:65-66, Bahar 2011.

Göregenli, Melek:

“Militarizmin İnşasının Aracı Olarak Eşitsizliğin Meşrulaştırılması ve Vatanseverlik”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Haspolat, Evren:

“Siyasal İslam ve İslamcı Kadının Kamusal Alana Katılımı”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**, Cilt:5, Sayı:17, Kış 2006-2007.

Jaggar, M., Allison:

“Abortion and a Woman’s Right to Decide”, **Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics**, Ed. Allison M. Jaggar, Colorado, Westview Press, 1994.

McNay, Lois:

“Foucaultçu Beden ve Deneyimin Dışlanması” , **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012.

Oksala, Johanna:

“Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault’da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012.

Öztürk, Y., Melda:

“Ataerki Kapitalist Toplumda Kadın Bedeni”, **Toplum ve Hekim Dergisi**, Cilt:27, Sayı:4 Temmuz- Ağustos 2012.

Parla, Taha:

“Vicdani Reddin Felsefi Gerekçeleri”, **Çarklardaki Kum: Vicdani Red**, 2.bs, Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Partog, Erdal:

“Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi”, **Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet**, Haz. Cüneyt Çakırlar Serkan Delice, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Sancar, Serpil:

“Vicdani Red ve Eril Şiddet”,
Çarklardaki Kum: Vicdani Red, 2.bs.,
Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim
Yayınları, 2014.

Toker, Nilgün:

“Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Anti
Militarizm: İtaat Etmeme ve Direnme”,
Çarklardak, Kum: Vicdani Red, 2.bs.,
Ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim
Yayınları, 2014.

Zengin, A., Nilüfer:

“Foucault’a Bir Bakış: Öznenin
Cinselliğinden Kendiliğin Haz
Ahlakına”, **Cogito**, No:70-71, Yaz 2012.

Üsterci, C., Yorulmaz, Uğur:

“Türkiye’de Vicdani Red”, **Çarklardaki
Kum: Vicdani Red**, 2.bs., Ed. Tanıl
Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Elektronik Makaleler

Agamben, Giorgio:

“No to bio-political-tattooing”, (Çevrimiçi)
[http://www.egs.edu/faculty/giorgio-
agamben/articles/no-to-bio-political-
tattooing/](http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/no-to-bio-political-tattooing/), 20 Şubat 2015.

Akgül, Çiğdem:

“Alev Özkazanç ile Judith Butler ve Queer
Üzerine Bir Söyleşi” (Çevrimiçi)
<http://www.viraverita.org/roportajlar/alev->

ozkazanc-ile-judith-butler-ve-queer-
uzerine-bir-soylesi-cigdem-akgul,06 Ekim
2015.

Breen, S. M., Warren J. B.:

“Burada Bir Şahıs Var :Judith Butler ile
Söyleşi”, (Çevrimiçi)
<https://traductionact.wordpress.com/2009/08/06/%E2%80%9Cburada-bir-sahis-var%E2%80%9D-judith-butler-ile-soylesi/>, 10 Nisan 2014.

Bora, Aksu :

“Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç
Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı”,
Amargi Feminist Dergi , (Çevrimiçi)
<http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726>,
19 Kasım 2015.

Butler, Judith:

“ Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma
Ankara, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş
Karşıtı Siyaset”, Çev. Elçin Yılmaz,
(Çevrimiçi)
[http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_](http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.Htm)
[queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.](http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.Htm)
[Htm](http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.Htm), 11 Nisan 2015.

Demir, Esra:

“Kürtaj Hak Olursa Karar Kadınlara Kalır
mı?” **Amargi Feminist Dergi** ,
(Çevrimiçi)
<http://www.amargidergi.com/yeni/?p=397>,
19 Kasım 2015.

Direk, Zeynep:

“Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı”,

(Çevrimiçi)

<https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/queer-kuram-ve-cinsiyet-farklilikgi/>, 15 Nisan 2015.

Kubilay, Çağla:

“İslami Muhafazakar Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması”,

Alternatif Politika, Cilt 6, sayı: 3, Aralık 2014. (Çevrimiçi)

[http://alternatifpolitika.com/makale/islami-muhafazakar-r-kadin-yazarlarin-perspektifinden-kurtaj-tartismasi-elestirel-bir-degerlendirme](http://alternatifpolitika.com/makale/islami-muhafazakar-kadin-yazarlarin-perspektifinden-kurtaj-tartismasi-elestirel-bir-degerlendirme), 19 Kasım 2015.

Lemke, Thomas:

“Foucault Governmentality and Critique”, s.8. (Çevrimiçi)

<http://www.thomaslemkeweb.de/publikation/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2pdf>, 15 Şubat 2015.

Raulf, Ulrich:

“An Interview with Giorgio Agamben”, (Çevrimiçi)

<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/life-a-work-of-art-without-an-author/>, 18 Şubat 2015.

Tacir, Hamide:

Yaşama Hakkı Kapsamında Yaşamın Başlangıcı”, (Çevrimiçi)

<http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruhad/issue/download/5000001567/5000000650>,

20 Kasım 2015.

Elektronik Kaynaklar

www.osce.org.tr, (Çevrimiçi) 15 Ekim 2015.

https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf, (Çevrimiçi) 18 Ekim 2015.

http://www.kaosgldernegi.org/resim/yayin/dl/lgbt_nsan_haklar_raporu_kaosgl_2014.pdf, (Çevrimiçi) 1 Ekim 2015.

<http://www.kaosgldernegi.org/yayindetay.php?id=123>, (Çevrimiçi) 3 Ekim 2015.

<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4857.html>, (Çevrimiçi) 8 Ekim 2015.

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.657.pdf>, (Çevrimiçi) 8 Ekim 2015.

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1111.pdf>, (Çevrimiçi) 10 Eylül 2015.

<https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/anayasa.maddeler?p3=24>, (Çevrimiçi) 9 Eylül 2015.

<https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/cedaw.pdf>, (Çevrimiçi) 16 Kasım 2015.

http://psikiyatri.org.tr/uploadFiles/246201212821-kurtaj-Gorev_Grubu_Raporu.pdf, (Çevrimiçi) 20 Kasım 2015.

<http://www.radikal.com.tr/egitim/universitede-artik-turbana-engel-yok-1038728/>, (Çevrimiçi) 3 Aralık 2015.

<http://www.cnnturk.com/2013/guncel/09/30/kamuda-turban-artik-serbest/725248.0/index.html>, (Çevrimiçi) 3 Aralık 2015.

<http://www.gazetevatan.com/ruhat-mengi-575882-yazar-yazisi-egri-oturup-dogru-konusalim/>, (Çevrimiçi) 3 Aralık 2015.

<http://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/faruk-kose/turban-tamam-da-tesettur-ne-olacak-775.html>, (Çevrimiçi) 3 Aralık 2015.

http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/11/151112_turkiye_kelepce, (Çevrimiçi) 10 Aralık 2015.

<http://www.milliyet.com.tr/-ortusuz-kadin-perdesiz-eve-benzer-sozu-meclise-tasindi/siyaset/siyasetdetay/10.08.2012/1578992/default.htm>, (Çevrimiçi) 2 Aralık 2015.

<http://bianet.org/bianet/siyaset/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-istegi-80-lerde-turban-ve-kenan-evren>, (Çevrimiçi) 9 Aralık 2015.

<http://www.hurriyet.com.tr/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981>, (Çevrimiçi) 19 Kasım 2015.

<http://www.ucansupurge.org/yazdir?B036EE96C7A2D8A1D1AA76D12A35AB3A>, (Çevrimiçi) 19 Kasım 2015.

http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124_kadininfitrati_erdogan, (Çevrimiçi) 19 Kasım 2015.

<http://www.trthaber.com/haber/gundem/dogum-kontrolu-oyununu-artik-bozuyoruz-89956.html>, (Çevrimiçi) 19 Kasım 2015.

<http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-sezaryene-karsiyim-kurtaj-cinayettir-1089120/>, (Çevrimiçi) 18 Kasım 2015.

<http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan-her-kurtaj-bir-uluderedir-1089189/>, (Çevrimiçi) 18 Kasım 2015.

<http://www.yenisafak.com/yazarlar/ozlemalbayrak/kurtaj-ya-yandassin-ya-katil-32692>, (Çevrimiçi) 18 Kasım 2015.

<http://fraksiyon.org/eril-iktidarin-nufus-politikalarinin-hedef-tahtasi-kurtaj/>, (Çevrimiçi) 16 Kasım 2015.

<https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/benim-bedenim-bedenim-benim/>,
(Çevrimiçi) 18 Kasım 2015.

<http://www.radikal.com.tr/turkiye/bakan-akdag-tecavuz-bebegine-devlet-bakar-1089651/>, (Çevrimiçi) 18 Kasım 2015.

<http://www.ntv.com.tr/saglik/sezaryen-ve-kurtajda-bilimsel-gereklilik,F6M6vdQcGUSyFoyCb0tQ>, (Çevrimiçi) 16 Kasım 2015.

<http://www.radikal.com.tr/turkiye/bedelli-askerlik-icin-199-bin-358-kisi-basvurdu-1293073/>, (Çevrimiçi) 13 Eylül 2015.

<http://anti-militarizm.blogspot.com.tr/2014/08/800-bin-kisiye-bedelli-mujdesi.html>,
(Çevrimiçi) 15 Eylül 2015.

<http://www.radikal.com.tr/turkiye/pembe-tezkereye-kogus-iskencesi-1084969>,
(Çevrimiçi) 4 Eylül 2015.

<https://bianet.org/bianet/vicdani-ret/156144-vicdani-ret-anayasa-mahkemesi-nde>,
(Çevrimiçi) 4 Eylül 2015.

<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=1&ArsivAnaID=36778>,
(Çevrimiçi) 3 Eylül 2015.

<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=1&ArsivAnaID=52464>,
(Çevrimiçi) 3 Eylül 2015.

<http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=5425>, (Çevrimiçi) 10 Ekim 2015.

<http://www.hurriyet.com.tr/escinsellik-hastalik-tedavi-edilmeli-14031207>,
(Çevrimiçi) 7 Ekim 2015.

<http://kaosgl.org/sayfa.php?id=18426>, (Çevrimiçi) 8 Ekim 2015.

