

EKOFEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ
(DÜNYAYA ORMAN DENİR VE DOĞA TARİHİ ÜZERİNDE BİR UYGULAMA)

ÖZGE KABAK

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSTANBUL, 2023

EKOFEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ
(DÜNYAYA ORMAN DENİR VE DOĞA TARİHİ ÜZERİNDE BİR UYGULAMA)

ÖZGE KABAK

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ BAHAR GÖKPINAR

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE SUNULAN BU TEZ KARŞILAŞTIRMALI
EDEBİYAT YÜKSEK LİSANS DERECEİ İÇİN KISMİ YETERLİLİKLERİ
KARŞILAMAKTADIR

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSTANBUL, 2023

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yol ve yardıma başvurmaksızın yazdığımı, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserleri her kullanışında alıntı yaparak yararlandığımı belirtir; bunu onurumla doğrularım.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara katlanacağımı bildiririm.

01/06/2023

Özge Kabak

ÖZET

Feminizm, çevreci teoriler ve ekofeminizmin edebiyatta yerini alması ile meydana gelen ekofeminist edebiyat eleştirisi özellikle kadın ve çevre özelinde tahakküm altına alınan tüm grupların edebiyattaki tezahürleri ile oluşmuştur. Bunun yanı sıra ekofeminist edebiyat, silahlanma ve savaş karşıtlığı; kimyasal silah kullanımı gibi hem ortaya çıktığı 70’li yılların hem de hala günümüzde önemli bir yere sahip olan toplumsal meselelerin edebiyat penceresinden görünür hale getirilmesini sağlamıştır.

Ekofeminizm, ataerkil toplumsal yapılanmada aşağı görülen kadın, doğa, hayvan; farklı cinsel yönelimlere sahip bireyler ve siyahiler gibi geniş bir kitleyi çatısı altında toplayarak çeşitli sömürülme biçimlerine karşı gelmiş; böylelikle insanın hükmetme arzusunun kurbanı olan tüm canlılar ve ekosistemi meselesi haline getirmiştir. Ekofeminist edebiyat eleştirisi sayesinde günümüzde hala çözülememiş, yüz yıllardır süregelen tüm ötekileştirme ve tahakküm biçimleri edebi eserlerde yerini alarak birer eleştiri nesnesi olmuştur.

Bu amaç doğrultusunda, bu çalışmada, kapsamlı bir ekofeminizm tanımı yaparak, ekofeminist edebiyat eleştirisi çerçevesinde ekolojik duyarlılıkla birçok eser kaleme almış Ursula K. Le Guin’in (1953-2018) *Dünyaya Orman Denir* (1972) ve çağdaş Türk edebiyatında modern dünya eleştirisi ile öne çıkan Hakan Bıçakçı’nın (1978-...) *Doğa Tarihi* (2014) eseri üzerinde bir inceleme yapılarak; bu eserlerde kadın ve doğanın tahribi, kadın bedeninin sömürüsü, insanın tabiattan dolayısıyla özünden koparılması gibi temalarla ekofeminist bulguların tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Çevreci Teoriler, Ekofeminizm, Ekofeminist Edebiyat Eleştirisi, Ursula K. Le Guin, Hakan Bıçakçı

ABSTRACT

Ecofeminist literary criticism, which emerged with feminism, environmentalist theories and ecofeminism taking its place in literature, has been formed with the manifestations of all groups that are dominated, especially women and the environment, in literature. In other respect, ecofeminist literature has made social issues such as armament and anti-war and the use of chemical weapons, which were important both in the 70s when they emerged and still have an important place today, visible through the literary window.

Ecofeminism has opposed various forms of exploitation by gathering under its umbrella a wide range of people such as women, nature, animals, individuals with different sexual orientations and black people, who are considered inferior in the patriarchal social structure; thus, it has made all living things and the ecosystem, which are victims of the human desire to dominate, its subject. Thanks to ecofeminist literary criticism, all forms of marginalization and domination that are still unresolved and have been going on for centuries have taken their place in literary works and become objects of criticism.

In line with this purpose, this study aims to make a comprehensive definition of ecofeminism, and within the framework of ecofeminist literary criticism, to analyze Ursula K. Le Guin's (1953-2018) *Dünyaaya Orman* Denir (1972) and Hakan Bıçakçı's (1978-...) *Doğa Tarihi* (2014) and to identify ecofeminist findings in these works with themes such as the destruction of women and nature, the exploitation of the female body, and the separation of human beings from nature and thus from their essence.

Keywords: Feminism, Environmental Theories, Ecofeminism, Ecofeminist Literature Criticism, Ursula K. Le Guin, Hakan Bıçakçı

TEŞEKKÜR

Bu süreçte zamanını, emeğini ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen çok kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Bahar Gökpınar'a tüm yardımları için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Başarıya dair inancımı daima tazeleyen, tek bir cümlesiyle dahi yolumu aydınlatabilen Prof. Dr. Ali Budak hocama teşekkürü borç bilirim. Ayrıca her koşulda beni destekleyen, varlıkları ile güç bulduğum sevgili aileme ve çok değerli arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
1. GİRİŞ	1
2. TOPLUMSAL CİNSİYET	4
2.1. Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Kimlik	6
2.2. Cinsiyet Rollerini	7
2.3. Feminizm	7
2.3.1. Feminizmin Tarihsel Gelişimi ve Birinci Feminist Dalga.....	8
2.3.2. İkinci Feminist Dalga.....	11
2.3.3. Üçüncü Feminist Dalga.....	13
2.4. Feminist Kuramlar	15
a) Liberal Feminizm	15
b) Kültürel Feminizm	16
c) Marksist/Sosyalist Feminizm.....	16
d) Radikal Feminizm	17
e) Varoluşçu Feminizm	18
2.4.1. Feminist Edebiyat Eleştirisi	19
a) Okur Olarak Kadına Yönelik Feminist Eleştiri	21
b) Yazar Olarak Kadına Yönelik Feminist Eleştiri	22
3. ÇEVRECİ TEORİLER	25
a) Çevre Etiği	26
b) Derin Ekoloji	27
c) Toplumsal Ekoloji	29
3.1. Edebiyatta Ekolojik Eleştiri	30

4. EKOFEMİNİZM.....	35
4.1. Ekofeminizmin Tarihi Gelişimi	37
4.2. Ekofeminizme Farklı Yaklaşımlar ve Eleştiriler	41
a) Liberal Ekofeminizm.....	41
b) Kültürel Ekofeminizm.....	42
c) Sosyal Ekofeminizm.....	43
d) Radikal Ekofeminizm.....	44
4.3. Çevreci Teoriler Bağlamında Ekofeminizm	44
5. EKOFEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ	46
5.1. Ekofeminist Edebiyat Eleştirisinin Özellikleri	47
6. URSULA K. LE GUIN'İN <i>DÜNYAYA ORMAN DENİR</i> ADLI ESERİNİN EKOFEMİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ.....	49
6.1. Sömürgecilik.....	53
6.2. Ehlileştirme.....	56
6.3. Doğanın Tahribi.....	58
6.4. Kadın Bedeninin Objeleştirilmesi ve Sömürüsü.....	60
7. HAKAN BIÇAKÇI'NIN <i>DOĞA TARİHİ</i> ADLI ESERİNİN EKOFEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ.....	66
7.1. Kadın Bedeninin Modern Sömürüsü	67
7.2. Doğanın Tahribatı ve Yapaylaşması.....	70
7.3. Öze Kavuşma İsteği	73
SONUÇ.....	77
KAYNAKÇA.....	82

1. GİRİŞ

Ekofeminizm (Çevreci Feminizm) temelde, kadın ve doğa sömürüsünü ortak nedenlere bağlar. Ataerkil toplumsal yapılanma, kadın dahil erkeğin dışında kalan varlıkları “öteki”leştirir. Bunun sonucunda değersiz kabul edilmesi gerekli görülen bir alt sınıf ortaya çıkmış olur. Bu alt sınıf içerisinde kadınlar, siyahiler, eşcinseller, hayvanlar ve tabiata ait her varlık yer alır. Tüm bu gruplar beyaz üstün erkek sınıfı tarafından sömürüye tâbi tutulmak istenir. Maddi ve manevi anlamda sömürülen “öteki” görülenler için ekofeminizm, feminist ve ekolojik kaygıların bir potada eritilmesiyle meydana gelmiştir. Özetle, beyaz erkek egemen toplum anlayışını yıkmak, tüm “öteki” sayılanlara özgürlük sağlayacak yegâne amaç olarak ortaya çıkar. Bunun için de ekofeminizm; tabiatın, hayvanların, kadınların ve alt sınıf olarak görülen herkesin sömürülmesindeki ortak nedenleri ortaya koymayı amaçlar.

Ekofeminizm kavramı ilk defa 1974’te feminist Françoise d’Eaubonne tarafından *La Feminisme ou la Mort* [Feminizm ya da Ölüm] adlı eserinde dile getirilmiş, 80’li yıllarda akademinin konusu haline gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla ekofeminizm, hali hazırda yeni bir alan olmakla beraber ırkçılık, sömürgecilik, cinsiyet, cinsel yönelim; ırk, sınıf, hayvan ve doğa tahribatı gibi tüm dünyanın ortak problemleri üzerine eğildiği için önemlidir. Kadınların ve doğanın tahakküm altına alınması arasındaki bağlantıya dikkat çekerek son yıllarda bu sorunların kuramsallaştırılmasını sağlamıştır. Bahsi geçen, tahakküm ve ötekileştirmeye konu olan tüm grupların özgürlüğüne kavuşturulması bugün de dünyanın ortak meselelerindendir.

Ekofeminizmin ortaya çıkışını anlamlandırabilmek için öncelikle feminizmi ve ekolojik kaygılarla ortaya çıkan çevreci teorileri anlamak önemlidir. Nitekim feminizm toplumsal cinsiyet ve kadının toplumdaki yeri, özgürlük ve hakları üzerine eğilirken; çevreci teoriler ekosistem ve insan-doğa ilişkisine vurgu yapar. Bu nedenle Ekofeminizm, feminizm ve çevreci teoriler zemininde her iki alandan da beslenerek ortaya çıkar çünkü her iki alanın da dikkat çektiği meseleleri harmanlayarak yeni bir meseleye dikkat çeker.

Bu nedenle bu çalışmanın ilk bölümünde toplumsal cinsiyet, cinsel kimlik, feminizm, feminizmin tarihi gelişimi ve feminist edebiyat eleştirisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra çevreci teoriler bağlamında çevre etiği, derin ekoloji,

toplumsal ekoloji, edebiyatta ekolojik eleştiri ele alınmış ve ekofeminizm başlığı altında ekofeminizmin tarihi gelişimi incelenmiştir. Ekofeminist edebiyat eleştirisi ise ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır.

Ekoeleştiri (çevreci eleştiri) üzerine yapılan araştırmalar, ekofeminizme oranla daha fazla olsa dahi bu alanda Türkçe literatür oldukça kısıtlıdır. Bu çalışmada özellikle “Çevreci Teoriler” ve “Ekoeleştiri” başlıklarında Türk edebiyatından editörlüğünü Serpil Oppermann’ın üstlendiği *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat* eserinden faydalanılmıştır. Bunun haricinde Murray Bookchin ve Greg Garrard’ın eserleri teorik çerçeve açısından faydalı olmuştur. Ekoeleştiri ve ekofeminizm ile ilgili çalışmalar gün geçtikçe artmakta olsa da ekofeminist edebiyat eleştirisine dair Türkçe kaynak bulmak pek mümkün olmamıştır.

Türkçe literatürde, özellikle ekofeminizm ve ekofeminist edebiyat eleştirisinin yetersiz olması sebebiyle bu tezin temel hedefi ekofeminizmin ne olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca hem feminizmi hem de çevreci teorileri içine alan geniş bir perspektif sunmaktır. Bununla birlikte ekofeminist edebiyat eleştirisi bağlamında Ursula K. Le Guin’in *Dünyaya Orman Denir* ve Hakan Bıçakçı’nın *Doğa Tarihi* eserleri üzerinde bir uygulama yapılarak söz konusu teorik çerçevenin edebiyat metinleri üzerinden tartışılması amaçlanmıştır.

Ekofeminist eleştirinin farklı disiplinlerde de görünür olması, bu alanın araştırmaya muhtaç olduğunu kanıtlar niteliktedir. Doğa tahribatı sürdükçe ve insanın doğa ile ilişkisi kaçınılmaz şekilde varlığını sürdürdükçe ekofeminist ve çevreci eleştiriler üzerine çalışmalar yapılmasının gerekliliği her geçen gün, daha fazla hayati öneme sahip olacaktır.

Örneğin, özellikle bilim kurgu sinemasında *Avatar*, *Açlık Oyunları*, *Elysium* gibi filmler ekolojik felaketleri konu edinmesi bakımından farkındalık yaratmayı amaçlar. Bu filmler ekolojik tahribatın sürdürülmesi ile gelecekte insanlığı nasıl bir dünyanın beklediğini sinema penceresinden ortaya koyan ve bu yolla farkındalık yaratmayı amaçlayan eserlerden bazılarıdır.

Kavramsal sanatta ekolojinin yansıması olarak doğa ve insan ilişkisini ele alan ve ekolojik bir bilinç kazandırmayı hedefleyen *Yaşayan Piramit* örnek gösterilebilir. *Yaşayan Piramit*, Macar sanatçı Agnes Denes’in Türkiye’de sergilenen ilk eseridir ve doğal yaşam döngüsüne sahip olan bu heykel, ekolojinin sanattaki yansımasına önemli bir örnek teşkil etmektedir. Eserin sahip olduğu piramit şekli ise toplumsal

hiyerarşiye gönderme yaparak hem çevreci eleştirilerin hem de ekofeminist eleştirinin alanına girebilmektedir.

Müzikte ise “ekomüzikoloji” kavramı müzik, kültür ve doğa arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmayı hedefleyen bir alandır. Bu sayede bazı müzikologlar Bethooven’ın 6. “pastoral” senfonisi gibi doğa ve insan ilişkisini ele alan eserleri eleştirel açıdan incelerken bazıları ekolojik farkındalığı teşvik etmek amacıyla eser ortaya koyan sanatçılara eğilirler (Özdemir, 2019, s.15-16). Fazıl Say’ın Kaz Dağları’ndaki tahribata dikkat çeken *Kaz Dağları Sonatı* ve Atatürk’ün doğa sevgisini anlatan *Yürüyen Köşk* eserleri ekolojik bir bilinçle hayata geçirilerek hem doğa-insan ilişkisini ele alır hem de ekolojik bir farkındalık yaratmayı hedefler.

Dolayısıyla örneklerde görüldüğü gibi insanın çevresini saran tabiatın tahribi ve onun insan ile ilişkisi, yalnızca edebiyatta değil farklı sanat dallarında da eleştirinin nesnesi haline gelmiştir. Bu nedenledir ki çeşitli alanlarda, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde tabiatı konu edinen birçok eser verilmiş ve verilmeye devam edilmektedir.

2. TOPLUMSAL CİNSİYET

Temelde biyolojik açıdan dişilik [*female*] ve erillik [*male*] “cinsiyet” [*sex*] olarak isimlendirilirken, insan eli ile kültürün var ettiği farkları “toplumsal cinsiyet” [*gender*] olarak tanımlayabiliriz. Doğal olanın üzerine inşa edilen kültür, doğal olmayan süreçlerin ve ifadelerin doğuşuna neden olan bir zeminde meydana gelir. Bu nedenle biyolojinin tanımı dışına çıkılarak kültürel düzlemde erkek ve dişi üzerine yapılan belli sınıflandırma, yakıştırma ve tanımlamalar bütünü “toplumsal cinsiyet”i meydana getirir. Kadınlık ve erkeklik toplumsallaşmanın ve kültürün bir getirisi olarak karşımıza çıkarken, kadın veya erkek olmak doğuştan gelen bir durum olarak adlandırılır. Bahsi geçen yaklaşımlar bilimsel çerçevede, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimleri ile adlandırılarak ayrı tutulur.

“Kadın çalışmalarına aşina tarihçiler hem kadınları hem de erkekleri etkileyen cinsiyet ayrımı sistemlerini gitgide daha fazla tartışmaya başladılar ve 1980’lerde bu sistemleri anlatmak için ‘toplumsal cinsiyet’ terimini ortaya çıkardılar. Bu noktada ‘cinsiyet’ terimiyle ilk olarak; fiziksel, morfolojik ve anatomik farklılıkları [...] ‘toplumsal cinsiyet’ terimiyle ise; kültürün inşa ettiği, tarihin akışıyla değişen, genellikle farklılıkların istikrarsız sistemini kastederek, ikisi arasındaki farklılaşmayı belirginleştirdiler” (Weisner-Hanks, 2020, 2). Dolayısıyla çoğu araştırmacıya göre “kadınlık” doğuştan getirilmeyerek sonradan oluşturulan yapay bir adlandırmadır. Bu konu üzerine özet niteliğinde bir ifadeyi Simone De Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’te (2021) “Kadın olunmaz kadın doğulur” (s. 43) şeklinde tam da bu ayrıma işaret edecek şekilde dile getirir.

Tarih boyunca “Kadın nedir?” sorusu gündeme gelmiş, özellikle aydınlanma çağı itibarıyla kadının “ne” olduğu, hangi sınıflandırmaya dahil edilebileceği, erkekliğin bir çeşidi mi yoksa başlı başına bir cinsiyet mi olduğunun da tartışıldığı göz önüne alındığında, kural olarak belirlenen birtakım roller ve yakıştırmalar yapılmıştır. Örneğin, kadının en yalın hali ile “döl yatağı” olarak adlandırılması (Beauvoir, age, 25) her dişinin doğurgan olması yönüyle kadın olduğuna işaret ederken, toplumsal normlara uymayanlar “kadın gibi olmamak” ile suçlanmıştır. O halde biyolojik özelliklerin üzerine inşa edilmiş yapay rollerin, toplumun beklentisi ve soyut yasalara uygunluğu özelinde toplumsal cinsiyeti meydana getirdiği söylenebilir: “İnsan türü içinde dişilerin bulunduğu konusunda herkes hemfikir. Geçmişte olduğu

gibi bugün de insanlığın hemen hemen yarısını kadınlar oluşturuyor ama yine de bize ‘kadınlığın yok olma tehlikesiyle’ karşı karşıya olduğu söyleniyor. ‘Kadın gibi davranın, kadın kalın, kadın olun’ öğütleri veriliyor. Demek ki her insan dışısı kadın değil, bunun için kadınlık denen gizemli ve tehdit altındaki gerçeklikten pay alınması gerekiyor” (Beauvoir, a.g.e, 25-26).

Tüm bu görüşlere ek olarak Butler, “Toplumsal Cinsiyeti ‘inşa’ eden ‘kültür’ böyle bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında toplumsal cinsiyet, eskiden ‘biyoloji kaderdir’ formülasyonunda olduğu denli belirlenmiş ve sabitlenmiş oluveriyor. Bu sefer biyoloji değil, kültür kader oluyor” (Butler, 2014: 53) der. 1972’de *Sex, Gender and Society* eseri ile biyolojik ve kültürel anlamda ayrışan bir cinsiyet kavramından bahsederek “toplumsal cinsiyet”i ilk kez dile getiren Ann Oakley, “Biology of sex, gender and sex, sex and personality” gibi başlıklarla bir yandan biyolojik açıdan [sex] erkek ve kadın ayrımı yaparken diğer yandan toplumsal [gender] farklılıklara dikkat çeker.

Şu ana dek incelediğimiz görüşlerin hepsi bahsi geçen kavrama aynı pencereden bakarak buna dair eş düzlemde ilerleyen görüşlerdi. Oysa Anthony Giddens *Sociology* (2012) kitabında toplumsal cinsiyetin oluşumuna getirilen karşıt üç görüşten bahseder. Giddens’a göre “...kimi yazarlar kadın ve erkek arasındaki doğuştan gelen davranış farklılıklarının nedeninin insan biyolojisi -hormonlardan ve kromozomlardan, beyin ebatlarına ve kalıtsal özelliklerine uzanan bir yelpazede- olduğunu savunmaktadır” (Giddens, a.g.e, 505). Yine bu bakış açısına göre kadınlar yerine erkekler avlanmalı ve savaşa katılmalıdır çünkü erkek doğası gereği saldırganlık eğilimindedir. Yani her birey “cinsiyet”ine uygun davranışlar sergilemelidir. Oldukça eleştiri alan bu görüşün karşısında toplumsal cinsiyet rollerinin aile ve medya gibi araçlar yardımıyla öğrenilmesi olan “cinsiyetin toplumsallaşması”yla ilgili çalışmalar (506) yer alır. Bu yaklaşıma göre bebek cinsiyetlerden ilkini doğuştan getirir ikincisi ise içinde bulunduğu toplumun normlarına uygun biçimde aile ve medya araçlarıyla şekillenir: “Çocuklar bu süreçte, olumlu ve olumsuz yaptırımlar, yani davranışı ödüllendiren veya kısıtlayan ve toplum tarafından uygulanan güçler yoluyla yönlendirilirler. Söz gelimi küçük bir oğlan yaptığı bir davranıştan dolayı takdir edilebileceği gibi ‘aferin, sen çok cesur bir erkeksin’, azarlanabilir de ‘Oğlanlar oyuncak bebeklerle oynamaz!’ Bu olumlu ve olumsuz yaptırımlar oğlan ve kız çocuklarının kendilerinden beklenen cinsiyet rollerini öğrenmelerine yardımcı olabilir” (506). Bir diğer görüş, toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik temelli olduğunu ve “Cinsel kimlikler, toplumda

algılanan cinsiyet farklılıklarına göre ortaya çıkmakta ve sırası geldiğinde bu farklılıkları yeniden şekillendirmektedir” (508) şeklinde ifade edilir. Nitekim insan bedeni “verili” değildir ve müdahalesel seçimlere uygun olarak biçimlendirilebilir.

2.1. Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Kimlik

Cinsiyet kimliği, kişinin dünyaya geldiği andan itibaren getirdiği biyolojik olarak atanan cinsiyetine ilişkin hissettiği kimlik duygusudur. Kimi zaman bireyler ona atanan cinse ait hissederken kimi zaman bu durumun tam tersi görülebilir. “Kişilerin cinsel ve üreme organları, hatta kromozom ve hormon örnekleri, kadın veya erkek olduklarını gösterse bile, bu kişiler fikren kendilerini pekâlâ öteki olarak görebilir, öteki gibi yaşamayı ve giyinmeyi seçebilirler” (Weisner-Hanks, 2011, s. 7). Dolayısıyla söz konusu kişi kendisine atanan cinsiyete ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolüne paralel veya zıt özellikler sergileyebilir. Robert J. Stoller (1964) cinsiyet kimliği kavramını ortaya atarak hemen hemen herkesin doğumdan itibaren bir cinsiyete ait olarak gelişmeye başladığını belirtir. Çocukların dişi ya da eril olduğunun farkındalığının, yaşamlarının ilk yıllarında gözlemlenebildiğini söyler. Kimlik duygusunun bu yönünün bebek ile ebeveynlerinin ilişkisine, çocuğun cinsel organını algılamasına ve biyolojik değişkenlerden kaynaklanan, biyolojik bir güç tarafından üretilen, temel bir cinsiyet kimliğine bağlı olarak kavramsallaştırılabileceğinden bahseder. Nihai cinsiyet kimliğinin belirlenmesinde bahsi geçen faktörlerin öneminin altını çizer.

Toplumsal cinsiyet kimliğinin ortaya çıkışı Freud’a göre penisin varlığı ve yokluğu üzerinden ve çocuğun anneyle ya da babayla özdeşlik kurması üzerinden biçimlenir. Penisin varlığı ve yokluğu, kadınlık veya erkeklik yalnızca bir simge iken “‘Benim bir penisim var’ deyişi ‘Ben bir erkeğim’ deyişine özdeşken; ‘Ben bir kızım’ deyişi ‘Benim penisim yok’ deyişine özdeştir.” (akt. Giddens, 2000, s. 104). Freud’un kuramına karşılık Nancy Chodrow ilk olarak hem kız hem de erkek çocuklarının anne ile özdeşlik kurduğunu daha sonrasında erkek çocuklarının kendi erkekliklerini ortaya koymak için anneden kopuş yaşadığını, kız çocuklarının ise annelerine daha fazla bağlandığını ifade eder. Erkeklik, anneye olan sıkı bağlılığın yitirilmesi ile nitelenir (akt. Giddens, s. 120). Öte yandan biyolojik açıdan kendilerine atanan cinsiyet kimliklerini reddeden insanlar “non-binary” cinsiyettedirler. Non-binary kavramı, ikili cinsiyet kimliklerinin dışındaki kimlikleri kapsar.

Cinsel kimlik, kişinin cinsel ve romantik olarak hangi cinsiyete ilgi duyduğuna dair kendini tanımlama şeklidir. Aynı zamanda cinsel yönelim kimliği olarak tanımlansa da yönelim dediğimizde kişinin hemcinsine, karşı cinse veya her ikisine hissettiği ya da hiçbirine hissetmediği romantik ya da cinsel çekimden bahsetmemiz gerekir.

2.2. Cinsiyet Roller

Toplumun her bireyine, yukarıda da bahsedildiği üzere, doğdukları ilk andan itibaren bir cinsiyetle özdeşleştirilmeye çalışılarak birer rol ve davranış kalıbı dayatılır. Toplum normları tarafından kadına ve erkeğe ayrı ayrı atfedilen roller bütününe “cinsiyet rolleri” denir. “Rol-toplumsal cinsiyet uyarlamalarında ana fikri bireyin er veya dişi oluşu teşkil etmektedir. Bu nedenle de her zaman iki cinsiyet rolü mevcut olmuştur: Erkek rolü, kadın rolü ya da *eril rol* ve *dişil rol*” (Vatandaş, 2007). Fakat artık bu noktada biyolojik farklılıklardan değil, toplumun kişiden beklentileri ve yargıları devreye girer: “Literatüre göre toplumsal cinsiyet rolleri, kadın ve erkeğin özellikle çalışma yaşamı, toplumsal yaşam, evlilik ve aile yaşamındaki rollerinde belirgin farklılıklar göstermektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin çalışma yaşamına ilişkin yansımaları incelendiğinde; kadınlara statüsü ve ücreti daha düşük işlerde çalışma, çalışmak için eşlerinden izin almaları gibi roller uygun görülmektedir. Toplumsal yaşamda; kadınların akşamları tek başına sokağa çıkmamaları, kadınların yalnız yaşamamaları gibi yargılar bulunmaktadır. Aile yaşamına bakıldığında; kadınlardan eşlerinden şiddet görüyorlarsa bu durumu saklamaları, ev içinde çocuk bakımı, temizlik gibi işlerle ilgilenmeleri beklenmektedir. Evlilik yaşamında ise kadına; evlenmeden cinsel ilişkide bulunmaması, erkek çocuk doğurarak statüsünü yükseltmesi gibi roller yüklenmiştir” (akt. Yılmaz vd. 2009).

2.3. Feminizm

Feminizm kadın haklarının tanınması, korunması ve kadın-erkek eşitsizliğinin ortadan kaldırılmasına yönelik ideolojik temellere dayandırılmış toplumsal bir harekettir: “Feminizm yaklaşımı, kadınların sadece kadın oldukları için karşı karşıya kaldıkları zorluklar, baskı ve ezilmeyle ilişkisini inceleyen, sınıf, ırk, ulus, din, dil vs. unsurlarda kadınların yaşadığı sorunları ele alan bir bilim alanı olarak değerlendirilmektedir” (Taş, 2016). Dolayısıyla feminizmin temeli özellikle kadın-erkek eşitsizliği ve bu eşitsizliğin beraberinde getirdiği baskı ile zorlukların sebep ve

sonuçlarına dayanır. Hooks (2019) feminizmi; cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket olarak tanımlarken meselenin erkek karşıtı olmakla bir ilgisi olmadığını, bu durumun “cinsiyetçilik”ten ileri geldiğinin altını çiziyor.

Dünyanın çeşitli yerlerinde birbirinden farklı biçimlerde zuhur eden cinsiyetçi muamele, çeşitli dönemlerde çeşitli hak taleplerini doğurmuş, feminist yaklaşımlar da değişen ve dönüşen dünyaya uygun biçimde şekil değiştirmiştir. Bu nedenle ayrılmayan tek bir feminist fikirden bahsetmek elbette mümkün olmayacaktır. Kadın hareketlerinin ilk sahneye çıktığında talep edilen ihtiyaçlar ve elde edilmek istenen kazanımlar, ilerleyen süreçlerde değişikliğe uğramıştır. Nitekim feminist hareketlerin bugün de sahip olmak istediği haklar vardır, bu anlamda dünyanın her yerinde mücadele verilmektedir. Örneğin kadın hareketleri 19. yüzyılın başında çoğu ülkede kadınlara seçme ve seçilme hakkını kazandırırken, günümüzde hala kadınların aynı pozisyonda çalıştığı erkekler ile eşit işe eşit ücret alma taleplerine geçerlilik kazandıramamışlardır. Her çağın kendine özgü ihtiyaçları varken pratikte farklılaşan yaklaşımlar genel anlamda feminizmin birinci, ikinci ve üçüncü dalgalar bağlamında incelenmesine ve sınıflandırılmasına yol açmıştır.

2.3.1. Feminizmin Tarihsel Gelişimi ve Birinci Feminist Dalga

Temellerini 18. yüzyıla dayandırabileceğimiz feminizm kavramı, özellikle Amerikan Bildirisi (1776) ve Fransız İnsan Hakları Bildirisi’nde (1789) savunulan “insanların doğal ve vazgeçilmez haklara sahip olduğu” fikrinde bahsi geçen “insan” sınıfına kadınların dahil edilmemesi ve bu bildirilerde sözü edilen haklara erişiminin kısıtlanması ya da yok sayılması nedeniyle kadınların hak arayışının başlaması beraberinde fikir dünyasında yerini bulmuştur.

Kadınların Orta Çağ’dan itibaren ikinci sınıf olarak görülmüş, en nihayetinde insan merkezli bir toplum yaratma sürecinde de kendisine yer edinememiş olması tepki çekmiştir. Bu tepkiler ışığında, 1791’de, Olympe de Gouges, *Les Droits de Femme* (Kadın Hakları) adlı bir broşür yayımlamış, ancak “cinsine özgü erdemleri unutmış olması” gerekçesiyle 1793 yılında giyotin ile idama mahkûm edilmiştir. 1790 tarihinde Judith Sargent Murrey ABD’de *On the Equality of the Sexes*’i (Cinsiyetler Arasındaki Eşitsizlik Üzerine) yayımlarken, 3 Ocak 1792’de ise Marry Wollstonecraft, feminist teori tarihinin ilk önemli çalışması olarak kabul edilen *A*

Vindication of The Rights of Women'ı (Kadın Haklarının Savunusu) yayımladı. Birinci dalga feminizm ise bu eserde talep edilen haklar çerçevesinde şekillendi. Wollstonecraft, kadın ve erkeklerin toplumda eşitsiz konumlanışına karşı gelir. Bu durumun nedenlerini, kadınların erkeklerle eşit şartlarda eğitim alamamasına ve ev işleri ile meşgul edilmeye mahkûm bırakılmasında arar.

Nitekim 18. yüzyıl öncesinde de feminist fikirler içeren birkaç kitapçığın yayımlanmıştır. Fakat aydınlanma çağı düşünürleri, “Amerikan Bağımsızlık Bildirisi”nde de açıkça bahsedilen doğal haklar deklarasyonu çerçevesinde her insanın eşit yaratıldığını, yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişebilme haklarına sahip olduklarını kabul etseler de feministlerin eserlerinde bahsettikleri fikirleri kabul etmediler: “İnsan aklının önceliği ve gerçekliğin diğer tüm yönlerine hükmetme hakkı olduğu iddiası belirli türden bir kibire ve küstahça gurura hatta tek bir türün -erkeklerin- şovenizmine götürür. Çünkü doğal olarak insan (erkek) aklı ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve ‘akıldan’ yoksun kalanlara -kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın kendisine- aklı dayatma hakları vardır” (Donovan, a.g.e, s. 25).

Aydınlanma Çağı'na dek geçen sürede de kadınlar ev ortamında çocuklarının annesi ve bir eş modeliyle yani yalnızca erkek referansı ile var edilmeye çalışılmıştır. Orta Çağ'da özellikle Havva ile Âdem anlatısı referans gösterilerek kadın “günah kapısı”, baştan çıkarıcı ve günaha götüren bir varlık olarak tanımlanmıştır: “Kilise babası Tertullianus [...] Kadını tanımlayan bir dizi ahlaksızlık sıralamış: Dostluğun düşmanı, zaruri musibet, baştan çıkarmanın ta kendisi, evin tehdidi, eğlenceli felaket, kötülüğün doğası” (akt. Karataş, 2017). Yine Orta Çağ'ın esas aldığı dini öğretilerde kadının topraktan değil, kaburga kemiğinden yaratılması, kadının insan olup olmadığı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Kimileri bu soruya olumsuz yanıt verirken kimileri kadını “noksan erkek” diye nitelendirmiştir. Erken modern dönemin ön gördüğü hümanizm fikrinde doğa ve kadın eş tutulmuş, “akıl bu ikisine hükmetmelidir” fikri ön plana çıkmıştır: “Rousseau ve onun çizgisinde ilerleyenler için ‘Doğa dışı, kadındır, bilincin ilkel halidir, onu akıl aracılığıyla terbiye ederek dönüştürebiliriz, aklın muhatabı olarak akla referansla tanımlayabiliriz” (Karataş, 2017). Dolayısıyla kadın bu dönemde hiçbir suretle yasa koyucu ve rasyonel olarak değerlendirilmemiştir.

17. ve 18. yüzyıllarda da kadının yeri ev, görevi ise eş ve anne olmaktı; bilhassa Wollstonecraft'ın da değindiği en önemli noktalardan biri budur. Ona göre kadının

köle olarak kalmasının temel nedeni, hayattaki yegâne amacının erkeğe hizmet olduğunu öğreten toplumsallaşma sürecinden ileri gelmektedir. Bu yolla kadın akıl ve duygular arasında kurulan ilişkiden payını önemsiz hazlar, akılcı olmayan duygulardan yana alır: “Kuşkusuz ki o (kadın) hayatı boyunca yalnızca kişiliğini süslemek ile oyalanacak, (erkeği) boş zamanlarında eğlendirecek ve ciddi iş hayatı bittiğinde gülücükleriyle ve oyunları ile canlanmayı isteyen o yarattığı (erkeği) yumuşatacak ölümsüz bir ruh değildir” (akt. Donovan, 35). Ona göre bu durumdan kurtuluş ise ancak eğitim ve eleştirel düşüncenin gelişmesi ile mümkün olacaktır. Çünkü kadın düşünerek zihnini geliştirerek güçlendirecek ve böylece *kör itaate* bir son verecektir. Zihni geliştirmenin önündeki en büyük engelse “eğitimsizlik”tir. Özetle “birinci dalga” feministler Aydınlanma Çağı’nın özgürlükçü ortamında cinsiyete göre değişen çifte ahlakı reddederek siyasal ve sosyal alanda eşitlikçi haklar talep etmeyi ilke edinmişler, “Doğal haklar doktrinine bağlı kalarak doğal haklarda eşitlik aramışlar, akli öncelemişler; kadın ve erkeğin ontolojik olarak benzerliklerine dikkat çekmişlerdir” (Özdemir ve Aydemir, 2019: s. 262).

Özellikle Sanayi Devrimi sonrasında kamusal mekân ve ev arasındaki uçurum derinleşmiş, bu aklın kamusal, akıl dışılığın özel alan ve bu doğrultuda kadın ile özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Akıldan yoksun görülerek kamusal alanın dışına itilen kadın, bir vatandaş olarak görülmeyerek erkekler ile aynı temel haklara sahip olamamışlardır. Aynı zamanda Sanayi Devrimi’nde ucuz iş gücü olarak fabrikalarda veya madenlerde çalıştırılan yoksul kadınlar ile evde ev işleri ile meşgul olup çocuk büyütmek ve eşine hizmet etmek görevleri ile sınırlandırılan burjuva kadınlar önemli bir çoğunluk oluşturuyorlardı.

Temelde insanların doğuştan eşit olduğu görüşünü benimsemiş *Doğal Haklar Doktrini*’nin üzerine, kadınlara uyarlanmış Elizabeth Candy Stanton tarafından yazılan *Declaration of Sentiments* (Duygular Bildirgesi) özellikle kadın erkek eşitliğine vurgu yapar. *Duygular Bildirgesi*’nden bazı maddeler şu şekildedir:

Erkek, kadının vazgeçilemez ve devredilemez haklarından olan seçme ve seçilme hakkını kullanmasına hiçbir zaman izin vermedi.

Erkek, kadını kendi sesini içermeyen hukuk kurallarına uymaya zorladı.

Erkek kadını vatandaş yahut yabancı olması fark etmeksizin en cahil ve yozlaşmış erkeklere tanınan haklardan dahi alıyordu.

Erkek kadını bir yurttaşın başat hakkı olan seçme ve seçilme hakkından yoksun bıraktı ve yasama meclislerinde hiçbir temsiliyeti olmadığı için onu dört bir yandan tahakküm altına aldı.

Erkek evli kadını yasalar nezdinde sivil bir ölü haline getirdi.

Erkek kazandığı maaş da dâhil olmak üzere kadının bütün mülkiyet haklarına el koydu

[...]

Erkek sadece kendisine layık gördüğü varlık ve imtiyaza giden tüm yolları kadına kapadı. Kadın teoloji, tıp veya hukuk eğitmeni olamadı.

Erkek kadının doğru düzgün bir eğitim almasını sağlayacak tüm olanakları ortadan kaldırdı. Tüm üniversitelerin kapıları kadınlara kapatıldı.

[...]

Erkek kadınlara ve erkeklere farklı bir biçimde atadığı ahlak kurallarıyla, kadınları toplumdan dışlayıp erkekleri hoş gören hatta erkekler bakımından söz konusu dahi olmayan ahlaki suçlarla sahte bir kamusal duyarlılık yarattı. (Stanton, çev: Akçabay & Öztunçel, 2021).

Görüldüğü üzere Stanton politik haklardan, mülkiyet hakkına; eğitim hakkından toplumsal bakış açısının kadın üzerinde kurduğu baskıya kadar birçok meseleye parmak basmıştır. Bu dönemde birinci dalga ya da liberal feministler özellikle oy kullanma, eşit yaşam hakkı ve özgürlüğü, yönetimde yer alma ve eğitimde fırsat eşitliği gibi meseleler üzerinde durmuşlardır: “Bu dönemden sonra feministler farklı sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki taleplerde bulunmaya, erkek ile kadının kamu ve özel alanlarda eşitlikçi ve daha özgür haklara sahip olunması yolunda mücadeleye girişmişlerdir” (Taş, 2016).

2.3.2. İkinci Feminist Dalga

20. yüzyılın kaotik atmosferinde ortaya çıkan “ikinci dalga” feminizm, birinci dalgadan farklı olarak, değişen dünyanın da getirileri ile kadınların baskı altına alınışlarının temelinde yatan sebeplere eğilerek buna çözüm bulmaya çalışmıştır. Özellikle de kadınların baskı altına alınmalarının nedenini “ataerkil sistem” olarak

görmüşlerdir. Bu dönemi diğerlerinden farklı kılan ve tüm dünya kadınlarına sirayet eden mesele, “cinsellik ve üreme” konularındaki hak ve özgürlüklerin (kürtaj hakkı, cinsel tercih vb.) tartışmaya açılması olmuştur. İkinci dalga feministlerin litereatüre bir başka büyük katkısı kamusal/özel alan ayrımının tartışmaya açılmış olmasıdır. 17. ve 18. yüzyıl öncesi ve sonrasında eve hapsedilmiş olan kadının emeğinin “para etmeyen” ve dolayısıyla “değersizleştirilen” bir iş gücünü temsil ediyor olması vurgulanmıştır. “Kız kardeşlik” kavramı geliştirilmiş, erkekler tarafından kadına yöneltilecek her türlü baskıya karşı topyekûn mücadelenin gerekliliğinden bahsedilmiştir. Bu fikir birleştirici ve sınırları kaldırıcı gücü ile önem teşkil etmiştir. Feminist “kız kardeşliğin” kökleri, ataerkil adaletsizliğin bütün biçimleriyle mücadele sorumluluğunu paylaşmakta yatar. Kadınlar arasındaki politik dayanışma, cinsiyetçiliği daima zayıflatır ve ataerkinin devrilmesi için uygun koşulları yaratır (Hooks, a.g.e: s. 29).

20. yüzyılın ilk yarısındaki iki büyük savaş arasında feminist hareket her ne kadar durgun bir dönem geçirse de özellikle II. Dünya Savaşı’nın ardından gerek nitelikli gerekse niteliksiz kadın iş gücüne ihtiyaç artmıştır. Böylelikle kadınların iş gücü pazarına yoğun biçimde katılmaları hızlanmıştır. Tüm dünya için birçok alanda dönüm noktası olan 20. Yüzyıl, kadınlar için de önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur.

Özellikle iş gücü olarak kadına duyulan ihtiyaç, kadınların daha fazla kamusal alanda görev sahibi olması, cinsiyetçi ve ayrımcı tavırları belirgin hale getirmiştir. Bununla beraber kadınlar, önceki yüz yılda oy hakkı, sosyal hayata eşit miktarda katılma taleplerini kısmen yerine getirmeyi başarmaya çok yaklaşmışken artık talepleri haklar değil özgürlükler bağlamında şekillenmiştir. 1968 olayları olarak bilinen işçi ve öğrenci hareketlerinin özellikle Fransa’da başlayarak diğer ülkelerde de hız kazanması sonucu otorite sorgulanmış, geleneksel kurallar reddedilmiş ve yerine “özerklik” gibi mühim kavramlar ortaya atılmıştır. Böylelikle gelenekselleşmiş “ahlaki” kurallar tartışmaya açılarak cinsel özgürlük ve feminizm kavramları önem kazanmıştır. II. dalga feminist hareketin düşünsel bir kesinlik kazanması da bununla beraber gerçekleşmiştir.

1949’da ilk baskısını yapan *İkinci Cinsiyet* Simone de Beauvoir tarafından yazıldığında, ikinci dalgayı tetikleyen fikirleri öne sürmüştür. Beauvoir eserinde, kadının neden “ikinci cins” olduğunu ve hangi sebeplerle ötekileştirildiğini anlatır. Özel mülkiyet hakkı ile kadının bir meslek edinmesi ve toplumun sosyal

tabakalarında yerini almasının öneminden bahseder. Daha önce de bahsedilen, “kadın olunmaz kadın doğulur” fikrini öne sürerek cinsler arası ayrımcılığın biyolojik olarak değil toplumsal olarak gerçekleştirildiği fikrini kabul eder. Nitekim ikinci dalga feministler de kadınların biyolojik olarak erkeklerden farklarını ortaya koymak değil, kadın kültürünü kamusal alana taşımak istemişlerdir.

Kadınların kendi bedenlerinin kaderlerini kendilerinin tayin etmesi gerektiği ve dolayısıyla kürtaj hakkına sahip olma istekleri de 20. yüzyıl başlarının feminist düşünürleri olan Victoria Woodhull ve Emma Goldman’a dayanır. Kadının özgürleştirilmesi, ancak ev işlerine hapsinden kurtulması ve yalnızca istediği kadar, istediği zamanda çocuk sahibi olmasına bağlıdır. O halde kadın, henüz yeterli düzeyde doğum kontrol yöntemleri gelişmediği ve yaygınlaşmadığı için, kürtaj hakkına sahip olmalıdır. Aynı zamanda ikinci dalga feministler, kadın bedeninin bir cinsel obje olarak görülmesine de karşı çıkmışlardır. İş hayatına katılan ve varlıklarını genişleten kadınların, düşük ücretlere çalıştırılması da bu mücadelede önemli yer tutmuştur.

Birinci dalga feministler daha çok üst-orta sınıf beyaz kadınlardan oluşurken ikinci dalga feminizm daha geniş bir tabana yayılmış, ırk ve cinsel tercih farklarına daha duyarlı bir biçimde yaklaşmıştır.

2.3.3. Üçüncü Feminist Dalga

Postmodernizmden de etkilenerek 1980’li yıllarda ortaya çıkan üçüncü dalga feminizm, dönemin de özellikleri gereği bireysel kimlik üzerinde daha fazla durmuştur. Dolayısıyla “Kız kardeşlik”ten ziyade farklı kadınlık durumları esas alınmıştır: “Üçüncü dalga feministler, kadınların farklılıklarına dikkat çekmişler; farklı coğrafyalarda ve kültürlerde kadınların sorunlarının farklı olabileceğini ve bir yerde sorun olan durumların, başka bir yerde sorun olmayabileceğini ifade etmişlerdir” (Özdemir&Aydemir, 2019, s. 263). Bu dönemde cinsiyet, ırk, sınıf farklılıklarının da daha özenle gözetildiği söylenebilir.

Aydemir ve Özdemir’e (2019: s. 263) göre üçüncü dalga feministler, sadece feminist kimlikleri ile var olmamışlardır; farklılıklara verilen önemin artmasıyla kendi kimliklerini feminizm ile birleştirerek kadın sorununa eğilmişlerdir. Örneğin Müslüman bir feminist kendi kimliğini de feminizmle kaynaştırarak İslami feminizmi; çevreci bir feminist de ekofeminizm hareketini savunmuştur. Dolayısıyla değişen

dünyada çevreci fikirlerin tartışılması ve gündeme getirilmesi görevini üstlenen feministler, feminist kimliklerini koruyarak çevreci hareketleri feminizmin birer konusu haline getirmek istemişlerdir.

“Üçüncü dalga” terimi ilk kez ABD’li yazar ve feminist aktivist Rebecca Walker tarafından 1992 yılında *Ms.* dergisinde yayımlanan *Becoming the Third Wave* (Üçüncü Dalga Olmak) makalesinde dile getirildi. Walker bu makalesinde, feminizmi eşitlik ve kadının güçlendirilmesi ideolojisini hayatının en önemli parçasına entegre etmek, olarak tanımlarken kendisini postfeminist değil “üçüncü dalga” olarak adlandırdığını söylemiştir (Walker, 1992). Üçüncü feminist dalga hem ikincisinin bir devamı hem de ona yöneltilen eleştiriler bağlamında ortaya çıkmış bir harekettir. Ortaya çıkışında temel sebep, ikinci feminist dalganın her ne kadar geniş kitlelere hitap eden bir tabana yayılmış olsa da bazı grupları dışta bıraktığı fikridir. Örneğin, kadınlar içerisinde farklı cinsel yönelimlere ya da farklı ten rengine sahip, farklı kültür ve milletlerden gelen kadınların da varlığını kabul eden ve kapsayan bir feminizmin gerekliliğinden yola çıkılmıştır. Üçüncü dalga, hukuki ve politik kazanımlardan ziyade bireysel kazanımları önemsemiştir. Feminist aktivist ve yazar Cherrie Morago ve feminist teori ve queer araştırmacısı ve akademisyen Gloria Anzaldula, ikinci dalga feminizmi özellikle beyaz kadınların sorunlarına odaklanması sebebiyle eleştiri odağı haline getirmiştir. Bu eleştirilerle yola çıkan üçüncü dalga feministler özellikle maskülen-feminen, homoseksüel-heteroseksüel gibi kavramların ortadan kaldırılarak toplum üzerinde kurulan etiket ve yaftaların toptan reddedilmesini savunmuşlardır: “III. Dalga feminizm ise, farklılıkların ortaya konmasıyla, dile getirilmesiyle var olma eğilimindeydiler. Bireysel bir bakış açısıyla her kadının farklı baskı ve ezilmişlik sorunlarının olduğunu ve bu sorunları görmek, ortak noktalarını bulup ortaya çıkararak siyaset yapmak gerektiğine inanmaktaydılar” (Taş, 2016).

Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri, kadın hangi sebeple baskı altına alınırsa alınsın ona karşı gelinmesini öncelemesidir: “...savaş, güvenlik, ekonomik kalkınma, az gelişmişlik, çevre sorunları, sosyal eşitlik, sosyal gruplara saygı, adalette eşitlik gibi konularda da alternatif kadın bakış açıları geliştirmeye çalışmışlardır” (Taş, 2016).

Feminizmin üçüncü dalgası içerisinde, postmodern döneme dahil edebileceğimiz ekofeminizm; feminist teorilerin bünyesinde yeşermiştir. Buna karşın genel anlamda feminizmden ayrışan en önemli noktası feminist teorilerin temelde toplumsal cinsiyet

meselesini ele almasıdır. Ekofeminizm de toplumsal cinsiyet meselesi ile ilgilenir ama özelde bunu ekolojik tahribatın da nedeni olarak görür. Plumwood'a (1993) göre insanın baskılanması ile doğanın baskılanması sadece erkek egemen anlayıştan kaynaklanmaz. Dolayısıyla erkek egemenlik anlayışının yanında sömürü, ırkçılık, güç ilişkileri ve doğal tahribat birbirine kenetlenmiş yapılardır. Ve hal böyle iken ekofeminizm tek bir meseleye odaklanmak yerine bütüncül bir bakış açısı geliştirerek tüm baskılanmış, sömürülmüş grupların özgürleşmesi üzerine çabalar. Modern çevresel krizin nedenlerini tartışırken, ortaya çıktığı çağın hastalığı olan savaş siyaseti, nükleer yapılanma gibi konularda ses yükselten bir harekettir.

2.4. Feminist Kuramlar

Feminizmin yalnızca bir hareket olmadığı, birçok düşünür tarafından kuramsallaştırıldığını söylemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi dünya üzerinde yaşayan onlarca kadının farklı ırk, coğrafya, toplumsal sınıf ve yapılanma içerisinde gelerek tek bir kümülatif feminist fikre odaklanarak ondan beslenmesi daima yetersiz kalacaktı. O sebeple feminist kuramcılar feminizmi çeşitli ideolojiler ve yaklaşımlar çerçevesinde ele alarak, kadın sorunlarının hem sebeplerini ortaya koymaya hem de çoğu zaman bunlara çözüm bulmaya çalışmışlardır. Kadına yöneltilen şiddet, baskı, ötekileştirme ve aşağılama davranışlarının kökenlerine inildiğinde birçok araştırmacı kendi çalışma alanları ve dünya görüşlerini de işin içine eklemiş, birbirinden farklı birçok görüş ışığında feminizmi yeniden ele alarak yoğurup, bir potada eritme işine girişmişlerdir. Bu bağlamda liberal, kültürel, Marksist/sosyalist feminizmden ve en nihayetinde ekofeminizmden bahsetmek mümkündür.

a) Liberal Feminizm

Birinci dalga feminist hareketinin içerisinde meydana gelen liberal feminizm özellikle Aydınlanma fikirleri bağlamında meydana gelen Amerikan ve Fransız devrimlerinde kadınların yoğun katılım ve çabalarına rağmen kendilerine yer bulamamalarıyla verilen ilk feminist eserlerde, ki bu eserlerden birinci dalga feminizm başlığında bahsettik, kendilerini gösterirler. Örneğin ABD'nin kurucularından John Adams'a Amerikan devrimleri esnasında eşi Abigail Adams kadınların da temsil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu süreçte Liberal feministlerin temel talepleri şunlar üzerine şekillenir: Kadınların da kamusal alana katılma ve

medeni haklar istemi vardı. Böylece eşlerinin üzerlerindeki sınırsız otoritelerini hafifletme şansları doğacaktı. Ayrıca bir diğer talep, aklen erkeklerden noksan değil aksine onlarla aynı sosyal şartlara sahip olabilmektir. Yalnızca özel alana değil sanat, kültür ve akla ait alanlara da katkı sunabilmek de bir başka taleptir. Tüm bunlara sahip olabilmek için elbette erkeklerle aynı düzeyde eğitim hakkına sahip olmak gerekiyordu. Bu istekler doğrultusunda kadınlar özellikle kamusal alanda yer edinme taleplerini dile getirmişlerdir. Liberal feministlerin dikkat çeken bir başka teorisi ve arzusu da kadınların anne ve eş olarak sorumluluklarını kabul edip kadının farklı olsa da eşit olmaya hakkı olduğu görüşünü dile getirmeleridir.

b) Kültürel Feminizm

İlk etapta liberal feminizme erken bir tepki olarak ortaya çıkan kültürel feminizm, 19. yüzyılda Margret Fuller tarafından yayımlanan *Women in the Nineteenth Century* (19. Yüzyılda Kadın) eseri ile başlatılır. Kültürel feministler genel olarak Aydınlanmacı fikrin mekanik ve nesnel yapısını eleştirerek duygusal ve sezgisel olduğunu savunur (Yörük, 2009, s. 66). Kültürel feminizmin en önemli yanlarından biri ataerkil Hristiyanlığa karşı çıktıkları metinleri olmuştur. Dinden çok, kadın çıkarlarına aykırı fikirleri eleştiren Elizabeth Cady Stanton'ın *The Women's Bible* (Kadının İncili), *The Matriarchate* (Anaerkillik); Mathilda Joslyn Gage'in *Women, Church and State* (Kadın, Kilise ve Devlet) gibi önemli eserleri olmuştur. Ayrıca kültürel feministler liberallerden bir noktada daha ayrılırlar: Onlar erkeklerle ontolojik ayrılığa inanmayarak kadınların kendilerine ait bir kültürleri olduğunu ve bunun erkek kültüründen üstün olduğunu savunurlar. Bu nedenle oy hakkını kültürel feministler de desteklemişse dahi bunun sebebi erkeklerle kamusal alanda eşit olmak isteğinden ziyade kadınlık kültürünü kamusal alana taşımaktır. Temel hedefleri toplumsal dönüşümdür. Nitekim Charlotte Perkins Gilman, eserlerinde kadının erkeğe bağımlı olmasının ırkın ilerlemesini engelleyen bir durum olarak görür. 1903 yılında yazdığı *Herland*'da (Kadınlar Ülkesi) tanrıça dinini, barışı, doğaya sevgiyi ve anaerkilliği yüceltmıştır. Gilman gibi, kültürel feministler yeni ve kadın merkezli bir kültürün, toplumun ilerlemesindeki tek çare olarak sunmuşlardır.

c) Marksist/Sosyalist Feminizm

Marksist/sosyalist feminizm, 20. yüzyıl başlarında, Marx ve Engels'in ortaya koyduğu diyalektik ve sınıf bilincinin oluşumu gibi fikirler ile emek-sömürü ve kapitalizm üzerine geliştirilen teoriler temeline dayanır. Bilimsel sosyalizm olarak adlandırılan öğretinin klasik temelleri üzerine oturtulmuştur. Engels *Der Ursprung*

der Familie, des Privateigentums und des Staats (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni) eserinde eski toplumların anaerkil olduklarını, ataerkil sistemin ortaya çıkışının özel mülkiyet ve miras hakkına bağlı olduğunu savunur: “Erkekler iktidarı ekonomik ve siyasal anlamda ele geçirince analık hukukunu ve kadınlık kültürünü de gözden düşürmüşlerdir” (Yörük, a.g.e., s. 68). Sosyalist feministler aralarında sınıf farkı bulunsun ya da bulunmasın zihinlere, kadınları da ezilen bir sınıf olarak görerek ve kadın olma bilinci ile feminist bilinci yerleştirmek istemişlerdir.

Sosyalist/Marksist feministler proletarya sınıfı ile kadın arasında, kadına baskı oluşturan düzen ile kapitalizm arasında benzerlikler kurmuşlardır. Kapitalizm ile ataerkilliği özdeşleştirerek kadın sorunlarına ve proleter sınıf sorunlarına ortak çözümler aramışlardır.

d) Radikal Feminizm

1960’ların sonlarında tarih sahnesinde yerini alan radikal feministler şöyle tarif edilir: “1960’ların radikal ve tepkisel hareketi olarak görülen 68 öğrenci olaylarının, çevreci protesto hareketlerinin, anti nükleer hareketin, Vietnam Savaşı sonucu oluşan savaş karşıtlığı hareketin ve anti bilim hareketinin, liberal feministler öncülüğünde gerçekleşen medeni haklar mücadelesinin gerektirdiği siyasal etkinliklere katılan kadınlardır” (Yörük, a.g.e., s. 69). Radikal feministler, kadın sorunlarının temelinde ataerkillik ve bunu besleyen tüm yapıların yattığı görüşündedirler. Bunları tespit edip ortadan kaldırma amacını güderken tarihte ilk sömürünün kadınlar üzerinde gerçekleştirildiğini öne sürerler. Eğer kadının ötekileştirilmesindeki temel sebep biyoloji ise o halde biyolojik olarak gelişen ataerkil sistemi öncelikle ortadan kaldırmak gerekir. Bu anlamda Sigmund Freud’un biyolojinin kader olduğu görüşü ve buna bağlı olarak gelişen elektra kompleksi gibi fikirlerinden faydalanmışlardır. Öte yandan biyolojik olarak kadın ve erkeğin farklılıklarını kabul etmişlerdir. Bu nedenledir ki kadınların ezilmişliğini aşka, cinselliğe, üremeye dayandırmışlardır. Böylelikle de aşka cinsel ya da duygusal olması fark etmeksizin karşı gelmişlerdir. Çünkü bir kadının erkeğe duyduğu cinsel ya da duygusal çekim tamamen elektra kompleksi yani penis kıskançlığından meydana gelir. Kadınların erkeklere olan aşkı siyasal olarak bağımlılıklarından ileri gelirken, erkekler cinsel isteklerini aşk maskesi altında gizleyerek kadın bedenini nesneleştirmiş, her alanda pornografik bir nesne olarak sunmuştur. Tam da bu nedenle aşk kavramı radikal feministler tarafından sakıncalı bulunmuştur.

Toplumsal cinsiyet rollerinin baskının temel nedenlerinden biri olarak görerek, bunu ortadan kaldırmak için aile ve evlilik kuramını ortadan kaldırmayı ön görmüşlerdir. Nitekim aile ve evlilik kurumları dolayısıyla ataerkil sistem nesilden nesile aktarılmaktadır. Gebelik önleyici yöntemlerin hiçbiri kesin olarak güvenilir olmadığından kürtaj hakkı talep etmişlerdir. Ayrıca tüple döllenme ve yapay plasentalar aracılığıyla kadın tarafından gerçekleştirilen üreme önermişlerdir. Hatta yeni teknolojik gelişmeler aracılığıyla erkeklerin de çocuk sahibi olmalarının önünü açarak cinsiyet ayrımının son bulması tasarısını meydana getirmişlerdir. “Kişisel olan siyasaldır” sloganını kullanarak tüm kadınların deneyimlerini paylaştıkları “bilinç yükseltme grupları” kurarak “kız kardeşlik” kavramını geliştirmişlerdir. Bu kavram renkli (siyahi, asyalı vb.) feministler ve lezbiyen feministler tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü renkli olmayan feministlerin zaman zaman ırkçı bakışlarından rahatsızlık duyarak etnik kökenlerini muhafaza etmek istemiş, lezbiyen feministler ise lezbiyen olmayan feministlerin heteroseksüel oldukları için toplumda birtakım avantajlara sahip olduklarını belirtmişlerdir.

Radikal feministler ayrıca, kadın kültürünü pasifist olması yönünden ekolojik anlamda bütüncül görürler.

e) Varoluşçu Feminizm

Varoluşçuluk, “Var oluş özden önce gelir” ilkesi ile 19. yüzyıl baskın felsefesine tepki olarak doğmuştur. Kökeni Hegel, Husserl ve Heidegger gibi Alman düşünürlerin fikirlerine dayanırken, varoluşçuluk adını kullanarak sistemleştiren isim Fransız düşünür Jean Paul Sartre’dır. Varoluşçuluğun en erken tanımlarını Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Tinin Görüngebilimi-1807) eserinde yapar. Fakat feminist varoluşçuluk, *The Second Sex* (İkinci Cinsiyet) Simone de Beauvoir tarafından yazıldığında daha çok Heidegger’in *Being and Time* (Varlık ve Zaman-1927) ve Sartre’in *Being and Nothingness* (Varlık ve Hiçlik-1943) eserlerinde formüle edilen fikirlerinden esinlenmiştir. Hegel insan ruhunu “kendine yabancılaşmış ruh” olarak tanımlarken bunu gözlemci ve gözlemlenen ruh olarak ikiye ayırır. Sartre ise bu tanım doğrultusunda insan benliğini *pour-soi* ve *en-soi* yani “kendi için olan” ve “kendi içinde olarak” tanımlar. “‘Pour-soi’ varlığın varlık şartı, bir şeyde görünmedir. Bu özelliğiyle, her zaman, görünebilmek için ‘en-soi’ varlığa muhtaçtır. ‘En-soi’sız ‘pour-soi’ varlık, formsuz bir renk, tınısız bir ses gibidir. ‘Pour-soi’ varlık, tek tek nesnelerde görünürken, aynı zamanda, nesnelerin bulunduğu dünyada da görünmüş olur” (Özcan, 1991). Ne Tanrı ne de mutlak ruh insanın varoluşunda rol oynar, önce

beden dünyada var olur sonra insan yaşamın ne olduğunu anlamlandırır. Bu anlamlandırma süreci, insanın neden var olduğunu sorgulaması ve bu anlamda bir arayışa girmesi korku, depresyon umutsuzluk ve kaygı gibi psikolojik durumlara neden olmuştur.

Varoluşçuluğun feminizme yansması ise kadının kendi “ben”liğini kendinin oluşturması gerekliliğine yapılan vurguda vücut bulmuştur. Varoluşçu feminizmin en önde gelen temsilcisi Beauvoir’e göre kadına dair toplumda değişmez bir öz vardır. Kız çocukları daha doğdukları ilk andan itibaren belli rol ve kalıplara sokularak adeta bir taş bebek olarak yetiştirilerek, yazgıları belirlenmiş biçimde dünyaya gelirler. Edilgen olarak yetiştirilen kız çocuğunun aksine erkeklere kendilerini kanıtlama ve ön plana çıkma şansı verilir. Beauvoir’e göre: Erkek çocuk dış dünyaya tam bir özgürlükle atılırken, var olmak için tek bir hamlesi yeterli olurken, kadın için özgürlüğünden kopmak ve nesne olmak temel şart koşulur. Bu anlamda kız çocuk en başından itibaren kendini bir özne (kişi) olarak ortaya koyamamakta, kendindeki gizleri açığa çıkaramamaktadır. Çünkü kadını yetiştiren toplum -özelde de- ona boyun eğmeyi, sessiz kalmayı, girişkenlikten uzak durmayı, dış dünyadan kaçmayı öğretmektedir (Akt. Güngel, 2020). Beauvoir’e göre kadının bunlardan kaçması ve kendini koruması ancak “pour-soi” olarak kendi geleceğini kurarsa mümkün olur. Çünkü kadınların öteki konumuna geçmesi gelenek, adet, örfilere dayanır ve bunu kadına yakıştıran ve dayatan erkeklerdir. Beauvoir bazı açılardan eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Öncelikle bu öneriler çoğunlukla beyaz-burjuva kadınlara hitap etmektedir. Siyahi ve yoksul kadınların aşkın bir özne yaratması oldukça zordur ve çoğu zaman imkanlar dahilinde olmayabilir.

2.4.1. Feminist Edebiyat Eleştirisi

Toplumların ve insan varlığının bir ürünü olan edebiyat, insanın kendini bildiğinden beri en önemli ifade araçlarından biri olmuştur. Devamlı hareket halinde olan yaşam süresince ilk çağlardan itibaren geçmişini ve şimdiyi anlatmak veyahut geleceğe dair tahayyüllerini dile getirmek için insan, edebiyatı kullanmıştır. İçinde bulunulan koşulları yansıtmamanın ve gelecek nesillere aktarmanın ise en açık ve en etkili biçimi olmuştur. Edebiyatın gelişimine baktığımızda neredeyse her dönemde, insanlığın fikri yapısı ve yaşantısının edebi metinlere nüfuz ettiğini görürüz. Her çağın kendine özgü fikir dünyası, edebiyatı düşüncelerin topluma aktarılmasında araç

işlevine sokmuştur. İnsan, toplum ve edebiyat böylece birbirlerinden ayrılamaz bir bütünü oluşturur hale gelmiştir. İçine doğulan toplum, kişinin fikir dünyasını ne yönde geliştirirse, kişinin dışı vurumu da elbette o yönde biçimlenir. Uzun yüz yıllar boyunca neredeyse tüm toplumlarda geçerli kılınmış patriyarkal düzen, insandan ayrı değerlendirmemizin mümkün olmadığı edebiyata da sirayet etmiştir. Bu nedenle neredeyse her alanda verilen kadın hakları mücadelesi, özellikle 20. yüzyıl başlarında ataerkil zeminde, çok büyük oranda erkek odaklı bakış açısının tekeline teslim edilmiş edebiyatta da bir eleştiri olarak yerini almıştır.

Feminist eleştiriye harekete geçiren asıl sebep Humm'a (2002) göre: "Cinsiyet, kimlik ve dil arasındaki ilişkinin sorgulanması yoluyla dil, edebî biçimler, kadınların ve erkeklerin tını arasında güçlü ve cinsel olarak dışı vurumcu bir ilişkiyi yeniden biçimlemektir." (Akt. Karadeniz, 2019). Ykarani, özellikle cinsiyet kimlikleri toplumsal cinsiyet rollerinin dile ve dolayısıyla edebiyata yansıma şekli, çeşitli kuramlar ışığında feminist edebiyat eleştirisini meydana getirir.

Bu eleştiride ilk olarak erkek yazarların metinlerinde kadının konumlandırılışı üzerinde durulmuştur. Kadına bir eserde erkek yazar tarafından hangi rollerin biçildiği ve bunun nasıl bir bakışla ele alındığı incelenmek istenmiştir. Daha sonra ise kadın yazarların eserlerinde nasıl bir dil kullanıldığı ve cinsiyet farklılıklarının (fakat burada biyolojik değil toplumsal cinsiyet farkını kastetmemiz gerekir) kadın yazarın diline nasıl yansıdığı araştırılmıştır. Humm bu noktada kadınların erkeklerden farklı bir söz dağarcığına sahip olduğunu dile getirir. Yapılan araştırmalar çoğunlukla bize, toplumun daha kibar, kırılğan ve dolaylı sözcüklerin kadınlardan; daha kaba, düz ve dolaysız ifadelerin ise erkeklerden beklendiğini gösteriyor. Örneğin çoğunlukla bir kadın "Ay, aman, tatlım" gibi ifadeler kullandığında garipsenmezken, aynı sözcükleri bir erkek kullandığında çevresi tarafından garip karşılanabiliyor. Bunun da ötesinde kadının toplumda maruz kaldığı davranış biçimleri ve konumlandırılışı erkek ile aynı ya da benzer olmadığından, kadının dili ve sözcükleri kullanışı; kendini ifade edişi ve dolayısıyla meydana getirdiği edebi eserin üslubunun erkeğinkinden farklı olmasını bekleyebiliriz. Şimdiye dek öne sürdüğümüz görüşler doğrultusunda özellikle iki feminist eleştiri türünden bahsetmek mümkündür. Nitekim Moran (1994), feminist eleştiriye okur olarak ve yazar olarak kadına yönelik feminist eleştiri olarak iki ana başlıkta ele alır. Bu iki yaklaşımın dışında psikanalist feminist eleştiri ve Marksist/sosyalist feminist eleştiriden de bahsetmek mümkündür.

a) Okur Olarak Kadına Yönelik Feminist Eleştiri

Buraya kadar bahsedilen toplumsal cinsiyet kavramlarında, toplumun kadına çizdiği belli rol ve kurallar çerçevesini ele aldık. Bu eleştiri türünde amaç, biyolojik olarak değil toplumsal olarak belirlenmiş “kadın” rolüne ait bakış açısı ile erkek yazarların eserlerindeki kadın imgesini, “klişe” kadın tiplerini belirlemek ve bunlara feminist açıdan eleştiri getirmektir. O halde burada yazar erkek, okuyucu kadındır. Çoğu görüşe göre kadınlar toplumdaki yerleri, yaşantıları ve konumları dolayısıyla bir esere erkekle aynı mesafeden yaklaşmazlar. O nedenle burada okuyucu dişi değil, kadın olmalıdır. Erkek yazar çoğu zaman toplumun kadına bakış açısını eserlerinde de yansıtır, kadını bu pencereden konumlandırır. Moran’a (2018) göre bu tür eleştirinin ilk örneklerini Simone de Beauvoir *La Deuxième Sexe* (1949) (Kadın) adlı eserinde vermiştir. Marksçı bir yaklaşımla ataerkil toplumu eleştirirken Stendhal, D.H. Lawrence, Montherlant, Clodel Breton gibi erkek yazarlarda kadının konumunu da incelemiş ve bu kültürün içinde kadının dışlandığını ve marjinal konuma itildiğini söylemiştir. Moran’a göre, Simone de Beauvoir kadının politik ve ekonomik alanda ezilmesini bir alt-yapı, kadını aşağılayan sanat ve edebiyatı da bu durumu yansıtan üst-yapı olarak saptamıştır. Bu tespit oldukça önemli olduğu gibi bahsedilen durum ilerleyen yıllarda da sık sık “sanat ve cinsiyet” ilişkisini irdeleyen eserler içerisinde ele alınacaktır.

Daha sonra Kate Millet’in 1969 tarihli *Cinsel Politika* adlı eseri de okur odaklı eleştirinin önemli örneklerinden olacaktır. Millet eserinde (1987) Lawrence, Miller, Mailer, Genet gibi yazarlardan örnekler vererek eser odaklı bir eleştiri sunar. Ele aldığı eserlerde kadın pornografik bir obje olarak ele alınmış, erkek her zaman güçlü ve istediğini elde eden, kadına hâkim olan ve yöneten olarak çizilmiştir. Cinsel istismar, cinsel organların öldürücü araçlara dönüşmesi, kadının iradesizliği ve boyun eğmesinin gerekliliği gibi ortak temalar ele alınır. Kadın eğer boyun eğer ve erkeğin üstünlüğünü kabul ederse o zaman erkek için “ideal” tipe dönüşecektir.

Edebiyat yapıtlarında genel olarak iki kadın tipi mevcuttur: *The Mad Woman in the Attic* adlı üç ciltlik yapıtın yazarları Sandra M. Gilbert ve Susan Gubar bu konu üzerinde uzunca durur ve ‘evdeki melek’ ile ‘canavar’ adını verdikleri bu klişe uç tiplerin özelliklerini ve kaynaklarını gösterirler. Evdeki melek namuslu, uysal ve masum olarak tanımlanırken canavar tipi bağımsızlığına düşkün, kendi çıkarlarını erkeğinkinden üstün tutan ve başkaldıran kadını temsil eder. Türk edebiyatında da Tanzimat romanlarında bunu görürüz. Babasız yahut rehbersiz kalan oğullar kadının

şehvetine ve Batı'dan gelen her türlü kötülüğe kapılarak “ezvak-ı uvliyye”den uzaklaşarak “lezaiz-i süfliyye”nin tadına varıyor, kötü yola düşüyorlardır. “Lezaiz-i süfliyye şeytanın verdiği hazdı; bunu tadan mahcup terbiyeli delikanlılar arsızlaşıyor ondan sonra da artık onları kurtarmak mümkün olmuyordu [...] Hafif kadınların eline düşen bu mahcup delikanlılar, başlangıçta ne denli saf olurlarsa olsunlar sonunda ahlaken düşmeye mahkumdurlar” (Parla, 2016, s. 76). *Bahtiyarlık*’ın Senai’si, *Yeryüzünde Bir Melek*’in Şefik’i, *İntibah*’ın Ali Bey’i süfli lezzetlere ve *femme fatale* kadınların eline düşmüş erkeklerdir. Öte yandan ölümcül kadınlar, *İntibah*’ın Mahpeyker’i, *Akif Bey*’in Dilruba’sıdır. “Mahpeykerler, şehvilikleri, duyusallıklarıyla materyalist güçleri simgeler” (88). Diğer taraftan ezvak-ı uvliyyeyi temsilen *İntibah*’ın Dilaşub’u, *Sergüzelşt*’in Dilber’i, *Felatun Bey ve Rakım Efendi*’nin Canan’ı *Cezmi*’nin Perihan’ını örnek verebiliriz. “...yemeyen, içmeyen, acıkmayan, üşümeyen Dilaşublar ise bu güçlere karşı camiacı normları temsil eden kurtarıcı, yol gösterici kadınlardır” (88). Çizilen bu klişe kadın tipleri edebiyat eliyle ataerkil sistemin dayattığı “olması gereken kadın” tipini yansıtır. Böylece bahsedilen özellikler (uysallık, masumiyet gibi) kadınlığın nasıl olması gerektiğini anlatır ve böyle olması adına kurallar koyar. Bu kurallara uymayanlar ölümcül kadın olmakla suçlanır. Moran’ın (2018) Toril Moi’den aktardığı üzere, ataerkil baskı, bir takım toplumsal ölçütlerin tüm dişiler için geçerli olduğunu söylemekle sağlanır. Çünkü böylece seçilen kadınlık ölçütlerinin doğal olduğuna inanmamız gerekecektir. Yani, bu eleştiri ekseninde erkek yazarın kadına bakışını, toplumun kadına bakış açısının yazarlar eliyle edebi eserlere ve kadın tiplerine nasıl yansıdığını görürüz.

b) Yazar Olarak Kadına Yönelik Feminist Eleştiri

Bu eleştiri, ilk olarak kadın yazarların erkeklerinkinden farklı bir dile dolayısıyla farklı bir edebiyata sahip olup olmadıklarına yönelir. Varsa kadın yazarların meydana getirdikleri yazına ortak birtakım imgeler bakımından yaklaşmak mümkün müdür? Tema, olay örgüsü, karakterler bakımından ortak sayılabilecek özellikleri saptamak ve tüm bunların ataerkil düzenden kaynaklanıp kaynaklanmadığını veyahut ne kadarının bundan ileri geldiğini ortaya koymak bu tür eleştiri için önemlidir. Kadınlar tarih boyunca benzer şekillerde baskılara maruz kaldıklarından kadınların ayrı bir geleneği olması fikri, bu sebeple yaşamı ve dünyayı erkeklerden farklı algıladıklarını ortaya koyar. “...bu farklılık biyolojik bir ayrımdan kaynaklanmaz. Kadınların toplumda uğradıkları aynı türden baskıların yarattığı bir sonuçtur” (Moran, a.g.e. s. 255). Çoğu araştırmacıya göre bahsedilen nedenlerle kadınlar bir alt-kültür oluşturur ve bu

doğrultuda edebiyatta kadın yazarların yarattığı farklı bir anlatı biçimi ve edebi dilden bahsetmek mümkün olabilir.

1840-1880 yılları arasında kadın yazarlar edebiyatta görünür olabilmek adına “erkek sesi” ile var olmaya çalışmışlardır. Yani erkek yazarları taklitte bulunurlar. Jane Austen, Charlotte Bronte, Mary Shalley ve Türk edebiyatında Halide Edip gibi yazarlar bahsedildiği gibi “erkek sesi” ile edebiyatta var olmaya çalışmışlardır. 1880-1920 yılları arasında kültürel feministlerin yapmaya çalıştıkları gibi edebiyatta da bir kadın kültürü yaratmak isteyerek erkeklerden tamamen ayrılmaya çalışırlar ki bu anlamda daha önce kültürel feminizm başlığı altında ele aldığımız Charlotte Perkins Gilman’ın eserleri örnek verilebilir.

Kadınların kendi kültürlerini yaratmaya çalışması adına Moran’a göre bir protesto dönemidir bu. 1920’den itibaren kadınların özellikle dünyada yavaş yavaş kazanmaya başladıkları haklarla da beraber daha özgür bir edebi üslup gelişmeye başlamıştır. Öte yandan Hélène Cixous 1975’te “Écriture féminine” (Dişil yazı) terimini ortaya koyar. Kadın söylemine yönelen bu bakış açısının amacı “Özellikle ne erkeklerin yazdığı edebiyat yapıtlarında kadını küçülten, aşağılayan seksist tutumu ortaya çıkartmak ne de kadın yazarların tarihi araştırmak, yapıtlarını incelemektir. Amaç kadınlığın (biyolojik anlamda) kadın söylemiyle bağlantısını, kadına özgü söylemin özelliklerini belirlemektir” (Moran, s. 259). Cixous’a ek olarak Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig gibi feministler kültürün dil ile bağlantısı doğrultusunda bu görüşü ortaya koymuş ve uygulamışlardır.

Erkeğin üstünlüğünü destekleyen kurumlar yalnızca felsefe ve din değil aynı zamanda dildir de. Erkek egemenliğini değil kadın kültürünü yansıtan bir dili toplum nazarında yerleştirmek ataerkil sistemi de yerle bir edebilecektir. Ataerkil toplumlarda hâkim “fallosantrik” dil yapısı düşünce sistemine etki eder ve onu normalleştirir. Helene Cixous bu noktada Derrida’yı esas alarak eleştirilerini yapar. Derrida, Batı kültürünün merkezinde sözmerkezciliğin (logocentrism) yer aldığını söyler. İlk olarak Alman filozof Ludwig Klages tarafından ortaya atılan bu terim dış gerçekliği aktarmada kelimelerin temel oluşturduğunu öne süren bir düşüncedir. Bu noktada söz-yazı ayırımına dayanarak sadece dilde değil toplumun çeşitli alanlarında da ikiliklerden bahsetmek mümkündür; örneğin erkek-kadın, doğa-kültür gibi. Burada bir hiyerarşi kurmak mümkündür ve “Derrida kavramlarda görülen bu değer hiyerarşisinin ideolojik sistemin ürünü olduğunu ve kendi ‘yapı-sökücü’ yöntemiyle zor da olsa ortadan kaldırılabilceği görüşündedir” (Moran, s. 260). Ataerkil

toplumlarda bu hiyerarşi erkeğin kadına, kültürün doğaya üstünlüğünü tanımlar ve bu hiyerarşi dile de yansır. Birçok deyim ve atasözünde, günlük yaşantıda kullanılan sözlerde argo ifadelerde buna rastlamak mümkündür: “Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün, saçı uzun akli kısa, tarlanın taşlısı kadının saçlısı, kadının şamdanı altın olsa mumunu dikecek erkektir” gibi Türkçede bulunan bir takım deyim ve atasözleri bunlardır. Elbette diğer dünya dilleri ve Türkçe için de bu örnekler çoğaltılabilir. O halde bu sistemi yıkacak kadınca bir dil ortaya koymak gerekli görülmüştür böylece dil kadını aşağılama ve ezme aracı olmaktan kurtarılacaktır. Bu noktada artık önemli olan yazarın cinsiyeti değil metnin dilidir.



3. ÇEVRECİ TEORİLER

Ekolojik sorunlara duyarlılığın 1970’li yıllarda nüksetmesinden çok önce buhar gücü ile üretime geçiş, sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin giderek ivme kazanması insan merkezli bilimsel bakışı doğaya hükmeder hale getirmiştir. İnsanın doğayla ilişkisi çok eski bir problemdir. İlk çağlardan itibaren insan hem akıl sahibi hem de ahlaki bir varlık olarak tanımlanmıştır. İnsanın bu özelliği onun diğer canlılar karşısında özel bir konuma sahip olduğunu gösterir. “İnsanın bu özel konumu, Stoacı felsefede olumlu anlamda kullanılarak insanın kendisini doğadan ayırmasına değil, tam tersi onunla bütünleşmesini sağlayan bir olanak olarak ele almıştır [...] Doğanın insanın karşısına konumlanması anlayışı, 16 ve 17. yüzyılda Bacon ve Descartes’in akli tek güç görmesiyle başlar. Artık akli kılavuz edinen insan doğada, mistik ya da dini değil hesaplanabilir, ifade edilebilir mekanik bir dünyanın efendisi olarak dolaşır” (Çüçen, 2011). Bu yüzyıldan itibaren doğanın tüm olanakları insan, dolayısıyla bilim ve teknolojinin deney sahası olmuştur. Çevreci görüşler ise ilk olarak doğayı insanın tahakkümünden kurtarmayı ve insan ile doğa arasında duygusal bir bağ kurmayı amaçlamıştır. Bu görüşler genel kanı olarak ekoloji ekseninde derin ekoloji, sosyal/toplumsal ekoloji ve ekofeminizm gibi çevreci hareketler üst başlığı altında toplanır. Çevreci hareketler aşırı nüfus artışı, hava ve su kirliliği, canlı türlerin ortadan kalkması, ormanların ve toprağın bozulması, bitki ve hayvan türlerinin ortadan kalkması, doğal kaynakların dengesiz kullanımı gibi çevre sorunlarına karşı bir tepki olarak doğmuştur (Balkaya, 2014, s. 46). Ekoloji bilimi etrafında şekillenen bu görüşlerden bahsetmek adına önce ekolojinin neliğinden söz etmek yerinde olacaktır.

Ekoloji bilimi, canlıların dağılımını, miktarını belirleyen ve onların çevrelerinde meydana gelen karşılıklı ilişkileri inceler (Yıldırım, 2017, s. 290). Ekoloji kavramı ise ilk kez bitki ekolojisini konu edinen bir çalışmada Alman biyolog Ernest Haeckel tarafından kullanılmıştır. Ekoloji düşüncesi biyosferin bütünlüğünü amaçlayarak insan ile doğa ilişkisine derin bir anlam yükler. Günümüzden farklı olarak 1500’lü yıllar öncesinde Avrupa’daki egemen dünya görüşü farklı uygarlıklarda olduğu gibi organik düşünce temeline dayanmaktaydı. Bu dönemde insanlar manevi ve maddi olayların karşılıklı dayanışmasıyla ve bireyin ihtiyaçlarının topluluğunkine bağlı olduğu,

organik ilişkilere dayanarak doğayı tecrübe eden küçük, uyumlu topluluklar halinde yaşardı (Yıldırım, 2017: 291). Yine bahsedilen organik toplumlar da yaşlar, gruplar ve cinsiyetler hiyerarşik bir düzene sahip değildi. Toplum, farklılıklara karşı bütünsel bir anlayış benimsemişti. İnsan ve doğa arasındaki bu uyum, Aydınlanmayla beraber bozulmaya başlamış, insan doğaya karşı denetimci ve hükmedici bir tavır takınmıştır.

a) Çevre Etiği

Çevre ile ilgili sorunlar ve doğa/insan ilişkisindeki sorunlara felsefi ve etik bakış açısıyla yaklaşarak çözümler üretmeye çalışan uygulama etiği alanlarından biridir. Çevre etiği insanın doğayla ilişkisinin nasıl olması gerektiğini sorgularken tüm varlıkların başlı başına değerli oldukları ve saygıyı hak ettikleri savunulur. Tarihsel olarak, çevre etiğinin konusunu genellikle vahşi doğa, doğada yaşayan hayvanlar, organizmalar, ekosistemler ve biyolojik çeşitlilik oluşturmalarına rağmen, özellikle son yıllarda insanın içinde yaşadığı yakın çevresi ve onunla olan ilişkisi de çevre etiğinin konusunu oluşturur (Çüçen, 2011). Özellikle yaşanan çevre sorunlarına dikkatleri çekmek birincil amaçtır. Sürdürülebilir sistemlerle çevreyi doğayı tehdit eden unsurlar tespit edilerek çevre duyarlılığının esas olduğu bir görüş benimsenir. Oysa bilimdeki ilerleme ve beraberinde gelen teknolojik gelişmelerin çevreye verdiği zarar apaçık ortadadır ve bu da çevre etiğinin temel konularındandır. Çevre etiğine göre insan çevreye ve insan dışı doğaya karşı sorumluluk duygusu geliştirmelidir. İnsan merkeziliğin doğa dışlayan ve onu hükmedilmesi gereken bir alan olarak görmesi çevre etiği ve beraberinde gelen çeşitli çevreci etiklerin çıkışında en önemli etkindir. “Çevreci hareketlerin ortaya çıkış sürecini üç aşamalı bir yaklaşımla ele almak gerekmektedir: Birinci aşamayı bilimsel çevrecilik hareketi oluşturmaktadır. Bu dönemin en önemli ismi Ernst Haeckle'dır. Biyolog olan Haeckle 1876 yılında Ekoloji bilimini kurmuştur. Ekoloji bilimiyle birlikte doğal denge ve onun uzantısı olan doğal varlıkların korunması gereği de insanlığın gündeminde önemli bir yer tutmaya başlamıştır. İkinci aşamada çevreci hareketin 68 olaylarıyla birlikte toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkışı yer almaktadır. Son aşamada ise 1979'larda başlayarak siyasal bir oluşuma dönüşen ve yeşiller hareketinin başını çektiği çevreci hareket bulunmaktadır” (Ceritli, 2001). Bu doğrultuda çeşitli çevre etiği teorileri ortaya çıkmış, aynı sorunlara farklı çözümler aramaya çalışmışlardır. Çevre etiği teorilerini insan merkezci, canlı merkezci ve çevre merkezci olarak üç ana başlıkta inceleyebiliriz (Ertan, 2004). İnsan merkezci etik yaklaşımlar çevrenin insanın yaşamı için önemli olduğu görüşünden yola çıkarlar. Aslında günümüzde en yaygın çevreci

anlayış budur. Çevre insan geleceği ve gelecek nesiller için korunmalı ve yarınlara aktarılmalıdır. Canlı merkezci etikler, canlıların sadece insan için değil kendileri için de değerli olduklarını ve insanların da çevreye ve yaşayan tüm varlıklara karşı sorumlu olduğu düşüncesiyle hareket eder. Daha önce *Bir Kum Yöresi Almanagi* eserinden bahsettiğimiz ve bu eserde ortaya koyduğu Aldo Leopold'un "Yeryüzü Etiği" de canlı merkezci yaklaşımlara girer. Bu eser çevre etiği fikrinin temeli sayılır. Ona göre dünya insan çıkarlarından bağımsız biçimde kendi için var olma hakkına sahiptir. Bunu da "biotik hak" ile tanımlar. "Leopold doğayı, insanlar da dahil olmak üzere her bir yaratığın çıkarlarının tüm topluluğun bütünlüğünü ve yaşamını kapsayan 'biotik bir topluluk' olarak görür" (Donovan, 2020, s. 402). Derin Ekoloji akımını da canlı merkezci etik içerisinde değerlendirirken, insan merkezci olmayan ve çevre merkezci etiğin de dışına taşan etik yaklaşımları içerisinde toplumsal ekoloji ve ekofeminizm'i sayabiliriz.

b) Derin Ekoloji

Norveçli felsefeci Arne Naes tarafından kuram halini almış, doğayı merkez alan ve insanın doğa karşısındaki üstünlüğünü kesin bir görüşle reddeden akımdır. Doğayı merkez alan bu düşünüş, temelde doğayla bütünleşme yolunu Budizm, Taoizm ve özellikle doğu dinlerinde bulmaktadır (Yıldırım, a.g.e, s. 294). Naes, Derin Ekoloji'nin ilklerini sekiz başlıkta toplar:

1. Yeryüzündeki insan ve insan dışı yaşamın iyi durumda olması ve gelişmesi kendi başına değerlidir. Bu değerler insan dışı dünyanın insan amaçları için yararlı olup olmamalarından bağımsızdır.
2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunur ve kendi başlarına da bir değerdir.
3. Yaşamsal gereksinimlerini karşılamak dışında insanların bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hakları yoktur.
4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişimi, insan nüfusunun önemli ölçüde küçülmesiyle bir arada olabilir. İnsan dışı yaşamın gelişimi daha küçük bir insan nüfusunu gerektirir.
5. İnsan dışı dünyaya mevcut insan müdahalesi aşırıdır ve bu durum hızlı bir şekilde kötüleşmektedir.
6. Dolayısıyla politikalar değişmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıyı etkilemektedir. Bu değişikliğin gerçekleşmesi halinde ortaya çıkan durum, mevcut durumdan büyük ölçüde farklı olacaktır.

7. İdeolojik değişiklik gittikçe yükselen bir yaşam standardına bağlı kalmaktan çok, temelde yaşam niteliğini takdir etme (önemini anlamak) (içsel değer durumlarında yaşama) yönünde olacaktır.
8. Yukarıda anlatılan noktalara katılanlar gerekli olan değişiklikleri yerine getirmeye uğraşmakla doğrudan veya dolaylı olarak yükümlüdürler. (Şakacı, 2011).

Derin ekolojiye göre insanlar doğayı sömürmekten vazgeçerek onunla bir bütün oluşturmali, türler arası eşitlik sağlanmalıdır. İçinde bulunulan ekolojik krizden çıkış ise yalnızca insanlığın fikriyatının topyekûn değiştirilerek bitmez tükenmez bir kaynak olarak doğayı kullanmaktan vazgeçmesi ile mümkün olacaktır. Bunun için Naes, “ekolojik toplum” önermektedir: “Yeşil bir toplum ademi merkezileştirilmelidir ve tabana dayalı bir demokrasiyle yönetilmelidir. Yeşil toplum, sosyal sorumluluğa ve karşılıklı yardımlaşmaya “evet”, şiddete “hayır” diyen bir toplumdur. Ayrıca, böyle bir toplumda insanlar, gönüllü olarak “sade” bir yaşam sürdürürler. Bu insanların kendilerine güvenleri yüksektir. Yer değiştirme yani göç olayına fazla rastlanmaz. Üstelik birkaç kuşak bir arada yaşayabilmeli ve çalışabilmeli; bir cemaat duygusu hâkim olmalı, uygun bir teknoloji benimsenmeli, sinai ve tarımsal üniteler ufak olmalıdır. Yerleşim yerleri çalışma birimlerinden uzakta olmamalı, ulaşım esasen kamusal araçlarla sağlanmalıdır. Ayrıca toplumsal hiyerarşi kaldırılmalı, erkek egemenliğine son vermelidir” (Yaylı ve Çelik, 2011). Nitekim insanın, insan olmayan doğaya müdahalesi git gide durumu kötüleştirmekte, içinden çıkılmaz bir hal aldırılmaktadır. Oysa insan dışı dünyanın gelişip serpilmesi insan nüfusunun azalmasına da bağlıdır. Derin ekolojiye göre insanlar doğanın bir parçasıdır; ne ona karşıdır ne de onun üzerinde hakimiyet kurarlar. Her canlı müstakil olarak değerli addedilir o nedenle de hiçbir canlı sömürü nesnesi olmamalıdır. Biyosferik eşitlik ilkesi ile tüm canlılar eşit düzeyde tutulmuşlardır. Naes derin ekoloji tanımı yaparken bir de sığ ekolojiden bahseder. Ona göre “sığ ekoloji” insan merkezci bir bakış açısıyla çevre sorunlarına yüzeysel bir çözüm arayışı sunmaktadır. Fakat bunu yaparken doğayı “cansız” olarak tanımlar bu nedenle de insana doğayı hükmetme hakkı tanır. Derin ekolojide doğa kendi başına değerli iken sığ ekolojide doğa insan için vardır ve bu nedenle değerlidir yani doğa araç olarak görülür. Sığ yaklaşımlar doğaya “faydacı” biçimde yaklaştıkları için doğa insanlara fayda verdiği sürece değerlidir, derin ekoloji ise “doğadaki içsel değerin tanınmasını talep eder” (Garrard, a.g.e, 42).

Toplumsal Ekoloji'nin kurucusu Bookchin derin ekolojiyi şu yönde eleştirir: “Ekoloji hareketi diye bilinen harekette ‘Derin Ekoloji’ denilen şekilsiz, müphem, kendi kendini sıfırlayan omurgasız şey ile uzunca bir süredir gelişmekte olan, tutarlı, sosyal eğilimli ve sosyal ekoloji denilen iki ayrı akım arasında fark çok büyüktür. ‘Derin Ekoloji’ güneyin (ABD), Hollywood, Disneyland ve yeniden doğuşunun, Hristiyanlığın acayip bir karışımı olarak çok yakın bir zamanda paraşütle iniş yaptı. Taoizm’den, Budizm’den, maneviyattan v.d. de kokular var bu karışımda... Derin ekoloji bütün etkin sosyal iddialarına rağmen ekolojik sorunlarımızın kökleri toplumdan ve sosyal sorunlarımızdan olduğunun farkında değil gibiler. Renklerinin beyazlarla, kadınların erkeklerle, zenginini fakirle, sömürülenin sömürenlerle, birinci dünyanın üçüncü dünya ile aynı hakları paylaşıyorlarmış gibi insanlık denilen belirsiz bir türü aşağılayan bir ‘özgün günah’ vaazı vermektedir.” (akt. Yaylı & Çelik, 2011). Ekofeministlerin derin ekolojiye eleştirel yaklaşımlarının arkasında Naes’in “sınıfsız toplum” fikrinin yapay olduğu düşüncesi vardır. Ayrıca derin ekoloji ataerkil düzenin kadın ve doğa üzerindeki hakimiyetini tarihsel ve felsefi açıdan doğru değerlendirmeyi de başaramamıştır.

c) Toplumsal Ekoloji

Akımın öncüsü Amerikalı bilim insanı Murray Bookchin’dir. Bookchin’e göre, doğa üzerindeki tahakküm diğer tüm tahakküm çeşitleri ile yakından ilgilidir. “Toplumdaki en moleküler ilişkileri özellikle kadın ve erkek, yetişkinler ve çocuklar, beyazlar ve diğer etnik gruplar, heteroseksüeller ve eşcinseller vb. arasındaki ilişkileri değiştirmedikçe toplum en sosyalist anlamda sınıfsız ve sömürsüz hale gelse de tahakküm varlığını sürdürecektir” (akt. Yıldırım, s. 296). Dolayısıyla günümüz ekolojik krizlerinin temelinde her türlü tahakküm yatmaktadır. Bookchin insanın doğayı sömürmesinin temellerinin erkeğin ataerkil ailede kadını sömürmesine dayandırılabilceğini söyler.

Aynı zamanda Ekolojik bir toplum yaratısından da söz edilir: “Ekolojik bir toplum yaratmalıyız, yalnızca arzu edildiği için değil, doğrudan zorunlu olduğu için de. Hayatta kalmak için yaşamaya başlamalıyız. Böyle bir toplum kapitalist teknoloji ve burjuva toplumunun tarihsel gelişiminin özellikleri olan; makineler ve emeğin inceden inceye uzmanlaşması, kaynakların ve insanların devasa endüstriyel teşebbüsler ve kentsel birimlerde yoğunlaştırılması, yaşamın katmanlara bölünmesi ve bürokratikleşmesi, kentin kırdan ayrılması, doğanın ve insanların nesneleştirilmesi yönündeki tüm eğilimlerin kökten tersine çevrilmesini gerektirir” (Bookchin, 2017, s.

98). Bu görüş tümüyle yeni eko-topluluklar kurulmasını öngörür. “Bookchin, kurulacak bir ekolojik toplumu, hiyerarşi ve tahakkümün bütün şekillerinin, sınıflar ve mülkiyetin ortadan kaldırıldığı, kentlerin eko-topluluklara ayrıldığı, bu eko-toplulukların içinde yer aldıkları ekosistemlere uygun biçimde yaşadığı, teknolojinin kirlenme yaratmayacak şekilde ve yerel enerji kaynaklarından yararlanılacak şekilde düzenlendiği, sağlıklı bir yaşamı destekleyen yeni bir ihtiyaç anlayışının yerleştiği ve son olarak, insanların değil, şeylerin yönetildiği, bilincin ve yaşam tarzının tümünden farklılaştığı bir toplum olarak tarif etmektedir” (akt. Yardımcı, 2006). Böylece tüm farklılıklarla hiyerarşinin olmadığı insani ve ekolojik bir sentez ortaya konacaktır. Bookchin’e göre insan, toplum oluşturma ve dolayısıyla akıl ve irade sahibi olmasıyla insan dışı doğadan yani insan ve hayvanlardan ayrılır. İnsanlar toplumlar oluştururken diğer varlıklar topluluk oluşturur. Ona göre bu iki kurum birbirini sürekli besler; o nedenle toplumsal olan ve ekolojik olan birleştirilmelidir.

Toplum en ilkel haliyle doğadan türetildiğini savunan Bookchin toplumsal evrimi doğal evrimin bir uzantısı olarak görür. Bookchin Cicero’dan alıntı yaparak “birinci” ve “ikinci” doğa ayrımını yapar: Cicero: “Ellerimizi kullanarak Doğa’nın alanı içinde kendimiz için ikinci bir doğa yaratıyoruz” demektedir. Buradan hareketle, insan dışındaki dünyayı ifade eden “birinci doğa” ve insanlar tarafından yaratılan “ikinci doğa” ayrımına varmaktayız, diyerek Cicero’nun ifadesinin eksikliğine değinmekte, ilkel, el değmemiş “birinci doğa”nın “ikinci doğa”ya dönüştürülmesi sürecinde sadece ellerin kullanılmadığını, bunun yanında birinci doğanın içinde ikinci bir doğa yaratılmasında düşüncenin, dilin ve karmaşık biyolojik değişimlerin de hayati bir önem taşımakta olduğunu belirtmektedir (Ünal, 2010).

3.1. Edebiyatta Ekolojik Eleştiri

Ekoeleştiri, edebiyat eleştirisi ve kuramları içinde, edebiyat ve kültür metinlerini çevreci bir bakış açısıyla yorumlayan edebiyat ile çevre, ekoloji ile kültür arasındaki ilişkileri inceleyen tek akımdır (Oppermann, 2012). Glotfelty *The Ecocriticism Reader*’ın (1996) giriş bölümünde ekoeleştiriye, edebiyat ve fiziksel çevre arasındaki ilişkinin incelenmesidir; tıpkı feminist eleştirinin dili ve edebiyatı cinsiyet bilincine sahip bir bakış açısıyla incelemesi [...] gibi ekoeleştiri de edebiyat çalışmalarına yeryüzü merkezli bir yaklaşım getirilmesidir, şeklinde tanımlar (akt. Garrard, 2020, s. 15). Aynı zamanda Glotfelty “ekoeleştirin soruları”nı da şöyle sıralar:

- Doğa bu sonede nasıl temsil edilmiştir?
- Yaban hayat kavramı zaman içinde nasıl değişim göstermiştir?
- Bilim edebi incelemeye nasıl açık olur?
- Edebiyat çalışmaları ve çevre söylemiyle tarih, felsefe, psikoloji sanat tarihi ve etik gibi ilgili disiplinler arasında nasıl ilişkiler kurulabilir? (Garrard).

Edebiyatta çevreyle, ekolojiye dahil olan tüm canlıların ve cansız olarak tanımlanan inorganik maddelerin ilişkisi ve tüm bunların da insan ile bağının eserlerde ele alınış biçimleri ekoeleştirisinin odak noktası olmuştur. Aynı zamanda bozulan ekolojik dengelerin insan yaşantısına yansımaları da sıkça sanayileşme, doğa tahribatı, insanın aç gözlülüğü ve doğayı tahakküm altına alışı gibi çeşitli temalar altında ele alınır.

Yazınsal düzlemde bu gibi sorunların ele alınışı çoğu zaman çevresel anlamda bir farkındalık ve bilinç yaratma amacı güder. Ekoeleştiri terimini ilk kez, 1978’de William Rueckert’in *Literature and Ecology* (Edebiyat ve Ekoloji) başlıklı makalesinde görürüz. Rueckert ekoeleştiriye, ekoloji prensiplerinin edebiyata uyarlanması olarak tanımlarken, ekolojiyi insanın doğaya bakışında gezegenin bugününü ve yarınını belirleyen önemli bir disiplin olarak ele alır ve edebiyatı da insanları derinden etkileme gücüne sahip önemli bir bilim dalı olarak tanımlar (Akt. Oppermann, s. 11). Bu nedenle de “edebiyat ekolojisi” adı altında yeni bir alanın gerekliliğini vurgulamıştır. Joseph Meeker 1972’de *The Comedy in Survival*’da (Hayatta Kalmanın Komedisi: Yazınsal Ekoloji) ilk kez “yazınsal ekoloji” terimini kullanır. Akademik olarak ekoeleştirisinin ortaya çıkışı ise 1992 yılında ABD’de Edebiyat ve Çevre Çalışmaları Derneği’nin kurulmasıyla olmuştur. Harold Fromm’un 1991 yılında düzenlediği özel bir oturumda “Ekoeleştiri: Yeşil Edebiyat Çalışmaları”ndan bahsetmesi de başat örneklerdendir. “1993 yılına gelindiğinde ekoeleştiri öncelikle Amerikan üniversitelerindeki edebiyat çalışmalarında yeni ve önemli bir eleştiri akımı olarak görülmeye başlanmış; Glotfelty ve Fromm’un *The Ecocriticism Reader* kitabıyla da tüm dünyada tanınır hale gelmiştir” (Oppermann, s. 11). Böylelikle çoğu akademik kürsüde alışlagelmiş edebi eleştiri türleri, yerini ekoeleştiriye bırakmış ve akademide de çevre sorunları, ekolojik bir çevre anlayışı ve çevre bilinci görünür hale gelmiştir. Özellikle 1990’larda belirginleşen ekoeleştiri ilk olarak Amerikan ve İngiliz edebiyatlarında romanlara getirilen çevreci yorumlarla başlar.

Ekoeleştirinin bu ilk dönemi 2005'te Lawrance Buell tarafından *The Future of Environmental Criticism* (Çevre Eleştirisinin Geleceği) kitabında “Birinci Dalga” olarak adlandırmıştır. “Buell’e göre birinci dalga Amerikan edebiyat çalışmaları ekolojik bilinç yaratmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle birinci dalga çalışmalarının çoğu doğa yazınına odaklıdır. Bu aşamada ekoeleştiri de çevre her zaman ‘doğal çevre’ olarak algılanmış ve ekoeleştirinin biyotik toplumların sürdürülebilir olması için yapılan çalışmalara katkıda bulunması amaçlanmıştır” (Akt. Oppermann, s. 20).

Ekoeleştirinin doğuşuna katkıda bulunan ve modern çevreciliğin temellerini oluşturan iki temel eser, Rachel Carson’ın (Sessiz Bahar) *Silent Spring*’i ve Aldo Leopold’un toprak etiği fikrini ortaya koyduğu (Bir Kum Yöresi Almanacağı) *A Sand County Almanac*’ıdır. Carson’ın anlatısında, tarımda kullanılan DDT’nin tüm canlılara zarar verdiği dile getirilir. 1962’de yayımlanan bu eserin etkisi oldukça büyük olmuştur ve 1971’de DDT kullanımı ABD’de yasaklanmıştır. Kitabın girişinde bulunan “Yarının Masalı” adlı bölümde ekolojik felaketin ne denli yıkıcı olduğunu anlatan oldukça önemli bir giriş oluşturulmuştur; bu bölümde “Halen Amerika’nın sayısız kasabasında baharın sesini ne susturmuştur? Bu kitap bunu açıklayacaktır” (s. 3) diyerek işe koyulur Carson.

Dave Browner, Paul Erhlich ve “derin ekoloji” fikrinin ortaya çıkmasına öncülük eden Arne Naess gibi biyolog ve çevre filozofları sayesinde ekoeleştiri şekillenmiştir. Daha önce müstakil bir başlık altında incelemiş olduğumuz derin ekolojinin, ekoeleştiri ile ilişkisinden şu şekilde bahsetmek mümkündür: “Doğadaki her şeyin birbirine bağımlılığı ilkesine dayanan derin ekoloji [...] doğanın insan tarafından ötekileştirilmesini, insanın kendisini doğadan ayrı ve üstün bir konumda değerlendirmesini ve doğanın ham madde kaynağı olarak bilinçsizce sömürülmesini eleştirir. Naess’e göre ekolojik krize kalıcı bir çözüm üretmek istiyorsak bunu ‘sığ ekoloji’ olarak tanımladığı yaklaşımlarda bulmak imkansızdır. Naess çözümü derin ekoloji ilkelerinde görmektedir. Ekoeleştirinin gelişmesinde büyük katkısı olan Naess’in benlik farkındalığına varma kavramı ekolojik edebiyat araştırmaları için oldukça önemlidir. Naess’e göre ekolojik benliği gelişmiş insan, yaşamını tüm ön yargılardan ve ben merkezlikten arınmış bir kimlikle dengeli bir biçimde sürdüren insandır. Bunun sağlamanın yolu Scott Slovic’in ifadesiyle şu şekilde mümkündür: ‘Ekoeleştirmenlerin ve diğer çevre bilimlerindeki meslektaşlarımızın temasa ihtiyacı var; yalnızca edebiyatla, yalnızca birbirimizle temasa değil, tüm fiziksel çevreyle temasa’” (Akt. Oppermann, s. 21).

Bu bize gösterir ki derin ekoloji ışığında da şekillenen ekoeleştirici tüm pozitif ve sosyal bilimler ve edebiyat ile etkileşimde olan disiplinler arası bir edebiyat eleştirisi ve kuram olma özelliği taşır. Ekoeleştirin ikinci dalgasında özellikle kültürel çevre işin içine girer; yani çevre, sınıf, cinsiyet gibi kültürel unsurların çevre sorunlarının ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmektir bu. Kentlerin ekolojik sorunlarının anlatıldığı bir eleştiri biçiminin meydana gelmesine de önyak olunmuştur, buna “Urban ecocriticism” yani “Kentsel ekoeleştirici” denilmektedir. Bu bağlamda ekolojik problemlerin kültürel ve toplumsal süreçlerle ilişki içerisinde olduğunun kabul edilmesi ve bunlara odaklanması meselesi sosyo-kültürel yapıların da ekolojik bağlamda incelenmesinin önünü açmıştır: “...önceleri göz ardı edilen Kızılderili ve Amerikalı siyahilerin edebiyatlarına, ekofeminist anlatılara, çağdaş edebiyat metinlerine, eko-şiir ve çoğul etnik ve çok kültürlülük” (23) gibi. Ekoeleştirici buradan da anlaşılacağı üzere geniş bir yelpazeye sahip çok sesli bir eleştiri biçimidir. Edebiyat, kültür ve toplumbilimin yanı sıra biyoloji, ekoloji, iklim bilimi gibi çeşitli disiplinleri de bir araya getirir. Sadece edebi eserlerde doğanın konumunu değil, doğal yaşam içerisinde bulunan diğer canlı formlarını, hayvanları, bitki ve toprakların insan ile ortak yaşantısına, dilin nasıl kullanıldığına ve bu unsurların nasıl ele alındığına da eğilir. Dolayısıyla, ekoeleştiriye biyo-merkezci görüşe dayanarak insan kültürü ve çevrenin dönüşümü ele alınır. “Ekoeleştirin üçüncü evresini, sömürgecilik dönemi sonrası edebiyat ve kültür çalışmaları sınıf, cinsiyet ve ırk üzerine geliştirilen ekolojik temelli yeni kültür kuramları, biyoetik, biyosemiyoloji ve biyoteknolojiler gibi posthümanizm şemsiyesi altında ortaya çıkan yeni açılımlarla bağlantılar kurarak genişlemesi oluşturmaktadır” (26).

Sömürgecilik dönemi sonrası ekoeleştiriye çevre ve iktidar ile güç ilişkileri bağlamında edebiyatı ele alınır. Örneğin, Helen Triffin, [Siyam Kralına Beş Emus: Çevre ve İmparatorluk] *Five Emus to the King of Siam: Environment and Empire*’da İngilizlerin Avustralya yerlilerine ve doğaya karşı tutumlarını inceler. Triffin’e göre ekolojik adaletin olmadığı yerde sosyal adaletten de bahsetmek mümkün olmayacaktır. Son dönemin ekoeleştirel çalışmaları içerisinde post hümanizm, yeni maddecilik, yeni hayvan çalışmaları gibi alanlar da yer almaktadır. Bahsedilen dalgalar ekoeleştirin feminist boyutunu dışta bıraktığı için Greta Gaard tarafından eleştirilse de üçüncü dalgaın çoğulcu yapısını öne çıkarmak mümkündür. “...Ekoeleştirin alanını ve bakış açılarını dünya edebiyatları ve kültürlerini kapsayacak şekilde genişletmesi sonucu oluşan üçüncü dalgasının kültürel

farklılıklara değer veren, çoğulcu bir anlayışı benimseyen, çevre ve sosyal adalet, toplum ve çevre sağlığı çevre etiği ve kimlik sorunları; sınıf, cinsiyet, milliyet, coğrafya ilişkileri gibi konuları daha geniş bir perspektifle çevre ve edebiyat çalışmaları içine katan yeni ekoeleştirel çalışmalara yol açtığı doğrudur. Böyle geniş bir yelpazede ekoeleştirmenin cinsiyetli doğaları, cinselliği, queer cinsellik sergileyen hayvan ve insanları queer ekoloji olarak ortaya çıkan yeni çevreci düşünceleri, ekofobi ve ırkçılık gibi türcülük eğilimine eleştirel yaklaşımları da ele alması gerektiği Simon Estok gibi feminist ekoeleştirmenlerce tartışmaya açılmıştır” (Akt. Oppermann, 34).



4. EKOFEMİNİZM

Ekofeminizmi, kadın ve doğanın tahakküm altına alınmasını ortak nedenlerle açıklayan, aynı zamanda politik ve sosyal ayağı da bulunan bir kuram olarak açıklamak mümkündür. Dolayısıyla sadece çevreci bir hareket olarak adlandırılmayacağı gibi yekpare feminist bir kuramdır da denemez. Yüzyıllardır süregelen ve çağımızın en büyük problemlerinden olagelmiş kadın ve çevre, ekofeminizm şemsiyesi altına bir potada harmanlanmak istenmiştir. Ekofeminizm ekolojik ve feminist kuramlarla kesişen kümelerle sahip olduğu gibi ayrışan yönleri de sahiptir. Antik çağlardan itibaren doğa ile özdeşleştirilen kadın figürü çoğu zaman doğurganlığı ile doğanın bereketine eş tutulmuş, “Tabiat Ana” gibi adlandırmalar nedeniyle de ayrılmaz bir bütün gibi görülmüştür. Oysa tabiat da kadın gibi yönetilmek istenen, kâr odaklı yaklaşılan nesne olmaktan öteye gidememiştir.

“Doğa kategorisi sadece insan dışı varlıkları değil, çeşitli insan gruplarını ve insan hayatının doğal görülen veçhelerini de kapsayan bir çoklu dışlama ve denetleme alanıdır. Nitekim ırkçılığın, sömürgeciliğin ve cinsiyetçiliğin, kavramsal olarak beslendiği yer: Cinsel, ırksal ya da etnik farklılıkların hayvanlara yakın sayılması ve beden, rasyonalitenin ve kültürün ölçütlerini karşılayamayan aşağı bir insanlık biçimi, aşağı bir alan olarak yorumlanmasıdır” (Plumwood, 2020, s. 15).

Aydınlanma çağından bu yana pozitivistin etkisiyle süregelen “ikilik” fikri özellikle aklın karşısına doğayı koyarak adeta bir efendi-köle zıtlığı oluşturmuş, doğanın aklın dışlanmalarına maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. “Batı geleneğinde akla, efendinin ayrıcalıklı konumu verilmiştir” (14). Özellikle, doğanın akıl karşısında sürekli “yenik konumda” görülmesi Batı’nın gelişim ve ilerleme anlayışını yaratmış, düalizme dayanan kadına yönelik tahakkümcü bakış açısı Orta Çağ’dan Aydınlanma’ya değişmemiştir. Dolayısıyla doğa olarak tanımlanmak, edilgen olarak tanımlanmak anlamına gelmektedir. Doğanın dişil, bilimin ise eril olarak konumlandırılması yeterli düzeyde hakimiyet kurma yolunu açarken, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla felsefenin öne çıkan düşünürlerinden Bacon’ın [...] “İnsan tabiatı anlar ve ona hükmeder, bunu hem nesnelere hem zihne bakarak yapar” ifadesi (akt. Hacı Özdemir & Duygu Aydemir, 2019, s. 265) hükmetme sebebini açıkça ortaya koyar: Akıl. Aklın doğayla kurduğu “kontrol etme” ve “tahakküm kurma” ilişkisinde hükmeden erkek, hükmedilen doğa ve dolayısıyla kadın olur. Geleneksel kaynakları gözden geçirdiğimizde, kadınların “doğa” alanına dahil edilmelerinin, onları ezmeyi

sağlayan başlıca araçlardan biri olageldiği açıkça ortaya çıkmaktadır: “Kadın vahşi ve dizginsiz bir hayvandır” (Cato’dan akt. Plumwood 1989:193); [...] “Bilim ve sanatın ustasıdır erkek/Kadınların zafer alanı ise yürek” (Moore’dan akt. Plumwood 1989: 62), “Kadınların elbette öğrenme yetisi var, ancak felsefe gibi yüksek bilim alanları ve belli yaratıcı faaliyetler için yaratılmamışlar, bunlar evrensel bir birikim gerektirir” (Hegel’dan akt. Plumwood 1989: 183) [...] “Kadınlığın doğaya yakınlığı bir iltifat olmaktan hayli uzaktır” (Plumwood, age, s. 35).

Ekofeministlerin çoğu, doğa ile kadının özdeşleştirilmesini, her kadının doğa ile kurduğu bağın farklı olması nedeniyle reddetmiştir. Ekofeminizmi farklı kılan şey, doğa ve doğacılık (doğanın gerekçesiz hakimiyeti) konularının birer feminist sorun olduğu yönündeki ısrarcılığıdır. Ekofeminist felsefe, bilindik feminist eleştirilerin kapsamında (örnek olarak cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık, türcülük, heteroseksizm, yaşçılık, sağlamlılık ve Yahudi karşıtlığı) doğayı da dahil etmektedir. Kadının baskı altına alınmasına neden olan veya onu ikinci plana atan düşünce yapılarını oluşturan kavramlar, feminist sorunlar bağlamında değerlendirilebilirler. Eşit haklar, benzer işe eşit maaş alınması ve gündüz bakım evleri feminist sorunlardır, çünkü bunların idrak edilememesi kadının göz ardı edildiği gerçeğine ışık tutmaktadır. Ekofeministlere göre su, ağaçlar, hayvanlar, atıklar, doğa ve dil birer feminist sorundur çünkü bunların anlaşılması farklı kültürden olan kadınların içinde bulundukları kötü koşulların fark edilmesine yardım etmektedir (Oppermann, a.g.e. s. 184). “Beyaz adam sömürgeleri” haline gelen (Shiva & Mies, 2018, s. 101) ve birbirini devamlı olarak besleyen kadın ve insan dışı varlıkları sembolize eden kavramlar insan dışı hayvan aklı şiar edinen ve doğayı fethetmeye soyunan erkeklerin ellerinde kürk tüccarlığı, ormansızlaşma, planlı yok etme politikaları sonucunda can vermiştir (Akt. Zengin, 2021: s. 208). Tüm bu sebeplerle feministlerin, doğanın içinde olduğu zulüm ile kadınlar ve baskı altındaki “öteki” gruplarla arasında bir bağ kurmuş olması tesadüf değildir. İşte bu nedenle ekofeminizmin temel amacı, ikili karşıtlıkların var olmadığı bir düzen elde ederek doğanın ve kadının yanı sıra, karşıtlıkların ikinci tarafında kalan ve baskılanan olguları hak ettikleri değere kavuşturan bir sistem oluşturmaktır (Oppermann, a.g.e, s. 182). İkiliklerden doğan sömürü düzeni ancak türlerin kurtuluşuna, insan içermeyen çevrenin anlaşılmasına ve doğa-kültür ikileminin yıkılmasına bağlıdır. Daha önce de değinildiği gibi ekofeminizmi sadece çevrecilik ve feminizm arasında kurulan bir bağ gibi görmek onu eksik bırakır ve tanımlamaya yeterli olmaz. ekofeministler savaş cinsiyeti, cinsel ayrımcılık ya da sınıfçılık güden anlayışla doğanın tahrip edilmesini

mazur veya haklı gören anlayış arasında bir bağ olduğunu öne sürmüşlerdir (Oppermann, a.g.e, s. 173). Haliyle ekofeminizmin doğduğu 1970 ve 1980’li yıllar, birçok savaş karşıtı eylem ve çevresel hareketlerin yoğunlaştığı döneme denk gelir ve bu hareketlere katkı sağlamak için geliştirilmiş feminist bir perspektif olarak doğa ile aşağı sayılan tüm sınıfları içine almıştır. Şiddete dayalı olmayan eylemleri benimseyerek ormanların tahribatı, toksik atıklar, nükleer silah politikaları ve hayvan özgürlüğü gibi birçok meseleyi konu edinmiştir.

4.1. Ekofeminizmin Tarihi Gelişimi

Ekofeminizm kavramı ilk defa 1974’te feminist Françoise d’Eaubonne tarafından kullanılmıştır. D’eaubonne, *La Feminizme ou la Mort* adlı eserinde feminizm ve ekolojiyi kaynaştırarak bunu yapmıştır ve kadının özgürlüğünün doğanın özgürlüğüyle mümkün olabileceği düşüncesini öne sürmüştür. Shelia Collins 1974 yılında yayımlanan *A Different Heaven and Earth* yapıtında cinsiyet eşitsizliklerinin ve ekolojiye verilen zararın sebeplerinin kökenlerini ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, sınıf sömürüsü ve ataerkil yapı gibi ortak yapılara bağlamıştır. (akt. Hacı Özdemir & Duygu Aydemir 2019). 1978 yılında yayımlanan *Women and Nature*’da Susan Griffin, 1980’de yayımlanan *The Death of Nature* eserinde Carolyn Merchant doğa üzerinde kurulan otoritenin kökenlerini tartışmışlardır. “ABD’de yeşeren bir hareket olmasından ötürü ekofeminizmin ilk örnekleri Noel Sturgeon’un *Movements of Ecofeminism* [Ekofeminist Hareketler] (1997) adlı makalesinde değindiği üzere, 1974’te Berkeley, California Üniversitesinde Sandra Maburg ve Lisa Watson tarafından organize edilen ‘The Women and The Environment’ [Kadın ve Çevre] konferansında ortaya çıkar” (Oppermann, a.g.e. s. 175). Böylece filizlenen “ekofeminizm” kavramı, 1980’li yılların başında Birleşik Kadın Koalisyonu tarafından ABD’de düzenlenen “Kadın ve Dünyadaki Hayat: Seksenlerde Ekofeminizm” çalıştayıyla dünyaya duyurulmuş, böylelikle bir hareket halini almıştır. Ardından gelen “Women and Life on Earth” konferansı çevresel ve lezbiyen-feminist hareketlerde bulunan kadınlar tarafından toplanarak ABD’de ekofeminizmi tam anlamıyla başlatmıştır. Çünkü bu konferans feminist kuram, sanat, savaş siyaseti, ırkçılık gibi birçok konuda çeşitli atölyeler ve paneller düzenlenmesine önayak olmuştur. Söz konusu etkinliklerde, kadınların çevre konusunda daha aktif rol oynamaları yönünde yönlendirmelerde bulunulmuş, çevreye ilişkin değişimde kadının

rolüne atıf yapılmıştır. 1992 yılında Miami’de gerçekleşen “United Nations Conference on Environment and Development” (UNCED) [Birleşmiş Milletler Çevre ve Gelişim Konferansı] için dünyanın birçok yerinden birçok kadın gelmiştir. Küresel değişim yaratmak için nüfus, küresel ekonomi, üçüncü dünya borçları, gelişimin ideolojisi, çevresel yıkım, dünya açlığı, üreme seçimi, evsizlik, savaş siyaseti ve politik stratejiler (Oppermann, a.g.e., s. 176) gibi birçok konuya bu konferansta vurgu yapılmıştır.

Ekofeminizm kavramının ortaya çıkışı, iki dünya savaşının bıraktığı yıkım, 1970’li yıllardan itibaren özellikle sanayileşmiş bölgelerde yaşanan ekolojik krizler, nükleer silahlanma ve doğaya zarar veren her türlü eylemin artması dolayısıyla olmuştur. Doğanın tahakkümü üzerine yazılıp çizilmeye başlandığı noktada çeşitli tahakküm biçimleri ile doğanın sömürülmesi arasında kesişen benzerlikler dikkati çekmiştir. Bu yolla feminizmin diğer sömürge alanlarıyla ki bunlar cinsiyet, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyettir, kesiştiği noktada doğayı da içine katarak feminist bir değerlendirme ortaya konmak, hem kadınların hem de doğanın ezilmesi arasında bağ kurarak tahakkümcü fikrin temelleri açıklanmak istenmiştir. Çoğu araştırmacıya göre bu tahakkümcü yapının temelinde Batı’nın “ikicilik” fikri yatmaktadır. "Batı kültürünün insan/doğa ilişkisini bir ikicilik olarak görmüş olduğunu, bunun da Batı’nın doğaya yaklaşımının, çevre krizinin temelinde yatan sorunlu yönlerinin çoğunu, özellikle de insan kimliğinin doğanın dışında kurgulanmasını açıkladığını savunuyorum" (Plumwood, a.g.e. s. 13). Daha önce de kısaca bahsettiğimiz ikicilik, akıl ve doğayı karşı karşıya getirerek, insan (erkek) aklını doğadan üstün tutmuş bu nedenle de aklın doğanın karşısındaki hakimiyetini kabul etmiştir. Bu yolla beyaz erkek üstünlüğü dışında kalan tüm sınıflar aşağı görülmek istenmiştir. Irkçılık, sömürgecilik, cinsiyetçilik de kavramsal olarak cinsel, ırksal ya da etnik olarak “farklı” olanların hayvanlara yakın sayılarak akılcılığın ve kültürün yarattığı ölçütleri karşılayamayacağı gerekçesiyle aşağı bir varlık olarak tanımlanmıştır (Plumwood 14-15). Doğa olmak edilgen olmaktır bu nedenle etken olan akıl, bilim ve kültür dairesine sokulamaz. Plumwood (67) Batı’daki ikicil yapının temel öğelerini şu şekilde verir:

- kültür/doğa
- akıl/doğa
- erkek/kadın
- zihin/beden

efendi/köle
 akıl/madde (fiziksellik)
 rasyonalite/hayvanlık (doğa)
 akıl/duygu (doğa)
 zihin, tin/doğa
 özgürlük/zorunluluk (doğa)
 evrensel/tikel
 insan/doğa (insandışı)
 medeni/ilkel (doğa)
 üretim/üreme (doğa)
 kamusal/özel
 özne/nesne
 benlik/öteki

Bu ikicilikler temel baskı biçimlerini temsil etmektedirler. Maria Mies, Vandana Shiva ile yazdığı *Ekofeminizm* kitabında ikicilik fikrini şöyle özetler: “Endüstriyel kapitalist-ataerkil toplum, insan ile doğa, erkek ile kadın, şehir ile köy metropol ile koloni, iş ile hayat, doğa ile kültür vb. arasındaki temel ikiliklere dayanır. Ben bu ikiliklere sömürgeleştirmeler diyorum. İncelenen arzuların hepsi bu ikiliklerin kesilip atılmış, sömürgeleştirilmiş, bastırılmış, geriletilmiş ve/veya yok edilmiş taraflarına yöneliktir” (2021, s. 242). 17. yüzyıldan beri baskın olan düşünce, modern bilim ve teknolojinin karşısında doğanın ötekileştirilmesidir.

Bunun dışında toplumsal cinsiyet meselesi de tahakküm mekanizmasının bir dışlısidir. Bookchin’e (1989) göre “Doğayı tahakküm altına almaya ilişkin bütün kavramlarımız insanın insana tahakkümünden kaynaklanır” (Akt. Plumwood, a.g.e. s. 29). O halde doğanın tahakkümünü ortadan kaldırmak için önce insanlar arasındaki hiyerarşinin ortadan kalkması gerekir. İnsan merkezilik fikri ile insanın (beyaz erkek) merkez noktada olarak diğer tüm varlıklardan üstün görülmesi çeşitli sömürü sistemlerini doğurmuştur. Nancy “Hartstock’un yazdığı gibi bu yapı, ‘egemen, beyaz, erkek, avrupa merkezli bir yönetici sınıfa has olan bir dünyaya bakma biçimini, dünyayı, merkeze kadri mutlak özneyi yerleştirip çevrede marjinal ötekileri olumsuz nitelikler kümeleri olarak inşa edecek şekilde bölme biçimini’ temsil eder” (Akt. Plumwood, a.g.e. s. 69). Plumwood ikiciliğin ve insanmerkezciliğin köklerini, en azından batıdaki köklerini, Yunan kültüründeki akılcılığın doğuşuna dayandırır. Bu nedenle akılcılığın

doğuşu ile aklın ve beyaz erkek merkezci insan merkezçiliğin yüceltilmesi ile doğa ve içine aldığı tüm unsurlar ile kadın sistemli biçimle aşağılanmıştır.

O halde ekofeminizmin doğuşunda temel unsurların: ikicilik, toplumsal cinsiyet, insanın insana tahakkümü ve insan merkezçilik olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bu kavramlar doğrultusunda tüm sömürge unsurlarının temel meselelerini araştırmak doğa ve kadın ile bağlantısını kurmak ekofeminizmin odak noktası olmuştur. Shiva ve Mies (2021) şunu sorar: “Demokratik yollarla dayatılmış, adaletsiz, haksız ve alim ekonomi politikalarının gelişimi ile kadınlara yönelik suçlardaki gaddarlığın artışı arasında bir ilişki olabilir mi?” (17) ve devam eder “Yeryüzüne tecavüz ile kadınlara yapılan tecavüz arasında hem mecazi anlamda dünya görüşlerini şekillendirme hem de maddi olarak kadınların gündelik yaşamlarını şekillendirme anlamında, sıkı bir bağ olduğunu defalarca vurgulamışım” (19). Her türlü adaletsizlik, eşitsizlik ve şiddetin önüne geçmek için toplumsal cinsiyet eşitsizliğini düzeltecek toplumsal reformları temel alan ekonomik reformlara ihtiyacımız vardır. “Kadınlara yönelik şiddetle mücadelenin kapitalist ataerkinin şekillendirdiği şiddet ekonomisinin önüne geçmesi, kadınlara ve yeryüzüne saygılı, sürdürülebilir, şiddetsiz barışçıl ekonomilere geçişi de içermesi gerekir” (Vandana & Mies, s. 22).

Carol J. Adams *Ne Adam Ne Hayvan*’da ekofeminizmin kadınların üzerinde kurulan egemenlik ile doğanın üzerinde kurulan egemenlik arasında önemli bağlantılar olduğunu tartıştığını dile getirirken (2021, s. 173) ekofeminizmin hayvanların sömürülmesi sorununa da meydan okuduğunu öne sürer. Kadınların ve hayvanların bir otoriteye veya başkasının kontrolüne maruz kalması yani ikincilleştirilmesi meselesini farklı kadınlarla yaptığı röportajlardan derleyerek şöyle sunar: “Kadınlara nasıl davranıldığına bir bakın. Kontrol edildik, tecavüze uğradık, hiçbir inanırlığımız olmadı, hiç ciddiye alınmadı. Hayvanlara da aynı şey oluyor. Onları sakat bıraktık, evcilleştirdik. Bütün düzenleri, bütün varlıkları insanların ihtiyacına göre şekillendirildi. Erkeklerin de kadınlara ve dünyaya yaptığı şey bu işte.” Adams *Etin Cinsel Politikası*’nda (2021) “Etin hangi özelliği erkek egemenliğin övgüsü ve sembolü haline gelmesini sağlamıştır?” sorusunu sorar ve bunu şu şekilde cevaplar: “Cinsiyet eşitsizliği birçok yönden tür eşitsizliğinin içine işlemiştir zira çoğu kültürde eti temin etmek erkekler tarafından yapılan bir iştir. Et ekonomik anlamda değerli bir maldır; bu malın kontrolüne sahip olanlar güce de sahip olur. Erkekler avcı olduğuna göre bu ekonomik kaynağın kontrolü de onların elindedir. Kadınların

statüsü ise teknoloji öncesi toplumlarda etin önemiyle ters orantılıdır” (90). Adams’a göre temeli hayvanların gıda olarak işlenmesine dayanan ekonomilerin ayırt edici özellikleri: Kadınların erkeklerden daha çok iş yapması ama yaptıkları işe daha az değer verilmesi dolayısıyla iş etkinliklerinde cinsel ayrım, kadınların çocuk bakımından sorumlu olması, erkek tanrılara inanç, baba soyluluktur (91).

Tüm bu tarihsel gelişim ve fikirler doğrultusunda her ne kadar sistemli ve tutarlı bir teori ortaya konmuş olamasa da ekofeminizmin ortaya çıkışındaki fikir nettir ve ekofeministler belli görüşlerde uzlaşmışlardır. Bunlar kadınların ve doğanın sömürülmesinde mutlak ortak bağların olduğu ve bu nedenle kadınların çevreci hareketlerde aktif olarak rol almaları gerektiği; ikicilik dolayısıyla doğayı kapsayan tüm alt ve öteki sınıfların beyaz batılı erkek karşısında alt konumda görülerek tahakküme maruz bırakıldığı, eşitlikçi ve anti-hiyerarşik fikir çerçevesinde ekofeminizmin ezilen tüm alt sınıfları savunduğu ki buna hayvanlar, siyahiler, eşcinseller, insan dışı doğa ve elbette kadınlar dahildir, bu sömürünün karışışında eşitlik ilkesine dayananan yeryüzü temelli bir bilinç yaratılmasının gerekliliğidir.

4.2. Ekofeminizme Farklı Yaklaşımlar ve Eleştiriler

Ekofeminizme getirilen bakış açıları: liberal, kültürel, sosyal ve radikal olmak üzere genel görüş olarak dört başlıkta toplanabilir. Bu dört bakış açısı, şüphesiz insan ile doğa arasındaki ilişki ve çifte sömürü üzerinde durmuştur. Farklı bakış açıları kazandırarak kimi zaman ekofeminizm fikrinin zenginleşmesine olanak sağlamış olsalar da ekofeminizme getirilen eleştirilerin de kaynağını oluşturmuşlardır.

a) Liberal Ekofeminizm

Liberal ekofeminizm, insan ve doğa arasındaki ilişkinin reformcu görüşlerle düzeltilebileceğini savunarak diğer görüşlerden keskin biçimde ayrılır. Liberallere göre çevreye yapılan tahribatların tümü gerek endüstriyel atıklar gerekse zehirli kimyasal maddeler aracılığıyla en çok kadına etki eder. Bu nedenle hem gelişmiş hem de üçüncü dünya ülkelerinde kadınlar birçok sorunla karşılaşır ve çevresel felaketler kadın bedenini hasta eder. Ekofeministler çevre sorunlarını kadın sorunları ve kadınların kurban edilmesi olarak görürler. Çünkü kadınlar zehirli atıklar ve kirlilik nedeniyle hastalanırlar, aç kalırlar, kıtlık ve kuraklık yaşarlar, ölürlar, doğurganlıkları tehdit altındadır. Üstelik kendileri bu kadar mağdur durumdayken bile çocukların, hastaların ve yaşlıların bakım ve desteklenmesinden sorumludur (Çetin, 2005: 63).

Ayrıca kadınların erkeklerle ekonomik ve eğitimsel açıdan fırsat eşitliğine sahip olamaması da iki cins arasında olumsuz fark yaratan nedenlerdendir. Merchant’a göre kadınlara eşit eğitim hakkı sağlanırsa doğal kaynakların korunması, çevrenin iyileştirilmesi gibi konularda katkı sağlayabilirler. Fransız yazar ve feminist Simon de Beauvoir’e göre kadınlar biyolojik olarak erkeklerden farklı olmakla birlikte, bu farklılıkları aşarak erkeksi değerlere ayak uydurabilirler (Tamkoç, 1996: s. 80). Ona göre, ikinci cins olarak sınıflandırılmamak için kadının doğa ile ilişkisini kesmesi gerekmektedir. Oysa Ortner’a göre (1974) kadınların çoğu toplumda doğa ile eşit düzeyde görülmesinin en büyük nedenlerinden biri fizyolojik yapısıdır, dolayısıyla bu bağı kesmek kolay olmayacaktır. Kadın doğa ile doğurganlığı yönüyle eş tutulur çünkü kadın bedeni insanlığın geleceğini besler. Kadının doğa ile bağının bir başka göstergesi doğurganlığın yanı sıra diğer memeliler gibi süt vermesi ve çocuklarının beslenmesinden sorumlu olmasıdır ki bu da kadının yerinin ev işinin annelik olması gibi bir görüşe yol açar.

b) Kültürel Ekofeminizm

Kültürel ekofeminizme göre toplumsal cinsiyet kimliği, biyolojik farklılıklardan değil, toplumdan kaynaklanır. Bu sebeple de kadın meselesinin altında politik nedenlerin yattığı düşünülür. Bunun yanı sıra kültürel ekofeminist bakış açısına göre, özellikle Orta Çağ sonrası Batılı erkek kültürün eseri olan doğaya hükmetme isteği gerek doğa ve kadının sömürülmesi gerekse hayvanlara kötü davranılmasının sebebidir (Donnovan’dan akt. Topgül, 1997, s. 49). Onlara göre kadının antik çağlarda doğurganlığının doğa ile özdeşleştirilmesi yüceltici ve “doğa tanrıça” kendileri için bir yol göstericidir. Bu nedenle kadın ve doğa arasında kurulan ilişki doğaldır ve öyle de olmalıdır. Şefkat, tinsellik, dayanışma gibi kavramlar anaerkil bakışa dahil edilir ve kadın ile doğanın ortak noktası olarak görülür. Mary Daly ataerkillikten önce anaerkilliğin olduğu düşüncesinden yola çıkarak kadın merkezli (gynocentric) dünyada kadınların kendi hayatlarını kontrol ederek hayvanların ve doğanın dünyasında özgür ve mutlu yaşadıklarını ileri sürer (akt. Öçal, 2011). Oysa kimi görüşlere göre kadının doğaya dahil edilmesi onları ezmeyi sağlayan başlıca araçlar (Topgül, s. 79) ve onu nesneleştiren sebeplerden biridir. Daha önce de örnekleri verildiği gibi (Plumwood da aynı noktaya temas eder) özellikle aydınlanma çağı düşünürleri tarafından hayvan-kadın-doğa eş tutularak ötekileştirilmiştir. Bunun da haricinde eski çağlarda kadınların Tanrıçalarla [...] özdeşleştirilmesi zamanla büyük bir mertebe kaybına uğramış [...] hem doğayı hem kadını pasif ve itaatkâr

kılan cinsel saldırı niteliğindeki imalara yerini bırakmıştır (Köküöz'den akt. Topgül, s. 79). Özellikle kültürel ekofeministler bu açılardan eleştirilerin hedefi olmuştur. “Dorothy Dinnerstein, kadınların kamusal alana girerek doğayı kültüre taşımaları gerektiğine, erkeklerin de özel (hane içi) alana girerek kültürü doğaya taşımaları gerektiğine inanır [...] Ancak Dinnerstein’ın bu ifadeleri, kadının doğa erkeğin de kültür taşıyıcılığını devam ettirmeleri gibi sakıncalı bir mesaj barındırır” (akt. Öçal, 2011).

c) Sosyal Ekofeminizm

Sosyal ekofeminizmin eleştiri noktası özellikle “kapitalist” ataerkil sistemdir. Kapitalist sistemin doğayı tahakküm altına alarak yükselme isteği, kadınların erkekler tarafından ezilmesi ile benzerdir. Gerek doğanın gerek kadının kullanılacak bir kaynak olarak görülmesi ve hem doğanın hem de kadının meta haline getirilerek üzerinde egemenlik kurulması gibi piyasa ekonomisinin değişmez ilkelerinin artık değişmesi gerektiği [...] irdelenmektedir (Tamkoç, 79). Shiva ve Mies (2021), ekonomik sistemler kültürel ve toplumsal değerleri etkiler, (21) diyerek ekonomik sistemlerle kadının metalaştırılması arasında ilgi kurar ve şöyle devam ederler: Metalaştırma ekonomisi her şeyin bir fiyatının olduğu ama hiçbir şeyin değerinin olmadığı bir metalaştırma kültürünü yaratır (21). Özellikle sömürgeleşme sürecinin başlangıcından itibaren tarımsal faaliyetlerin mekanikleşmesi kadının rolünü kısıtladığından kadın eve hapsolmaya başlamış, bunun sonucunda çocuk doğurma, yetiştirme rollerini üstlenmiştir. Sosyal ekofeministlerin değindiği başka önemli hususlar da yine daha çok emeğe ve üretime dayalıdır. Örneğin iş olanakları, eşit işe eşit ücret, gündüz bakım evleri, sağlık hizmetleri talepleri gibi. Yine gelişmiş ülkelerdeki sosyal ekofeministler, üçüncü dünya ülkelerinin sömürülmesini önlemek amacıyla öteki kadın hareketleri ile birleşmeyi öngörmektedir; böylece sosyal adalet de sağlanacaktır. “Sosyalist ekofeminist ideoloji, sosyal ve ekolojik değişimleri analiz ederek ve eşit bir toplum ve hayatın sürdürülebilirliğine öncülük edecek, sosyal hareketleri savunmaktadır. Sosyalist ekofeminizme göre doğa ve insan bağlantısı, sosyal ve tarihsel olarak kurulmuştur ve doğa, insan çabası ile değiştirilerek dönüştürülmüştür. Doğa, üretim ve üreme ilişkileri tarafından egemenlik altına alınarak sömürülmüş ve insana hizmet sağlamak üzere konumlandırılmıştır” (Aydemir ve Özdemir 2019).

Kuşkusuz üçüncü dünya ülkelerinin yaşadığı sorunların çoğu, “batı sömürgeciliğinin bir sonucudur” (Tamkoç, s. 82). Taylor’a göre sosyal ekofeministler

batı sömürgeciliğinden ve tahakkümünden bahsederken bir noktayı kaçırmazlar (akt. Çetin, 1997, s. 63). Ekofeministler beyaz erkekler tarafından tahakküm altına alındıklarını algılar ve ataerkillik engellerini yok etmeye çalışırken renkli kadınlar eşitsizliklerini farklı algırlar. Onlar yalnızca beyaz erkekler tarafından değil, renkli ırktan erkekler ve beyaz kadınlar tarafından da tahakküm altına alınırlar. Nitekim en büyük eleştiri noktalarından biri de sosyal ekofeminizmin kadınları ataerkil tahakkümü deneyimlemede tek bir kategori altında ele alarak ırksal, sınıfsal ayrımları gözetmemesidir.

d) Radikal Ekofeminizm

Radikal ekofeministlere göre, ataerkil sistem hem kadını hem doğayı sömürebilmek adına bir tutar, onları eşitler. Bu nedenle radikal ekofeministler de kadın doğa benzerliğine ve ikisi arasında kurulan ilişkiye son vermek ister. Nitekim hem kadın hem de doğa ataerkil sistem tarafından olumsuz bir çerçevede metalaştırılırlar. “Radikal ekofeminizm tüm hiyerarşi biçimlerinin yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Ancak feminizmin tüm arzusu kadına, aynen erkeğin olduğu gibi patron olma şansını elde etme imkânı yaratmaksa, o zaman feminizmin kendi idealleri ile çelişkiye düştüğü de ileri sürülmektedir. Radikal ekofeminizme göre kadını özgürleştireceği iddia edilen "eşit fırsat" kökenli liberalizm ideali, böyle bir sistemde çalışan kadınların ya da erkeklerin, patronları tarafından baskı altında tutulacağı gerçeğini göz ardı etmektedir” (Aydemir ve Özdemir 2019). Bu nedenle radikal ekofeminizmin amacı kadın ve doğa benzerliğini aşmak ve sömürüyü yıkmak için ataerkil sisteme direnmektir.

4.3. Çevreci Teoriler Bağlamında Ekofeminizm

Diğer çevreci anlayışlardan farklı olarak doğanın tahrip edilmesi ve tahakküm altına alınışından insan merkezliği değil erkek merkezliği sorumlu tutar (Çüçen, 2011). Örneğin derin ekoloji insan merkezci insan/doğa “düalizmi”ni ekoloji karşıtı inanç ve pratiklerin temeli olarak görür, ekofeminizm ise “erkekmerkezli” erkek/kadın düalizmini sorumlu tutar (Garrard, a.g.e, 45). İnsan/doğa ikiliği kültür ve bilim, rasyonalite gibi kavramlar üzerine yoğunlaşırken kadın/erkek ikiliği toplumsal cinsiyet meselesine vurgu yapar. Garrard’a (45) göre bu da feministler ve ekolojistler arasında ortak bir dava olduğunu gösterir. Sharon Doubiago ekoloji bilincini geleneksel kadın bilinci olarak tanımlarken Charlene Spretnak, kadın biyolojisinin

temelinde bir tür kadın maneviyatı bulunur, bu manviyat ise doğalcılığın hakikatlerinden ve kadınların bütünsel eğilimlerinden oluşur, der (akt. Garrard, a.g.e, 45). Oysa daha önce de bahsedildiği gibi bu görüşlerin karşısında özellikle radikal ekofeministler kadının doğaya daha yakın olmasını, ötekileştirmeye maruz bırakılmasına neden olması bakımından karşı çıkmışlardır.

Ekofeministlere göre kadının sömürü nesnesi olmadığı toplumlarda doğa da sömürülmeyecektir. Ekolojik krizden çıkışın anahtarı kadının tahakküm altına alınışına son vermektir. Ekofeminizmin diğer ekolojik anlayışlardan bu yönde ayrılması, birçok eleştiri okunu da üzerine çekmiştir. Nitekim, “Doğanın sömürülmesinde kadının payı yok mudur?” gibi sorular yöneltildiği gibi sadece ataerkil düzeni suçlayarak da birçok farklı tahakküm ilişkisini saf dışı bırakması yönüyle de eleştirilir. Dolayısıyla bir toplumdaki erkeklerin kadın üzerindeki tahakkümünün kaldırılmasının ekolojik krizlerin çözümü için önemli olduğu, ancak yeterli olmadığı (Yıldırım, 2017) söylenmiştir.

5. EKO-FEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ

Fiziksel çevreyi ve insanı birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendiren, insanın doğadan, canlı ve cansız varlıklardan üstünlüğünü reddeden görüşlerce, özellikle Batı merkezli düalizm yıkılmak istenmiştir. Tam da bu kaynaktan beslenen ekofeminizm, doğa ve kadın ilişkisine dikkat çeker. Kadının yüzyıllar boyunca doğa ile eş görülmesi, onun da doğa gibi sömürülmesine neden olmuştur. Eğer ataerkil tahakkümden sıyrılmak isteniyorsa o halde insanın doğaya, erkeğin kadına üstünlüğü kabulünden kurtulmak gerekir. Nitekim posthümanizm gibi görüşler de bu düşünceyi desteklemektedir. İnsanı merkeze alıp, her şeyden üstün görmek değil, insanın içinde bulunduğu çevre ile uyumlu yaşamasının yolunu açmak gerekir. O halde ne insan doğaya ne erkek kadına üstün olabilir.

İnsanı ekosistemin bir parçası olarak gören yeni maddecilik akımı da insan ve çevre arasındaki ikili karşıtlığı ortadan kaldırır ve aksine birlikte yaşayan bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler: “İnsan ve doğa arasındaki ayrımı ortadan kaldıran yeni maddecilik kuramında dil, dünya, madde, söylem, gerçek, doğa, kültür, ontoloji, epistemoloji, birbirine bağlanmış ve müşterek biçimde birbirlerini oluşturan kavramlar olarak” (Oppermann, a.g.e. s. 39) önemsenmiştir. Tüm bu unsurların müşterek oldukları kadar müstakil olduklarını da vurgulamakta fayda vardır. Her biri tek başına değerli ve etkileşimleri ile birbirlerini besleyen unsurlar olarak görülmelidir. Ekofeminizme göre bu bütünlük içerisinde üstünlüğün ortadan kaldırılması, sadece kadınlar için değil tüm sömürülmüş ve baskı altına alınmış gruplar için özgürlük demektir.

Ekofeminizmin ortaya çıktığı 1970’li yıllar, doğa tahribatının arttığı yıllardır. “Eko-feministler savaş, cinsel ayrımcılık ya da sınıfsal bakışları olan anlayışların doğa tahribatı konusunda kendini haklı gören anlayışlarla ortak noktalarının olduğunu öne sürmüşlerdir” (Ünser, 2022). Bu görüşle yola çıkarak kadının ve doğanın sömürülmesini ortak bir nedene, erkek egemen toplum yapısına dayandırmışlardır. Bu duyarlılıkla yazılan edebi eserleri ekofeminist gelenek içerisine almak mümkündür.

Edebi metinler, insan/doğa ve kadın/doğa ilişkisi çerçevesinde tüm ekofeminist meseleler dikkate alınarak incelenir. Murphy’e göre “Eleştirmenler sıklıkla ekofeminist edebiyat teorisi ve uygulamasındaki pek çok yenilikle birlikte ekofeminist eleştirinin gelişimini feminist edebiyat teorisi ve eleştirisiyle karşılaştırırlar. “Feminist eleştirmenler ilk olarak dini çalışmaları yeniden okudular ve

bunların cinsiyetçi önyargılarını eleştirdiler. İkinci olarak eleştirilerini kanonun bütününe yayarak kadın yazarların örtbas edilen, önemsenmeyen ya da kaybolan çalışmalarını toparlamaya başladılar. Üçüncü olarak da kadın temsillerini eleştirmeye başladılar ve kadın çalışmalarındaki feminist konuları ortaya koydular. Daha sonra ise ekofeminist eleştiri aktivist hareketin etkisi ve uzamı olarak edebiyat eleştirisine dahil oldu. Sonuç olarak kadınların ekolojik duyarlılık gösterdikleri, ilk ekofeminist çalışmalar ortaya çıktı; bunlar kadın çalışmalarında ve edebiyatta önem kazandı” (akt. Öçal, 2011).

5.1. Ekofeminist Edebiyat Eleştirisinin Özellikleri

Greta Gaard, *Strategies for a Cross-Cultural Ecofeminist Literary Criticism* (Kültürler Arası Ekofeminist Edebi Eleştiri için Stratejiler) makalesinde Batılı bağlamda ekofeminist edebi eleştirinin temel özelliklerini şu şekilde sıralar:

- “İnsanlar arasındaki çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve politik farklılıklar ve insanlarla doğanın geri kalanı gibi var olan eleştiri biçimlerini aydınlatmak.
- Doğa olarak kendi bedenimize, doğa olarak sınıflandırılan diğer insanlara ve hayatımızın temas ettiği ortamlara ve türlere -ve bu ilişkilerden etkilenen tüm katılımcıların özgürlüğüne ve gelişmesine- katkıda bulunmak.
- Bu gezegende hayatta kalma, (türçülük, cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık, heteroseksizm, yaşlı ayrımcılığı ve insan merkezilik dahil ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere) yabancılaşıma, hiyerarşi ve tahakkümün birçok biçimini eleştirir; toplumsal ve biyolojik çeşitliliğin bizim için gerekli temeller olarak merkeziliğini savunmak.
- Eko-sosyal dönüşüme yönelik siyasi eylemin aciliyetini vurgulayan dönüştürülmüş ve eşitlikçi, manevi, psikolojik, edebi, tarımsal, ekolojik ve/veya ekonomik uygulamalar yoluyla yabancılaştırmış bireyleri, kültürleri ve sistemleri iyileştirmek; baskı kurumlarını dağıtmak ve onların yerine eşitlikçi ve çevre merkezli ağlar inşa etmek” (Gaard, 2010, s. 47-48).

Ekofeminist edebiyat eleştirisi, feminist edebiyat eleştirileri ve ekofeminist teorilerden feminist etik ve felsefelere, radikal çevre felsefesine, eleştirel hayvan çalışmalarına ve küreselleşmeye; ekonomi, ekoloji ve siyaset hakkındaki radikal ekonomik ve politik teorilere kadar disiplinler arası bir dizi yaklaşımdan yararlanır ve bunlara katkıda bulunur.

Ekofeminizm için en temel şey, batı kültürünün kültür/doğa ikiliğinin toplumsal cinsiyete dayalı olduğu anlayışıdır: yani, erkekler ve erkeklik kültürle ilişkilendirilirken, kültüre değer verilirken, kadın ve dişilik doğa ile ilişkilendirilir ve her ikisinin de değeri küçümsenir. Bu bakış açısı kadınların ve doğa ile ilişkili olan her şeyin hakir görülmesine yol açtığı gibi eril egemenliği haklı çıkarmak için kullanılan bir hiyerarşiye yol açar. Bu kavramsal bağlantıların -edebiyat ve kültürde olduğu kadar siyasi düşünce, medya, eğitim ve toplumun diğer yönlerinde- açığa çıkarılması ekofeminist eleştirinin önemli bir bileşeni olmuştur.

Ekofeminist edebiyat eleştirisi, “Batı kültürünün kültür/doğa cinsiyet ikiliği Doğu kültürlerinde de geçerli midir? Batılı ekofeminist analizler, çağdaş Çinli kadın yazarların kadınlar ve hayvanlar, dişileştirilmiş veya queer cinsellikler ve doğal unsurlar (yani su, hava) arasındaki kavramsal ilişkilerini cinsiyete dayalı olarak inceleyerek “doğa” hakkındaki görüşlerini keşfetmede faydalı olabilir mi? ‘Doğa’nın dışavurumları ve dolayısıyla erkekleştirilmiş ‘kültür’ün sömürüsüne tâbi mi?” (48) gibi sorular sormakla yükümlüdür de. Yine Gaard’a göre metni ekofeminist bakış açısıyla okumak ve bu bağlamda ekofeminist bakışla metne sorular sormak da bir çeşit ekofeminist eleştiridir.

Akademide 1980-1990 yılları arasında ortaya çıkan ekofeminizm henüz yeni bir alan olmakla beraber, çevreci ve feminist teoriler şemsiyesi altında edebiyatta da yerini almıştır. Özellikle dünya edebiyatında, ekofeminist eleştiriyle incelenebilecek, Ursula K. Le Guin, Margaret Atwood, Susan Griffin, Louise Erdrich, Alice Walker, Toni Morrison gibi önemli isimler yer alır. Türk edebiyatında henüz fazla yer edinememiş olsa dahi az ama oldukça önemli eserler verilmiştir. Buket Uzuner’in *Uyumsuz Defne Kaman’ın Maceraları* serisinin ilk kitabı olan *Su*, Türk edebiyatının ilk ekofeminist eseri kabul edilir. Latife Tekin’in *Muinar*, Oya Baydar’ın *Köpekli Çocuklar Gecesi*, Gamze Arslan’ın *Kanayak*’ı ekofeminist yazın çerçevesinde değerlendirilir.

6. URSULA K. LE GUIN'İN *DÜNYAYA ORMAN DENİR* ADLI ESERİNİN EKOFEMİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Le Guin, Kaliforniya'da dünyaya gelmiş, babası ünlü bir antropolog olan Alfred Kroeber; annesi yazar Theodora Kroeber'dir. "Düşünmek, sorgulamak ve eğlenmek için yetiştirildim," diyen Le Guin, yazar olmasını sağlayan ortamı şöyle anlatır: "İkinci Dünya Savaşı sırasında tüm erkek kardeşlerim askere gitti ve [Napa] Vadi[si][n]deki yazlar yalnızlaştı, o eski evde sadece ben ve ailem vardık. O zamanlar televizyon yoktu; savaş haberlerini almak için günde bir kez radyoyu açardık. O yalnızlık ve sessiz yazlar, tepelerde tek başına dolaşan bir gençtim ve arkadaşsızdım; 'yapacak hiçbir şey yok'tu, bu benim için çok önemliydi. Sanırım ruhumu yaratmaya o zaman başladım" (Ursula on Ursula, E.T.: 24.04.2023, [ursulakleguin.com](https://www.ursulakleguin.com), <https://www.ursulakleguin.com/ursula-on-ursula>).

Radcliff ve Columbia Üniversitelerinde edebiyat eğitimi aldıktan sonra 1959 yılında yazdığı ve "Hain Üçlemesi" olarak bilinen serinin ilk romanı *Rocannon's World* [Rocannon'un Dünyası] ile yazın hayatına başladı. Aynı zamanda bu eser onu bilim-kurgu ve ütöpik edebiyat dünyasının da önemli isimlerinden biri haline gelmesinin ilk adımı olmuştur: "Hayal gücüyle yaratılmış kurmacanın yararı dünyayı, çevrendeki kişileri, kendi duygularını ve kaderini daha derinlemesine anlamayı sağlamaktır" (Le Guin, 2020: 31). Le Guin, hayatı ve dünyayı daha iyi anlamlandırmanın bir yolu olarak gördüğü kurmacayı hayalle ve ütopuyla harmanlayarak toplumsal meselelere ışık tutmayı tercih etmiştir. Gerçek ile fantezi arasına yaşadığı dönemin sorunlarını ve önemli meselelerini koyarak eserlerini yazmıştır. Bu nedenledir ki hayal gücüne sonsuz güvenerek çeşitli dünyalar ve karakterler yaratmıştır: "Biz hayal gücü zengin insanlar, 'Evvel zaman içinde bir ejderha varmış' ya da 'Topraktaki delikte bir Hobbit yaşarmış' gibi cümlelerle, böyle güzelim gerçek dışı şeylerle kendi tuhaf tarzımızda hakikate ulaşabiliriz" (33).

Guin, "Savaş karşıtı çizgide olan bir pasifist aktivist" olarak kendini tanımlarken (Ursula K. Le Guin, 2013, theparisreview.org), *An American Rethoric* 'te "Dünyanın En iyi 100 Konuşması" arasına giren, 1983'te bir mezuniyet töreninde yaptığı *A Left Handed Commencement Address* [Solak Bir Mezuniyet Konuşması] başlıklı konuşmada, "...size sırf bir kadın yaptığı için bunun ikinci sınıf bir iş olduğunu söylediklerinde cehenneme kadar yollarının olduğunu söylemenizi ve eşit

iş e eşit ücret kazanmanızı umuyorum” diyerek dönemin feminist meselelerine değinmiş; “Köklerimiz karanlıktadır bizim, toprak vatanımızdır” (Guin, 2018, s.179-180) diyerek de kadın ile doğa arasında bir bütünlük kurmuştur. Tüm bu görüşleri ışığında eserlerine de savaş karşıtlığı, cinsiyet, siyasal sistemler gibi temaları taşımıştır. *Karanlığın Sol Eli*’nde (1969) cinsiyet kavramını ele almış, *Mülksüzler* (1974) ve *Hep Yuvaya Dönmek* (1985) gibi eserlerinde anarşist bir ütopya kurgulamıştır ve aynı zamanda *Hep Yuvaya Dönmek*, Napa Vadisi’ndeki global sel felaketi ele alınarak ekolojik göndermeler içermektedir.

Çalışmamıza konu olan *Dünyaya Orman Denir*’de toplumsal cinsiyet, ataerkil toplum düzeni ve doğanın tahrip edilmesi gibi kavramlar ele alınır. Nitekim 1972 yılında yayımlanan *Dünyaya Orman Denir*, aynı yıl en iyi novella dalında Hugo Ödülü almış, içeriği bakımından 70’li yılların en önemli meselelerinden birine, “Ekoloji”ye dikkat çekmesi ile de önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle o yıllarda meydana gelen ABD-Vietnam savaşı Le Guin’i tüm dünyada olduğu gibi sarsmış, ekolojik bilincin doruklara ulaşmasını ve bunu eserinde eleştirme gereği duymasını sağlamıştır.

60’lı yılların başında esen özgürlük akımlarının etkisi birçok ülkede kendini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde ABD’de bir hareket halini alan “Hippiler” ya da “Çiçek Çocuklar” dönemin komünist ve faşist yapılanmalarına karşı çıkarak apolitik bir tutum sergilemişler; dünyanın hayvanlara, bitkilere ve insanlara ait olduğu görüşünden yola çıkarak özgürlükçü komün yaşamını sürdürmüşlerdir. Özgür aşkı ve serbest cinselliği savunmuşlar, barış yanlısı olmuşlar genel geçer toplum kabullerine karşı tutarlı bir hareket gösterebilmeyi başarmışlardır (Demir, 2018, 38). Aynı zamanda doğaya ve hayvanlara olan saygıları ve insanı üstün görmemeleri yönüyle de ekolojik bilincin yerleşmesine önayak olmuşlardır. Bundan dolayı hippiler genellikle vegan-vejetaryen beslenmişlerdir. Daha sonra 1965 yılında ABD’nin Vietnam’a asker göndermesine tepki göstererek savaş karşıtı bir tutum da sergilemişlerdir. “Savaşma, seviş” sloganını kullanmışlar, eylemleri esnasında kendilerine yöneltilen namlulara çiçek sokarak silahlanmaya karşı durmuşlardır. Aynı zamanda bu dönemde ABD’li gençlerin orduya katılmaya zorlanmaları da anti-militarist tepkiler doğurmuştur. Artık Vietnam’daki tüm savaş görüntüleri televizyon, radyo ve gazete yoluyla dünyadan takip edilebilir olduğundan, savaş neredeyse tüm çıplaklığıyla ABD halkının gözeri önüne serilmiştir. Sebebini anlayamadıkları bir mesele için ne ABD askeri ne de halkı Vietnam’da savaşmak istememiştir.

Vietnam Savaşı çok büyük bir ekolojik yıkıma ve can kaybına sahne olmuş, bunun yanı sıra yağma, tecavüz, işkence gibi birçok savaş ve insanlık suçu işlenmiştir. Ekolojik sonuçları açısından oldukça önemlidir çünkü Amazon Ormanları'nın %14'üne yakın bir kısmı “napalm” adı verilen yanıcı silahlara yakılarak yok edilmiştir.

Aynı dönemde dünyada, özellikle Fransa'da “68 Mayıs olayları” olarak bilinen öğrenci olayları “68 Kuşağı”nı doğurmuştur. 68 kuşağı, “Kapitalizmin koruma köpeği ya da hizmetkârı olmak istemiyoruz”, “Kurumların halka hizmet etmesini istiyoruz, halkın kurumlara değil” gibi sloganlarla tüketim toplumunu yok etmek ve baskıcı düzenlere karşı gelmek amacıyla birçok eylemde bulundu. İşçiler de haklarını aramak için bu öğrencilere katıldı ve uzun soluklu olaylar dizisi baş gösterdi. Bu olaylar neredeyse tüm dünyayı etkiledi, yankıları farklı ülkelerde duyuldu. Sonucunda geleneksel kurallar reddedilerek otorite sorgulanır hale geldi. Özerklik, birey olma gibi değerler ortaya çıktı. Ahlaki kurallar tartışmaya açılarak “cinsel özgürlük” ve “feminizm” meseleleri gelişim gösterdi (Koca, 2018, s. 89-91).

Le Guin'in söz konusu eseri, yazıldığı yıl itibariyle yaşanan Vietnam Savaşı'nın imgelerini (savaşma yöntemleri, açgözlülük, hükmetme isteği dolayısıyla doğanın tahribi, işlenen çeşitli savaş suçları) içerir. Modern dünyanın bozulmamış doğayı sürekli sömürme isteği yakın tarih boyunca çeşitli kanlı görüntülere sahne olmuştur. *Dünyaya Orman Denir*'in yazıldığı dünya da böyle bir dünyadır ve eser bundan beslenir. 1972 yılında; “Ekoloji”, “sömürü”, “savaş karşıtlığı”, “feminizm” gibi birçok kavram oldukça sıcağı ve tartışmaya henüz açılmıştı. Le Guin “Felaketin geldiği açık” derken, bir söyleşisinde karakterlerinin fazlasıyla zarar görmüş bir gezegenden geldiklerini ve bizim şu an yarattığımızın da böyle, fazlasıyla zarar görmüş bir gezegen, olduğunu söyler (Ursula K. Le Guin Söyleşisi Bölüm: 1, Çev.: Gurbanov, <https://www.youtube.com/watch?v=YmCEdwr-zpk>). Bu nedenle de asıl mesele çevrenin bozulmasıdır onun eserlerinde. *Dünyaya Orman Denir*'de de aynen Le Guin'in dediği gibi Arz adı verilen “fazlasıyla zarar görmüş bir gezegen”den yirmi yedi ışık yılı uzaklıktaki Athse'ye gelen bir koloni anlatılır. Bu koloni kendi gezegenleri olan Arz'ı ekolojik tahribat nedeniyle yaşanmaz hale getirdiğinden başka gezegenlerde hayat aramak zorunda kalmıştır. Arzlılar, Athse'ye gelerek ağaç keser çünkü artık odun, altından daha değerlidir. Arzlılar, Athse'nin doğasına hükmetmeye gayret ederken oradaki halkı da köleleştirirler. Hükmetme fikrinin temelini Arz halkının modern ataerkil toplum yapısı oluşturmaktadır. Bunun en önemli temsilcisi,

“erk”i temsil etmesi açısından, Koloni yüzbaşısı Davidson’dur. Davidson kaba, ırkçı; kadın ve hayvanları aşağı gören bir karakter olarak esere yerleştirilmiştir. Ayrıca yerli Selver’in karısına tecavüz ederek de ölümüne sebep olmuştur. Yerlilerin köleleştirilmesi, kadınların metalaştırılması, doğanın tahrip edilmesi ve hayvanların ehlileştirilmesi gibi eserin temel temalarının temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Öte yandan Selver, karısının intikamını almak için öne çıkarak halkının kurtuluşu için savaş başlatır. Sadece intikam almak değil, doğalarını ve eski yaşamlarını yeniden canlandırmak isteği içinde savaşan Atshelilerin örgütlenmesine ön ayak olmuştur. Davidson modern ataerkil toplumu temsil ederken Selver anaerkil toplum yapılanmasını temsil eder. Bu nedenle denebilir ki eser ikilikler ve zıtlıklar üzerine kurulmuştur.

Arzlılar ile Athseli yerliler birbirlerinden fiziksel, tinsel ve yaşayış biçimleri bakımından tamamen farklıdırlar. Yerliler, vücutları yeşil tüylerle kaplı, oldukça kısa boylu “yaratıkçıklar” olarak tanımlanırken, Arzlılar fiziksel olarak günümüz “insan” profiline tamamen uygundur ve eserde “devadamlar” olarak tanımlanırlar. Yerlilerin vücutlarının yeşil tüylerle kaplı olması onların doğa ile bütünleşmiş olduklarının temsidir. Athseliler ise insan görünümündedirler çünkü modern insanı temsil ederler.

Öte yandan eserin İngilizce metninde Arz’dan “Terra” olarak bahsedilirken, Arzlılar ise “Terran” yani dünyalılar olarak adlandırılmıştır. Terra bizim şu an içerisinde yaşadığımız ve tahrip etmeye devam ettiğimiz dünyayı işaret etmektedir. Aslında “dünya” sözcüğüne alternatif olarak kullanılmıştır. Athse sözcüğü ise “athos” kökünden türetilmiş olabilir. Athos, Yunan mitolojisinde Yunan tanrılarına meydan okuyan devlerden biridir. Athos’un ve Athselilerin savaşçı ve meydan okuyucu ortak yönleri dikkat çekicidir. Athse aynı zamanda eserde hem “dünya” hem de “orman” anlamına gelmektedir. Bu da Athselilerin, Arzlıların aksine; ormanı sömürülecek bir kaynak olarak değil, orman ve dünyayı bir bütün olarak gördüklerini gösterir. Dolayısıyla sadece toplum yapıları değil, toplumların yaşadıkları gezegenler de hem madden hem manen birbirinden oldukça farklıdır. Athseliler “kadın dili” olarak adlandırılan bir dil kullanırlar. Bu dilde “athse” ve “orman” sözcüklerinde olduğu gibi her sözcüğün birçok anlamı vardır. Örneğin *Sha’ab* sözcüğü: “Tanrı, ya da çok yanlı varlık ya da güçlü varlık anlamına geliyordu; aynı zamanda gayet farklı bir anlama da geliyordu: [...] çevirmen” (s. 85). Selver de bir *Sha’ab*’dı; tanrıydı.

Metinde, önemli motiflerden biri de “düş görme”dir. Athseliler uyanık rüya görerek Arzlıların yapamadıklarını yapar. Bu rüya görme işi, Athselilerin

bilinçaltlarına ulaşabilmeleri ve onu kontrol edebilmeleri anlamına gelir. Dolayısıyla bu, athselilerin özlerinden ve köklerinden kopmamış olduklarının temsidir. Zaten Athselilerin dilinde “düş” ve “kök” kelimeleri aynı anlama gelmektedir. Oysa Arzlılar yalnızca uykuda rüya görerek kasıtlı olarak bilinçaltlarına ulaşamazlar, yani köklerinden uzaklaşmışlardır.

Athseliler, onca zaman köleleştirilip sömürüldükten sonra Selver öncülüğünde Arzlılardan intikam almak ister. Kamplarına baskın düzenler, yakıp yıkar. Yüzbaşı Davidson ceza olarak Çöplük Adası adlı yere gönderilir. Burası insanların ağaçlarını keserek tüm ekolojik varlığını yok ettiği yerdir. Arz’dan gelen bir grup devadam ikinci bir gemi ile tüm Arzlıları geri götüreceklerinin ve Athse’nin artık bir koloni olarak kullanılmayacağını sözünü verir. Bundan sonra ağaç kesmek ya da toprakları gaspetmek için Athse’ye Arz’dan kimse gelmeyecektir. Nihayetinde Arzlıların işgaline son vererek Athse’yi eski özgürlüğüne kavuşturursalar da Selver, bir daha hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını düşünmektedir.

6.1. Sömürgecilik

Dünyaya Orman Denir’in önemli temalarından, eserde geniş bir alan kaplayan ekofeminizmin temel tartışma konusu olan sömürgecilik, eserde çeşitli boyutlarda somutlaştırılarak doğanın, kadın bedeninin ve hayvanların sömürülmesi şeklinde okura sunulmuştur. Bu sömürgeciliğin nedeni, istismarcı Arz kolonisinin henüz doğası tahrip edilmemiş olan Athse’ye gelerek, Athse halkının sahip olduğu her şeyi sömürme isteğidir.

Yüzbaşı Davidson önderliğindeki koloni Arz gezegeninden, Arz’da tükettikleri doğal kaynakları Athse’de “sömürmek” için bu gezegene gelir. Çünkü yaşadıkları dünyayı öylesine tahrip etmişlerdir ki Arz artık yaşanması mümkün olmayan bir noktaya gelmiştir. Bu nedenle koloninin ilk amacı ehlileştirmek ve ardından gezegenin sahip olduğu zenginlikleri sömürüye tâbi tutmaktır:

“...zaten burada olma nedeni de buydu: ehlileştirmek. Madem Çöplük Adası sırf kaya ve çukurlardan oluşuyor, bırakın onu başka bir adada yeniden başlayın ve daha iyisini yaratın. Biz İnsanoğlu’yuz. Bunun ne demek olduğunu çok yakında öğreneceksin kahrolası lanet gezegen, diye düşündü Davidson...” (s.8).

Davidson modern dünyanın hırslarını ırkçı, insan merkezci bir bakış açısından yansıtırken ve insanın aç gözlü isteklerini temsil ederken yerli yaratıkçıklar doğayı, ormanı ve ilkelliği temsil etmektedir. Arz’dan gelen ağaç kesicileri hem ağaçları

keserek doğayı tahrip ediyor hem de yasak olmasına rağmen avlanarak “kırmızı geyik”lerin neslinin tükenmesine neden oluyordı. Davidson nezdinde ekofeminizmin temel meselelerinden biri olan insanın ve özellikle erkek cinsinin diğer tüm canlıların yaşamından değerli olduğu düşüncesi eserdeki avlanma bölümü aracılığıyla okuyucuya verilir:

“Ama bak benim ilgilendiğim insanlar, benim işim onlar [...] ve en önemli olanlar da onlar, hayvanlar değil. Eğer küçük bir gayriresmi av partisi bu kahrolası hayata tahammül edebilmelerine yardım ediyorsa, o zaman görmemezlikten gelirim. Biraz eğlenmeleri gerek” (s.9).

Davidson’a göre emrinde çalışan ağaç kesicilerinin eğlence meselesi yaptığı hayvan hayatı oldukça değersiz ve sadece insan emrine verilmiş durumdadır. Modern dünyada da hayvanların kürkleri, derileri, diğer uzuvları ve sağladıkları besinler insanlık tarafından tüketilmesi gereken birer mal gibi görülürler. Avcılık ve et erkek egemenliğin simgesi iken cinsiyet eşitsizliği birçok yönden tür eşitsizliğini de içine alır zira birçok kültürde et ekonomik anlamda değerli bir maldır ve onu sağlayan (avlayan, elde eden) gücün de sahibi olur (Adams, 2021, s. 90). Bu noktada *Dünyaya Orman Denir*’de Athse’yi sömüren Arz kolonisi, hükmetme isteğini hayvan avı ile de somutlaştırır, erkek üstünlüğünü hayvanları ikincil bir eğlence aracı görmekle ortaya koyar.

Yerliler doğanın edilgenliğine sahipken Arzlılar saldırgan bir konumdadır. Genel olarak yerliler yani yaratıkçıklar:

“...dövüşmezler, öldürmezler, savaşamazlardı. Salgın olmayan bir ara türdüler [...] Saldırıya karşılık vermezlerdi” (Le Guin, a.g.e. s.21).

Davidson yerlileri oldukça ilkel ve savaşmaktan aciz görse dahi dokuz yüz yaratıkçık koloni kampını ateşe vermişler, orada iki yüz kişiyi öldürmüşlerdir. Bunu yapan yerlilerin başında ise Selver vardır. Selver, bunu “karısı söylediği için” yaptığını belirttikten sonra Davidson’un üstüne atılarak ona saldırır ve şarkı söylemeye başlar. Bu bir çeşit savaşma biçimidir yerliler için:

Davidson ise ilk defa bir yaratıkçıga aşağıdan yukarı bakmaktadır. Bu zamana kadar hep yukarıdan aşağı bakmıştır (s.21).

Burada görüldüğü gibi “erkek cinsi”nin temsil ettiği insan, tüm ötekilere, aşağı görülen türlere üstün bir konumda yer alır ve o nedenle kendini üstün/yukarıda görür. Arzlılara göre yerliler ilkel vahşi küçük yeşil yaratıkçıklardır. Athseliler ise “devadamlar” diye bahsederler koloniden. Boyut ve şekil itibarıyla farklılıklarına yer

yer vurgu yaptığımız bu iki ırk kasıtlı biçimde birer simge olarak ortaya konmuştur. Birbirlerine tamamen zıt, bambaşka kültürlere ve yaşayış biçimlerine sahip olan bu iki halk öncelikli olarak fiziksel açıdan birbirlerinden ayrılırlar. Yaratıkçıların yeşil tüylerle kaplı olmaları bedenlerinin orman ile bütünleşmiş olduğunu göstermenin yanı sıra zihinsel olarak da tabiat ile iç içe geçmiş olduklarını simgeler. Bedenen ormanla bütünleşmiş yaratıkçıların gözünde dünyanın orman ile aynı görülmesi de ormanı sömürülecek bir kaynaktan çok yaşam alanının kendisi olarak gördükleri anlamına gelmektedir.

Arzlıların kullandığı şiddet biçimleri Athseli yerliler için oldukça yabancıdır. Selver onların konuştuğu dili biliyordu, ona rağmen onları anlamıyordu. Çünkü bambaşka kültürlere sahiptiler.

“Kadınları ve erkekleri öldürüyorlar, hayatlarının bağışlanması için yalvaranlara acıymıyorlar. Birbirlerine karşı şarkı söylemiyorlar. Köklerini arkalarında bırakmışlar, belki geldikleri o başka ormanda; o hiç ağacı olmayan ormanda” (s.40).

Selver devadamların içindeki öldürme arzusunu anlamakta da güçlük çekmektedir:

“Delirmediği sürece insan insanı öldürür mü? Hiçbir hayvan kendi cinsinden birini öldürür mü? Sadece böcekler. Bu devadamlar bizi, bizim yılanları öldürdüğümüz gibi rahatça öldürüyorlar [...] Onların içinde öldürme arzusu var ve bu yüzden onların ölmesini uygun buldum” (s.31).

Sürekli ölümle, acıyla ve korkuyla yüz yüze kalan yerliler artık Selver öncülüğünde başkaldırarak bu sömürüden kurtulmalıydı. Öte yandan Selver’in bu başkaldırışı onu adeta “Tanrı” yapmıştı. Bu dünyada Kırk Ülkeler’in tümünün şehir ve köylerini kadınlar yönetiyor, hemen her köyde ise bir “erkekler locası” bulunuyordu. Başkadın Ebor Dandep, erkekler locasından Coro Mena’nın naklettikleriyle Selver öncülüğüne olanları dinlediğinde Kırk Ülkeler’in tamamına bu haberin gitmesini istedi çünkü bu sömürüye karşı bir başkaldırıydı; herkes bundan haberdar olmalı ve harekete geçerek kendini savunmalıydı:

“...Dört yıldır bizler bile korku içindeyiz, devadamların şehirlerinden uzak yaşadığımız, saklandıkları yerlerde sadece gözümüze iliştikleri ya da gemilerinin üzerimizden uçtuğunu ya da dünyayı kestikleri ölü yerleri gördüğümüz, bunlarla ilgili uydurma hikayeler duyduğumuz halde. Hepimiz korkuyoruz. Çocuklar, devler yüzünden ağlayarak uyanıyorlar uykularından, kadınlar ticaret için uzaklara gitmiyorlar; localardaki erkekler şarkı söyleyemiyor. Korkunun meyvesi olgunlaşıyor. Senin bunu topladığını görüyorum. Hasatçı sensin. Sen bilmekten korktuğumuz her şeyi gördün, bildir: sürgün, utanç, acı, dünyanın düşen çatısı ve duvarları, ızdırap içinde ölmüş anne, eğitilmemiş bağra basılmamış çocuklar...” (s.42).

Bu alıntıda görüldüğü üzere devler, modern dünyanın metaforu olarak kullanılır; çocukları ve kadınları sömüren, korku toplumu yaratan ve yerlilerin yani doğanın ve edilgen olanın uzak olduğu birçok kavramın yaratıcısı olan bir dünyanın...

Artık Athse’de ağaçlar kesilmeyecek, insanlar bir daha köleleştirilmeyecektir. Yine de Athse halkı Arzlılardan çok şey öğrenmiştir ki bunlardan en yıpratıcısı öldürmek, zarar vermek isteği ve cinayettir. Birçok ağaç ve hayvan yok olmuş, kadınlar cinayete ve tecavüze kurban gitmiştir. Topraklar sömürenlerden temizlenmişse de sömürü düzeni arkasında kalıcı izler bırakmıştır. Athse bir daha eskisi gibi olamayacaktır, bunu Selver de bilmektedir:

“Belki ben öldükten sonra, insanlar ben doğmadan ve sizler gelmeden önceki gibi olurlar. Yine de böyle olacağımı pek sanmıyorum” (s.130).

6.2. Ehlileştirme

Davidson’un arzusu sadece doğayı ehlileştirmek değil, Athse’nin yerlileri olan, vücutları yeşil tüylerle kaplı, kısa boylu ve görünüşleri itibariyle vahşi doğa ve içlerinde yaşadıkları “orman” yani “athse” ile bütünleşmiş dış görünüşleriyle “yaratıkçıklar”ı da ehlileştirmektir:

“...adamlarının birçoğu bu beş para etmez yaratıkları idare edemiyorlardı ama Davidson’un hiç böyle bir problemi olmamıştı; eğer emeğine değecek olsa, hepsini evcilleştirebilirdi. Değmezdi gerçi. Getirin buraya yeteri kadar insan, yapın makinalarla robotları, kurun çiftliklerle şehirleri; bir daha kimsenin de yaratıkçıklara ihtiyacı kalmazdı. Ayrıca iyi de olurdu. Çünkü bu dünya, Yeni Tahiti, gerçek anlamıyla insanoğlu içindi. Temizlenip boşaltıldığı, karanlık ormanın hububat tarlalarına yer açmak üzere kesildiği, ilkel kasvet, yabanilik ve cehalet silinip süpürüldüğü zaman burası cennet, gerçek bir Aden olurdu. Yıpranmış Arz’dan daha iyi bir dünya. Ve bu onun dünyası olurdu. Çünkü Davidson’un içinde, çok derinlerinde bu vardı: Dünya terbiyecisi [olmak]” (s.9).

Yerliler ise ehlileştirilmeye ve köleleştirilerek modernizme tabi kılınmaya karşı mücadele içindedirler:

“...devadamlar oraya da geldiler ve dünyayı kesmeye başladılar. Orada bir şehri, Penle’yi yok ettiler. Yüz erkek ve kadın yakalayarak kendilerine hizmet ettirmek ve ağılarda yaşamak zorunda bıraktılar [...] hep ağaçların devrilmesini izledim. Dünyanın kesilerek açıldığını ve çürümeye terk edildiğini gördüm. Erkekler kaçabilirlerdi ama kadınlar daha güvenli bir şekilde kapatılmışlardı ve kaçmaları mümkün değildi ve ölmeye başlamışlardı [...] oraya gün ışığında gittik ve devadamları oklar ve mızraklarla öldürdük, şehirlerini ve makinalarını yaktık” (s. 29).

Selver'in anlattığı bu kısım birçok önemli ayrıntıya sahiptir. “Dünyayı kesmeye başladılar” ifadesi daha önce de bahsedildiği gibi dünya ve orman sözcüklerinin eş anlamlılığına işaret eder.

Ağaçlar kesilirken bir yandan da yerli erkek ve kadınların kafeslere kapatılarak hizmet etmek için köleleştirilmesi metaforik olarak modern dünyanın her iki cinsi de hapsederek kendine hizmet etmek üzere kullandığını gösterebilir. Erkeklerin bir şekilde kaçabilmeleri fakat kadınların daha güvenli yerlerde tutuldukları için kaçmalarının mümkün olmaması yine birçok felaketten ilk olarak kadınların etkilenmesi ve kendilerine çizilen toplumsal sınırlar dolayısıyla özgürleşmelerinin çok daha zor ve imkansızla yakın olmasını çağırıştırır.

Tüm bunlar olurken doğanın tahribi ise son hızla sürmektedir. Doğayı temsil eden yerliler “ok ve mızrak” gibi ilkel ve daha edilgen noktalardan savaşı sürdürmeye devam ederken modernizmin oluşturduğu teknolojik aletler ve silahlar, kurdukları şehirler talan edilmek istenmiş, sonucunda ise Davidson uçaktan ağaçları yakarak ve ateş ederek yine doğayı cezalandırmıştır.

Her ne kadar birbirinden ayrı yaşayış biçimlerine ve kültürlere sahip olsalar da Athse ve Arz halkları aynı kökten türemiş, yeşermiş dallanıp budaklanmıştır. Bu halklar, birbirinden koparılamaz bir bütün olarak beraber yaşamayı öğrenmek zorundaydılar çünkü bir bütündüler. Birlikte, birbirleri üzerinde tahakküm kurmadan yaşamayı öğrenmedikleri sürece yıkım ve ölüm yakalarını bırakmamaktaydı. Selver zafere inancını kaybetmişti çünkü kendini sömürenlere baş kaldırmış ama en az karşı oldukları kadar kendisi de zararlı çıkmıştı:

“Artık dünyada zafer kalmamıştı. Sadece ölüm” (s. 102).

Bu nedenle Selver, bir ateşkes yapmak istiyordu. Devadamlar silahlarını bırakacak, karşılıklı barış sözü verilecek, ağaçlarını kesip suladıkları Sornol’da yaşayacaklardı. Onlar ormana girmeyecek, orman halkı da Kesilmiş Topraklar’a girmeyecekti. Devadamlar için yerlilerle savaşmak yıpratıcı olmuştu ve hatta artık imkansızlaşmıştı:

“Bu yaratıklardan her kahrolası adada dağılmış olarak üç milyon var, şehir yok, hayati ağlar yok; merkezi kontrol yok. Gerilla tipi bir yağıyı bombalarla zayıflatamazsın” (s. 104).

Ormanı çok iyi bilen yerliler ormanı kendine siper edip saklanarak ve gerilla tipi savaşı devadamları yıpratmaktadırlar. Bu, okurlara Vietnam Savaşı’nda ormanı kendilerine mesken belirleyen ve gerilla tarzı savaşan Vietnamlıları anımsatmaktadır.

Yüzbaşı Davidson yerlileri yıldırıp ortaya çıkarmak için ormanı ateşe verdiyse de:

“Çalılıkların arasından fırlayıp gözleri kapalı yere düşerek çiğneme[si]ni bekleyen kimse yoktu. Ufak yeşil insanlar yoktu. Sadece bir ağaç karmaşası ve biraz yanmış arazi” (s. 115).

Ormanda iyi saklanabilen yerliler ortaya çıkıp Yüzbaşı Davidson’u esir alırlar. Davidson öldürülmeyi istese de Selver bunu yapmaz:

“Bak Davdison, [...] ikimiz de tanırız. Tanrıların yaptığı gibi birbirimize hediyeler veriyoruz. Sen ban bir yetenek verdin, kendi türünden olanları öldürme yeteneğini, cinayeti. Şimdi ben sana, becerebildiğim kadarıyla, benim insanlarımin yeteneğini vereceğim. İkimiz için de diğerinin hediyesini taşımak zor. [Sen] bizlerden biri delirdiğinde gördüğü muameleyi göreceksin. Kimsenin yaşamadığı Randelp’e götürülüp orada bırakılacaksın” (s. 123-124).

Selver Davisdon’u öldürmek yerine canını bağışlayarak ağaç kesimlerinin bitmesi gibi cinayetlerin bittiğini de haber verir. Onun türü için “cinayet” sonradan öğrenilmiş bir şeydir, Athse’de kimse kendi türünden birini öldürmemiştir; Arzlılar bunu öğretilene kadar. Selver, bu sebeple Davidson’u bağışlar ama bağışlanmak üstünlük kurmaya, erk olmaya Selver’in deyimiyle kendi türünün “Tanrı”sı olmaya alışmış Davidson için ölümden daha zordur:

“Buna dayanamazdı, kimsenin onun üzerinde bir gücü olamazdı. Kimse ona zarar veremezdi” (s. 124).

Üstelik Davidson’un Rendlep’e yani devadamların “Çöplük Adası” dediği yere götürülmesi de önemlidir çünkü Çöplük Adası Arzlıların yaşanmaz hale getirdiği bir yerdir. Yani Davidson tabiata verdiği ceza ile cezalandırılmaktadır:

“Cinayetlerin sonu geldi artık. Ağaç kesimlerinin de. Rendlep’te hiç kesilecek ağaç yok. O sizin çöplük adası dediğiniz yer. İnsanların orada hiç kesilecek ağaç bırakmadı. Bu yüzden bir kayık yapıp kaçamazsın oradan. Orada artık pek bir şey yetişmiyor, bu yüzden sana yiyecek ve yakacak getirmemiz gerekecek. Rendlep’te öldürecek hiçbir şey yok. Ağaç ya da insan. Ağaçlar ve insanlar vardı ama artık sadece onların düşleri var” (s. 124).

6.3. Doğanın Tahribi

Doğanın tahrip edilmesi *Dünyaya Orman Denir*’in neredeyse arka planını oluşturur. Oldukça önemli bir yere sahiptir, kurgunun ana temalarından biridir. Hayvan avını önlemek için adeta birer yem gibi ordunun önüne kadınların eğlence olarak atılması kadınların “taze” olarak nitelendirilmesi aşağıda bahsedildiği gibi hayvanları ikincil gören erkek aklın ürünü olarak yeniden karşımıza çıkar. Kadınlar da hayvanlar gibi hizmet etmekle görevlendirilmiş aşağı varlıklar olarak görülür:

“Oyunları, sporları, hobileri, filmleri, geçen yüzyılın tüm önemli spor olaylarının teleteypleri, içkileri, marihuanaları, düş gördürücüleri ve ordunun pek yaratıcı olmayan hijyenik

eşcinsellik düzenlemelerinden memnun olmayanlar için merkezde bir sürü ‘taze kadın’ var” (s. 10).

Koloninin çevrebilimcisi Kees’in, Davidson’a yönelttiği tepkilerden biri bu şekilde hem doğa hem hayvan katliamı sürdürülürse buranın da aynen arz gibi bir “beton çölü”ne dönüşecek olmasıdır.

Arz’ı yaşanılmaz kılan ekolojik bozulma ve doğanın yerini alan betonlaşmadır. Nitekim Arz’da artık gerçek geyikler bile kalmamıştır:

“Arz’dayken Yüksek Kayalık Dağlar’da ve Himalaya Parkları’nda bile robot geyikler kullanılıyordu” (s.11).

Kazanan tarafta olmazsa kaybeden tarafta olacağını düşünen Davidson için ise hem kazanan hem de her zaman fetheden “fatih”, insandı:

“...sen geyikler, ağaçlar ve fiberotu için endişeleniyorsun, çok güzel senin bileceğin iş. Fakat ben olayları önem derecelerine göre görmek isterim: yukarıdan aşağıya. Ve yukarıda, şimdiye kadar hep insan oldu” (s.10).

Davidson’un Kees’e söylediği bu sözler açıkça insan merkezci (bencil) bakış açısını ortaya koyar ki daha önce sıkça yinelediğimiz ekofeminizmin temel çıkış sebeplerinden biri bu insan merkezci, insanı her şeyden üstün gören anlayışın karşısında olmaktır. Çünkü ekofeminizme göre de insan ve dolayısıyla erkek merkezli bir dünyada diğer canlıların yaşam hakları adeta ellerinden alınarak yalnızca birer sömürü objesi olarak kalmaya mahkûm olacaklardır.

“...kopterin burnundaki makinalı tüfeği çıkardı, yanmış yerleri taradı, ormanın yeşil yapraklarında delikler açtı, yanmış kemiklerle adamlarının soğuk bedenlerini ve enkaz olmuş makinaları ve çürüyen beyaz kütükleri tekrar tekrar geri dönerek cephanesi bitene ve silahın titremesi sona erene kadar bombaladı” (s.23).

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi Davidson, tüm öfke ve nefretini doğaya yansıtarak resmen öç almak istercesine ormana ve ağaç dallarına ateş eder. Bu kısım akıllara aynı zamanda napalm adı verilen bombaların ormanlara bırakıldığı ve büyük bir doğal tahribatın gerçekleştirildiği Vietnam Savaşı’nı da elbette hatırlatır.

Doğası tahrip edilmiş dünyada, tabiattan ve dolayısıyla köklerinden uzaklaşmış her toplumda mutsuz kadınlar ve çocuklar görülebilir. Nitekim ekofeminizmin meselelerinden biri de budur: Edilgen olan kadın, çocuk, doğa ve hayvanlar ataerkil modern toplumlarda sömürüye mahkûm olurlar. Bunun önüne geçilmesi yerlilerin olduğu gibi tüm insanlığın köklerine ve ormana yani dünyalarına sıkı sıkıya bağlılıkları sayesinde gerçekleşebilir. Arzlılar köklerinden öylesine kopmuşlardı ki bir ormanın içerisinde olmak nasıl bir duygudur bundan dahi çokça uzaklaşmışlardır:

“Arz’daki çoğu Arzlı gibi [koloninin atropolog ve kaptan rütbesine sahip bilim insanı olan] Lyubov’da yabancı ağaçlar arasında hiç yürümemiş bir şehir blokundan daha büyük bir koru hiç görmemişti. Önceleri Arthse’de ormandayken kendini baskı altında ve huzursuz hissetmiş, gövde, dal ve yaprakların bitmez tükenmez kalabalığından ve yeşil veya kahverengimsi alacakaranlığın sürekliliğinden nefesi tıkanmıştı [...] şu anda, ağaçların arasında belki de başka hiçbir yerde olmadığı kadar evinde hissediyordu kendini” (s. 72).

Böylece Lyubov’un belli bir süre sonra ormana alışıp oradayken kendini evinde hissetmesi ile insanlığın da kaybettiği bağlarını asıl yuvasında bulması benzerdir. Öte yandan Athselilerin dilinde “orman” ve “dünya” anlamına gelen Athse; “toprak” ve “gezegen” anlamına gelen “Arz” sözcükleri yine birer metaforu ifade eder:

“Athseliler için toprak, yer ve arz ölülerin geri döndükleri ve canlıların onun sayesinde yaşadığı bir şey değildi. Onların dünyasının maddi özü toprak değil ormandı. Arzlı insan çamur, kırmızı tozdu. Athseli insan dal ve köktü” (s.73).

6.4. Kadın Bedeninin Objeleştirilmesi ve Sömürüsü

Kadın bedeninin çeşitli biçimlerde obje haline getirilmesi ve sömürüsü eserde tabiatın tahakküm altına alınması kadar önemli bir yere sahiptir. *Dünyaya Orman Denir*’de kadın da doğa gibi hükmedilmek istenen bir nesne biçiminde ele alınmıştır. Tahrip edilen, hükmedilen, değersizleştirilerek öteki olarak konumlandırılan yalnızca doğa ve hayvanlar değil aynı zamanda kadındır.

Eserde Arzlılar için kadın bedeni, cinsel birer objeden öteye gidememiştir. Koloni erkeklerinin “çiftleşmesi” için araçsallaştırılan bedenleri dışında kadınların adı yoktur. Sık sık ifade ettiğimiz ve eserde de bahsedildiği gibi Arzlılar “köklerinden koparak” yani tabiattan uzaklaşarak doğayı insan hizmetinde kullanmaktadır. Doğayı insanın hizmetine sunmak hayvan hayatı ve yaşam hakkının av adı altında eğlence aracına dönüştürülmesine ve kadın bedeninin de birer cinsel obje, doğurma aracı ve eğlence nesnesi haline getirilmesine neden olmuştur.

Nitekim bu düşünüş biçimi Batı kaynaklı ikiciliğin, erkek aklını ve onun kurmuş olduğu modern yaşamın karşısına diğer tüm alt sınıf olarak adlandırılan yapıların konmasının yansımasıdır. Kadın da hayvanlar ve tabiat gibi “öteki” sınıfında yer aldığından patriyarka karşısında sömürülmesi gereken bir objeye dönüşür. Bu nedenle ataerkil modern toplumu temsil eden Arzlıların kadını konumlandıkları nokta önemlidir:

“Yeni, kadın yüklü gemi gelmişti. İnanılır gibi değil. Burada Centralville’deydi. Yeni Tahiti Kolonisi için ikinci çiftleşen kadın grubu, hepsi sağlam ve temiz, 212 baş kullanıma hazır insan stoku. Ya da en azından yeteri kadar kullanılabilir [...] 212 baş yatağa atılabilir memeli vücudun görüntüsü...” (s. 7).

Davidson’un zihninde beliren bu sahne, kadınların “çiftleşen” birer varlık olarak hem doğurganlığına atıfta bulunulması hem de yalnızca cinsel anlamda kullanılması amacı, eserin ilk sayfalarında var olur. Yeteri kadar kullanıma hazır stok edilmiş sağlam ve temiz birer mal gibi görülmelerinin yanı sıra “212 baş” denilerek de hayvanlar ve kadınlar arasında satılıp alınacak birer mal benzetmesi yapılmıştır. “Yatağa atılabilir memeli vücut” ifadesi ise doğrudan kadın bedeninin yalnızca cinsel anlamda kullanılabilir bir objeye indirgemektedir.

Eserin daha ilk satırlarından Davidson aracılığıyla ataerkil kurgulanmış Arz toplumunun kadına bakışı okur için belirginleşir:

“Davidson [...] barakasının karanlığında meydan okurcasına dişlerini gıcırdattı. İnsanoğlunu düşünürken aklına ‘kadın’ geldi ve gülümseyen, kırtan küçük vücutlar yine zihninde dolaşmaya başladı” (s.8).

Koloni için gelen 212 kadın seçilip beğenilmeye müsait biçimde merkezde bekliyordu. Bir kısmı “gelin” olarak tanımlanıp üreme için kullanılacak, bir kısmı ise “eğlence” amaçlı orada bulunacak; koloni erkeklerinin eğlence malzemesi olacaktı: “[Davidson] merkeze uçup kendisine yeni kadınlar bakmaya karar vermiş olduğundan bugün yapacağı çok iş vardı. İki binden fazla erkek arasında 212 çok uzun dayanmazdı ve ilk grup gibi bunların da çoğunluğu muhtemelen koloni geliniydi. Sadece yirmi ya da otuzu eğlence personeliydi; ama o bebekler gerçekten çok arzulu kızlardı ve bu sefer en azından birini ilk olarak kapmaya kararlıydı” (s. 8).

Kadınların pazara çıkarılmış, kapılmaya hazır bedenleri onları birer meta haline getirir. Davidson nezdinde ataerkil düşünüş biçiminin kadını koyduğu nokta da burasıdır. Doğayı ve hayvanları canlı olarak görmenin dışında faydacı bir bakış açısıyla kadınları araç olarak gören zihniyet, bu kez de kadını eğlenme, cinsellik ve üreme için bir meta haline getirmiştir. Bu bakış açısındaki ortaklık tesadüf değildir.

Davidson, merkeze giderken Teğmen Birno sipariş verircesine:

“Dönerken bana bir yavru getirin Yüzbaşı, sarışın. 90-60-90 [...] Tombulları değil, inceleri beğeniyorum tamam mı?” (s.16) der.

Romanda belli kalıplar, moda adı ile dayatılan sınırlarla belirlenmişti. Kadınların saç toplama biçimi dahi yine tahrik edicilik yönüyle değerlendiriliyordu:

“[Davidson] her iki ucunda da pek geniş bir manzarası olmayan o sınır şehri caddelerinde yürürken gülümsemeye başladı. Çünkü kadınlar gelmişti geçrekte, ayrıca taze oldukları da anlaşılıyordu. Çoğu dar, uzun etekle kırmızı veya mor ya da altın rengi galoş gibi kısa çizmeler ve altın ya da gümüş renkte farbalı gömlekler giymişti. Meme uçları açıkta değildi artık. Moda değişmişti, rezalet. Hepsi saçını yukarıdan bağlamıştı, o zamanki şeylerle de spreylemişlerdi. İğrenç derecede çirkindi, ancak bu sadece kadınların saçlarına yaptıkları türden bir şeydi ve dolayısıyla tahrik ediciydi” (s. 17).

Selver’in öncülüğünde kampta yangın çıkarılmasının asıl nedeni de Davidson’un Selver’in eşine tecavüz ederek onun ölümüne sebep olmasıydı:

“Sornol Eshreth’de yaşarken Selver Thele’ydim. Şehrim, devadamlar o bölgedeki ağaçları kestiklerinde yok edildi. Eşim Thele’yle birlikte onlara hizmet edilmek zorunda bırakılanlardandım. Eşim onlardan biri tarafından tecavüze uğrayarak öldü” (s.28).

Arzlılar sadece Athse’de doğa katliamı yapmıyorlar aynı zamanda kadınlara da tecavüz ediyor, onların ölmelerine sebep oluyorlardı. Kadının ve doğanın tahrip edilmesi aynı ortak nedene bağlıydı. Davidson’a göre ise öldürmek ve tecavüz etmek erkekliğin gerekliliklerindendi:

“Davidson onunla karşılaşmış, görünüşe bakılırsa zayıf, ürkek zarafetine vurulmuştu. O gece kulübesine getirmiş ve tecavüz etmişti. Onu belki de o iş sırasında öldürmüştü [...] ya da kadın yaşamaktan vazgeçmişti. Bazı Arzlılarda olduğu gibi Athselilerde de otantik ölüm dileği yetisi vardı, yaşamayı durdurabiliyorlardı. Her iki durumda da onu öldüren Davidson’du.” (s. 82).

Athse halkına tecavüz gibi terimler yabancıydı, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kültürel olarak çatışma halindeydiler:

“Tecavüz, şiddetli saldırı ve cinayet onlar arasında yok [...] oysaki biz onlara onların türünün vermesi gerektiği gibi karşılık vermedik [...] öldürdük, tecavüz ettik, ayırdık ve yerli insanları köleleştirdik, köylerini yok ettik ve ormanlarını kesip mahvettik” (s. 51).

Bu kültürel farklılıklar, yerlilerin insan olup olmadığı sorununu Arzlılar için tartışmaya açıyordu. İnsan türü Arzlılara göre *ilkel*, *barışsever* ve *zararsız* değildi; oysa yerliler böyleydi:

“Gerçek şu ki bu yaratıklar bir metre boyunda, yeşil tüylerle kaplı, uyumuyorlar ve benim anlayışıma göre insan değiller” (s. 54).

İnsan olmadığı halde onunla, onun isteği olmadan bir cinsel ilişkiye girmiş yani ona tecavüz etmişti:

“...ama bir tanesiyle cinsel ilişkiye girdiniz. Şu Selver’in karısıyla. Dişi bir hayvanla cinsel ilişkiye girer miydiniz?” (s. 54).

Öldürme, hükmetme, tecavüz etme Davidson için erkeği erkek yapan özelliklerdendi:

“Gerçek şu ki bir erkeğin gerçekten tamamen erkek olduğu an, bir kadını becerdiği ya da başka bir erkeği öldürdüğü andır” (s. 66).

Öte yandan tecavüz ve cinayet suçlaması Davidson’un yiğit erkek imajını destekliyordu (s.50).

Yaratıkçıların kampa saldırması korkusu da yine bir kadının tecavüze uğrama korkusuyla tanımlanıyordu:

“Yaratıkçıların kampa saldırmasından öyle korkuyordu ki aynen tecavüze uğramaktan korkan bir kadın gibi davranıyordu” (s. 69).

Keşfedilen bir yaratıkçı köyüne Davidson ve adamları saldırı düzenleyerek karşlarına çıkan tüm yaratıkçıları yakıyor, öldürüyor ve kadınlara tecavüz ediyorlardı:

“Hepsi erkeklerin olması gerektiği gibi sertti. Tecavüz edilecek bir dişiye bile sağ bırakmadılar. Bunun neredeyse sapkınlık olduğu konusunda Davidson’la ilk baştan anlaşmışlardı. Bu şeylerin yapısı insan kadını gibiydi ama insan değillerdi ve hıncını onları öldürerek alıp temiz kalmak daha iyiydi” (s. 70).

Savaşın ve hükmetme isteğinin getirdiği üstünlük duygusu ağaçları kesmek, hayvanları öldürmek ve kadınlara tecavüz etmek durumlarını da normalleştirmişti onlar için. Çünkü Davidson ve onun gibi düşünen adamları bunu yapmakta bir yanlış görmemekle beraber bunun erkekliğin getirisi olduğu kanaatindeydiler. Davidson kendini haklı görüyordu.

Kampı yakan yerlilerin de ilk hedefi kadınlar olmuştu. Onları yakarak öldürmüşlerdi. Bunu yapmaktaki amaçları ise bir anlamda koloni erkeklerini hadım etmek; yani üremelerine son vermektir:

“Hayatta mı bırakmalıydık onları? dedi Selver [...] Dünya’nın leşleri içinde böcekler gibi üresinler diye? Onları sizi kısırlaştırmak için öldürdük” (s. 99).

Erkekleri cezalandırmak ve üremelerine son vermek için öldürülen kadınlar olmuştur. Yine de Athseliler’in kadına bakış açıları Arzlılar’inkinden çok farklıdır. Öncelikle anaerkil bir yapıda yaşıyorlar, kadınlar tarafından yönetiliyorlar; soy kadınlar tarafından belirleniyordu:

“Kırk Ülkeler’in tümünde şehir ve köyleri kadınlar yönetiyorlardı ve hemen hemen her köyde bir Erkekler Locası bulunurdu” (s. 34).

Yönetici kadınlara “Başkadın” denirdi. Ülkeler arası haberleşme ise “koşucu kızlar” ile sağlanmaktaydı. Yönetimin kadınlara ait olması Arzlılar için anlaşılması güç bir durumdu:

“Athseliler yaşlı kadınlar tarafından yönetilir, bir yönetimleri olduğu söylenebilirse. Zihin erkek, siyaset ise kadın işi, ahlak da bu ikisinin etkileşimi; bu onların düzenlenmesi. Hem cazip hem de işe yarıyor – onlar için. Yönetimin tüm o gelinlik, doğurgan, büyük memeli genç kadınlarla birlikte birkaç da büyükanne göndermesini isterdim. Mesela şu geçen geceki kız, gerçekten çok tatlı; yatakta da tatlı, iyi bir kalbi var fakat Tanrım, bir erkeğe bir şey söylemesi kırk yıl alır” (s. 79-80).

Athse’de yönetim kadınların elindedir. Erkek Locası “düş görenler”den oluşur, gerekli haberleri Başkadınlar’a gönderirler, yine de son kararı kadınlar verir. Bu nedenle zihin erkek, siyaset ise kadınlarda görülür. Elbette ataerkil bir toplum olan Arzlılar için bunun bir yönetim şekli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Nitekim, yaşlı kadınlardan oluşan heyeti bürokratik bir muhatap olarak almaktansa, Arzlılar için, onları eğlencelik amaçlı kadınlar kategorisine dahil etmek daha doğrudur.

Athse’de “Kadın dili” denen bir dil konuşulmaktadır. Eserde, bu dile dair ayrımı verilme de bir sözcüğün birden çok anlama sahip olabildiğini bilmekteyiz. “Athse’lilerin günlük konuşma dili olan ‘Kadın Dili’ndeki birçok kelime tüm topluluklarda aynı olan Erkek Dili’nden geliyordu ve bu kelimeler çoğu zaman sadece çift heceli değil aynı zamanda çift anlamlıydı da. Bozuk para gibi: yazı ve tura” (s. 85).

Bilmedikleri davranışların elbette dillerinde de bir karşılığı yoktur: Cinayet gibi. Örneğin çöl sözcüğü de onların dilinde yoktur, hep ormanın içinde yaşamış oldukları için ne çöle ne de Arz’a yapıldığı gibi çölleşmeye aşinadırlar:

“Ormanı kumsala çevirdiler – dillerinde ‘çöl’e karşılık gelen bir kelime yoktu” (s. 38).

Le Guin bilinçli bir biçimde ataerkil ve anaerkil iki toplumu adeta karşılaştırmaya tâbi tutarak modernizm çatısı altına ataerkil bir toplum yerleştirmiş, adına “Arz” demiş; kadına, doğaya ve hayvanlara karşı tutumlarını hükmedici olarak belirlemiştir. Hümanizm ile ortaya çıkan insanın üstünlüğü, Aydınlanma Çağı’nda erkeğin üstünlüğüne dönüştükten sonra yöneten ve hükmeden erkek olduğu için ataerkil toplumların bakış açıları erkek dışındaki tüm canlı ve cansız evrenin tahakküm altına alınabileceği yönündedir. Köklerinden ve doğadan kopuk bir biçimde yaşayan, habitatı yok etmiş, doğal hiçbir yiyeceğin ve hayvanın yaşamadığı bir dünya, Arz yaratılmıştır. Öte yanda Athse, kadınlar tarafından yönetilen, doğaya saygılı ve hatta “orman” ile “dünya” sözcüklerinin eş anlamlı kullanıldığı bir toplumdur. Bu

toplumda öldürmek, cinayet, suçluluk duygusu veya tecavüz gibi hükmedici kavramlar bulunmamaktadır. Yine de etkileşime geçen iki toplum birbirleriyle hemhâl olmuş, Athseliler de Arzlılardan bu kavramları öğrenmek zorunda kalmışlardır. Athseliler insan merkezci bakış açısıyla ağaçları, ormanları, kadınları; hayvanları ve tüm canlıları insanlığın “iyiliği” ve yararı için kullanıma açık birer meta olarak görürken; Arzlılar tüm canlılarla birlikte, sevgi ve barış içerisinde yıllardır yaşamlarını sürdürmektedirler.

Le Guin iki farklı kültür ve toplum yapısı yaratarak ekofeminizmin temel meselelerini simgesel olarak ele almıştır. Arz ataerkil düzeni temsil ederken, Athse anaerkiyi temsil etmektedir. Arz, tahakkümü ve sömürüyü temsil ederken Athse edilgenliği temsil etmektedir. Arz Batı’nın düalizmini ve erkek aklı temsil ederken Athse doğayı, kadını ve hayvanları temsil etmektedir. Arz modernizmi temsil ederken Athse ekolojiyi temsil etmektedir. Arz “erk”i temsil ederken Athse “öteki”ni temsil etmektedir. Aslında *Dünya’ya Orman Denir* ekofeminizm fikrinin ortaya çıkmasında önemli bir yere sahip olan düalizmin kitabıdır denebilir; nitekim tüm kurgu tam da bu karşıtlıkların yarattığı tahakküm üzerine kuruludur.

7. HAKAN BIÇAKÇI'NIN *DOĞA TARİHİ* ADLI ESERİNİN EKO FEMİNİST EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Hakan Bıçakçı, ilk romanı *Romantik Korku* ile 2002 yılında yazın dünyasında yerini almış, çeşitli dergiler için edebiyat eleştirileri, sinema yazıları ve öyküler yazmıştır. Birçok eseri yabancı dillere çevrilmiş, 2020 yılında *Normal Nefes Almaya Devam Edin*, Cevdet Kudret Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüştür. Metropol insanının yalnızlığı, yabancılaşma, aidiyetsizlik; cinsiyet eşitsizliği ve özellikle kimlik-benlik çatışması ile rüya gibi konular onun eserlerinde genel temaları oluşturur.

Örneğin, *Apartman Boşluğu* (2008) insanın içinde bulunduğu topluma yabancılaşması meselesini; *Uyku Sersemi* (2017) değişen çevre koşulları ve betonlaşmayla beraber insanın yalnızlaşmasını ele alınır. *Doğa Tarihi* 'nde de doğadan tamamen kopmuş, yapaylığın içine hapsedilmiş ve gittikçe içinde bulunduğu modern dünyaya yabancılaşan Doğa'nın öyküsü anlatılır.

Bıçakçı, *Doğa Tarihi* özelinde çok yönlü bir modern toplum eleştirisi sunar. 2013 yılında kaleme aldığı “Karakter Pazarı” başlıklı yazısında adeta *Doğa Tarihi* 'ni oluşturan eleştirel zemini anlatır: “İnsanların sanal alemde kurduğu, elektrikle çalışan taze imparatorlukta var olmak için düşünmek değil görünmek gerekiyor. Görünüyorsun, öyleyse varsın. Alinteri çağı bitti, gösteri çağı başladı. Gösteri her sabah yeniden başlıyor. İnsanlar özelleştiriler, halka açıldılar, kamuya mal oldular. Onlar artık her türlü mahremiyetten gönüllü olarak vazgeçerek kendilerini düzenli aralıklarla ihbar ediyorlar. Özgürlük eskiden zincirleri kırmak, bağları koparmak demekti. Günümüzdeyse özgürlük bağlantıda olmak. Ve aramızdaki bağlantı, internet bağlantısından ibaret. Modemin ne kadar kuvvetliyse ilişkin o kadar sağlam. Çağın izole edilmiş, açgözlü, manipülasyona aşırı yatkın insanlarına sanal alemin vitrininde taklalar attırırsa, aslında eski moda motivasyonlar: Toplumda yer edinme hırsı, onay açlığı ve üstünlük kurma istemi...” (Bıçakçı, 08.11.2018, sabitfikir.com, <http://www.sabitfikir.com/dosyalar/karakter-pazari>).

Romanın baş kahramanı Doğa, bir plazada çalışan, gökdelenler içerisinde yaşayan bir kadındır. Sahip olduğu her şeyin aslında yapay olduğu bir dünyaya hapsedilmiş

gibidir. Bu yapaylığın temel nedeninin tabiattan tamamen kopmuşluğun bir sonucu olduğu, eserde sık sık okuyucuya sezdirilir çünkü arka planda katledilmiş doğanın yoksunluğu çok belirgindir. Şehir (İstanbul), bir beton yığını halini almıştır. İnsan ömrü, yüksek tavanlı cam ofisler ve lüks siteler arasında geçer. Tabiatın yoksunluğu, eserdeki kişilerin duygu yoksunluğu ile de doğru orantılıdır. Eserde tabiat ne kadar yoksa ve yapaylaştırılmış biçimde verildiyse, duygular da o kadar yapay ve yok hükmündedir. Bu noktada tabiat ve insan benliği bir bütünlükle anılmalıdır ki tabiatın yok edildiği yerde insanın da özü yok edilmiş sayılmaktadır.

Eserin ana karakterinin kadın ve adının “doğa” olması oldukça önemli bir ayrıntıdır. Böylelikle doğrudan kadın ve tabiat eş tutularak bir ortaklık sağlanmıştır. Doğa, bir kadın olarak modern dünyanın tüm dayatmalarıyla baş etmek zorunda hissetmektedir. Bu nedenle devamlı olarak estetik yaptırmak, göğüslerini ve dudaklarını dolgunlaştırmak ister, gözlerine renkli lens takar; öte yandan sosyal medyaya, elektronik sigarasına ve akıllı telefonuna bağımlı bir halde yaşamaktadır. Onun ve çevresindekilerin yaşantısı gösterişten ibarettir. Modern ataerkil toplum, tabiatın yok olmasına ve kadının da hem beden hem de ruhen tahrip edilmesine neden olmuştur.

Doğa, bu sahte dünyanın içerisinde mutlu olduğunu sansa dahi bir gün eski sevgilisi Ulaş ile karşılaştığında geçmişle bir çatışma haline girer ve eski, doğal, yapay olmayan benliğine dönmek ister. Ulaş, onun için “ulaşılacak istenen” haline gelir ve bu hedefinden uzaklaştıkça Doğa, yaşadığı hayata gittikçe yabancılaşır. Çünkü Ulaş, Doğa için özün temsillerinden biridir. Bu noktada başlayan ilk kopuşun ardından yavaşça dünyadan soyutlanır ve en sonunda bir avuç ilaç içerek intihar eder: “Doğa avcuna dökülen haplarla mutfığa gitti. Kocaman bir bardak suyla hepsini içti. İyileşmeye direnmek çocukçaydı. Daha iyi olacağını biliyordu” (Bıçakçı, 2020, s. 225).

Doğa Tarihi’nde modern insan özünden uzaklaştıkça, ölüme yaklaşır. Eserde eski-yeni ekseninde verilen modern dünya ile insanın çatışması ve “rüya” da önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Doğa’nın gördüğü rüyalar sık sık onu köklerine götürür. *Dünyaya Orman Denir*’de olduğu gibi, *Doğa Tarihi*’nde de düş ile kök aynı anlama gelmektedir.

7.1. Kadın Bedeninin Modern Sömürüsü

Modern kavramı, köklerini Aydınlanma Çağı, Rönesans ve Sanayi Devrimi’ne dayandıran modernizm ile ortaya çıkmıştır. Modernizmin ilerleyip toplumlara nüfuzu

esnasında her anlamda gelenekselliğin itilip yerine modern olanın getirilmesi şart koşulmuştur. Topluma dair her şey moderniteye göre şekillendirilmek istenmiştir ki bedenler de buna dahil edilmiştir. Kadın bedeni ve cinselliğinin gelenekselden kopartılıp modernizme evrilmesi ile ataerkil tahakküm son bulmamış şekil değiştirmiştir: “Geleneksel toplumlarda özellikle ataerkil yapı ve ‘namus’ etrafında ikincil kılınan kadın kimliğinin, modern toplumda kapitalist tüketimci piyasanın ideolojik buyrukları çerçevesinde hedonistik ve imajsal göstergeler üzerinden yeniden sorunsallaştırıldığı belirtilmektedir. Bu çerçevede, modern bilinç ve kültürün gelişmesiyle birlikte kadının görünürlük, inisiyatif alma ve özgürlük konumunda kaydedilen olumlu gelişmelere rağmen, kapitalist tüketim toplumunda kadın bedeni veya cinselliğinin sunulma biçiminin ironik bir biçimde kadını ‘değersizleştirme’ yönünde ilerlediği, ‘cinsel objeye’ indirgenerek ‘kadını tüketme’ şeklinde gerçekleştiği ileri sürülmüştür” (Bilgin, 2016).

Dünyaya Orman Denir’de Arzlılar’ın kadın bedenini cinsel obje olarak görmesi yoluyla metalaştırılması; *Doğa Tarihi*’nde benzer biçimlerde tezahür etmiştir. Doğa’nın fiziksel görünüşünü başkalarının düşünceleri doğrultusunda ve sürekli kendini beğendirme arzusuyla değiştirme isteği, modernizmin kadın bedeninin beğeniye sunulan bir meta olarak görülmesinden ileri gelir:

“Göğüslerimi yaptırsam mı diye düşündü kendini süzerken. Belki de bin beş yüzüncü kez... Memeleri vücudunun geneline göre biraz küçük kalıyordu. Ayrıca kahredici bir yassılıkları vardı. Biraz dolgunlaşsalar her ayın birinde ofis masasına bırakılan kadın dergilerinin kapaklarındaki kızlardan farkı kalmayacaktı. Göğüslerini şişirmek ister gibi üfleyerek arkasını döndü. Poposuna bakınca morali düzeldi. Destekli sutyenini taktı [...] Lacivert lenslerini taktı. Lenslerin kuruluşunu alması için suni gözyaşı damlasını damlattı. Rimelle görünür kıldığı kirpiklerini kırptırdı...” (Bıçakçı, a.g.e., s.12).

Doğa, moda uyum sağlamak için her zaman olduğundan farklı görünmeye çabalamaktadır:

“Boyu olduğundan daha uzun, göğüsleri olduğundan daha dik, gözleri olduğundan daha renkli, iki ay önce çektiirdiği Brezilya fönü sayesinde saçları olduğundan daha güzeldi” (s. 12).

Modern dünyanın beklentileri birçok şeyi olduğu gibi insanı da makineleştirerek doğal olandan koparmıştır:

“...başkaları tarafından belirlenmiş amaçları gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir makineye dönüşmüştü. Her zaman mutlu olması ve sürekli olarak arzulanması zorunlu bir makineye...

Dış görünüşüyle aklını bozmuştu. Kendi hayatıyla meşgul olmayı bırakıp başkalarının gözleriyle bakıyordu kendine. Onaylanma hevesiyle” (s.19).

Fiziksel görünüşünün istenilene uygun olmasının amaçlarından biri Doğa’ya dayatılan kadınsılık kıstaslarıdır. Kadın, erkek tarafından arzulanmalı, onaylanmalı ve erkeği cezbedtiği kadar kadın olabildiğini kabul etmelidir:

“Mutlaka zengin, genellikle kaba ve her zaman can sıkıcı adamlarla birlikte takılıyordu. Onlarlayken hiçbir şey hissetmiyordu. Zevk almayı değil zevk alıyor gibi görünmeyi seçmişti [...] Onlara erkek olduklarını hissettirmeyi görev edinmişti. Onlar da karşılığında kendisine kadın olduğunu hissettireceklerdi. Kapısını açacak, sandalyesini çekecek, paltosunu tutacak adamlar olacaktı hep etrafında” (s.19).

Tüm duygular yapaylaştığı için insan ilişkileri çoğunlukla çıkar ilişkisi haline gelmiştir. Tüm bağlar yapmacıklaşmıştır. Bu nedenle Doğa, arkadaş seçimini de karşısındakinin “güzelliğine” göre yapmaktadır. Kendisinden daha güzel bir arkadaş edinmemek Doğa için en önemli kurallarından biridir, her zaman ön planda tutulmak için yanındakilerin arka planda durması gerekmektedir:

“...bu seneki en iyi arkadaşı Burcu’yla buluşacaktı [...] en iyi arkadaşlarının genelde birbirleriyle ilgisi olmazdı. Tek ortak yönleri, hepsinin Doğa’dan çirkin olmasıydı. Gerçi Burcu çirkin değildi. Hatta gayet güzeldi. Neyse ki epeyce kiloluydu” (s.44).

Doğa’nın sevgilisi Onur da Doğa ile statü meselesi için birlikte olmaktadır. Bu, gerçek duygularla değil, sosyal kaygılarla yaşanan bir birlikteliktir:

“Doğa baştan aşağı kalite demektir. Onu koluna takan erkeğin statüsünden sual olunmazdı [...] Doğa’nın görüntüsü Onur’un maddi durumunun ne kadar iyi olduğunu kanıtıydı” (s. 54).

Yeni kadınlarla tanışmak Doğa için bir “gerginlik meselesi”dir. Çünkü Doğa sürekli diğer kadınlarla, özellikle fiziksel görünüşleri üzerinden, yarış halindedir. Onun için, içinde yaşadığı toplumun dayattıklarına göre dış görünüş her şey demektir. Bu nedenle hem kendi cinsinden olanları hem de kendini aşağılayarak bitmeyen bir yarış içindedir:

“...Güzel bir yüz. Varlığı inkâr edilemeyecek memeler... Uzun ve tuhaf eteğinden belden aşağısı asla belli olmuyordu. Herkes sırayla oturdu. Esra’nın oturduğu Doğa’nın içine oturdu. Çünkü uzun eteğin dev yırtmacından çıkan bacakları muhteşemdi. Doğa 2’ydi, Esra 3. Acıyla yutkundu. Yassı ve küçük göğüslerini koparıp minik tabaklardaki İspanyol mezesi dolu masaya fırlatıp atası geldi. Gece boyu Esra’ya nefretle baktı” (s. 75).

Doğa, bir başka kadın karakter olan Alev ile iş yerinde sürekli olarak yarış halindedir. Burada ise önemli nokta, Doğa’nın Alev’i patronları Cengiz Bey’den kıskanıyor olmasıdır. Çünkü Cengiz Bey erki temsil etmektedir. Doğa, sadece yaptığı

işin başarısı ile değil çekici olmaya çalışarak fiziği ile de Cengiz Bey'i etkilemek ister ve otorite sahibi erkek tarafından övgüye tâbi tutulmak için çaba gösterir. Londra seyahatide sadece Cengiz Bey mutlaka görmelisin dediği için Natural History Museum'u görmeye gidecektir. Yapılan her iş, kurulan her ilişki tamamen çıkar odaklıdır:

“Doğa Alev'in içinde olmadığı bu ortak paylaşımı sağlamak için gidecekti müzeye. Sırf Cengiz Bey'le dönüşte sohbetini edip Alev'i ayaklar altına almak için” (s. 120).

Dünya'ya Orman Denir'de metalaştırılan, satılıp alınacak birer mal ya da sadece üremek için gerekli olan eşya gibi görülen kadın bedeni, *Doğa Tarihi*'nde belirlenen güzellik standartlarına uymaya, tahrik etmeye ve böylece statü sahibi olmaya yarayan bir meta gibidir. Bedenin içindeki ruhtan bağımsız, önceden belirlenmiş kıstaslarla yaratılması onu değersizleştirir. Tamamen yok edilmiş olan tabiat, kadın bedenini de kendi özünden tamamen koparmıştır. Böylece hem kadın hem tabiat, varlığının çıkış noktasından uzaklaşarak canlılığını bir biçimde yitirmiştir.

7.2. Doğanın Tahribatı ve Yapaylaşması

Doğa Tarihi'nde *Dünyaya Orman Denir*'de olduğu gibi doğrudan ağaçların kesilerek doğanın tahrip edildiğini görmüyoruz. Fakat *Dünyaya Orman Denir*'de koloninin geldiği gezegen, yani Arz aslında *Doğa Tarihi*'nde Doğa'nın içinde yaşadığı dünyayı tarif etmektedir. Neredeyse etrafta bir ağaç, bir hayvan bile kalmamıştır. Doğadan ve doğal olandan tamamen bir kopuş gözlenmektedir. Dolayısıyla Doğa da çevresindeki insanlar da fiziksel doğaya yani tabiata olduğu gibi özlerine ve benliklerine uzaklaşmışlardır. Arzlıların yaşadığı yabancılaşmayı modern bir toplum çerçevesinden Doğa'nın gözünden görmek mümkündür. *Doğa Tarihi*, yok olmuş doğanın tarihini, geldiği noktayı gözler önüne sermeye çalışırken bir yandan bir kadın gözüyle modern dünya dayatmalarını konu edinir. Bu noktada Doğa karakterinin kadın olması önem arz etmektedir. Bu durum, çalışmamızın başından beri vurgulanan, doğa tahribatından en büyük ölçüde kadınların etkilendiği fikrini destekler niteliktedir. Eser, kadın ve doğanın böylece birçok noktada ortak düzlemde ele alınarak aynı tahribata, aynı sömürüye ve zorbalığa maruz kaldığını, edebi bir bağlamda aktarmıştır.

“Kadın Bedeninin Modern Sömürüsü” başlığında ele almaya çalıştığımız gibi, modern dünyada kadın bedeni ve insan duyguları büyük ölçüde yapaylaşmış, artık doğal olanla herhangi bir bağı kalmayacak noktaya gelmiştir. Bunun en büyük

nedenlerinden biri insanın tabiattan uzaklaşmasıdır. Tabiattan uzaklaşan insanın özünden uzaklaşacağı fikri *Dünyaya Orman Denir*'de de net bir biçimde verilmiştir. Doğa'nın yaşadığı dünyada doğal olana dair bir şey kalmamıştır. Bu nedenle doğayı katleden insan yapay bir biçimde onu yine de betonların arasında yaşatmaya devam etmeye çalışmaktadır.

Burada anlatılmak istenenlerin en belirgin örneği eserde, Doğa'nın çalıştığı plazanın içerisinde yer alan orman temalı mekan, "Cafe Jungle"dır:

"Serbest zamanların değerlendirildiği, rahatlama, yiyip içme, müşteri ağırlama amaçlı ferah bir alan. Duvardaki gerçekçi ağaç, kelebeki tavşan, sincap çizimleriyle; köşesindeki yapay kayalıkların arasından kendine çağlayan süsü vererek akan arkadan renklendirilmiş frapan sularıyla, dibinden kesilmiş ağaç görünümlü plastik masalarıyla, salon tipi klimaların yeşile boyalı duvarlara gömülerek gizlendiği havadar bir yer altı ormanı" (s. 16).

Betonlaşmış bir kentte, gerçek doğayı katledip yapayına sığınmak oldukça absürt bir tezat oluşturmaktadır:

"Cafe Jungle bomboştı. Kimsenin görmediği çağlayanın renkli suları boşa akıyordu. Ofisin en hareketli saatleriydi çünkü. Herkes yerin yedi kat altında olduğunu çoktan unutmuş, kurulup bırakılmış oyuncaklar gibi oradan oraya seğirtiyordu [...] Biraz uzaktan baktığında bir mimari projenin maketini canlı kılmak için etrafa seyrek biçimde serpiştirilmiş minik figürlere benziyorlardı. Ancak kimsenin kendine uzaktan baktığı yoktu" (s. 16).

Yaşanılan çevrede tabiata dair bir emare bulmak oldukça zordur:

"Çağdaş, dinamik ve yepyeni bir yaşam alanı, vaadiyle satılan alanda hayat yoktu. Atmosfer yoktu. Yeşil perde önünde kameraya çekilmiş yapay mizansenlerle dolu bir yaşamın fonuna sonradan prodüksiyon hilesiyle eklenmiş gibi görünen, her yerden sunilik akan yapıştırma bir konut çölüydü burası. Binaların birbiriyle ilişkisi zamanla kendiliğinden oturmadığı için gerçeklik duygusundan tamamen yoksundu. İnsan eliyle alelacele uyumluluk süsü verilmişti daha çok [...] Her türlü sosyal ve sportif imkânı olmasına rağmen terk edilmiş, yalandan yeşil dokunuşlara rağmen betonarme bir alandı burası (s. 29)."

Betonlaşmanın çok da uzak bir tarihte gerçekleşmediği, yakın tarihe kadar tabiatın, insan hayatının içerisinde yeri olduğu Doğa'nın taksici ile diyalogundan çıkarılabilir:

"Vaktiyle benim evim buradaydı da. Çocukluğumun gençliğimin geçtiği ev. Ona şaşırdım. Buraların oralar olduğuna bin şahit lazım valla [...] Tek tük yerleşim vardı burada. Gerisi dağ taş çamur, sokak köpekleri... Bizim şirketin bulunduğu plazanın orası da mesela... Bomboş araziydi. Sabah akşam maç yapardık. Ne bir araç geçerci ne bir karışan olurdu. Daha dün gibi hatırlıyorum. Hakikaten inanılmaz" (s. 61).

Tabiatın tahribatı, eserde tabiatı kapsadığı kadar ana karakter olan Doğa'yı da kapsamaktadır. Doğa da kendine oldukça uzaklaşmış ve yapay bir fanusa hapsolmuş gibidir. Gülmek, sevmek, beğenmek gibi tüm insani duygular mekanikleşmiştir:

“...Bu sosyal gülmedir. Sadece ağızla yapılır. Gerçek gülmede olduğu gibi gözler devreye girmez. Sosyal sosyal gülünür, sonra dağılır” (s. 23).

Doğa'nın evcil hayvanı “Fifi” eser için önemli bir ayrıntı teşkil etmektedir. Fifi, “süs köpeği” olarak bilinen Yorkshire Terrier cinsidir ve Doğa'nın annesinin boşanma sürecinden sonra eve getirilmiştir: “Bu koyu yığının dışında kalabilmiş tek canlı Fifi”dir (s. 39). Fifi, hayvanı insanlaştırma yani evcilleştirerek ehlileştirme isteği dolayısıyla, insan gibi giydirilerek, insana benzetilmeye çalışmaktadır:

“...Beyaz üzerine lacivert çizgili denizci kıyafeti giydirilen Fifi dışarı çıkmaya hazırdı. Daha bir sürü kıyafeti ve öte berisi vardı ufaklığın. Kırmızı bir yağmurluk, cibinlikli minyatür bir yatak, iki pencere küçük bir ev, porselen mama takımları, rengarenk tokalar. Hepsini annesi almıştı. Kadının köpekle ilişkisi için hayvan sevgisinden çok, hayvana insan yaşamını sevdirmeye projesi denebilirdi” (s. 41).

Doğa, Balili masözlere masaj yaptırmak için bir masaj salonuna gider. Orada da yapaylık içerisinde sıkışmış bir doğa atmosferi yaratılmıştır:

“Spirituél salonda beyaz bornozlarla bekliyorlardı. Kaydedilmiş şen şakrak kuş sesleri eşliğinde saatlik ücret karşılığında ruhlarını yeniliyorlardı” (s. 97).

Doğa'nın Londra'da gittiği Doğa Tarihi Müzesi'nde gördüğü içi doldurulmuş hayvanlarla kendi yaşantısı ve etrafındaki insan ilişkileri arasında ilgi kurması dikkat çekicidir. İnsan ve hayvan özellikleri bu vesileyle sık sık birbirine benzetilir:

“Doğa hayvanlarla baş başaydı. Sessiz adımlarla doldurulmuş ayıların arasında yürümeye başladı. Ağzı sonuna kadar açık kahverengi ayı türlerinden biriyle göz göze geldi. ‘Onur’un yaptığı ayılığa bak, beni tek başıma yolladı buraya’ diye düşündü [...] Ayı gibi de horluyordu aslında. Ayıların arasında Onur’un ayılıklarını düşünmek Doğa’ya iyi gelmişti. Ayı terapisi... Salonlar arasında ilerledikçe hayvanlar değişiyordu. Her odada karşısına çıkan hayvanlarla ilişkili olarak, ilişkisini sorgulamaya devam etti. [...] Köpek türlerinin arasında geziyordu Doğa [...] Aylarca köpek gibi koşmuştu Ulaş’ın peşinden. Ankara’da. Av köpeği gibi izini sürmüştü. Eski kız arkadaşından ayrılacak diye beklemişti. Bekçi köpeği gibi...

Oradan çakalların bulunduğu salona geçti. Ulaş da az çakal değildi. Uzun bir süre ikisini birlikte idare etmişti. O diğer kız artık kimse.

Doğa keçilerin arasındaydı. Keçi gibi inat etmişti ve iyi ki öyle yapmıştı. İnadin ve sabrın sonunda ulaş sadece onun olmuştu.

Doğa sürüngelelerin arasındaydı. Ölüme meydan okuyan tehditkâr yılan bakışlarının hedefinde [...] hem süründüğü dönemi hatırlamaktan hem de sürüngelelerin arasında olamaktan rahatsızlık duymuştu” (s. 121-122).

Doğa’nın içinde bulunduğı durumları hayvanlarla özdeşleştirmesi, tabiat ile arasında var olan bağı sergilemektedir. Doğa’nın gördüğü rüyada da çevresindeki herkes bir hayvanla metafor haline getirilmiştir:

“Balo bitmişti, balo temalı düşler devam ediyordu. Hayvanların başlarının yerinde davetlilerin ölü ifadeli doldurulmuş kafaları üzerinde de balo için seçtikleri kostümler vardı. Alev başlı yılan Cleopatra kılığındaydı. Cengiz Bey başlı aslan kovboy kılığındaydı. Onur başlı ayı Viking kılığındaydı. Doğa iri, tüylü ve kostümlü hayvan bedenlerinden yapılmış labirentin içindeydi [...] Doğa başlı fil, hippie kılığındaydı” (s. 133).

Doğa’nın kostümlü baloya hippie kılığında gitmesi, ardından rüyasında kendini bu kılıkta görmesi önemlidir çünkü hippilerin doğanın dengesini bozan her şeyin karşısında durmaları, onların en politik tavırlarından biridir ki Doğa da bilinçaltında bu tahribata karşı koymak istemektedir. Şu an var olduğu kişi ve yaşadığı dünya ile içinde var olan kişi böylelikle savaş halindedir.

7.3. Öze Kavuşma İsteği

Doğa, tüm bu yapay ve betonlaşan dünyanın içerisinde özünden iyice kopmuş, makineleşen bir insan kervanının parçası haline gelmiştir. Bunu fark etmesi onun için bir kırılma noktası olarak, geçmişe özlem duyması ile kendini gösterir. Bu kırılma noktası yukarıda da bahsettiğimiz gibi eski sevgilisi Ulaş’ı görmesi ve aslında ulaşmak istenen, gaye haline getirmesi, Doğa’yı topluma ve dünyaya iyice yabancılaştırarak ölümüne zemin hazırlamıştır.

Ulaş’ı bir caddede karısı ve çocuğıyla gördüğü an Doğa için, içinde bulunduğu sahte dünyadan bir kopuş, bir kırılma noktası olacaktır, alıntıda da görüleceğı gibi “önceki hayat”a dönüş isteğinin ilk kıvılcımı Ulaş ile karşılaşmadadır:

“Dönüp baktı, Lacivert gözlerini kısıp yine baktı. Tanımakta zorlandı. Hatta neredeyse tanıyamıyordu. Ulaş’tı bu. Doğa’nın bir önceki hayatından bir sevgili... Sepultura dinlediğı başka bir dönemden... Ulaş da başka biriydi artık. Onun da bir önceki hayatı olmalıydı bu” (s. 45).

Doğa, Ulaş’la karşılaştıktan sonra artık kesinlikle eski Doğa değildir, geçmişine olduğu kadar benliğine de uzaklaşmıştır:

“Ne çok ortak zevki vardı Ulaş’la. Ortak zevklerin çok daha hızlı bir biçimde insanları birbirlerine yaklaştırdığı yaşlar ve zamanlardı üniversite yılları... Sürekli o evde buluştular.

Birkaç hafta sonra arka odanın karanlığında dudakları birbirine girdi. Ve işte on beş yıl kadar sonra karşılaşp el sıkıştılar. Doğa'nın eli artık o gazlı kalemle üzerine bir şeyler karalanan, tırnakları yenmiş, meraklı el değildi. Bakımlı ve pürüzsüz markaları pahalı mücevherlerle süslü, seyirlik bir eldi. Doğa el değiştirmişti" (s. 46-47).

Ulaş'ın sembolik olarak Doğa'nın eski hayatını temsil etmesi, eski ve yeni hayat çelişisini, Doğa'nın içinde yaşadığı karmaşayı ve zorla, insan eliyle yapılan yeni bir hayatı işaret etmektedir:

"Üzerinde bir sersemlik vardı. Tanımsız bir moral bozukluğu. Ulaş'a karşı herhangi bir duygu beslemediğinden falan değil. Önceki hayatıyla ilgili bir şey, daha çok... O sefil dönemini özlemiyordu tabii. Ama işte... Çözemedi. İçindeki dolambaçlı duygunun içinden çıkamadı" (47).

Ulaş, Doğa'nın şu an yaşadığı yapay dünyanın değil, gerçek duyguların ve gerçek bir dünyanın temsilidir. Şimdi ise Doğa, tamamen sahte duygulara ve çıkarlara dayalı ilişkiler yumağı içerisinde:

"Ulaş yerine Onur vardı şimdi. Kimse romantik filmlerde ya da aşk romanlarında olduğu gibi sevdiğini elde edemiyordu. Elde ettiğini seviyordu. Elde ettiğini sevdiğini sanıyordu" (s. 47).

Ulaş geçmiş yaşamın temsili olduğu kadar, Onur da şimdiki yaşamının temsilidir. Doğa'yı pahalı yemeklere götürüp ona pahalı hediyeler alır. Duyguların yoksunluğu maddiyatla kapatılmaya çalışılır:

"...Onur Doğa'nın kolyesiyle göz göze geldi. Çok güzeldi yalnız biraz fazla mı para vermişti? Kolye Doğa'nın boynunda, kolyeye verilen anormal para Onur'un kafasındaydı. Sustukları an zihni katlanarak açılan bu korkunç faturayla kaplanıyordu. Yenildi içildi, boş boş konuşuldu dolu dolu susuldu" (s. 52).

Doğa'nın geçmiş ile bağını hatırlatan bir ayrıntı da annesi ve anneannesi ile gittiği Londra tatilidir:

"Biraz sonra siyah taksi kırmızı ışıktaki durdu. Doğa lise yıllarında annesi ve anneannesiyle buraya geldikleri seyahati hatırladı birden. Çünkü büyük bir heyecanla içine girip Sepultura tişörtünü aldığı HMV mağazası tam karşısında duruyordu. Lise yıllarında bıraktığı gibi... Göztepe'deki evdeki eski odası gibi... [...] Sanki zaman durup genişlemeye başlamıştı [...] Doğa, siyah güvenlik görevlisinin beklediği kapının ardına baktı. Liseli Doğa içeride Sepultura CD'lerine bakıyordu. Her tırnağında başka renk oje ile. Biraz sonra 19 pounda aldığı tişörtle dışarı çıkıp bir sigara yakacaktı. Islanarak yürüyecekti. [...] Anneannesi ölmemişti henüz, annesi ile otel odasına kapanmış valiz hazırlıyordu. Babası onları terk etmemişti daha. Göztepe'deki apartmanın dördüncü katında bekliyordu." (s. 118).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Doğa'ya geçmişini anımsatan bir başka şey *Sepultura* isimli müzik grubudur:

“...Arada eski bir *Sepultura* şarkısı da geçti. Sadece üç dört saniye... Tam o anda Doğa bilinçsizce ekrana baktı. Sanki biri ona ‘Hişt!’ demiş gibi. Çok eskilerden biri... Kısa bir süre sonra Doğa’nın kulağı çınladı. Gözünün önüne ulaş geldi.” (s. 69).

Sepultura sözcüğünün Portekizce’de mezar anlamına gelmesi, bu müzik grubunun Doğa’yı öldüren geçmişiyle ilişkisi dikkat çeker.

Doğa için geçmiş ile bağ oluşturan unsurlardan biri yukarıdaki alıntıda da bahsedilen, babasının Göztepe’deki evidir. Lise yıllarını geçirdiği bu eve kalmaya gittiği zamanlarda yeniden o günleri ve Ulaş’ı hatırladıkça bunalıma girme hali daha da hızlanmaktadır. Babasını kaybetmesi üzerine o eve gittiğinde tek tesellisi eskisi gibi duran odasına kapanmak olur. Çünkü o oda onun için geçmiş ve güven anlamına gelmektedir:

“Doğa içeri gidip eski odasına kapatmak istiyordu kendisini. Kendi odasında kendisiyle baş başa kalıp ağlamak istiyordu. Ancak o zaman soyutlanabilecekti etrafını saran rahatsız edici kalabalıktan. Bu zamanda tek tesellisi odasının eskisi gibi duruyor olmasıydı. Bu tesellinin manasını kesinlikle kavrayamasa da gücünü iliklerinde hissediyordu” (s. 170).

Asıl kafa karışıklığını ise gittiği bir falcının ona:

“Senin içinde iki kadın var kızım” (s. 96) demesi ile yaşar. Aslında bu cümle, romanın da bir özeti niteliğindedir. Çünkü Doğa, Ulaş ile karşılaşmasından sonra daima içine hapsediği yapay, beton dünya ile çatışma içerisine girer ve kendi özünden uzaklaşır. Özüne ulaşma isteğini bastıramadığı noktada da ruh sağlığı bozulur. Ekofeminizm için önem arz eden ikicilik fikri *Doğa Tarihi*’nde bu şekilde kendini gösterir. *Dünyaya Orman Denir*’de modern ile gelenekselin çatışması, erk ile aşağı görülen tüm ötekilerin çatışması, *Doğa Tarihi*’nde özünden uzaklaşan bir kadının şimdi ile geçmiş arasındaki çatışmasında somutlaşır. Bu nedenle Doğa’nın içinde iki kadın vardır ve bu kadınlar devamlı çatışma içerisinde öze dönmenin yollarını aramaktadırlar.

Dünyaya Orman Denir’de “kök” ve “düş” kelimeleri aynı anlamları karşılamaktaydı. Hakan Bıçakçı için de önemli temalardan biri olan “rüya” *Doğa Tarihi*’nde ciddi bir yer tutar. Çünkü Doğa’nın çatışma, istek ve arzuları rüyalar yoluyla da okuyucuya verilir:

“Gözlerimi açtığımda Ulaş’ın kollarındaydım. Yenmiş tırnaklarımla ve eski giysilerimle... Her şey bıraktığım gibiydi. Hatırlamak gibi değilmiş yaşamak. Görüntüleri gözünün önüne

getirmekle olmuyormuş. Çünkü görüntüler aynen gözünün önüne gelse bile o görüntünün parçasıyken hissettiklerin hakkında fikrin olmuyor. Şimdi öyle değildi. Başka biriydim. Bambaşka bir zaman geçiyordu içimden. Az önce gördüğümse gelecekte geçen bir tür elektronik kabustu. Kendimi uzaktan, dehşet içinde izlediğim. Ama artık uyanmıştım. Hepsi geçmişti. Gelecek kılığına girmiş karabasan geride kalmıştı. Bambaşka bir duyguyla çalkalanıyordu içim. Ayağım toprağa basmıştı sanki. Kendime gelmişim” (s.131).

Alıntıda Doğa'nın rüyası aracılığıyla geçmişe döndüğünü görürüz. Şu an yaşadığı hayatı “elektronik kâbus” ve “gelecek kılığına girmiş karabasan” olarak tanımlaması, rüyası yoluyla özüne döndüğünün kanıtıdır. Ayrıca rüyası için “artık uyandım” demesi de gerçeğin düş, uyanıklığın sahte yaşantısı olduğunu gösterir. Öze dönmesi ve bunu düş ile gerçekleştirmesinin yanı sıra bu durumu “ayağım toprağa basmıştı sanki” diyerek doğa ve toprakla özdeşleştirmesi çok önemlidir. Gerçekliğin düşte, özde ve doğada olduğunun kanıtıdır.

Özellikle rüyasında iki ayna arasında kalmış olması, bu aynalardan birinin Ulaş birinin Onur olması, yine Doğa'nın içsel çatışmasını anlatır. Onur şimdiyi ve yapaylığı temsil ederken, Ulaş geçmiş, doğallığı ve gerçekliği temsil eder. Aslında bu ikilik ve zıtlık Doğa'nın kendi yansımada yaşanmaktadır:

“Doğa iki ayna arasında kalmıştı. İki kat arasında asansörde kalmış gibi. Cam asansörde... Onur'la Ulaş arasında. Biraz sonra eski aynada Ulaş'ın, yeni aynada Onur'un yansıması olduğunu fark etti. Onur'a arkasını döndü. Ulaş'la göz göze geldi. Birbirlerine bakıp gülümsediler” (s. 220).

Özellikle intihar ettiği bölümde rüya ve gerçek motiflerinin birbirine karıştığı, Doğa'nın özüne yaklaştıkça gerçekle rüyanın daha fazla iç içe geçtiği görülmektedir. Gördüğü son rüyasında Erenköy'deki, kendini güvende ve huzurlu hissettiği onu geçmişe götüren evdedir. Bu rüya, Doğa'nın ancak ölümle uzaklaşabileceği bu dünyadan nereye gitmek istediğini okura verir, elbette varılmak istenen yer geçmiştir, özdür:

“Sonunda dileğim gerçekleşmişti. En sonunda işte dönmüştüm. Ulaş'la birlikte olduğum, tırnaklarımı yediğim, sırt çantamı sırtımdan çıkartmadığım, filmlere farklı finaller uydurduğum zamanlara...” (s. 227).

SONUÇ

Ekofeminizmin ve ekofeminist edebiyat eleştirisinin eğildiği meseleler, yüz yıllardır açgözlü bir tutumla, bitip tükenmeyen bir elde etme ve hükmetme arzusuyla insanın kadına, kadın bedenine; doğaya ve kendisinden daha değersiz olduğunu düşündüğü her şeye zulmetmesidir. Modern toplumda tahakküm nesnesi haline getirilen tüm unsurlar ezilmeye çalışılmış, üstün ve alt sınıf yaratılarak sömürülen-sömüren dengesi kurulmaya çalışılarak kadın-erkek, insan-doğa gibi biri değerli biri değersiz görülen ikilikler meydana getirilmiştir. İnsanın bu hükmetme isteği, savaflara, silahlanmaya ve dolayısıyla insana, doğaya ve hayvana zarar vermiştir.

Doğanın ve kadının sömürülmesine son vermek, ezilen herkes için bir kurtuluş yolu olacak, bunun için de erkek egemenliğine son vermenin yolları aranacaktır. Ekofeminizmin ortaya çıkışındaki bu gaye akademide ve edebiyatta bir farkındalık yaratılmasını sağlamıştır. Böylelikle tabiat, hayvan ve kadınların hakları bir kuram çerçevesinde dile getirilmeye başlanmıştır.

Ekofeminizmi oluşturan dinamiklerden ilki olan feminizm ilk kez, kadınların sosyal ve siyasal alanda haklarını savunması ile ortaya çıkmıştır. Yüz yıllardır süren bu hak arayışı, günümüzde de farklı meseleleri ele alarak devam etmektedir.

Çevreci teoriler, özellikle doğanın tahribatı ile çevreye olan ilginin artması ve korunması isteği ile doğa-insan arasındaki ilişkiyi inceleyerek; tabiatın ve çevreyi oluşturan tüm ekolojik unsurların korunmasında farkındalık yaratmayı hedeflemiştir. Çevreci teorilerin ortaya çıktığı zamandan bu yana, on yıllar boyunca doğa tahribatı azalmamış, daha da artmış ve hatta insan için doğa, hayvan ve tüm ekolojik unsurlar tamamen birer sömürü nesnesi haline gelmiş, adeta insanın hizmetine sunulmuş bir ham madde olmuştur.

Ekofeminizm ise hem feminizmden hem çevreci teorilerden beslenerek, doğanın sömürülmesine kadının sömürülmesini eklemlemiş; her ikisinin de sömürülmesi ve tahrip edilmesini ortak nedenlerle açıklamıştır. Kadın, doğa ve hayvana hükmeden erkek aklını bu sorunların temel unsuru olarak görmüş, tahakkümün son bulmasının yolunun erkek egemenliğine son vermek olduğunu savunmuştur.

Günümüzde hala çeşitli biçimlerde devam eden aç gözlülük, hırs ve hükmetme isteği, doğayı ve dolayısıyla insanı ve insan doğasını tehlikeye sokmuş, bugün içinde

yaşadığımız gezegeni neredeyse yaşanması güç hale getirmiştir. Bu nedenledir ki artık insan ırkı yaşamak için başka gezegenlerde koloniler kurma isteği içerisine girmiştir. Kontrolsüzce sömürüye uğrayan doğa, artık aç gözlü insanın isteklerini karşılayamaz hale gelmiştir. Kadınlar ise sürdürdükleri mücadelelerine rağmen engellenmeye devam ederek hala “eşit işe eşit ücret” gibi yüz yıllar öncesinin meselelerini büyük ölçüde aşamamışlardır.

Bu nedenledir ki ekofeminizm ve onun edebiyattaki tezahürü olan ekofeminist edebiyat eleştirisi hala günümüzün önemli ve hayati meselelerine dikkat çekmektedir. Bu nedenle kendisine yöneltilecek dikkati hak etmektedir.

Bu çalışmada ele alınan her iki eser, aralarından kırk dört yıllık bir zaman dilimi geçmesine rağmen ortak meselelere eğilmişler, değişmeyen dünyadaki kötüleşen koşulları tartışmışlardır. Le Guin, eserini özellikle ekolojik bir kaygı ve Vietnam Savaşı’na dikkat çekecek şekilde silahlanma karşıtlığı üzerine kurmuştur. Yarattığı kurgu gezegenlerde Le Guin, yaşadıkları dünyayı, tabiatı yok etme derecesine getirmiş kolonileri anlatır. Bu durum, bugün içinde yaşadığımız durumu tarif etmektedir. Bununla birlikte, sömürücü koloninin, geldikleri yerde köleleştirme ve tahakküm etme istekleri, kadını aşağı gören bakışları Yüzbaşı Davidson aracılığı ile okura verilmiştir. Böylece doğayı da kadını da aşağı gören ve sömürenin, ataerkil bakış açısı olduğu gösterilmiştir. Bu unsurlar vasıtasıyla eserde hem ekolojik bir farkındalık oluşturulmuş hem de kadının ve doğanın ortak sebepler ve zihniyetlerle sömürüldüğü dile getirilmiştir.

Sömürücü Arzlılar tarafından doğrudan ağaçların kesilmesi, yerlilerin köleleştirilmesi; Vietnam Savaşı’nda kullanılan “napalm” adlı silahların ormanları ateşe vermesine ve kadınların “çiftleşgen” olarak adlandırılarak, alınıp satılabilen bir meta haline dönüştürülmesine benzemektedir. Bu ise apaçık bir ataerkil sistem sömürüsüdür. Doğayı ve kadını tahrip eden Batılı beyaz erkeğin, kendini üstün gören aç gözlülüğüdür.

Öte yandan sömürülen Athseli yerliler ise vücutları yeşil tüylerle kaplı “yaratıkçıklar” olarak tanımlanırlar. Vücutlarının yeşil tüylerle kaplı olmaları onların fiziksel olarak da çevre ile bütünleştiklerini göstermektedir. İçsel olarak da Arzlılardan çok farklıdırlar. Anaerkil bir toplum yapısına sahiptirler. Öldürmek, yok etmek gibi kavramların konuştukları dilde bir karşılığı yoktur. Oysa onlar her bir sözcüğün birden çok anlamı olduğu bir dil konuşurlar. Bu dilde ise “Athse” yani “Dünya”, “orman” anlamına gelir. Yani Athse halkı için doğa ne ise dünya da odur.

Tabiatla iç içe geçmiş barış içinde yaşayan, aç gözlü olmayan bir toplum olarak yaratılan Athse halkı, Arzlıların tam zıddını oluşturmaktadır.

Ekofeminizmin temel meselesi olan “ikilik” bu eserde çok belirgin şekilde ele alınmıştır. Ataerkil ve anaerkil iki toplum ele alınarak bunların kadına, doğaya ve dünyaya bakış açıları adeta karşılaştırmaya tâbi tutulmuştur. Dolayısıyla *Dünyaya Orman Denir*’in doğrudan ekofeminist edebiyat eleştirisine dahil edilebilecek bir eser olduğu tespit edilmiştir.

Doğa Tarihi’nde ise Hakan Bıçakçı adeta Le Guin’in yarattığı Arz’ı günümüzde kaleme almıştır. Çünkü *Doğa Tarihi*’nin dünyası da aynı şekilde sömürülmüş, tahrip edilmiş; doğadan ve doğal olandan yoksun bırakılmıştır. Tabiat artık “Cafe Jungle”a hapsedilmiş yapay bir süs halini almıştır. Eser boyunca sadece evcilleştirilmiş bir cins süs köpeği olan “Fifi”yi görerek başka herhangi bir hayvana rastlamıyor olmamız doğanın tahrip edildiği gibi hayvanların da ehlileştirilerek modernizme boyun eğdirildiğini gösterir.

Doğa Tarihi’nin ana karakterinin *Doğa* isminde bir kadın olması ise çok önemlidir. Burada tabiat ile kadın özdeşleştirilmiş, dönüşen ve tahrip edilen doğadan tabiat kadar kadının da zarar gördüğü sembolleştirilmiştir. Çünkü kadın kahraman Doğa’nın içinde bulunduğu dünya sadece yapay sarmaşıklar, ağaçlar ve beton gökdelenler arasına değil; duygusuzluğa ve gerçek olmayan, sahte hislere de hapsolmuştur. Bu noktada tabiat ne kadar yapaylaşırsa insanın da özünden o kadar koparıldığı anlatılmak istenmiştir. Fiziksel doğadan kopuş, içsel olarak Doğa’nın özünden koparılmasına neden olmuş, özünden koparılan insan hayatını sürdürümayerek intihara sürüklenmiştir. Tabiat ve kadın, tahakküm nesnesi halini almıştır, bu durum doğrudan ekofeminizme işaret etmektedir.

Doğa’nın bir kadın olarak bedeninden devamlı rahatsızlık duyması, kendini toplumun zorunlu kıldığı güzellik algısı içerisinde bir kalıba sokmaya çalışması; ataerkil toplumların kadın bedenine bir meta olarak yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Tabiatın ve duyguların yapaylaştığı bu dünyadan bedenler de nasibini almıştır. Çalışan bir kadın olan Doğa’nın iş yerinde dahi işiyle değil bedeni ve güzelliğiyle ön plana çıkmaya çalışması kadın üzerinde kurulan otorite ve algının da göstergesidir.

Rüya motifinin önemli bir yer tuttuğu eserde Doğa, dünya ve insanlarla ilişkisindeki tüm çatışmayı rüyalarına aktarır. Yaşadığı hayat ile bağları kopmaya başladıkça gerçek ile rüyanın daha fazla iç içe geçtiğini görürüz. Rüya, doğa için

sığınlacak bir mekân halini alır. Rüyasında gördüğü hayvan motifleri, hippî kıyafeti; geçmişin izleri ve sıkışmışlık hisleri; dönmek istediği geçmişini, koparıldığı özü ve tabiatı anımsatır. *Dünyaya Orman Denir*'de de “düş” ve “kök” sözcüklerinin eş anlamlılığı ile rüyaların öze ulaşmada aracı olduğu vurgulanır. Doğa da özüne rüyalar aracılığıyla ulaşır.

Dünyaya Orman Denir'de olduğu gibi ekofeminizm için önemli bir yer tutan ikilik fikri *Doğa Tarihi*'nde de vurgulanmak istenmiştir. Öyle ki “Senin içinde iki kadın var kızım” (s. 96) cümlesi romanın özeti niteliğindedir. Tabiat ile yapaylığın arasına sıkışan kadın bedeni, bir sömürü nesnesi halini alarak yok olmaya mahkûm bırakılmıştır. Betonlaşan dünya gibi duygular da taşlaşmıştır. Doğal olan ile bağımlı yitiren sadece fiziksel çevre değil insan duyguları da olmuştur. Eser, yok olan tabiatı ölüme mecbur bırakılan bir kadının bedeninde somutlaştırmıştır. Böylece Hakan Bıçakçı'nın eseri trajik bir son ve bunalımla biterken Le Guin eserini özgürleşme ile bitirir. Kadın yazarda sonun özgürleşme, erkek yazarda ise bunalımda somutlaşması dikkat çekicidir.

Doğa Tarihi'nde modern bir toplumda, teknoloji beraberinde birçok şeyin geliştiği ama tabiatı koparılmış bir insanın yaşamasının pek mümkün olmadığı bir tablo çizilmiştir. Yüksek binalar, beton yığınları; gökdelenler, prize bağlı yapay bedenler insanın doğasına aykırıdır. İnsanın çevresinden koparıldığı bir dünyada yaşama tutunması zordur. *Doğa Tarihi*'nde olduğu gibi ekofeminizme göre de bu tahribattan en çok etkilenen kadındır. Bu nedenle *Doğa Tarihi* çevresel sorunlara, kadın bedeninin sömürülmesine ve tabiatı koparılan ruhların yok olmaya mahkûm edildiğine eğilerek ekofeminist edebiyat eleştirisi çerçevesinde incelenmeye uygun bir eser olarak tespit edilmiştir.

Türk edebiyatında insanın doğa ile birlikteliğini anlatan çok değerli eserler verilmiş olup, bunlar üzerinde zengin incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Geleneksel Türk halk şiirinde, tabiatın insan ile bütünleşmiş olduğunu gösteren, çeşitli şekillerde doğa ile insanın birlikteliğini yansıtan eserler ortaya koyulmuştur. Âşıkların doğa ile iç içe yaşantıları, onları tabiatla çoğu zaman bütünleştirmiş; dağları, rüzgârı ve toprağı onlara dost, yâr ve sırdaş yapmıştır. Aşık Veysel, “Benim sâdik yârim kara topraktır” diyerek insanın ebedi dostunun doğa olduğunu en yalın haliyle dile getirmiştir. Bu bağlamda Aşık Veysel, Gevheri, Karacaoğlan, Dadaloğlu, Ruhsatî, Pîr Sultan Abdal, Aşık Öksüz ve nice değerli isimden söz etmek mümkündür.

Cumhuriyet Dönemi Türk romanında da ekolojik bilinçle kaleme alınan eserler önemli bir yere sahiptir. Bu romanlar adeta birer çevreci roman niteliği taşır. Halikarnas Balıkcısı'nın *Aganta Burina Burinata* (1946), Yaşar Kemal'in *Kuşlar da Gitti* (1978), *Binboğalar Efsanesi* (1971) bu romanlardan sadece birkaçıdır. Sait Faik Abasıyanık'ın *Son Kuşlar*'da (1952) kaleme aldığı şu satırlar, yazarın tabiatın yok edilmesine dair endişelerini dile getirmesi ve Türk yazınında var olan ekolojik bilince kaynaklık etmesi açısından çok değerlidir: “Dünya değişiyor dostlarım. Günün birinde gökyüzünde, güz mevsiminde artık esmer lekeler göremeyeceksiniz. Günün birinde yol kenarlarında, toprak anamızın koyu yeşil saçlarını da göremeyeceksiniz. Bizim için değil ama, çocuklar, sizin için kötü olacak. Biz kuşları ve yeşillikleri çok gördük. Sizin için kötü olacak. Benden hikâyesi” (Abasıyanık, 2013, s. 85).



KAYNAKÇA

- Abasıyanık, S. F. (2013). *Seçme Hikayeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Adams, C. J. (2021). *Etin Cinsel Politikası Feminist-Vejetaryen Kuram*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Adams, C. J. (2021). *Ne Adam Ne Hayvan Feminizm ve Hayvanların Savunulması*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Balkaya, F. (2014). Yeni Toplumsal Hareket Çeşidi Olarak Çevreci Hareketler. *Global Journal of Economics and Business Studies*, 3(5), 41-50.
- Beauvoir, S. (2021), *İkinci Cinsiyet*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bıçakçı, H. (2020). *Doğa Tarihi* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(1), 219-244.
- Bookchin, M. (2013). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Carson, R. (2021), *Sessiz Bahar*, Ankara: Palme Yayınları.
- Ceritli, İ. (2001). Çevreci Hareketin Siyasallaşma Süreci. C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık, Cilt: 25 No: 2; 213-226, s.214
- Çetin, O. (2005). Ekofeminizm: Kadın doğa ilişkisi ve Ataerkillik. *Sosyoekonomi*, 1(1).
- Çüçen, A. (2011). *Derin ekoloji* Erişim Tarihi: 10.12.2021 <https://yesilofke.com/wp-content/uploads/2017/02/derinekoloji.pdf>
- Değirmenci, E. (der.), (2018), *Doğa ve Kadın: Ekolojik Dönüşümde Feminist Tartışmalar* Erişim Tarihi: 13.10.2021. <https://tr.boell.org/>
- Demir, F. Yeraltı Edebiyatının Anavatanı: Fanzinler, *V. Uluslararası Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. İstanbul, 2018.
- Donovan, J. (2020), *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertan, B. (2004). 2000'li Yıllarda Çevre Etiği Yaklaşımları ve Türkiye. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2(1).
- Estes, C. P. (2021), *Kurtarla Koşan Kadınlar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Garrad, G. *Strategies for a Cross-Cultural Ecofeminist Literary Criticism*. University of Wisconsin-River Falls, Vol.1 No.1, pp. 47-52
- Garrard, G. (2021), *Ekoeleştir*, İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Giddens, A. (2012), *Sosyoloji*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

- Gurbanov, U. (22.09.2019). Ursula K. Le Guin Söyleşisi: Bölüm 1-2 (2014) [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=or19pUKqglU&t=1588s>
- Güner, P. (2016). Cinsel Kimlik Gelişimi. *Türkiye Klinikleri J Obstet Womens Health Dis Nurs-Special Topics*, 2(1), 9-14.
- Güngel, Ş. (2020). *Varoluşçu Feminizm ve Simone de Beauvoir*. (Yayımlanmamış Lisans Tezi) Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Güzel, E. Bir Ekofeminist Çılgılık: “Çifte Sömürü, Sürdürülemezlik ve Ekolojik Kıyamet”. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 67-84
- Hanks, M.E.W. (2020). *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Hepşen, Ö. (2010). Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın Bedeni. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Hooks, B. (2019). *Feminizm Herkes İçindir*. İstanbul: Bgst Yayınları.
- Karadeniz, H. (2019). Feminist Edebiyat Eleştirisi ve Hatice Bilgen Buğra'nın *Mal Sahibi* Adlı Hikayesinin İncelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*, 5(2), 284-298. doi: 10.31592/aeusbed.589693.
- Koca, M. (2018). 68 Öğrenci Olayları ve Üniversitede Politik Şiddet. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1), 87-109.
- Le Guin, U. (2020). *Rüyalar, Kadınlar, Ejderhalar*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Le Guin, U. (2022). *Dünyaya Orman Denir*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Leapold, A. (2020), *Bir Kum Yöresi Almanagi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Llyod, G. (2021), *Erkek Akıl Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Millet, K. (1987). *Cinsel Politika*, İstanbul: Payel Yayınları.
- Oppermann, S. (ed.), (2012), *Ekoeleştirici Çevre ve Edebiyat*, İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Ortner, Sherry B. (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 68-87.
- Öçal, K. A. (2011). Dişil dil ve ekofeminist bağlamda Latife Tekin ve Muinar. (Yayımlanmamış Tez Yüksek Lisans Tezi), *Ankara Üniversitesi*

Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erişim Tarihi: 24.02.2023
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=HVJycEEnx7fBlJFh3xQMvw&no=U5vI2kHgthGDm4_eigNe1w

- Özcan, Z. (1991). Sartre'de Varlık ve Kaynağı Problemi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1).
- Özdemir, H., & Aydemir, D. (2019). Ekolojik yaklaşımlı feminizm/ekofeminizm üzerine genel bir değerlendirme: Kavramsal analizi, tarihi süreci ve türleri. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 2(2), 261-278.
- Özdemir, U. (2019). Ekoeleştirilen ve Doğakültürel Bir Müzikoloji Yaklaşımı Olarak Ekomüzikoloji. *Konservatoryum-Conservatorium. Advanced Online Publication*. <https://doi.org/10.26650/CONS2019-0012>
- Özer, M. A. (2001). Derin ekoloji. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 10(4), 61-79.
- Parla, J. (2016). *Babalar ve Oğullar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Plumwood, V. (2020), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Scott, J. W. (2010). Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* (12).
- Sevim, A. (2005), *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Shiva, V. & Mies, M. (2021). *Ekofeminizm*. İstanbul: Sinek Sekiz.
- Stanton, E.C. (1848). *Duygu Bildirgesi*, Okan Üniversitesi Hukuk Bülteni, Çev.: Fehmiye Ceren Akçabay, İlayda Tuana Öztunçel. Erişim Tarihi: 08.09.2022. <https://www.okan.edu.tr/hukuk/sayfa/7960/duygu-bildirgesi/>.
- Stoller, R. J. (1964). The Hermaphroditic Identity of Hermaphrodites. *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 139(5), 453-457.
- Şakacı, B. K. (2011). İnsanmerkezcilik ve çevremerkezcilik ekseninde derin ekoloji yaklaşımının çözümlenmesi ve eleştirisi. (Doktora Tezi). Erişim Tarihi: 14.03.2023
- Tamkoç, G. (2012). Ekofeminizm Amaçları. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0(4).
- Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri. *Akademik Hassasiyetler*, 3 (5).
- Toksoy, G. Dünyayı Yeniden Dokumak' Shiva ve Mies'den Ekofeminizm. *Fe Dergi*, 13(1), 101-106.
- Ursula on Ursula*, (10.05.2023). <https://www.ursulakleguin.com/ursula-on-ursula>

- Ünal, F. (2015). “Toplumsal Ekoloji. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (26).
- Ünser, Halil İbrahim. Derin Ekoloji Akımının Türk Edebiyatında Etkileri. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 7.2: 127-147.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (35), 29-56.
- Walker, R. (1992). *Becoming the Third Wave* by Rebecca Walker. Ms. (86). Erişim Tarihi: 02.04.2023. <http://www.tonahangen.com/wsc/hi215/wp-content/uploads/2014/02/RW3rdWave-2.pdf>
- Wray, J. (2013). Ursula K. Le Guin. *The Art of Fiction* No.: 221. Vol: 206. Erişim Tarihi: 11.03.2023. <https://www.theparisreview.org/interviews/6253/the-art-of-fiction-no-221-ursula-k-le-guin>
- Yaylı, H., & Çelik, V. (2011). Çevre sorunlarının çözümü için radikal bir öneri: Derin Ekoloji. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (26), 369-377.
- Yıldırım, C. (2017). Ekoloji Düşüncesinde İnsan ve Toplum Anlayışı. *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 6(1).
- Yılmaz, D. V., Zeyneloğlu, S., Kocaöz, S., Kısa, S., Taşkın, L., & Eroğlu, K. (2009). Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Görüşleri. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(1), 775-792.
- Yörük, A. (2009). Feminizm/ler. *Sosyoloji Notları*, 8, (63-86).
- Zengin, S. E. (2021). Av Tutkusu: Avlanma, Ekofeminizm ve Erkeklikler. *Moment Dergi*, 8(1), 205-226.