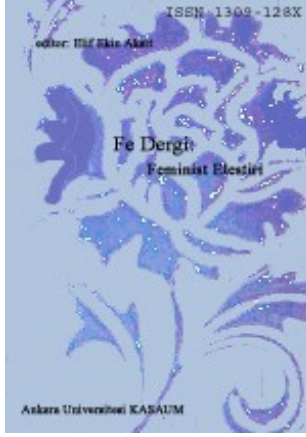


Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM  
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 5, Sayı 2  
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:  
<http://cins.ankara.edu.tr/>

**Hannah Arendt'ten Furuğ Ferruhzad'a Bakmak  
Esaretten Özgürlüğe Açılan Pencere: Furuğ Ferruhzad  
Şiiri**

*Melike Diler*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 24 Aralık 2013

Bu makaleyi alıntılanmak için: Melike Diler, Hannah Arendt'ten Furuğ Ferruhzad'a Bakmak Esaretten Özgürlüğe Açılan Pencere: Furuğ Ferruhzad Şiiri *Fe Dergi* 5, no. 2 (2013), 59-74.

URL: [http://cins.ankara.edu.tr/10\\_8.html](http://cins.ankara.edu.tr/10_8.html)

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

## Hannah Arendt'ten Furuğ Ferruhzad'a Bakmak Esarettten Özgürlüğe Açılan Pencere: Furuğ Ferruhzad Şiiri

Melike Diler\*

*Bu çalışmada, 1967 yılında otuz iki yaşındayken yeryüzüne veda eden İranlı şair Furuğ Ferruhzad'ın şiir-yaşamının, Hannah Arendt'in Vita Activa kavramsallaştırmasının üç etkinliğinden biri olan siyasi eylem'e denk geldiği ileri sürülmektedir. Söz konusu iddia, feminist yazarlar tarafından kaleme alınan Hannah Arendt yorumlarının yardımıyla örülecek kozadan, Furuğ Ferruhzad'ın şiir-yaşamına, yaşam hikâyesi ve seçilmiş şiirlerinin telaffuzu vasıtasıyla edilecek tanıklıkla ispatlanmaya çalışılacaktır. Anahtar Kelimeler: Konuşan eylem, parya, parvenu, yeryüzü ayetleri, ızdırıp.*

### Gazing Through Hannah Arendt at Forugh Farrokhzad An Open Window from Captivity to Liberty: The Poetry of Forugh Farrokhzad

*In this article, it is argued that the poetry-life of Forugh Farrokhzad, the Iranian poet passing away in 1967 at the age of thirty-two, befits the action which is one of the three activities of Hannah Arendt's term Vita Activa. The argument is explored through the poetry-life of Forugh Farrokhzad with a view to her life-story and selected poems from the cocoon which will be spun by the feminist interpretations of Hannah Arendt's works.*

*Keywords: Speech-act, pariah, parvenue, terrestrial verses, agony.*

### Giriş

Julia Kristeva'nın, "Hannah Arendt" incelemesini okurken, Arendt'in şairler ve şiirle ilgili fikirlerinin yer aldığı, "Hayat Bir Anlatıdır" adlı bölümde, aklıma ilk düşen isim 1967 yılında İran'da, henüz otuz iki yaşındayken, bir trafik kazası sonucu yaşama veda eden Furuğ Ferruhzad oldu.<sup>1</sup> Kristeva'nın Arendt okuması zihnimde, Avrupa'dan Orta Doğu'ya, Alman bir siyaset bilimciden, İranlı bir şaire doğru bir pencerenin açılmasına aracılık etti. İlhamın belirdiği anı, tikel bir bakış açısının ele geçirdiği bir muhakeme süreci takip etseydi, dünyadan göçüp gitmiş bu iki kadının farklı coğrafyalardan ve yaşam bağlarından olmalarına istinaden, aralarında bir köprü kurulabileceği fikri abes görülüp geldiği gibi gidivercekti. Aksine, Batı'nın tecrübesini merkeze alan "evrensellik" iddiasına yaslanarak muhakeme edilseydi, kaçınılmaz olarak yaygın Batı düşüncesinin genelde Orta Doğu'daki, özelde İran'daki kadınları örtü-süz düşünmemesinden ötürü, Furuğ Ferruhzad'ın şiiri ve şiirine bireysel farklılığını kazıyan yaşam anlatısına, Hannah Arendt'in düşünce hattında dizili kavramların ışığında bakmak mümkün olmayacaktı.

Arendt'in insani meseleler alanını oluşturduğunu söylediği, "insan ilişkileri dokusu"na nüfuz etmiş zulüm ve güç ilişkileri karşısında fail olarak çaresiz değiliz.<sup>2</sup> Dünya için yeni bir başlangıç umudunu muştulayan her bir insan tekinin, doğarlıkla muktedir olduğu eylem melekesiyle açığa çıkan "kimsin sen" sorusuna mukabil yaşam hikâyesi, söz konusu insan ilişkileri dokusu tarafından muhakkem edildiği gibi onu koşullandırır da.<sup>3</sup> Dünyaya yabancılaşmış modern insanın, yaptıklarını farklı açılardan muhakeme edebilmesi için geçip gidenlerin, yaşam hikâyelerini ve/ya da ona göbek bağıyla bağlı sanat eserlerini, hatırlamaya, düşünmeye ve muhakeme etmeye ihtiyacı olduğu kanaatindeyim.

Bu çalışma, Furuğ Ferruhzad şiirinin, fildişi kulede yapılan sanatsal bir etkinlik olmadığı, yirminci yüzyılın ortasında, katı bir ataerkil geleneğe doğmuş, evcilleştirilmeye direnen bir ruhun, özel alandan kamusal alana geçişine aracılık eden bir pencere, Arendt'in siyasi eylemine denk bir konuşan eylem olduğu iddiasını içermektedir.<sup>4</sup> Ancak bu iddia, Furuğ Ferruhzad'a ait iki veriden ötürü, kadınlığı ve şairliği, Arendt'in siyasi eylem için belirlediği iki temel koşulla, görünürde, çelişki arz etmektedir. Bunlardan birincisi, "kim" olduğumuzu keşfetmemizi sağlayan eylem ve sözün Mescid-i Harâm'ı olan kamusal alana girerken, insan imalatı, tasnif ve kontrol amaçlı kullanılan, "ne"liklerimizi (toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf, ırk, din vs.) ayaklarımızdan çıkararak, kalplerimizde ve zihinlerimizde, zorunluluklar ve faydaya ilişkin hiçbir niyet-amaç taşımamak. İkincisi ise, siyasi eylemin koşulunun, siyasi sözcüğünün işaret ettiği üzere, insanlar arasında olmayı (*inter homines esse*), insan çoğulluğunu gerektirmesidir. Bu koşulda eyleyerek ve konuşarak kim olduğunu ifşa

\*Üst Kurul Uzmanı, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu - İzleme ve Değerlendirme Dairesi Başkanlığı

eden fail, öldükten sonra onun yaşam-anlatısına tanıklık edenler tarafından kaleme alınacak bir yaşam hikâyesi/hikâyeleriyle ölümsüzleşecektir.

Söz konusu iddiayı ispatlamak için öncelikle; Hannah Arendt'in feminist tefsirlerinde yer alan ilintili şerhler aracılığıyla, *Vita Activa*'nın insanlık durumunu oluşturan üç insani etkinliği—emek, iş ve eylem—irdeleyeceğim. Bu çerçevede, özel ve kamusal alan ikiliğine, Hanna Fenichel Pitkin'in *heyula* olarak nitelendirdiği toplum/toplumsal kavramına, çalışmanın bağlamıyla ilintili olarak *parya* ve *parvenu* kavramlarına ve Arendt'in genelde sanatçılar özelde şairler hakkındaki görüşlerine bakacağım.<sup>5</sup> Müteakiben, Furuğ Ferruhzad'ın dilsiz hayattan (*zoe*), sözle eyleyen yaşama (*bios*) doğru çıktığı yolculuğunun bizzat kendisi olan şiir-yaşamının bağlamını oluşturan, o dönemki İran'ın politik, sosyal ve kültürel yapısını, kısaca ziyaret edeceğim. Ziyaretim sırasında, Ferruhzad'ın öncü ve önemli isimlerinden biri olduğu, siyasi etkinliğe ve etkiye sahip ayrı bir toplumsal grup olan modern İran entelijansiyasına ve onun sözcüsü olan modern İran edebiyatçılarına da uğrayacağım. Son olarak, Furuğ Ferruhzad'ın şiir-yaşamını, yaşam hikâyesi ve şiirleri aracılığıyla telaffuz ederek, *soğuk bir mevsimin eşliğinde yalnız bir kadın*'ın bir zamanlar yeryüzünde bulunuşuna, pencerenin diğer tarafındaki insanlardan biri olarak tanıklık edeceğim.<sup>6</sup>

### Vita Activa: Ezel ve Ebed Arasında

*İnsanlık Durumu*'nu, Arendt'in diğer eserlerine ya da farklı yorumlarına başvurmadan okuduğunuzda, *Vita Activa*'yı oluşturan insani üç etkinlikten üçüncüsü olan siyasi eyleme ve belirgin bir sınırla ayrılan etkinliklerin tezahür alanları olarak, özel/kamusal alan ikiliğine, gündelik yaşamınızda bir karşılık bulmakta zorlanıyorsunuz. Günümüzde, ne bireyin zorunluluklarla ipotek edilmiş gündelik yaşamında ne de farklı "ne"likler etrafında örgütlenmiş toplulukların etkinliklerinde, Arendt'in içini doldurduğu şekilde bir siyasi eyleme örnek bulmakta güçlük çekiyorsunuz. Hele bir de Arendt'in *Vita Activa* kavramsallaştırmasını dayandırdığı Antik Yunan kent-devletiyle meseleyi sınırlandırırsanız, Arendt'in—tıpkı bir masanın etrafında oturan insanlar gibi—doğmuş olmakla bir parçası olduğumuz dünyada birlikte eylemek fikri bir hayale dönüşüyor.<sup>7</sup> İşte umut ve korku arasındaki o ara halde, birden bir el zihninizi yokluyor. Anlıyorsunuz ki, onun düşünce dünyasına, çetin bir biçimde eleştirdiği, zorunluluk ve faydaya mahkûm oluşunu özgürlük zanneden, dünyaya yabancılaşmış günümüz insanının pabuçları ayağınızda olduğu halde girmeye yeltenmişsiniz. Bu yüzden yukarıda çalışmanın iddiasına yönelik çelişkiler, görünür olarak nitelendirildi. Arendt'in fikirleri zaman ve mekânla kayıtlı değil; çünkü yaşamına göbeğinden bağlı. Antik Yunan'dan günümüze, arkeolojik bir kazı yaparak, *Vita Activa*'nın şecerisini inceleyen Arendt siyasi eylemi, zorunluluk ve faydayla kaim biz fanilerin, hayvan ile tanrı, ölüm ile ebediyet ikiliklerinin tahakkümünden özgürleşip beşer olmamız, ancak bu şekilde atlayacağımız ölümsüzlük eşliğini aşmamız için öneriyor. *İnsanlık Durumu*'ndaki temel kavramların Arendt'in düşünce yolu üzerinde izlerini sürüp, farklı yorumlarla beslendiğinizde, anlatısı üzerine düşündüğünüz kişinin faniliğine ram olmuş, cömert ve koruyucu bir rahim olduğuna tanıklık ediyorsunuz.

İnsani üç etkinliği—emek, iş ve eylem—içeren *Vita Activa*'nın ve bu üç etkinlikle aralarında belirgin bir sınır çizdiği özel/kamusal alan ayrımının doğduğu yer Antik Yunan kent-devletidir. Emekle (*labour*) kaim olan *animal laborans*'ın görev tanımı, doğanın ebedi tekrarıyla aynıdır. Türün biyolojik yaşamını sağlayacak ekonomik faaliyetleri ve neslin yeniden üretimini içerir. *Homo faber*, alet yapan/imalâtçı insan ise, imal ettiği alet ve eşyalarla hem *animal laborans*'ın acısını ve zahmetini azaltarak işini kolaylaştırır hem de insanlara, insani meselelerin alanı olan insan ilişkileri dokusunda eyleyebilmeleri, havada asılı kalmamaları için gerekli mekânı ve dekoru yapar. Antik Yunan'da despotik bir figür olan ev reisinin denetimi altındaki hane (*oikia*), zorunluluk ve doğanın ebedi döngüsüyle sınırlanan özel alanın merkezidir. Bu mekân, kadınları, çocukları ve köleleri içerir. O halde, *animal laborans*'ın beden-odaklı çalışması—yeme-içme ve neslin devamını sağlayan üreme etkinliği—öncelikle ve ağırlıklı olarak kadına mahsustur.<sup>8</sup> Ancak mülk sahibi erkek, zorunluluk alanından hariç, kendisi gibi mülk sahibi özgür erkeklerle (yurttaşlarla) birlikte, gerekirse onlarla boy ölçüşüp çetin bir biçimde mücadele edebileceği ve bu şekilde eylemleri ve konuşmalarıyla kendisini ifşa ederek, "kim"liğini keşfedebileceği bir özgürlük alanına da, kamusal alana (*koinon*) aittir.<sup>9</sup>

Arendt, özgürlükle özdeş olan siyasi eylemin evi olarak kamusal alan fikrinin, sadece Aristoteles'e has olmadığını altını çizer. Bu durum, yurttaş merkezli alan kent-devletin özüdür. *Vita Activa* kavramı Antik Yunan'daki kullanımıyla, Aristotelesci *bios politikos* (politik yaşam) kavramına denk düşer. İnsanın özgürlüğüne, yaşamına tekabül eden *bios politikos*'un içerdiği yaşam tarzı, zorunluluklara tâbi ve efendisine itaat eden kölenin çalışmasını, özgür zanaatkârın fayda-odaklı iş hayatını ve tüccarın sahiplenme üzerine kurulu hayatını dışarıda bırakır. Bunun nedeni, ihtiyaç ve istekleriyle sınırlanan insanın özgür olamamasıdır.<sup>10</sup> İnsan, ne

bir hayvan ne de bir tanrıdır. İnsani etkinliklerin üçü de insanların birlikte yaşıyor olduğu gerçeğiyle koşullu olsalar da, insanlar tam bir yalıtılmışlık halinde, hem biyolojik hayatlarını devam ettirmek için çalışıp hem de kendileri için şeyler imal edebilirler. İnsanlar bu şekilde, *animal laborans* ve *homo faber* olarak nitelendirilemeseler bile, bu tanımları içeren etkinliklerinden dolayı, bir hayvanla ya da bir yarı-tanrıyla eşit bir varlık durumunu deneyimler. İnsani etkinlikler içinde sadece eylem, insan topluluğu dışında mümkün değildir: "Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir."<sup>11</sup>

İşte eylem ile insan toplumunun var oluşu arasındaki bu zorunlu ilişki, insanın siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu söyleyen Aristoteles'in, Thomas Aquinas'ta somutlaşacak biçimde insanın "toplumsal bir hayvan" (*animal socialis*) olarak kabulüne dönüşür. Ancak Arendt, hem Aristo'nun hem de Platon'un toplumdaki bihaber oldukları için sosyal yerine siyasal kavramını kullanmadıklarının altını çizer.<sup>12</sup> Aksine her ikisi de, insanların oluşturduğu topluluğu, sadece insan türüne has bir özellik olmadığı için, dikkate değer bulmamışlardır. Bu topluluğun, insan toplumunun merkezinde hane bulunmaktadır. Zorunluluklar (hane) ve imal edilmiş şeylerin satıldığı yer olarak (pazar) özel alanı oluştururlar. İnsanın, insanlar arasında eylemi ve konuşmasıyla özgürleştiği mahal olan kamusal alan, bu özel alanın dışındadır. Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda, toplumsalın yükselişle işaret ettiğiyse, ekonomik zorunlulukların ve itaatın mekânı olan hanenin, özel alanın, Antik-Yunan bağlamında siyasi eylemle kaim kamusal alanı ele geçirmesi; modern bağlamındaki eşitlik ilkesinin etkisiyle, siyasi eylemin temel koşullarından biri olan ayırımı/farkın bireyin özel meselesine, sıra dışı addedilen siyasi eylemin ise itaatle özdeş davranışa dönüştürülmesidir.<sup>13</sup>

Arendt, siyasi eylemle ve siyasi eylemi ortadan kaldırdığını düşündüğü toplumsalın yükselişle tam olarak neyi kasteder?

İnsanın doğarak zuhur ettiği, öldüğünde ise silinip gideceği yeryüzündeki ömrü, dünyanın fayda ve zorunlulukla kaim yaşam süreci merkezli tasarrufundan fazlasını içerir. Eylem ontolojik kökünü yaşam mucizesinde, doğumda bulur. Her bir insan doğmuş olmakla, dünya için yeni bir başlangıca işaret eder. İnsan çoğulluğu arasında, insani meselelerin alanı olan insan ilişkileri dokusuna, doğmuş olmakla muktedir oldukları eylemle müdahale edip, onu değiştirip yeniden yapabilirler. Ancak, nedir bu insan ilişkileri dokusu, neye tekabül eder? Pitkin'e göre, eylem, siyaset ve özgürlüğü neredeyse eşanlamlı sözcükler olarak kullanan Arendt bu sözcüklerle, yaratıcılık, kendiliğindenlik ve öngörülemezliği yapmakla yan yana duran insani melekelerle, insanın "kayıp cevher"ine işaret eder. Bu şekilde insan, çoğu zaman insan yapımı olduğunu unutup tahakkümüne maruz kaldığı, Arendt'in manevi kültüre denk bir kavram olarak kullandığı *insan ilişkileri dokusu* olarak kültüre müdahale edebilir. Mevcut örüntülere içkin yanlışlıkları ve adaletsizlikleri, tek başına değil, ancak diğerleriyle birlikte hareket ederek değiştirme yetisine sahip olan insanın bu kayıp cevherine ulaşması için ona engel olanı yolundan kaldırması gerekir. Bu üç kavramın olumsuz karşıtları da mevcuttur: Zorunluluk (özgürlük karşısında), davranış (eylem karşısında) ve toplum ya da toplumsal (siyaset karşısında). Pitkin'e göre Arendt düşüncesinde toplum ya da toplumsal, kayıp cevherimiz olan özgürlükle aramızdaki engeli teşkil eder.<sup>14</sup>

#### **Toplumsalla Kurulan Bağ: İnkâr, Kabul ve Direniş**

*İnsanlık Durumu*'nda toplumsal, özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırı ortadan kaldıran, Arendt tarafından "melez" olarak nitelenen ne idüğü belirsiz bir olgu olarak belirir.<sup>15</sup> Pitkin, *heyula* olarak nitelendirdiği "toplum-toplumsal sorunu"nun; Seyla Benhabib ise *İnsanlık Durumu*'nda net bir karşılığı olmayan "kadın sorunu"nun, Arendt'in düşünce dünyasında neye tekabül ettiklerini ortaya çıkarmak için, çevreden merkeze doğru bir okuma gerçekleştirerek, Arendt'in diğer eserlerine yönelirler. Yolları, Arendt'in Rahel Varnhagen'le ilgili kaleme aldığı, *Rahel Varnhagen - Yahudi Bir Kadının Yaşamı* adlı eserde kesilir.

Hannah Arendt, 1928 yılında *Aziz Augustin'de Aşk Kavramı* adlı tezini savunduktan sonra, Alman üniversitelerinde ders anlatabilmek için, 1771'de Berlin'de Rahel Levin olarak doğan, daha sonra aristokrat bir erkekle evlenerek Rahel Varnhagen adını alan Yahudi bir kadının biyografisini kaleme alır. Ancak, 1929'da başladığı çalışmasını, 1938'de Fransa'da sürgündeyken tamamlar.<sup>16</sup> Ortodoks Yahudi tüccar bir ailenin en büyük kızı olarak doğan Rahel Levin'in biyografisinde "toplum/toplumsal" kavramı karşımıza, "sosyete, saygın toplum" anlamlarıyla çıkar. On dokuzuncu yüzyılın başlarında, salon sahibi olan Rahel Levin, aristokrat bir ailenin oğlu olan Friederike Varnhagen'le evlenerek, dinini ve sosyal sınıfını değiştirir. Rahel Levin olarak doğan Rahel Varnhagen, yaşamını asimilasyon aracılığıyla sosyete tarafından kabul görmeye hasreder.<sup>17</sup> Arendt biyografisini, Rahel'in mektuplarından süzer. Ancak, Arendt'in Rahel'in anlatısında odaklandığı temel ikilik, *parya* ve *parvenu* kavramlarıdır. Eserin, "Parya ve Parvenu Arasında" başlıklı bölümünde Arendt sadece, on dokuzuncu yüzyılın başında Napoleon'un Almanya'ya girişiyle kopmaya başlayan Alman-Yahudi ortak

yaşamının etkilediği bir çevrede Yahudiliğinden ödün vererek sosyeteye kabul almaya çalışan bir kadının, bölünmüş benliğine ya da kimlik stratejisine ışık tutmaz. İçinde bulunduğu dönem itibarıyla yükselişe geçen milliyetçi ve anti-semitik bir Almanya'da yaşayan bir Yahudi olarak Arendt, Rahen'in aynasında seçmediği; ancak yüklendiği Yahudiliğini de analiz eder.<sup>18</sup> Parvenunun kabul görmeyi beklediği egemen toplum tarafından parya olarak addedilen "ne"liğini inkâr ve kabul arasında salındığı yürüyüşünden, ellerinden uçup giden yaşamı ona haram kılan, "genelleştirilmiş ötekiler" olarak toplum fikri sâdır olur.

Benhabib, Arendt'in farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerinden, üç gruba ayırdığı bir toplumsal/toplum tespiti damıtır. Bunlardan birincisi kapitalist meta mübadelesinin büyümesine, ikincisi kitle toplumunun farklı yönlerine, sonuncusu ise Rahen Varnhagen'in biyografisindeki haliyle sosyal sınıflara ve toplumsal statüye işaret eder.<sup>19</sup> Benhabib, incelemesini bitirirken Arendt'in son eserlerinde berraklaşan, doğmuş olmakla eyleme muktedir olan herkesin görünüşü, "kim"liğini açığa çıkarabileceği, yeryüzünde yaşayan herkese eşit uzaklıkta bulunan bir kamusal alan tasavvurunun, gündelik yaşamda hangi alana denk düştüğü sorusunu sorar. Tüm bu analizlerde devlet dışarıda bırakılmaktadır. Tüm yurttaşlar için eşit sosyal ve politik hakları savunan, dünyaya doğmuş olan herkesi tasavvuruna dâhil eden, yerleşik düzene itaatsizliği, kültürel ve toplumsal yaşamda "ne"liğini ifade eden bilinçli paryalığı destekleyen Arendt'in kamusal alanını konuşlandırılacağı alan, üçüncü tip toplum yüklemesine denk düşen, "yurttaşlardan ve örgütlerden oluşan toplum değilse neresidir?"<sup>20</sup>

*İnsanlık Durumu*'nda net bir içeriğe sahip olmayan *Toplumsal Sorunu*'yla bağlantılı olarak, Arendt'in kamusal alan tasavvuru, okuyucunun kafasında "olması gereken"e değil, ancak "olan"a dair bir takım soruların oluşmasına gebe dir. Hattâ Arendt'in yorumları ve diğer eserleri okunmazsa bu durum okuyucuya, "Arendt'in önerdiği kamusal alan tasavvuru tasavvur edilemez" bile dedirtebilir. Benhabib'in önceki eserlerden süzdüğü şekliyle toplumu/toplumsalı kabul edersek ki, bu haliyle Arendt'in tasavvuruyla oldukça ilintilidir; bu toplum modelinin bireyi çoğu zaman, "ne"liğine hapseden, parya ve parvenu arasında seçim yapmak durumunda bırakan işleyişinin nelere mal olduğunu anlamak için, parvenunun ödemesi gereken bedellere daha yakından bakmamız gerekir.

Pitkin makalesinde, Arendt'in Rahen Varnhagen biyografisinde, "Paryalık ve Parvenuluk Arasında" adlı bölümüne odaklanarak, Arendt'in parvenunun durumuna dair tespitlerini ele alır. Egemen toplum tarafından, doğuştan getirdiği özelliklerinden ya da sonradan elde ettikleri sebebiyle parya -toplum dışı- olarak kabul edilen biri, asimilasyon yoluyla egemen toplumun bir parçası olabilir.<sup>21</sup> Her ne kadar egemenin *yaşam bağlamı*'na<sup>22</sup> başarılı bir biçimde uyum sağlasa ve diğerleri farkında olmasalar bile kendisi farkındadır: O bir parvenudur. Sonradan görme ile aslımı inkâr eden arasında bir "şey", ama daha ziyade ikinciye meyleden bir "şey". İşgal altında bir bilince sahip olan parvenunun, egemen topluma kabulü, *animal laborans*'ın emek etkinliğini belirleyen yaşam süreci gibi karşı konulmaz ve süreklilik arz eden bir süreçtir. Her zaman, kendine ve diğerlerine karşı teyakkuz halinde olmalıdır. *Onlar*'dan biri gibi olmak için ödemesi gereken bedeller şunlardır:

Birincisi, önceden ait olduğu parya sınıfına ayrımcılık yapan, kendi "iyi halleri"ni onları "utanılası, geri, cahil vs." olarak yaftalayarak kuran bu ayrımcı ve dışlayıcı bünyenin iştirakçilerine karşı savaşıncakken, onların kendisi hakkındaki tanımlarını kabul eder. Onların kendisini parya olarak kuran bakışını içselleştirir. Bir suç gibi yüklendiği paryalığını inkâr için, benliğini onların işgaline açarak, onlar tarafından onaylanmak için hiçbir fırsatı kaçırmaz. İşte, bu aslımı inkâr eden hâl onu alçak biri, tabir-i caizse bir *pezevenk* yapar. Parvenunun ödemesi gereken ikinci bedel, feragat etmek durumunda kaldığı bütünlüğü ve kendinden hoşnutluğudur. Benliği, açık bir savaş alanıdır. Bir ömür boyunca benliği; inkâr ve kabul, şimdi ve geçmiş, onlar ve biz, aşağılık kompleksi ve kibir arasında salınır durur. Her an tetiktedir. Paryalığını ele vermemek için, normal koşullarda burun kıvracağı çoğu şeyi ister-gibi, beğenir-gibi, yapar-gibi görünmek zorundadır. Kendisine yabancılaşmış böyle bir hayat, yanı başından geçip gidenin yaşam olduğunu, şanslıysa en azından ölmeden önce itiraf eder tıpkı Rahel gibi: "Hayatım boyunca bana en utanç verici gelen, talihsiz ve zavallı bir durum olarak gördüğüm Yahudi olarak doğmamdı ve şu an kesinlikle kaybetmemiş olmayı dileyeceğim tek şey de o."<sup>23</sup> Son olarak parvenu, gerçeklik algısını yitirir. Onun için dünya ve gerçek, kendisini teslim ettiği sınıfın/cemiyetin temsil ettikleridir. *Onlar*'ın onayını almak için parvenu, salonu dünya olarak yaşar. Paryalığının meskeni, "biz" mahallesinde edindiği, gerçeğe dair farklı yargı ve fikirleri, kendini ele vermemek için bastırmaya çalışırken, hem kendinden hem gerçekten, hem dünyadan hem de yaşamdan mahrum kalır. Arendt'in ifadesiyle: "Doğadan fedakârlık eder, yeşil şeylerden, çocuklardan, sevgiden, iklimden."<sup>24</sup>

Arendt yukarıda bahsedilen bölümü, Nazi zulmünden kaçıp sığındığı Fransa'da, sürgünde tamamlar (1938). Bu dönemde, Siyonist Hareket'e destek vererek, saldırıya uğradığı yerden kendisini ve diğerlerini savunur: "Eğer biri Yahudi olarak saldırıya uğrarsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır."<sup>25</sup> Pitkin,

Benhabib'in tespitiyle aynı sonucu ortaya koyar: Arendt'in hoşnutsuz olduğu toplumun/toplumsalın bir sorun olarak kökleri buradadır. *İnsanlık Durumu* da burada kök salmıştır; Antik Yunan'da değil.<sup>26</sup> *İnsanlık Durumu*'nda işaret edilen kitle toplumu ise, ne Rahen Varnhagen'in hoşnut etmek için bir ömür boyu didinip durduğu, çoğunluk aristokratlardan oluşan üst sınıftır ne de Heidegger'in *Das Man* (the *They*, tekil anlamda Onlar) nosyonu aracılığıyla hakir gördüğü, bireyi benliğine yabancılaştıran, en kestirme tabirle, genelleştirilmiş ötekidir. Belirli bir topluluğun tamamını içeren sosyolojik anlamda toplumdur. Tam da böyle bir toplum farklı zamanlarda farklı "ne"liklere işaret ederek, herhangi bir grubu paryalaştırabilir. Kimi zaman parvenulaşarak paryalığı örtmek mümkün olurken, daha katı toplumlarda, sınıf değiştirme mümkün değildir. Buradan tutulduğunda toplum, kadir-i mutlak değildir, ancak gündelik yaşamda ciddi bir tehdittir. İnsan yapımı olduğu için, yine insan eylemiyle değiştirilebilir.<sup>27</sup> Pitkin, adalete vurgu yaparak, Arendt'in aralarında kesin bir sınır çizdiği özel ve kamusal alanın, toplumsal koşulların siyasi meselelere, çıkar ve ihtiyaçların ise kanun ve adalete dönüştürülerek ilişkilendirilmesinin gerekliliğinin altını çizer.<sup>28</sup>

Nazi baskısı, bilhassa Avrupa aydınlarının, "kim" olduklarının ve "ne" olmadıklarının görülmesine, *düşünen ben* (*bios theoretikos*) ve *gerçek ben* (*bios politikos*)<sup>29</sup> arasındaki mesafenin sınınanmasına aracılık eder. Söz konusu, insani meselelerin kırılabilirliği olduğunda, mütefekkirin inzivada hayali *Onlar*'la çatışarak sahici benliğe ulaşma iddiasının, bir örümcek ağı gibi zayıf ve çaresiz olduğu teyit edilir. İşte Arendt, böyle bir bağlamdan damıttığı düşünce ve siyasi eyleme yönelik fikirlerini, *İnsanlık Durumu*'nun merkezine sadece yaptıklarımızı koyarak, *vita contemplativa*'yı (tefekkür hayatı), ebediyetle iştigalden doğan dinginliği girişte yücelterek dışarıda bırakıp, bitişte de yine yücelterek içeri alır.<sup>30</sup>

Arendt'in, tüm *huzur-suzluğuna* rağmen ısrarla üzerinde durduğu, etkileri öngörülemez ve geri döndürülemez olan *bios politikos* olarak *Vita Activa* insana, belirsizliğin ve kopuşun meskeni kamusal alanda siyasi eylemle neyi taahhüt etmektedir?<sup>31</sup>

"Çünkü herkese görünen şeye varlık deriz" diyen Aristoteles'in bu sözünü Arendt, "başkalarının bulunuşu sayesinde kamu alanını aydınlatan ışıktadır", "konuşma eyleminin her telaffuzunda ya da tekrarında, fail/failler ikinci defa doğarlar" şeklinde kurar.<sup>32</sup> Siyasi eylemin temel koşulu insan çoğulluğudur. İnsan çoğulluğunun temel iki özelliği vardır: Eşitlik ve farklılık. Doğarlık her insan tekini birbirine, aynı surette tezahür etmeleri nedeniyle eşitler. Ancak, her bir insan teki batını olarak, hem aynı zaman kesitini paylaştığı diğerlerinden hem de geçmiş ve gelecek olanlardan farklıdır.<sup>33</sup> İnsan çoğulluğu arasında konuşan ve eyleyen insan, kendisine giz olan "kim"liğini dışlaştırır ve ona tanıklık edenler tarafından tamamlanacak hikâyesiyle ölümsüzeleşir. Söz ve eylemle hikâyesini başlatan ve devam ettiren; ancak, hikâyesi onun ölümünden sonra, onun yaşamına tanıklık eden diğerleri tarafından tamamlanacak olan kahraman, hikâyesinin hem eyleyeni hem de mağdurudur.<sup>34</sup> Kamusal alanın ışığında "kim"liğinin farklı yönlerini; ne hayvan ne yarı-tanrı ne de tanrı, oluş ile kopuş arasında varlığı, özü itibarıyla trajik olanı, insan-oluşu tecrübe eder. Betimleyici unsurlarla örülü "Neyim ben?" üzerine düşünen insanın, "Eyleyen kim?" sorusunda açığa çıkacak benliğinin farklı yönlerini keşfetmek için çıktığı bu *yolculuk*, içerdiği belirsizlikten ve bir faile işaret etmesinden ötürü, sorumluluk ve cesaret talep eden yaşamın kendisidir.<sup>35</sup> Bu yolculuk, doğmuş olan herkese açıktır. Siyasi eylemin temel koşulu olan insan çoğulluğunun eşitleyici özelliği, dünyaya doğmuş olmalarıdır. Siyasi eylem ise, *animal laborans*'ın zorunlulukla kayıtlı acısından ve *homo faber*'in iş/eser odaklı faydacı yeterliliğinden; sıradanlık ve sadece bazılarına verilmiş yeteneğin sınırlandırıcı-dışlayıcılığından öteye geçmeyi, insan çoğulluğu arasında konuşarak ve eyleyerek açığa çıkan "kim"liğinin çoklu tezahürlerini içeren yaşam-anlatısı yoluyla kazanılacak bir ölümsüzlüğü vaat eder. Kristeva'ya göre, kadınlığını tıpkı Yahudiliği gibi betimleyici bir veri olarak kabul eden Arendt insan çoğulluğunun kadınlar ve erkeklerden müteşekkil olduğunun altını çizerek, kadınlığın kendini *köle bedeni*'yle sınırlamadan insan çoğulluğunu meydana getirmesi gerektiğine vurgu yapar.<sup>36</sup> Dietz de, toplumsal cinsiyetle ayrışanın özel alan ve kamusal alan ikiliği değil, insani üç etkinliğin ilk ikisi, *animal laborans* ve *homo faber* olduğunu söyler. Birincisi, biyolojik yaşamın devamını sağlayan etkinliklerin ve neslin yeniden üretimi olarak doğumun meskûn mahalli olan kadın bedeninin ve emeğinin baskın olmasından ötürü, kadına aittir. İkincisi ise, araç-amaç ilkesiyle doğaya şiddet uygulayarak imal eden/yapan/üreten insanın erkeğinin faaliyetlerinin baskınlığından ötürü erkeğe aittir. Ancak, eylemin temel koşulu olan insan çoğulluğu, hem *animal laborans* hem de *homo faber*'den, hem kadınlardan hem de erkeklerden oluşur.<sup>37</sup>

### İki Devrim Arasında Bir Şiir-Yaşam (Furuğ Ferruhzad)

Arendt malzemesinin dil olmasından dolayı şiiri, "en insani ve en az dünyevi" sanatlardan biri olarak görür.<sup>38</sup> Modern sanatçıyı, *homo faber* olarak nitelendirmesinin temel nedeni, eserin/ürünün ticarileşerek, metalar

dünyasında tüketici eğilimlerini yönlendiren unsurlardan biri olmasıdır.<sup>39</sup> Her ne kadar eyleyen ve konuşan insanların, oynadıkları ve anlattıkları hikâyelerinin geleceğe aktarılması için *homo faber* olarak sanatçılara ihtiyaç varsa da doğumla başlayıp ölümlü biten düşünme melekesini araçsallaştırdıkları için anlatı olan yaşamın, siyasi eylem etkinliğinin dışındadırlar. Ancak şiir, düşünme etkinliğiyle yakın ilişkisinden dolayı, en az bir "şey"ken; insanların uzağında yapıldığı için Arendt tarafından siyasi eylemin, anlatı-yaşamın dışında tutulur.<sup>40</sup> Kristeva'ya göre, Arendt'in anlatıyla arasına mesafe koyduğu şiire karşı bu çekinceli tutumun ardında, *düşünen ben* (*bios theoretikos*) ve *gerçek ben* (*bios politikos*) arasındaki ızdıraplı çekişmenin muhafazasındaki ısrarı yatmaktadır. Kristeva bunun, kendini sorgulamaktan vazgeçmeyen bir eylemin çoğulluğu ve çelişkileri olarak Arendtçi tecrübeye denk düşebileceğine işaret eder.<sup>41</sup> Peki, şiiri yaşam olan ve bu anlatı-mekânı, *düşünen ben* ve *gerçek ben* arasındaki ızdıraplı çekişmenin eşliğinde kuran bir şairin şiiri Arendt'te hangi etkinliğe denk düşer: *Homo faber* mi, siyasi eylem mi, yoksa hem *homo faber* hem de siyasi eylem mi?

Furuğ Ferruhzad, 5 Ocak 1935'te Tahran'da doğar. Orta-sınıf, kent soylu bir ailenin mensubu olan Furuğ'un babası, merkezîyetçi otoritesi ve baskıcı yönetimiyle, her türlü muhalefeti kontrol altında tutmak ve Batı'ya karşı İran'ı güvenilir bir ülke olarak göstermek amacıyla, merkezî orduyu güçlendirmeye çalışan Şah Rıza Pehlevi'nin ordusunda albaydır. En baskın özelliği ataerkillik olan orduya hizmete kendisini adanmış olan babası, ev içinde de benzer bir denetimi devam ettirmiştir.<sup>42</sup> Furuğ'un şiir-yaşamı, mezkûr dönemin İran'ın toplumsal-politik koşullarına ve kadının toplumsal konumuna işaret etmeden açığa çıkarılacak bir münzevi şiiri değildir. Ferruhzad'ın öncülerinden biri olduğu modern İran şiiri de sözcüsü addedildiği modern İran entelijansiyasının oluşturduğu toplumsal sınıf da tabiatı gereği, siyasetle iç içedir.

Kajar Hanedanı Dönemi'nde (1796–1925), kamusal alandan dışlanan kadınlar özel alanda, ev idaresi ve çocuk bakımıyla meşguldürler. *Çador* olarak adlandırılan üç-parçalı giysileriyle kamusal alanda görünen kadınlar, erkeklerin denetimi altındadırlar. Kamusal alandan ve erkeklerin dünyasından, sıkı bir biçimde dışlanmış olan kadınların evlerinde sokağa bakan pencereleri yoktur. Örtünmelerine rağmen kadınların hareket özgürlüğü kısıtlıdır.<sup>43</sup> 1905–1911 yılları arasında gerçekleşen Anayasal Devrim, kadınların kamusal alanda görünürlüğünün artmasına ve modern İran entelijansiyasının müstakil bir toplumsal grup olarak ortaya çıkmasına aracılık eder.<sup>44</sup> Despotik yönetime ve emperyalizme karşı oluşan muhalif hareketler ve ayaklanmalar vasıtasıyla kamusal alana çıkan kadınlar, her ne kadar erkek milliyetçiler tarafından, vatanseverliğin ya da reform projelerinin nesnesi olarak muamele görseler de, özerklik talep eden ayrı bir hareket olarak örgütlenmeye bu dönemde başlarlar.<sup>45</sup> Anayasal Devrim'le birlikte, araştırmanın konusuyla ilintili olarak, ortaya çıkan ikinci önemli yenilik ise, modern İran entelijansiyasının siyasi bilince sahip, ayrı bir toplumsal sınıf olarak örgütlenmeye başlamasıdır. Anayasal Devrim sürecinde İran, önemli bir toplumsal dönüşüme sahne olur. Bu süreçte, yerleşik düzenin bir parçası olan dinî otoritelerle, İran'a Batı'dan ithal edilen farklı ideolojilerin taraftarları arasında sert çekişmeler yaşanır. Farklı sosyal sınıflara mensup, yerleşik düzene muarız bireylerden oluşan modern İran entelijansiyası temel olarak, şairler, yazarlar ve diğer sanatçılardan oluşmaktadır.<sup>46</sup>

Ülkedeki bu yenilikler, 1921'de İngilizlerin desteğiyle darbe yapan Albay Rıza Pehlevi'nin yönetimi ele geçirmesiyle kesintiye uğrar. Merkezîyetçi bir yönetim anlayışına sahip olan ve kızı tarafından, "geleneksel eril karakterin vücut bulmuş halidir" cümlesiyle tarif edilen Şah Rıza Pehlevi filizlenmekte olan kadın hareketini, yüzü Batı'ya dönük modern İran projesinde kullanmak için devlet bünyesinde eritir.<sup>47</sup> Böylelikle bağımsız kadın hareketi, devlet feminizmi ve baskıcı açılma yasasıyla (1936) yer değiştirir. 1980'lerin başında İslam Devrimi'yle, kadınların örtünmeye zorunlu tutulmalarıyla, 1936'lardaki simgesel süreç tersine çevrilir.<sup>48</sup> Ataerkilliğe, emperyalizme ve devlete karşı sesini çıkarmış olan özgür kadın hareketinin sesi, 1941'de Rıza Pehlevi'nin iktidarının sonuna geldiği döneme kadar kısılır.<sup>49</sup> 1944'te Güney Afrika'da sürgündeyken ölen Şah'ın yerine oğlu Muhammed Rıza geçer; 1979 yılındaki İslam Devrimi'ne kadar tahtta kalır. Bu süre zarfında İran'ın emperyalist güçlerin de devrede olduğu, siyasi ve sosyal yaşamı istikrarsız ve gerilimli tabiatını korur.

Modern İran entelijansiyası, yirminci yüzyıl İran'ının siyasi çalkantıları arasında, baskı ve muhalefetle karşılaşmış olsa da, değişen dönemlerde yönetimle ilintili olarak taktik gereği farklı ittifaklar kurarak, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi, büyük ideallerin peşinden müstakil bir sınıf olarak gitmiştir. Büyük meselelere adanmış müstakil bir sınıf ve toplumsal bir güç olarak varlığını, 1941'de iktidara gelen Tudeh Partisi döneminde güçlendirmiş, hem Parti temsilcileri hem de mezkûr sınıf, bilhassa yazarlar, güç birliği yapmışlardır.<sup>50</sup>

1921 ve 1979 yılları arasında İran'a hükmeden Pehlevi Hanedanı'nın gölgesinde yaşanan siyasi ve sosyal despotizm ve ataerkil gelenek, genelde toplumun çoğunluğunun, özelde İran'daki kadınların hayatlarında baskın bir etkiye sahiptir. Bu dönemde kadınların ataerkil devlete ve geleneğe verdiği tepkiler sınıflandırıldığında, Furuğ Ferruhzad'ın şiir-yaşamıyla açığa çıkan isyanı, seküler bağımsız kadınlar alt başlığı

altında yer alır.<sup>51</sup> Çağdaş olan kadın ve erkek şairlerden onu ayıran özelliği, İran'daki kadınların hareket özgürlüğünü kısıtlayan onları, baba ya da eş, bir erkeğin gözetimi altındaki “uygun yerleri”nde evcilleştiren geleneğe, hem zorunlulukla kayıtlı gündelik hayatında hem de şiir-yaşamında açıkça karşı çıkmasıdır. Ferruhzad modern İran şiirinde, sadece bu akımın özgül biçim ve içeriğinden ötürü değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin somut meselelerini dile getirdiği şiirlerinde, kadınlığını soyutlamadan ya da eril bakışla örtmeden, açıkça kadın olarak konuştuğu için öncü addedilir.<sup>52</sup>

İran'daki çoğul feminist tarihlere bakıldığında, grup ya da bağımsız aktivistler olarak, Ferruhzad'ın da isminin yer aldığı muarız kadınlara dair yeterince veri bulunmamaktadır. Bunun nedeni bu kadınların, karşı çıkışlarından ötürü maruz kaldıkları işkence, hapis ya da ölüm cezalarıyla görünür olmalarıdır. Ferruhzad'ın da içinde olduğu bu grup bundan ötürü şehit/kurban ya da kahraman olarak etiketlenmişlerdir.<sup>53</sup> Ancak, duruş noktamız Arendt'in siyasi eylemi olduğunda bu kadınlar, özel alanın duvarlarını paryalaşmayı göze alıp aşarak, insanlar arasında konuşup eyleyerek başlattıkları hikâyelerinin hem kahramanları hem de mağdurudurlar. Kamran Talattof, bir gruba ya da harekete dâhil olmadan, şiir-yaşamı için kişisel olarak bedel ödeyen Ferruhzad'ı, “kişisel asi ve toplumsal isyan” başlığıyla kaleme aldığı makalesinde, Ferruhzad'ın salt bir kurban olarak gösterilmesine karşı çıkar. Ataerkil etkiler nedeniyle kaçınılmaz olarak, bir kadının takdire şayan yaşam anlatısı çarpıtmalara maruz kalacaktır. Ancak, Ferruhzad'ın yaşam anlatısının içerdiği güncelliğini koruyan iletilerin ışığından faydalanabilmek için onu kurbanlaştıran zihni duvarların aşılması gerekmektedir.

Ferruhzad'ın şiirinin onun yaşam anlatısı olduğunun altını çizen Talattof, Ferruhzad şiirinin Milani ve Hillmann'ın da dâhil olduğu bir grup akademisyen tarafından feminist bir bakış açısından ele alındığını belirtir. Talattof'a göre feminist perspektif Ferruhzad şiirinin analizi için geçerli ve gerekli olsa da, Ferruhzad kendisini kadın meselelerinin savunuculuğuna adanmış sadık bir feminist değildir. Öte yandan, yirminci yüzyılın ortasında kadın bir şair olarak yazıyor olmasının bizzat kendisi feminist bir icra olarak düşünülebilir.<sup>54</sup> Ferruhzad'ın şiiri, ataerkil ideolojiyle kaim geleneğin dışında yeni bir yerden kadınları ve erkekleri anlatmaktadır: “Eğer şiirimde bir derece kadınsılık varsa, bunun sebebi kadın olmamdır. Kadın olduğum için şanslıyım. Ancak, şiirim sanatsal ölçütlerle yargılanacaksa, toplumsal cinsiyetin belirleyici olduğunu düşünmüyorum. Esas mesele insandır. Kadın olmak ya da erkek olmak değildir.”<sup>55</sup>

Ferruhzad'ın yaşadığı dönem itibariyle, bir kadın örgütü içerisinde yer almadan, bireysel olarak ataerkil geleneğin nüfuz ettiği toplumsal sorunlara isyanıyla şiir-yaşamını dokuması, bu asi dokunuşun kendisini saldırıya uğradığı yerden—kadınlığından—gerçekleştirdiği öz savunusudur. Ferruhzad'ın kadın olarak konuşması kaçınılmazdır; çünkü kadındır. Arendt gibi onun için de kadınlığı bir veri, betimleyici bir unsurdur. Onuz olamayacağı gibi var-oluşunu onunla da sınırlandırmayacaktır: “Şiir kalbin dilidir. Ben bir kadını. Kalbimle duyularım bir erkeğinkinden elbette farklıdır; eğer bir erkeğin sesiyle konuşsam yürekten konuşmamış olurum.”<sup>56</sup>

Öte taraftan Farzaneh Milani, hareketlilik ve yazınsal modernite arasındaki ilişkiyi, İran'daki kadın edebiyatçılar bağlamında tartıştığı, *Words, Not Swords* (2011) adlı kitabında, İran'daki kadın şairlerin, özel alanın karanlığından (*zan-e khaneh*) kamusal alanın ışığına (*mard-e meydan*) ulaşmalarında, edebiyatın hareket özgürlüğünü sağlayıcı merkezî rolüne vurgu yapar. İlk modern roman olarak kabul edilen *Don Kişot*'un yolculuğuna işaret eden Milani için bu yolculuk, savaşmak, para kazanmak ya da bir kenti işgal etmek için değil dünyayı, “kim” olduğunu (*gerçek beni*) keşfetmek için yapılır. Bu yolculuk sırasında, dilediği zaman *düşünen ben*'in meskeni olan evine dönebilir. Milani'nin bu okuması, kadınlara özel bir vurgu yaparak, insanın kendisini ancak kamusal alanın ışığında farklı kimliklerden insanlarla karşılaşarak keşfedebileceğinin altını çizen, özel alandan kamusal alana geçişi bir yolculuğa benzeten Susan Bickford'ın Arendt şerhiyle örtüşmektedir. Farzaneh, Rita Felski'nin *The Gender of Modernity [Modernitenin Toplumsal Cinsiyeti]* adlı eserinin temel savını oluşturan, “erkek deneyimini model almak yerine kadınların yazdıkları metinlere bakıldığında modernite anlayışının ne yönde değişeceği” yönündeki sorusuna işaret eder. Bu iddiadan hareketle, ödedikleri kişisel bedellerin farklılığına rağmen, İran'ın modernleşmesine ve kadınların özgürleşmesine büyük katkıları olan İran'daki kadın edebiyatçıların metinlerindeki baskın kaygının, ülke içinde ve dışında örtü sorununu merkeze alan bakışın örterek görmezden geldiği, sınırlandırılma, eve ve evliliğe hapsedilme meselesi olduğunu ileri sürer.<sup>57</sup>

### Şiirlerim Benden Önce de Vardı Ben Onları Yazmak için Doğmuşum<sup>58</sup>

Ferruhzad'ın ilk üç şiir kitabı; *Tutsak* (Asir, 1955), *Duvar* (Divâr, 1956) ve *İsyan* (Esyân, 1958), biri ölümünden sonra yayımlanan diğer iki kitabına göre daha hamdır. Bu kitaplar, ataerkil gelenekle sıkıca dokunmuş aile



bağlarını koparıp, ışığa çıkmaya azmetmiş gençliğinin başlarında bir kadının cesur şiirlerinden oluşur. Ferruhzad, dünyayla arasında yüksek duvarlar bulunan baba evinin kasvetli tutsaklığından özgürlüğe uçmayı ilk denediğinde on altı yaşındadır. Uzaktan akrabaları olan, kendisinden on bir yaş büyük karikatürist ve ressam Pervîz Şâpûr'a âşık olmuş ve evlenmeyi istemektedir.<sup>59</sup> Ailesi ilk başta karşı çıksa da, babasının desteğiyle bir yıl beklemek koşuluyla, Ferruhzad on yedisine girdiğinde evlenirler. Bir yıl sonra oğlu Kamyar doğar. Oğlunun doğumunda sonra, Ferruhzad ve eşi arasında anlaşmazlıklar başlar. Kocasına âşık olsa da, aralarında ciddi uyuşmazlıklar vardır. Oğlu iki yaşındayken Ferruhzad şiirlerini yayımlamaya başlar. İlk şiiri *Günah* 1954 yılında, ismi gizli tutularak, *Entelektüel* adlı popüler bir dergide yayımlanır. Bir kadının eşi olmayan bir erkekle yaşadığı cinsel hazzı sakınmadan aktardığı dizeler, okuyanları şok eder. Dergiye, bir kısmı destekleyici çoğunluğu ise hem şairi hem de yayımladığı için dergiyi protesto eden mektuplar yollanır.<sup>60</sup>

günah işledim lezzet dolu bir günah  
titreyen esrik bir tenin yanında  
tanrım ne bileyim ne yaptım ben  
o karanlık susku dolu zulada<sup>61</sup>

Erkeklerin rahatlıkla dile getirdiği bir konu olsa da, kuytuda arzuya dişlediği elmayı, otobiyografik bir anlatımla dile getiren bir kadın olunca durum değişir, kan dökücü tanrının asabı bozulur. Ataerkil putperestliğin egemen olduğu İran toplumunda, yaşamın haz dolu çağrısına teslim olan kadınların, üstelik bir de evlilerse, dâhil oldukları klanın erkekleri tarafından kanlarının akıtılması gerekir. Günahın çağrısıyla "yoldan çıkmış" bir kadın, evinin kuytusunda suçluluk duygusuyla tövbe etmesi gerekirken, kamusal alanın ışığında açıkça itiraf etmiştir: "Evet, ben bir günah işledim".<sup>62</sup> Şiirin yayımlanmasından bir sene sonra, aynı dergide Ferruhzad'ın *Günah*'ı yazdığı adam, Nasser Khodayar, yaşananların ayrıntılarına pornografik bir biçimde değinen bir yazı dizisi yayımlamaya başlar.<sup>63</sup> Ferruhzad sonlandırmasını istese de devam eder. Töre ve geleneğe başkaldıran Ferruhzad, her ne kadar şiirindeki kadından hoşnutsa da, toplum onu sözleriyle linç eder. Evliliğin hayal kırıklığıyla kanatları ağırlaşan tutsak kuş sömürgeleştirildiği yerden, babasından sonra kocasının gözetimine teslim edilen cinselliğinden saldırmıştır gökyüzüyle arasına gerilen duvara. Egemen toplumun iyi halli bir üyesi olarak doğmuş olan bu esir kuş olmadığı biri, bir parvenu gibi davranmaktansa, paryalaşarak konuşan eyleme, şiire dönüşüp, kan dökücü tanrı yerine tanrıçanın sunağında kurban olmayı seçer:

günah dolu öpüşlerin kokusunda  
senin aevli düşlerini gördüm  
tatlı bir hüznle senin  
suskunluk tapınağında dans ettim  
ne yazık ki bardağımda benim  
hasret ve acı vardı sadece  
ey sonbahara ermiş umutlarım  
adımın çiçek dolu tacı nerede?  
benden alabileceğin ne kaldı  
yaşlarla dolu bu iki gözden başka  
yeter artık bu kurbanlıklar  
ey şiir ey kan emen tanrıça<sup>64</sup>

Eşi ve babası, *Günah*'ı daha hazmedememişken, dergide karşı tarafın olayı ayrıntılarıyla ifşa etmesiyle tamamen kontrolü kaybederler. Seküler bir aile olmalarına rağmen, söz konusu denetimleri altındaki kadın tarafından zedelenecek erkeklik onurları olunca, kadim tanrılarına itaat ederler. Ferruhzad, ciddi bir sinir krizi geçirir; intihar girişiminde bulunur ve hastaneye kaldırılır. Ölesiye can çekiştiği bir ay boyunca, elektroşok tedavisi görür. Tedavisi sonlanıp, hastaneden çıktığında boşanır. Parvenu kalarak, iç sıkıntısıyla kendisi için düzenlenmiş uygun yere razı olup, dilsiz hayatını (*zoe*) sürdürebilecekken, paryalaşarak *düşünen ben* (*bios theoretikos*) ve *gerçek ben* (*bios politikos*) arasındaki ölümcül çekişmeden yaşamını damıtacak bir kadın vardır şimdi o açık pencerenin kenarında:

kuru pençelerle

perdeyi bir kenara çekip insan görebilir  
 sokağa delice bir yağmurun yağdığını  
 bir çocuğun renkli uçurtmasıyla  
 bir balkon altında durduğunu  
 eski bir at arabasının boş alanı  
 gürültülü aceleyle terk ettiğini  
 insan orada uzun bir süre durabilir  
 perde kenarında, ancak kör, ancak sağır.

...  
 kurma bebekler gibi olabilir insan,  
 camdan iki gözle kendi dünyasını gören  
 kadife bir kutu içinde  
 saman dolu bir tenle  
 yıllarca tül ve boncuk ortasında uyuyabilir  
 tüm hercai ellerin baskısıyla  
 nedensiz haykırabilir:  
 "ah, ben pek mutluyum"<sup>65</sup>

Ferruhzad'ın, anne ve eş olarak yüklendiği geleneksel esaretle, özgür bir kadın şair olarak sınırları aşmak için duyduğu güçlü arzu arasındaki gerilimli çelişkinin, ızdırabın yarattığı kafa karışıklığı, bilhassa ilk üç kitabında baskındır.<sup>66</sup> Ancak Milani'nin penceresinden baktığımızda, şiirine hâkim olan bu *alacakaranlık* hal, isminin anlamı "sonsuz ışık" olan bir ruhun, gökyüzü ve yeryüzü, iyi ve kötü, esaret ve özgürlük vs. tüm ikili zıtlıklardan arızalı, "kimsin sen" sorusunun peşi sıra ördüğü eşikte yaşamdır.<sup>67</sup> Ferruhzad'a göre bu yaşamı eyleyen fail eğer şairse, şiiri ve yaşamı parçalanamaz bir bütündür. Şairin şiiri, inzivada tefekkürle hayat bulmaz, yaşamıyla göbeğinden bağlıdır: "Bir şeye daha inanıyorum; o da yaşamın her anında şair olmaktır. Şair olmak insan olmak demektir. Şiirleri günlük yaşamlarıyla bağdaşmayan kimilerini tanıyorum. Yani sadece şiir yazdıklarında şairdirler. Sonra bitiyor... Kendi kendime, 'sakın bir tabak pilav için bağırış olmasınlar' diyorum".<sup>68</sup>

"Şiir... Yaşamıma vermem gereken yanıttır. Benim şiire duyduğum saygı, inanmış bir insanın dinine karşı duyduğu saygı gibidir" cümlesiyle açıkça tanrıçasına iman eden Ferruhzad, kan dökücü tanrının sunağında anneliğini kurban ederek, münkirliğinin bedelini öder. Oğlunun velayeti babaya verilir ve onu ölünceye kadar göremez.<sup>69</sup>

güvenim benim adaletin güçsüz urganında asılıyken  
 ve tüm kentte  
 ışıklarımın yüreğini parçalıyorlarken  
 aşkımin çocuksu gözlerini benim  
 kuralların kara mendiliyle bağlıyorlarken  
 ve isteğimin ızdırap dolu şakaklarından  
 kan fıskiyesi fişkiriyorken  
 ve yaşamım benim  
 duvar saatinin tik taklarından başka bir şey değilken  
 anladım, gerek, gerek, gerek,  
 delice sevmem gerek<sup>70</sup>

*Duvar* (1956) adlı kitabını yayımladığı yıl Ferruhzad İtalya'ya gider ve orada on dört ay boyunca kalır. Farklı bir ülke, farklı bir kültür ve parklarda aşklarını, kimsenin bakışından sakınmadan yaşayan âşıklar... Onun arzusu da duvarlarla engellenmeden, şehrin sokaklarında bakışlarla acıtılmadan hareket edebilmektir. Avrupa'dan dönen Ferruhzad, hayatını idame ettirmek için çalışmaya başlar, böylece kendine ait bir evi de olur. Bu süreçte İbrahim Gülistan'la tanışır. Modern İran edebiyatının öncülerinden olan Gülistan yazar ve yönetmendir. Ferruhzad, Gülistan Film Stüdyosu'nda çalışmaya başlar. Evli olan Gülistan'la aşk-nefret arasında devam eden ilişkileri Ferruhzad'ın ölümüne dek sürer.

Bu aralıkta yayımladığı üçüncü şiir kitabı *İsyân* (1958) Ferruhzad'ın şiir-yaşamında, toplumsal sorunlara ve adaletsizliğe, birey olarak meydan okuyacağı olgunluk döneminin kapıda olduğuna işaret eder. Ferruhzad'ın Kamyar'ın anneliğinden, yeryüzündeki diğer paryaları ışığıyla aydınlatacağı, onların kalbi kör ve sağır yığınlar tarafından görülmelerine ve duyulmalarına aracılık edeceği zamanlardır. "Bana göre şiir, ona yaklaştığımda kendi kendine açılan bir penceredir... Pencerenin öte yanında bir varlık olduğunu; orada birinin belki de iki yüz, üç yüz yıl sonra yaşayacak birinin beni dinlediğini biliyorum... Onun en iyi yönü, insanın şiir söylerken 'Ben de varım' ya da 'Ben de vardım' diyebilmesidir"<sup>71</sup> diyen Ferruhzad şiir-yaşamıyla hem siyasi eylemle hikâyesini başlatan ve geliştiren hem de *homo faber* etkinliğiyle hikâyesini yazandır. Arendt, konuşan eylemde dışlaşan faile tanıklık edenlerin, kahramanın ölümünden sonra yazacakları yaşam hikâyesiyle anlatının tamamlanacağını belirtir. Ferruhzad ölmeden önce başladığı ve ölümünden sonra yayımlanan, *İman Edelim Soğuk Mevsimin Başlangıcına* (1964–1967) adlı kitabındaki ilk şiirde, 1967 yılında hayatının ani bir ölümle son bulmasının ardından, karlı bir kış gününde düzenlenecek olan cenazesinin ayrıntılı bir ön-anlatısını sunar:

ve bu benim  
yalnız bir kadın  
soğuk bir mevsimin eşliğinde  
yeryüzünün kirlenmiş varlığını anlamının başlangıcında  
ve gökyüzünün yalın ve hüznü umutsuzluğu  
ve bu beton ellerin güçsüzlüğü  
...  
"bitti artık" dedim anneme  
"hep düşünmeden önce olur olanlar"  
"gazeteye başsağlığı ilanı vermeliyiz" dedim  
...  
belki de gerçek o iki genç eldi, o iki genç el  
durmadan yağın altında gömülmüş olan  
ve bir dahaki yıl, bahar  
pencerenin arkasındaki gökyüzüyle seviştiğinde  
ve teninde fişkırdıklarında  
uçarı yeşil saplı fiskiyeler,  
çiçek açacak olan o iki genç el  
sevgili, ey biricik el  
inanalım, soğuk mevsimin başlangıcına.<sup>72</sup>

Ferruhzad'ın doğumla başlayan yeryüzü hikâyesi yaşamı gibi, kesinti ve hızın el birliğiyle son bulur. Ölebilir, çünkü 1963 yılında yayımlanan dördüncü şiir kitabı, *Yeniden Doğuş*, kendini küllerinden yeniden doğurmuş bir kadının, yaşadığı dönemin acılarına gözlerini kapamamış, toplumun ikiyüzlülüğünü ve geleneğin körleştirici zulmünü, insanların gözlerine sakınmadan bakarak açığa çıkaran şiirsel bir insan-oluş tecrübesinin anlatısından oluşur. Bu kitabın yayımlanmasından bir sene önce Ferruhzad, Tebriz'de bulunan cüzzamlıların tecrit edildiği bir evde, farklı paryalaşma tecrübelerine tanıklık eder. *Ev Karadır [Khaneh siah ast]* adlı belgesel, toplumsal sorunlara dair bambaşka bir bakıştır. Şiirsel bir anlatıyla hazırladığı bu belgeselde "Günahın Şairi" Ferruhzad, masum "günahkârlar"la özdeşim kurar. Kültür, siyaset ve aile, kısaca yapıdan yaralı olan ve kendisini yapının nüfuz ettiği hayatta hapis hisseden Ferruhzad, cüzzamlıların mahkûmiyetini iyi anlar. Bir parya, toplumsal olarak "uygunsuz" ve öz vatanında sürgün olmanın ne demek olduğunu, en az onlar kadar iyi biliyordur.<sup>73</sup> Evin karanlığından, İran'daki tabiriyle *er meydani* kamusal alanın aydınlığına çıkan Ferruhzad, asıl itaatın ve görmezden gelmenin "günah" olduğunu herkesin yüzüne vurur:

Baba diyor ki:  
"benden geçti artık  
benden geçti artık  
ben yükümü taşıdım  
bana düşeni yaptım"  
ve odasında sabahdan akşama

ya Şahname okuyor  
ya Nasih-ü Tevarih.  
baba anneye diyor ki:  
"lanet olsun her ne balık varsa ve her ne kuş"  
ben öldükten sonra  
ne fark eder bahçe olsun  
yahut olmasın  
bana emeklilik maaşı yeter"  
annenin tüm yaşamı  
açık bir seccadedir  
cehennem korkusu eşiğine serili  
anne her şeyin dibinde  
her zaman  
bir günahın izi peşinde  
ve bahçeye bir bitkinin küfrü bulaşmıştır  
sanıyor.

anne gün boyu dua okuyor  
anne doğal günahkârdır  
ve tüm çiçeklere üflüyor  
ve tüm balıklara üflüyor  
kendisine üflüyor  
anne zuhuru bekliyor  
ve inecek olan başışı.<sup>74</sup>

Ferruhzad için yaşam, ne baba gibi zorunlulukla kaim *animal laborans* ve kültür yapıcı olarak *homo faber* etkinliği ne de anne gibi despotun emrine tâbi, haneyle sınırlı *animal laborans*'ın umudunu gelecek olan Mehdi'ye bağladığı, seccadenin secdeye kapanmaktan aşınmış lifleridir. Anne ve baba yaşamı, evin ve toplumun kurallarına hapseden, dilsiz hayatın doğal günahkârlarıdır. Paryalaşmaktan korktukları için kendilerini susarak gizleyen insanlar, hem kendilerine hem de dünyaya yabancı, tanrının ayetlerini örten doğal kâfirlerdir.

Oysa Ferruhzad, bedeli ne olursa olsun, imanın konuşan eylemle berkitilmiş bir aralıkta, insan-oluşta içkin olduğunu bilir. İnsanların bulunuşuyla aydınlanan kamusal alanın ışığında açığa **çıkacaktır**, *huzur-suzluk* ve dinginliğin ızdıraplı izdivacından tevellüt eden ölümsüzlük:

tüm varlığım benim, karanlık bir ayettir  
seni, kendinde tekrarlayarak  
çiçeklenmenin ve yeşermenin sonsuz seherine götüreceğim  
ben bu ayette seni ah çektim, ah  
ben bu ayette seni  
ağaca ve suya ve ateşe aşıladım  
yaşam belki,  
uzun bir caddedir, her gün filesiyle bir kadının geçtiği  
yaşam belki  
bir urgandır, bir adamın daldan kendini astığı  
yaşam belki okuldan dönen bir çocuktur  
yaşam belki, iki sevişme arası rehabetinde yakılan bir sigaradır  
ya da birinin şaşkınca yoldan geçişi  
şapkasını kaldırarak  
başka bir yoldan geçene anlamsız gülümsemeye  
"günaydın" diyen.<sup>75</sup>

Arendt, bir insanın insan çoğulluğu arasında konuşup eylediği vakit açığa çıkan kişisel benzersizliğini bilmenin, ona tanıklık edenler tarafından kaleme alınan bir yaşam hikâyesiyle mümkün olacağını söyler. Eser/iş,

araç-amaç döngüsünde yer aldıklarından, eyleyen failin "kim"liğinden ziyade, müellifin "ne"liğine dair konuşurlar. Ancak, Ferruhzad'da durum farklılaşır. Bir parvenu olarak itaatın güvenliğine teslim *animal laborans* etkinliği ve özel alanın insanlardan uzak karanlığında, inkârını teskin edip itaatini bozmayacak şiirler yapıp *homo faber* etkinliğiyle bir hayatı (*zoe*) tüketebilecekken, yanına sadece onu paryalaştıracak cesaretini alarak yola, şiirsel bir anlatımla yaşamını yapmaya koyulmuştur. Bu noktadan hareketle Ferruhzad, insani üç etkinliğe de tâbi olmuştur. *Animal laborans* olarak çalışıp bedeninin yaşamını devam ettiren, siyasi eylemiyle *homo faber* etkinliği iç içe geçmiştir. Şairliğini, insan-oluş tecrübesinden ayrı bir yere koymayan bu şiir-yaşam, konuşan eylemiyle hem "kim"liğini insan çoğulluğu arasında dışlaştırmış hem de bu etkinliğin *düşünen ben* ve *gerçek ben* arasındaki ızdıraplı çekişmeden damıttığı güncesini tutmuştur.

### Sonuç

Peki, bu iki yeryüzü hikâyesine edilen tanıklıktan geriye ne kalıyor? Arendt'in düşüncesinin kozasında şekillenen fikir-yaşamı ve Ferruhzad'ın duygunun kozasında şekillenen şiir-yaşamı olarak "kimsin sen" sorusu bir eşikte kısmen açığa çıkıyor. Ve geriye, *düşünen ben* ve *gerçek ben* arasındaki ızdıraplı çekişmeden sâdır olan trajediye, farklı bir *insan-oluş* tecrübesine edilmiş tanıklığın alacakaranlık *huzur-suzluğu* kalıyor.<sup>76</sup>

İnsanın, huzursuzluğun memesinden emdiği sütle serpilip boy veren *yaşam*'a teslimiyeti aslında, zamanı ve dolayısıyla ölümü inkârdan vazgeçişidir. Emmanuel Levinas'ın ifade ettiği üzere inkârın nafileliğine uyanmış bilinç için zamanda olmak: "...Tanrıya doğru olmaktır (*être a Dieu*), sürekli bir vedalaşmadır (*Adieu*)."<sup>77</sup>



<sup>1</sup>Julia Kristeva, *Kadın Dehası - Birinci Cilt - Hannah Arendt* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 110-139.

<sup>2</sup>Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 268.

<sup>3</sup>Hanna Fenichel Pitkin, insan ilişkileri dokusunu, maddi olmayan/manevi kültür olarak tanımlar.

Hanna Fenichel Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of Social," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1995), 52.

<sup>4</sup>Eylem ve siyasi eylem aynı anlamdadır; çünkü Arendt'in önermesinde, eylem, insanlar arasında olmakla koşulludur.

<sup>5</sup>"Heyula," Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 51.

Parya ve parvenu kavramları, çeviride anlamın yitmemesi için Türkçeleştirilmeden olduğu gibi alınmıştır. Parya Türkçe'de, "toplum dışı, aşağı sınıftan olan vs." anlamlarına gelmektedir. Fransızca'da, "Sonradan görme, yeni zengin" anlamlarına gelen parvenu, Arendt'in kavramsallaştırması bağlamında, "inkâr" üzerine kurulu bir niteleme olduğu için Türkçe'de "aslımı inkâr eden" ifadesiyle işaret edilen duruma denk düşmektedir. Bu makalede, Fransızca'da *parvenue* olarak yazılan sözcük, *parvenu* olarak yer almaktadır.

<sup>6</sup>İtalikle yazılan ifade, Ferruhzad'ın "İnanalım Soğuk Mevsimin Başlangıcına" (1974) adlı şiirinin girişinden alınmıştır.

<sup>7</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 95.

<sup>8</sup>Bonnie Honnig, "Introduction: The Arendt Question in Feminism," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 4.

<sup>9</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 57-64.

<sup>10</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 42-44.

<sup>11</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 58. Arendt'in burada kullandığı tanrı, yaratıcı tanrı anlamında değil, Platon'un anlattığı ilahi *demiurge* anlamındadır.

<sup>12</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 58.

<sup>13</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 77 ve 81.

<sup>14</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 51-52.

<sup>15</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 55.

<sup>16</sup>Seyla Benhabib, "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 86 ve Kristeva, *Kadın Dehası*, 27.

<sup>17</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 59.

<sup>18</sup>Benhabib, "The Pariah and Her Shadow," 88-90.

<sup>19</sup>Benhabib, "The Pariah and Her Shadow," 95.

<sup>20</sup>Benhabib, "The Pariah and Her Shadow," 101.

<sup>21</sup>Kısaca, tüm "ne"liklerimiz.

<sup>22</sup>Oskar Negt & Alexander Kluge'nin karşıt-kamusal alan kavramsallaştırmasındaki anlamda kullanılmıştır.

Oskar Negt ve Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993), 54-95.

<sup>23</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 59.

<sup>24</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 61-63.

<sup>25</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 70.

<sup>26</sup>Arendt'in Vita Activa kavramsallaştırması için Antik Yunan'ı model olarak seçmesi, ister istemez aklıma Norbert Elias'ı getirdi. Nazi zulmünden payına düşeni fazlasıyla alan Alman sosyolog, *The Civilising Process* ve *Court Society* adlı eserlerinde, Batı insanının medenileşme sürecinin köklerine ve nedenlerine bakar. XIV. Louis dönemini aynı çizgide inceler. *Society of Individuals* adlı kitabında, bireyin kendisini, salt kendisiyle, tanımlamasının mümkün olmadığını söyler. Her ne kadar kafasında, toplumsal referans sistemi olmasa da aynı toplumda bulunduğu diğer bireylerle karşılaştırma yapacaktır. Bu nedenle toplum ve her bir bireyin karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duyduklarını söyler: "Bildğim tek şey, insanların birbirlerinden başka bir şeye sahip olmadıklarıdır." Arendt'ten bahsederken, en başından burnuma kokması ilginçti. Araştırdığımda, modernitenin seyri konusunda Arendt ve Elias'ın farklı kamplarda yer aldıkları bilgisine rast geldim. Arendt gidişata dair kötümserken, Elias iyimserdir.

<sup>27</sup>Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob," 73-74.

<sup>28</sup>Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public," *Political Theory* 9, no:3 (1981): 352.

<sup>29</sup>Kristeva, *Kadın Dehası*, 113.

<sup>30</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 33 ve 459.

<sup>31</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 42-49.

<sup>32</sup>Kristeva, *Kadın Dehası*, 114; Arendt, *İnsanlık Durumu*, 343; Bonnie Honnig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1995), 137.

<sup>33</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 258.

<sup>34</sup>Arendt, *anlatı olarak yaşam'ı* Aristo'dan almıştır. Bknz; Arendt, *İnsanlık Durumu*, 266-301 ve Kristeva, *Kadın Dehası*, 100-121.

<sup>35</sup>"Yolculuk," Susan Bickford, "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldua on the Paradox of Public Appearance," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1995), 321.

<sup>36</sup>Kristeva, *Kadın Dehası*, 236-237.

<sup>37</sup>Mary G. Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* der. Bonnie Honnig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1995), 29-31.

<sup>38</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, 249.

- <sup>39</sup>Kristeva, *Kadın Dehası*, 131.
- <sup>40</sup>Arendt, *İnsanlık Durumu*, "Dünyanın Kalımlılığı ve Sanat Eseri."
- <sup>41</sup>Kristeva, *Kadın Dehası*, 135.
- <sup>42</sup>Furuğ Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır* çev. Haşim Hüsrevşahi (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 13.
- <sup>43</sup>Hamideh Sedghi, *Women and Politics in Iran – Veiling, Unveiling and Reveiling* ( New York: Cambridge University Press, 2007), 26–29.
- <sup>44</sup>Sedghi, *Women and Politics in Iran*, 41-42; Hamid Dabashi, "Commitment in Modern Persian Literature," *International Society for Iranian Studies* 18, no: 2/4 (1985): 153.
- <sup>45</sup>Joanna de Groot, "Feminism in Another Language: Learning from 'Feminist' Histories of Iran and/or from Histories of Iranian 'Feminism' since 1830," *Women: A Cultural Review* 21, no:3 (2010): 259–260.
- <sup>46</sup>Dabashi, "Commitment in Modern Persian Literature," 152.
- <sup>47</sup>1924'te kendi hanedanını kuran Pehlevi, "Şah" unvanını alır.
- <sup>48</sup>Farzaneh Milani, *Words, Not Swords: Iranian Women Writers and the Freedom of Movement* (New York: Syracuse University Press, 2011), 11.
- <sup>49</sup>Sedghi, *Women and Politics in Iran*, 57–58.
- <sup>50</sup>Dabashi, "Commitment in Modern Persian Literature," 158.
- <sup>51</sup>Sedghi, *Women and Politics in Iran*, 189.
- <sup>52</sup>M.T. "Forough Farrokhzad: The Bitter Loss." *Iranian Studies* 1, no:2 (1968): 52–53; Dabashi, "Commitment in Modern Persian Literature," 172.
- <sup>53</sup>Dabashi, "Commitment in Modern Persian Literature," 187.
- <sup>54</sup>Kamran Talattof, "Personal Rebellion and Social Revolt in the Works of Forugh Farrokhzad: Challenging The Assumptions," *Forugh Farrokhzad Poet of Modern Iran – Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry* der. Dominic Parviz Brookshaw ve Nasrin Rahimieh (New York: I. B. Tauris, 2010), 93.
- <sup>55</sup>Talattof, "Personal Rebellion and Social Revolt," 97.
- <sup>56</sup>Furuğ-i Ferruhzad, *Bir Başka Doğuş* çev. Hatice Gülcan Topkaya (İstanbul: OM Yayınevi, 2002), 25.
- <sup>57</sup>Milani, *Words, Not Swords*, 8.
- <sup>58</sup>Bu dizeler, Birinci Dünya Savaşı'nda yaralanıp ömür boyu yatağa mahkûm olan, Fransız şair Joe Bosquet'ün: "Yaralarım benden önce de vardı, ben onları bedenimde taşımak için doğmuşum" dizelerinden esinlenmiş olan Alara Ayşe Aydın'a (Alyoşa) aittir.
- <sup>59</sup>Pervîz Şâpûr'un Furuğ'dan, kimi kaynaklarda on bir kimilerindeyse on beş yaş büyük olduğu yazmaktadır. Niceliksel bu bilgi, Farzaneh Milani'nin *Words, Not Swords*'undan alınmıştır (135).
- <sup>60</sup>Milani, *Words, Not Swords*, 136.
- <sup>61</sup>"Günah," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 58.
- <sup>62</sup>Homa Katouzian, "Of The Sins of Forugh Farrokhzad," *Forugh Farrokhzad Poet of Modern Iran – Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry* der. Dominic Parviz Brookshaw ve Nasrin Rahimieh (New York: I. B. Tauris, 2010), 1; Milani, *Words, Not Swords*, 136–137.
- <sup>63</sup>"Nasser Khodayar," Milani, *Words, Not Swords*, 139.
- <sup>64</sup>"Kurbanlık," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 62.
- <sup>65</sup>"Kurma Bebek," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 100.
- <sup>66</sup>Parvin Ghasemi ve Farideh Pourgiv, "Captivity, Confrontation, and Self Empowerment: Identity in Forugh Farrokhzad'a Poetry," *Women's History Review* 19, no:5 (2010): 761.
- <sup>67</sup>"Alacakaranlık," Milani, *Words, Not Swords*, 133.
- <sup>68</sup>Ferruhzad, *Bir Başka Doğuş*, 19–20.
- <sup>69</sup>F. Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 20.
- <sup>70</sup>"Pencere," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 163.
- <sup>71</sup>Ferruhzad, *Bir Başka Doğuş*, 20.
- <sup>72</sup>"İman Edelim Soğuk Mevsimin Başlangıcına," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 150.
- <sup>73</sup>Milani, *Words, Not Swords*, 146.
- <sup>74</sup>"Bahçeye Acıyorum," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 166.
- <sup>75</sup>"Yeniden Doğuş," Ferruhzad, *Ve Yaralarım Aşktandır*, 146.
- <sup>76</sup>Düşünce ve duygu buradaki ayrımamada, birbirlerini karşılıklı olarak dışlamamaktadırlar. Söz konusu olan, baskın olma halidir. Sonuçta; **düşünce duygulanır, duygu ise düşünür.**
- <sup>77</sup>Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 271.

## Kaynakça

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982).
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).
- Benhabib, Seyla. "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 83–105.
- Bickford, Susan. "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldua on the Paradox of Public Appearance," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 313–337.
- Dabashi, Hamid. "Commitment in Modern Persian Literature," *International Society for Iranian Studies* 18, no: 2/4 (1985): 147-188.
- de Groot, Joanna. "Feminism in Another Language: Learning from 'Feminist' Histories of Iran and/or from Histories of Iranian 'Feminism' since 1830," *Women: A Cultural Review* 21, no:3 (2010): 251-265.
- Dietz, Mary G. "Feminist Receptions of Hannah Arendt," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 17–51.
- Ferruhzad, Furuğ. *Ve Yaralarım Aşkandır* çev. Haşim Hüsrevşahi (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999).
- \_\_\_\_\_. *Bir Başka Doğuş* çev. Hatice Gülcan Topkaya (İstanbul: OM Yayınevi, 2002).
- Ghasemi, Parvin ve Pourgiv, Farideh. "Captivity, Confrontation and Self-Empowerment: Identity in Forugh Farrokhzad's Poetry," *Women: A Cultural Review* 19, no:5 (2010) 759–774.
- Honig, Bonnie. "Introduction: The Arendt Question in Feminism," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 1–17.
- \_\_\_\_\_. "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 135–167.
- Kristeva, Julia. *Kadın Dehası – Birinci Cilt – Hannah Arendt* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012).
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).
- M.T. "Forough Farrokhzad: The Bitter Loss," *International Society for Iranian Studies* 1, no:2 (1968): 52–53.
- Milani, Farzaneh. *Words Not Swords* (New York: Syracuse University Press, 2011).
- Negt, Oskar ve Kluge, Alexander. *Public Sphere and Experience Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993).
- Pahlavi, Ashraf. *Faces In A Mirror: Memoirs From Exile* (New Jersey: Prentice-Hall, 1980).
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Justice: On Relating Public and Private," *Political Theory* 9, no:3 (1981): 327–352.
- \_\_\_\_\_. "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of Social," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* ed. Bonnie Honig (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), 51–83.
- Sedghi, Hamideh. *Women and Politics in Iran – Veiling, Unveiling and Reveiling* (New York: Cambridge University Press, 2007).



Talattof, Karman. "Personal Rebellion and Social Revolt in the Works of Forugh Farrokhzad: Challenging the Assumptions," *Forugh Farrokhzad, Poet of Modern Iran: Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry* ed. Dominic Parviz Brookshaw ve Nasrin Rahimieh (London: I.B.Tauris, 2010), 83–101.