TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN FOLKLORU YAZILARI



Editör
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

paradigma akademi

Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları

Editör

DOÇ. DR. MEHMET ALİ YOLCU

Paradigma Akademi

Şubat - 2019

Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları
Editör: Mehme Ali YOLCU
ISBN: 978-605-2292-77-8
Sertifika No: 32427
Matbaa Sertifika No: 21318

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A
ÇANAKKALE
Tel: 0531 988 97 66

Mizanpaj: Fahri GÖKER
fahrigoker@gmail.com
Dizgi: Gürkan ULU
gurkanulu@gmail.com
Kapak Tasarım: Gürkan ULU

Matbaa Adres:
Ofis2005 Fotokopi ve Büro Makineleri San. Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Merkez Mah. YTÜ Kampüsiçi
Güngören / Esenler
İSTANBUL

Kitapta yeralan bölüm içeriklerinin bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir şekilde çoğaltılamaz.
Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Paradigma Akademi – Şubat 2019



Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları

Editör

DOÇ. DR. MEHMET ALİ YOLCU

Paradigma Akademi

Şubat - 2019

SUNUŞ

20. yüzyılın ilk yarısında sosyal bilimlerde ortaya çıkan feminist yaklaşımların folklora sirayet etmesinin üzerinden çok fazla zaman geçmemiştir. Folklorun ana taşıyıcıları olan kadınlara yönelen akademik ilgi, 1970'lerden itibaren özellikle Amerikan folklor araştırmalarını etkilemiş, daha sonra bu durum dünyaya yayılmıştır. "Kadın folkloru" kavramı, kadının icra ettiği, kadının merkezinde yer aldığı folklorun toplumsal cinsiyet tabanlı araştırılmasına verilen addır. Türkiye'de son yıllarda bu minvalde çalışmalar artmış olmakla birlikte henüz yeterli derecede değildir. Kadın folkloru çalışmalarında klasik folklor yöntemlerinin dışında yeni derleme, inceleme yöntemleri ve yaklaşımları geliştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda elinizdeki bu kitap, halk bilimi, sosyoloji, Türk dili ve edebiyatı alanlarında uzman akademisyenlerin, kadın örgütlenmesi konusunda önemli çalışmalar gerçekleştiren sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin yazılarından oluşmaktadır.

2017 yılında 117K037 numaralı kod ile kabul edilen "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" isimli TÜBİTAK projesi kapsamında hazırlanan bu kitaptaki yazılar, 07.11.2018 tarihinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde yapılan "Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Çalıştayı"nda sunulan bildirilerin genişletilerek veya yeniden tasarlanarak makale formuna dönüştürülmüş halidir. TÜBİTAK'a, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'ne ve kitaba katkı sağlayan yazarlara teşekkür ediyoruz.

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Çanakkale / 2019

Bu kitap, TÜBİTAK tarafından 117K037 numaralı "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" adlı TÜBİTAK SOBAG 1001 projesi kapsamında desteklenmiştir.

İÇİNDEKİLER

Sunuş • i

İçindekiler • iii

Kolektif Kimlik Örüntüsü Entegrasyonu Biçimi Olarak Toplumsal Cinsiyet
Şeref Ulıocak • 1

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Sanal Akrabalık İlişkilerinin İnşasında Kadının İşlevi: Balıkesir Örneği
Berna Ayaz • 15

Toplumsal Cinsiyet Ekseninde 'Efsane'leşen Kadınlar
Derya Özcan • 27

Toplumsal Cinsiyet Rolleri Bağlamında Eskişehirli Âşık Nurşah'ın Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme
Aslı Büyükokıtan Töret • 39

Kadın Folkloru Çalışmalarının Sürdürülebilirliği ve İşlevselliğine Dair Bazı Öneriler
Mehmet Aça • 59

Kadın Folkloru Araştırmalarında Yöntem Sorunları
Mehmet Ali Yolcu • 65

"Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" Adlı TÜBİTAK Projesi Üzerine Değerlendirmeler
Mustafa Aça • 73

Dil ve Cinsiyet: Trabzon Örneği Üzerine Bir Değerlendirme
A. Mevhibe Coşar • 85

Geleneksel Kültürün Korunması ve Kadın Emeğinin Değerlendirilmesi: Kastamonu İli Azdavay-Pınarbaşı Örneği
Adem Koç • 95

Kapalı Kapılar Ardındaki Tayyörlü Kadınlar
Yonca Altındal • 107

Kazak Geleneklerinde Görülen Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Modern Kazak Edebiyatına Yansımaları ve Eleştirisi
Cemile Kınacı • 127

Yerli "Jeanne D'arc"lar, Mitleşen Kadınlar: Millî Kimlik Oluşumunda Kadınların Yeri
Gülçin Oktay • 151

Kadın Merkezli Bir Ritüel Olarak "Hatim Kınası": Çanakkale Örneği
Mustafa Dinç • 169

Kırsal Yörelerde Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri
İstek Buğu • 181

Kadının Görünür Kılınmasında STK'ların Rolü: Çanakkale ELDER-KDM Örneği
Fatma Erdoğan • 187

KOLEKTİF KİMLİK ÖRÜNTÜSÜ ENTEGRASYONU BİÇİMİ OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET

"Olan" ve "Olması Gereken" Boyutları ile Metodolojik ve Sosyo-Etik Bir Çerçeve Önerisi

Şeref Ulucak[*]

1. Giriş

Bu yazı çerçevesinde kolektif olarak paylaşılan örüntüleşmiş bir kimlik örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak toplumsal cinsiyet rolleri kategorisinin, bir bilgi konusu olarak ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve etik (aksiyolojik) sayıltılar çerçevesinde, "olan" ve "olması gereken" boyutları ile ne türden bir sosyal bilimsel sorgulama ve çalışma alanı oluşturduğuna ilişkin bir çerçeve sunulması amaçlanmaktadır.

Toplum; kurumlaşmış davranış örüntüleri (Giddens 1994: 18) ve söz konusu davranışları meşrulaştıran, gerekçelendiren ve doğallaştıran anlam kodlarına dayalı olarak, sosyo-kültürel açıdan inşa edilmiş referans çerçevelerine dayalı bir göstergeler sistemidir.

Sosyo-kültürel gerçekliğin bir göstergeler sistemi olarak ele alınması demek bu anlamda; hem eylemlerimizi hem de söz konusu eylemlere yüklediğimiz, diğer bireylerle benzerlik düzeyinde de olsa paylaşılan, sosyal olarak ve bireyler arası ilişkiler çerçevesinde inşa edilen *ortak anlamları içeriyor* olduğu anlamına gelmektedir. Anthony Giddens'ın (2000: 6) da ifade ettiği gibi içerisinde gündelik yaşamlarımızı sürdürdüğümüz *toplumsal gerçeklik;* hem bizim etkinliklerimizi *biçimlendiren* hem de bizim etkinliklerimiz aracılığı ile *biçimlendirilen-yapılandırılan* bir nitelik taşımaktadır.

Sosyal olarak inşa edilen ve bireylerin eylemleri ve eylemlerine yükledikleri anlamlar üzerinden yeniden üretilen söz konusu gerçeklik içinde kolektif olarak paylaştığımız kimlik örüntüsü entegrasyonlarından biri olarak toplumsal cinsiyet kimliği, sosyal bilimsel anlamda metodolojik açıdan

[*] Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çanakkale-Türkiye.

bütünlüklü bir çerçevede dikkate alınması gereken önemli bir sorun alanına işaret etmektedir.

2. Sosyolojinin Vaadi ve Sosyal Politika

Sosyolojinin ortaya çıkışında rol oynayan klasik sosyologların vaadi olarak hatırlanabilecek bu yaklaşımın özellikle toplumsal cinsiyet araştırmaları ve toplumsal cinsiyete ilişkin sosyal politika üretilmesi konusundaki gayretleri bir araya getiriyor olması bakımından önem taşıdığı düşünülmektedir. Buna göre, klasik sosyolojinin vaadi, akıl dolayısıyla bilim aracılığıyla daha özgür, daha eşitlikçi ve yaşanabilir bir toplum nasıl oluşturabiliriz kaygısından etkilenmiş görünmektedir. Aydınlanmacı bir perspektiften bilim aracılığı ile "olanı" ortaya çıkarıp "olması gerekene ilişkin" olarak toplum olma imkânı içinde nasıl karar vereceğimiz konusu, bugün de özellikle toplumsal cinsiyet çalışmaları çerçevesinde dikkat çektiği üzere, önem taşımaya devam etmektedir.

"Olan"ın ampirik çalışılması ile, "olması gereken"in sosyo-etik-ahlaki modeli arasında bir köprü kurma girişimi olarak sosyolojinin vaadi bu anlamda eşitsizliklere, dezavantajlara ve özgürlüklere odaklanmış bir sosyo-etik projenin bilim aracılığı ile meşrulaştırılması arayışına işaret etmektedir.

3. Tahakkümsüzlük-Müdahalesizlik Dikotomisi Çerçevesinde Yurttaş ve Toplum Olma İmkânının Sınırlılığı

Olanın bilimsel yöntem aracılığı ile (bilimsel sayıltılar ölçüsünde) tespitinden "olması gereken"e yönelik sosyal politika üretilmesi yönündeki arayışlar; iki temel referans çerçevesi üzerinden tartışma konusu kılınabilir görünmektedir. Fransız Cumhuriyet deneyimi ışığında, toplum olma imkânı ve olanağı açısından "tahakkümsüzlük olarak özgürlük etiği" ve "müdahalesizlik olarak özgürlük etiği" olmak üzere iki temel eğilimin bu noktada dikkat çektiği görülmektedir.

Phlipp Petit'e göre (1998) tahakkümsüzlük olarak özgürlük etiğine dayalı bir cumhuriyet fikrinin kendisi, müdahalesizlik olarak özgürlük etiğine dayalı bir cumhuriyet etiğinin aksine, vatandaşlarının toplumsal yaşama katılımlarının önündeki sınıfsal, toplumsal cinsiyete, etnisiteye ve inanç biçimlerine dayalı eşitsizlik biçimlerine karşı duyarlı bir yurttaşlar birliğini gerekli kılmaktadır.

Müdahalesizlik fikrinin aksine *müdahale etmemenin* kendisinin eşitsizlik yaratacağına yönelik bu türden bir etik tavır; toplumsal yapı içindeki tüm toplumsal kimlik örüntüsü entegrasyonları için geçerli olduğu kadar özellikle diğer eşitsizlik biçimlerini deşifre etme rolü bakımından toplumsal cinsiyet rolleri kategorisi geçerlilik taşıyor görünmektedir.

4. Eylem ve Anlam Örüntüsü Entegrasyonu Olarak Kolektif Kimlik Örüntüsü Entegrasyonları

Giddens (2000: 6) sosyal sistemleri binalara benzetmektedir. Ancak ne var ki sosyal sistemler bir *yapı analojisi* içinde değerlendirilirken, insan eylemlerinden bağımsız fiziki bir yapı olarak düşünülemezler. Sosyal sistemleri oluşturan tuğlalar ancak, bireylerin eylemleri aracılığıyla her gün yeniden inşa edilen ve buna bağlı olarak bir yapı olarak toplum da her gün bu türden tuğlalar üzerinde yeniden inşa edilen bir nitelik taşımaktadır.

Bu bütünlüklü örüntüler sisteminin yapılaşmasında kolektif olarak paylaşılan "aidiyet kategorileri" Weberyen anlamda bireylerin eylemlerine yükledikleri öznel anlamları motive eden -toplumsal gerekçeler olarak- kültürel anlamlar (Özlem 1990: 101) önem taşımaktadırlar.

Söz konusu kimlik örüntüsü entegrasyonları, bu kimliğin taşıyıcı niteliğinde olan bireylerden beklenen örüntüleşmiş rolleri, bir başka deyişle de genel olarak toplumun bireylere yönelik *rol beklentileri*ni ve motive edici gerekçelerini ifade etmektedir. Söz konusu rol beklentileri hem eylem hem de söz konusu beklenti içeren rolleri meşrulaştıran doğallaştıran örüntüleşmiş anlam kodları örüntülerini içermektedir.

Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonlarından sosyal gerçeklik içerisinde göreceli olarak tarihsel süreç içinde; örüntüleşmiş, kalıplaşmış, göreli olarak sosyal bilimsel anlamda tipselleşmiş; kolektif olarak benzer özelliklerin paylaşıldığı düşünülen kolektif kimlikler kastedilmektedir.

Kimlik bizim ve diğerlerinin "kim oldukları"na; karşılıklı olarak kendimizi ve birbirimizi nasıl gördüğümüze ilişkin anlayışımızla ilişkilidir. Kim olduğumuza ilişkin anlayışımız bu noktada bireysel ve kolektif grup düzeyinde olmak üzere iki temel düzeyde farklılaştırılabilir.

Bernd Simon (2011: 90), kolektif kimlikleri, mikro ve makro sosyal süreçlerle olan ilgisine dikkat çekecek bir biçimde, bireysel ve sosyal olmak üzere iki temel boyuta sahip meso (orta) düzeydeki sosyal psikolojik bir kavramsallaştırma olarak değerlendirmektedir.

Günümüzde sosyal bilimlerde popüler bir kavram olan kolektif kimlik, aynı zamanda insanların politik, askeri veya diğer kolektif eylemler için harekete geçirilmelerinde rol oynayabilecek bir gösterge niteliği taşımaktadır. Kolektif kimlikler, bireylerin ortak eylemleri (ve anlamlandırma biçimleri) ile yeniden üretilen, daha geniş bir sosyal grupla özdeşleşmelerinin bir ürünüdür (Jasper ve McGarry 2015: 1).

Hem bilişsel hem de duygusal bileşenlere sahip bir kimliklenme biçimi olarak kolektif kimlikler, insanın evrensel bir ihtiyaç biçimi olarak diğerlerine bağlanma ihtiyacının bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Jasper ve McGarry 2015: 1).

Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak kolektif kimlik aidiyetlerinin en genel kategorilerini özellikle sınıf, millet, yaş, inanç-din, ırk-etnik köken, cinsiyet-toplusal cinsiyet ve cinsel yönelim gibi (Jasper ve McGarry 2015: 1) paylaşılan ortak yapısal konumlara dayandırılabilecek kategoriler oluşturmaktadır.

Söz kategoriler salt yapısal örüntü biçimleri olarak değil bireylerin öznel yaşam deneyimleri içinde biçimlenen ve bağlamsal olarak idare ettikleri, yorumladıkları ve yeniden ürettikleri kategoriler olarak düşünüldüklerinde, yapısal olana ilişkin öznel yorumlama biçimleri olarak metodolojik açıdan hem mikro hem de makro sosyal örüntü biçimlerini bir arada ele almayı gerektiren bir nitelik taşımaktadırlar.

Dil yüz-yüze etkileşim süreçleri içerisine tarihsel açıdan burada ve şimdi olmayanı burada ve şimdi kılan bir işlev görerek, söz konusu kimlik kategorilerine ilişkin beklenti ve söz konusu beklentilerini meşrulaştıran anlam kodlarının taşınmasının önemli bir aracı olarak dikkat etmektedir.

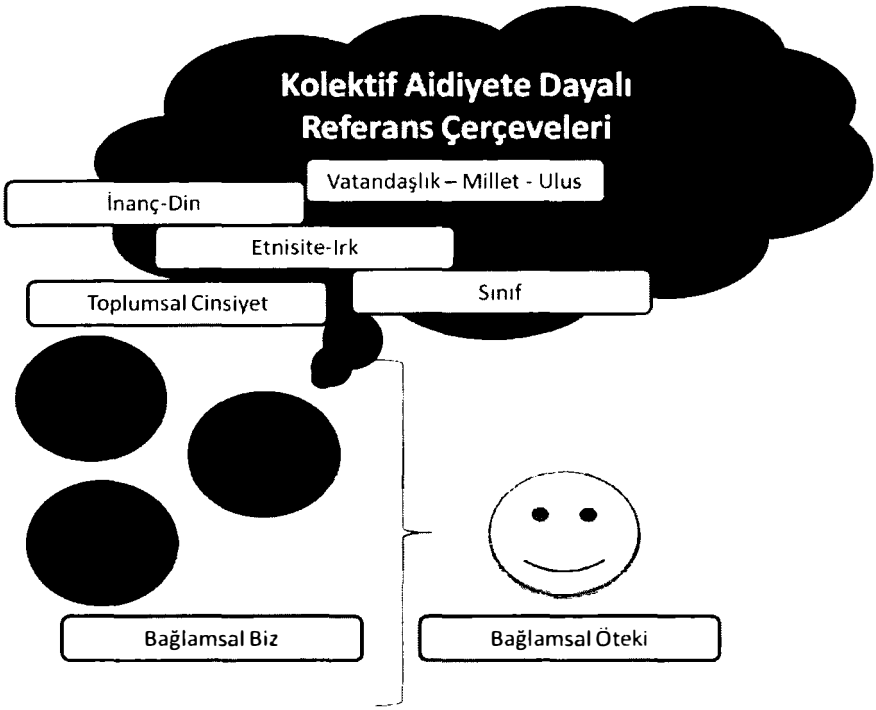
Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları olarak kolektif kimliklerin her biri "kimlik dilemması-ikilemi" olarak bilinen avantaj ve dezavantaj biçimlerinin birey tarafından gündelik yaşam içinde idare edilebilmesi ve bağlamsal olarak yorumlanabilmesi çabasını gerekli kılmaktadır.

Bir başka deyişle kolektif kimliklerin her birinin yapılmasına izin verdiği ve sınırlandırdığı şeyler birbirleriyle çelişebilir, çatışma ve gerginlik potansiyeli barındırabilir özellikler içermektedir. Belirli bir zaman-mekân koordinatı içinde, örneğin sınıf aidiyetine ilişkin beklentiler, toplumsal cinsiyet ya da inanç kimliği ile çelişkili, çatışmalı beklenti ve meşrulaştırma referansları içerebilmektedir.

Kurgusal olan beklentiler ile bunların zaman-mekân koordinatlarındaki öznel yorumları arasındaki gerginlik biçimleri sosyal bir problem olarak, "eşitsizlik" ya da "dezavantaj yaratma potansiyelleri" çerçevesinde sosyal bilimsel araştırma sürecinin önemli bir nesnesi haline gelebilmektedir. Bu durum kolektif aidiyet biçimlerinin "bağlamsal" ve "ilişkisel" düşünülmesi gereken, tözcü kategoriler üzerinden çalışılması mümkün olmayan bir nitelik taşıdığına işaret etmektedir.

Sosyal bilimsel açıdan örüntüleri çalışmak demek, örüntüleşmiş eylem ve rol beklentilerini, söz konusu bireylerin eylemlerini motive eden gerekçe-

ler olarak çalışmak anlamına geldiği düşünülebilir. Bu yönüyle örüntüleri çalışmak toplumsal kurumları ve dolayısıyla da istendik eylemlere yüklenen meşrulaştırıcı ve söz konusu anlamlara karşıt konumlanmış anlamları çalışmak anlamına gelmektedir.

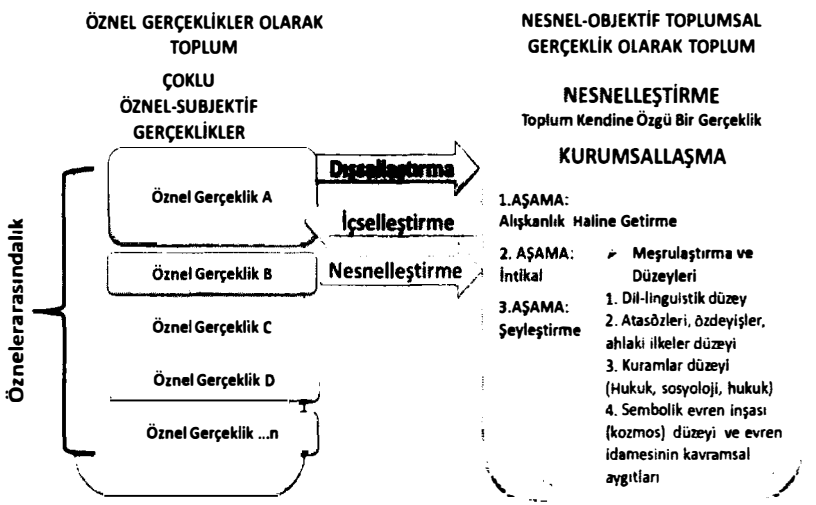


Bir başka deyişle örüntüleri çalışmak demek; kolektif rol beklentilerine yüklenen ortodoks ve heterodoks anlamları ve bu anlamları meşrulaştırıcı üretici yapı ve mekanizmaları çalışmak anlamına gelmektedir ki bu anlamda örüntüleri çalışmak, bütünleştirici olduğu kadar eşitsizlik biçimlerini meşrulaştıran makro ölçekte "toplumsal kurumların" çalışılması anlamına gelmektedir.

İnsanların ne düşündükleri, bizim kendi hakkımızdaki düşüncelerimizden daha az önemli değildir. Jenkins'e göre (2016: 37) bir kimlik iddia etmek yeterli değildir. Kimliklerimizin içsel ve dışsal süreçler çerçevesinde işleyen bir diyalektiği söz konusudur. Kimliğin ilişki içinde olunan insanlar tarafından tasdik edilmesi ya da edilmemesi bu noktada önem taşımaktadır.

Kimlik oluşum stratejileri açısından Goffman'ın "izlenim idare etme" ve Bourdieu'nun "habitus" kavramsallaştırmaları önemli açılımları sağlıyor görünmektedir. Goffman kimliğimizin öz-imaj ile halk imajı arasındaki içsel-

dışsal diyalektiğindeki öz-bilinçli karar verme boyutuna vurguda bulunurken, Bourdieu'nun habitus kavramsallaştırması çerçevesinde etkileşimin doğaçlama niteliğine vurguda bulunulmaktadır ki habitusun kimlik konusu çerçevesinde eş zamanlı olarak hem kolektif hem de bireysel olana yönelik bu vurgusu içselleştirme modellerinin toplumsal kurumsallaşma ve iktidar biçimleri ile olan ilgisine dikkat çekiyor olması bakımından daha dikkat çekicidir. Dolayısıyla etiketleme modeli, başkaları tarafından yapılan kimlik tespitlerinin içselleştirilmesi sürecinin sınırlılıkları olduğuna işaret etmektedir.



Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonlarının çalışılması konusunda karşımıza çıkabilecek önemli sorunsallardan biri "kimliğin ismi" ile "deneyimi" arasındaki farklılaşmaya dikkatimizi çeken "nominal kimlik" ile "sanal kimlik" arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Jenkins'e göre (2016: 41) göre isim "X" aynı kalabilir ama "X"olmanın günlük yaşamda ne anlama geldiği önemli ölçüde değişebilir. Benzer şekilde, isim değişirken deneyim nispeten durağan kalabilir ya da ikisi de değişebilir.

Bireysel olduğu kadar kolektif olarak da bize mantıklı gelen nadir kavramlardan biri olarak kimlik, stratejik bir kavramdır. Kimlikler bedenlenmiş bireylerin zorunlu katkısı olmasına rağmen, bazen yüksek seviyede bir soyutlamayla, eşit derecede zorunlu olarak kolektif şekilde oluşturulur ve kimlik tespitinde, kolektif ve bireysel aynı mekânı işgal eder. Kimlikler, iki ayrı anın -içsel ve dışsal- daimi diyalektiği içinde (sadece analitik olarak) kavramsallaştırıldıklarında, öznel ile nesnel olanın ayrı türdenliğinden, do-

layısıyla da zıtlığından kaçınılarak ele alınabilirlik taşımaktadırlar (Jenkins 2016: 43).

5. Kolektif Kimlik Örüntüsü Entegrasyonu Olarak Toplumsal Cinsiyet: Bilim Olarak Sosyal Bilimler ve Sosyal Politika

Toplumsal cinsiyet kategorisi örüntüleşmiş rol beklentileri ve örüntüleşmiş söz konusu beklentileri meşrulaştıran anlam kodlarını içeren bir gösterge ve kolektif temsil sistemi olarak düşünülebilir. Bu anlamıyla toplumsal cinsiyet, her türden görüşün veriye dayandırıldığı bir bilgi edinme etkinliği olarak "bilim"in özellikle de inter-disipliner bir bilim anlayışına ve metodolojiye dayandırılması gereken çok boyutlu ve çok faktörlü bir araştırma konusu haline gelmektedir. Öte yandan toplumsal cinsiyet söz konusu nesnenin nasıl dönüştürülebileceğine ilişkin olarak ve değişmenin yönü konusunda "ne türden katılım mekanizmaları aracılığı ile", ne türden karar alma süreçlerini işler kılabildiğimize bağlı olarak şekillenebilme ihtimali olan sosyo-etik bir sorgulamanın konusu haline gelmektedir.



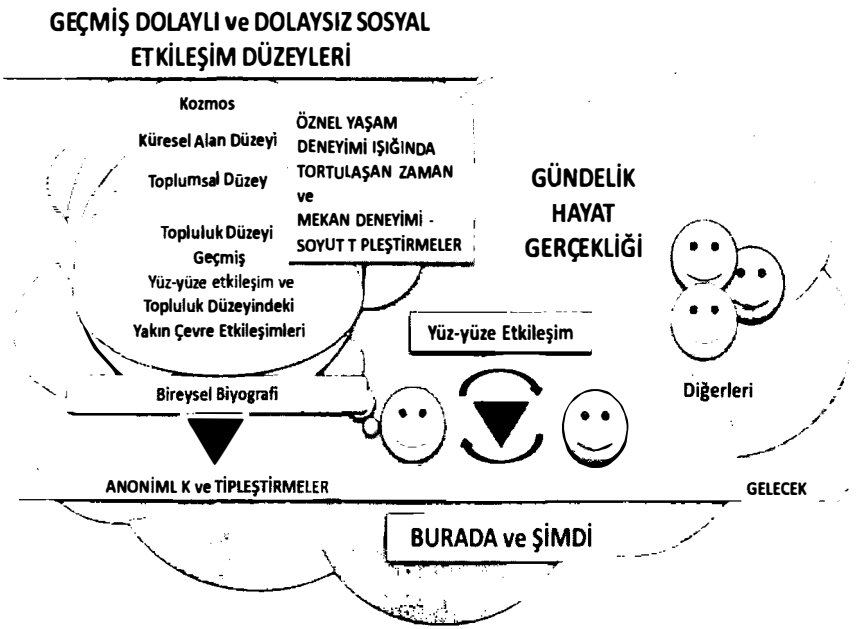
Toplumsal cinsiyet kategorisinin bilgi nesnesinin niteliğine bağlı olarak iki temel yönü, bilimsel bir tartışmanın konusu olarak sosyal bilim nesnesi ve demokrasi-insan hakları sorunu olarak sosyal politika arayışının nesnesi olmak üzere iki boyutta ele alınabilir. "Olan" bilimin konusu olarak mevcut olanın tarihsel süreç içindeki meşrulaştırıcı yapı ve mekanizmaları ile çalışılması boyutuna karşılık gelirken, "olması gereken" toplumsal gerçekliğin ilgili aktörlerinin sosyo-etik perspektiflerine, onlar arasındaki toplumsal konsensüs derecesine ve katılım mekanizmalarına bağlı olarak değişiklik gösteren, sosyal-politika boyutuna işaret etmektedir.

Üretilmesi muhtemel sosyal politikalar için, söz konusu toplumsal cinsiyet kategorisine ilişkin sosyal bilimsel nesne bilgisinin varolup olmadığı temel önemdedir. Bu noktada, "olması gereken"e ilişkin konsensusun dayanabileceği temel ne ölçüde nesnenin bilimsel bilgisine dayalı olursa o ölçüde

istenen hedeflere ulaşılmasını sağlayabilecek sosyal politikalar üretilebilmesi mümkün görünmektedir. Aksine nesne bilgisine dayanmayan her türden "olması gereken"e ilişkin sosyal politika arayışı normatif kalmaya mahkûm görünmektedir. Bireylerin toplumsal yaşama katılımlarının önünde dezavantaj teşkil eden her türden kurumsallaşma ve kolektif rol beklentisi biçimleri sosyolojik açıdan bir sosyal problem biçimi olarak analiz konusu oluşturmaktadır.

Sosyolojik düşünmek; Bauman'a (2016: 25) göre denilebilir ki "kendi başına bir güç, sabitleme karşıtı bir güçtür". Mevcut sabitlenmiş haliyle o güne kadar baskıcı olan dünyayı yeniden esnekleştirir; bize dünyanın şimdi olduğundan farklı bir dünya olabileceğini gösterir. Bauman'ın ifadesiyle (2010: 26) *sosyolojik düşünmek* önemli bir açıdan *"özgürlük"* davasına hizmet etmektedir ve Bourdieu'nun belirtmiş olduğu gibi (2016: 8), sosyolojik bilimsel söyleminin üretilmesinde ve yayılmasındaki zorlukların temel kaynağı; sosyoloji kadar *toplumsal menfaatleri (özellikle de asimetrik çıkarları)* açık bir biçimde bahis konusu yapan bir başka bilim daha bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

6. Toplumsal Cinsiyet Açısından Göstergebilimsel Metodolojik Araçlar



Toplumsal cinsiyet çalışması metodolojik açıdan öncelikli olarak bir düşünümsellik sorunu olarak belirginlik kazanmaktadır. İçerisi (bilinç) ve dışarısı ayrımı açısından sosyal kimliklenme süreçlerinin boyutları: mikro, mezzo ve makro olmak üzere ekolojik bir model içerisinde anlamlandırılabilir.

Kimliklenmenin, bireysel ve kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları düzeylerine yönelik olarak, gösterge bilimsel bir perspektifle ele alınması, meşrulaştırıcı, doğallaştırıcı ve normalleştirici anlam kodlarının oluşum dinamiklerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı gibi, baskın kodların dönüştürülebilmesi için de önemli ipuçları sağlayacak kuramsal ve metodolojik bir araç olma niteliği taşımaktadır.

Yapılaşmış, örüntüleşmiş, normalleştirilmiş üzeri örtük çıkar ve iktidar ilişkilerinin deşifre edilmesine yönelik, Goodwin ve Scimecca'nın (2015) klasik sosyologların bir vaadi olarak değerlendirdikleri boyut olan "bir özgürlük davasına eklemlenmiş sosyolojik ilgi" temelinde Bourdieu'nun (2016: 9) bilimsel sosyolojik söylemin, toplumda sesi en yüksek çıkan politikacılar, köşe yazarları ve gazeteciler karşısındaki dezavantajlarına işaret ediyor olması bu noktada önem kazanmaktadır. Bu dezavantajlar bilimin bir toplumdaki diğer alanlar olarak ekonomi, siyaset, inanç vs. karşısındaki özerklik sorunsalı ilgili görünmektedir.

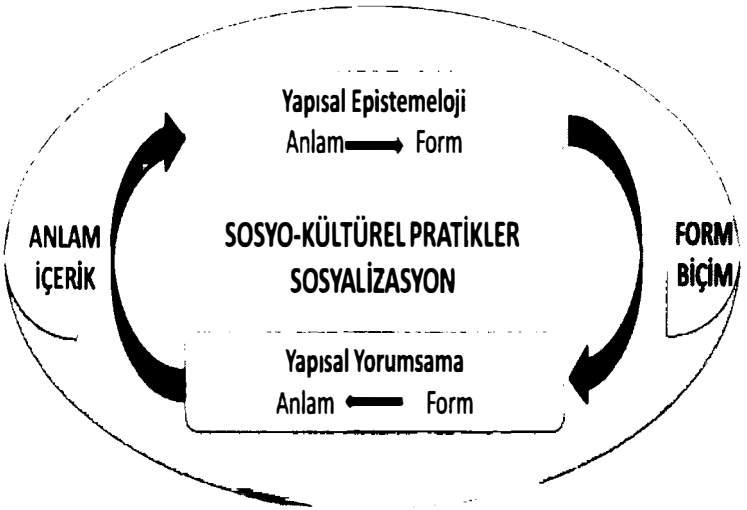
Sosyolojik söylemin ve bilim pratiğinin bu noktada "düşünümsellik" problemetiği ile çok yakından ilgisi bulunduğu ve Bourdieucu anlamda, toplumsalın biliminin yapılmasının ön koşullarından birinin entelektüellerin sosyolojisinin yapılmasının gerekliliği olduğu söylenebilir.

Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak toplumsal cinsiyet makro ölçekte, toplumsal gerçekliğin inşasındaki örüntüleşmiş toplumsal cisimleşme biçimleri olarak dikkat çekmekte; örüntüleşmiş eylem beklentileri ve örüntüleşmiş söz konusu eylem beklentilerini meşrulaştıran gerekçelendirme biçimleri olarak, sosyo-kültürel anlam kodlarına dayanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları; sosyo-kültürel-ekonomik-politik ve sosyo-bilişsel inşa biçimlerine karşılık gelmekte ve toplumun kadın ve erkek olarak bireylerine yönelik - ataerkil hegemonik erkeklik rejimi altındaki- "rol" beklentilerine işaret etmektedir.

Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin beklentiler, göstergebilimsel açıdan eylem (rol beklentisi *formları)* ve anlam (örüntüleşmiş kültürel anlam kodları olarak *içerik*) olmak üzere iki boyutta ele alınabilir. Yapılaşmış söz konusu eylem ve anlam örüntüleri, sosyal gerçekliğin idame edilmesi, sürdürülmesi, inşası ve yeniden üretimi açısından "gerçeklik döngüsü çerçeveleri" olarak

adlandırabileceğimiz, ataerkil bir sistemdeki fallogosentrik söylem evreni örneğindeki gibi, bir gerçeklik inşasının gösterge bilimsel momentlerini oluşturmaktadır.



Bu anlamda, gerçeklik döngüsü çerçeveleri [*reality loops*], makro ölçekli örüntüleşmeler olarak nesnel toplumsal gerçekliğin baskın formlarını inşa ederler. Bu nedenle toplumsal cinsiyet çalışmalarına yönelik "dönüştürücü çatıdaki" bir araştırma deseninin temel sayıltısının yeni meşrulaştırıcı anlam kodlarına ihtiyaç çerçevesinde şekillenmekte olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu anlamda kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları özellikle toplumsal cinsiyet rolleri açısından ele alındıklarında; tözcü, baskın ve doksazofik heteroseksüel kodlar içeren indirgeme biçimlerine dönüşebilmekte ve bireysel bir kimliklenme sürecinin metodoloji çerçevesi olarak mikro ölçekli *"yaşanan beden"* kavramsallaştırması gibi ampirik seviyede de inceleme konusu kılınması gereken bir nitelik taşımaktadırlar.

Kimliklenmenin, bireysel ve kollektif kimlik örüntüsü entegrasyonları düzeylerine yönelik olarak, gösterge bilimsel bir perspektifte ele alınması, meşrulaştırıcı, doğallaştırıcı ve normalleştirici anlam kodlarının oluşum dinamiklerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı gibi, baskın kodların dönüştürülebilmesi için de önemli ipuçları sağlayacak kuramsal ve metodolojik bir araç olma niteliği taşımaktadır.

Yaşanan Beden önermesindeki en önemli nokta, yaşanan beden kavramının cinsiyet kavramının tersine *biyolojik olmamasıdır* (Young 2009: 44). Yaşanan beden fikri modele, "cinsiyet" kategorisinde olduğu gibi indirge-

meci ve ikici sonuçlarına yol açmaksızın, *farklı bedenlerin fiziksel olgularını ve özelliklerini* dâhil edebilme imkanı sağlamaktadır (Young 2009: 44).

Yaşanan beden fikri, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının temeli olan doğa-kültür ayrımını reddeder. Buna göre, yaşadığı haliyle beden daima kültürleştirilmiştir; beden erken yaşlarda ses öbekleriyle telaffuz etmeyi öğrenir, giydiği kıyafetlerle milletini, mesleğini ve kültürel olarak kadınlardan ne beklenildiğini ve talep edildiğine işaret eder.

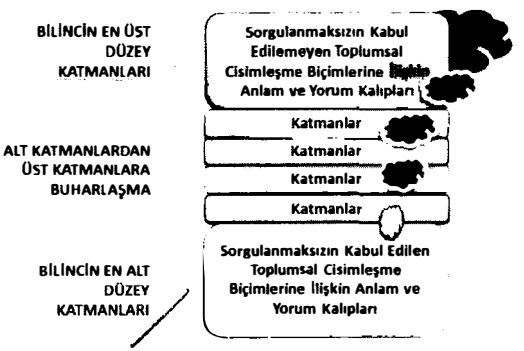
Beden hazzın ya da işin etkileşimli ortamında, bu ortamlara özgü davranış alışkanlıklarıyla kültürleştirilir ki bunlar çoğunlukla gruba ya da mekâna has özelliklere dayanmaktadır (Young 2009: 44).

Cinsiyet kategorisi gibi yaşayan beden kategorisi de cinsellik ve üreme farklılaşmaları dahil olmak üzere, bedenin belirli fiziksel olgularına göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte, *yaşanan beden kategorisi*, cinsiyet farkını iki biçimli (dimorphous) yapmaya ihtiyaç duymaz; bazı bedenlerin belli bazı açılardan erkeklerinki gibi, bazı açılardan da kadınlarınki gibi özellikleri bulunmaktadır. Yaşayan beden kavramsallaştırması içinde insanlar, arzularını ve duygularını, basitçe iki biçimli [*dimorphous*] cinsiyet ya da heteroseksüel normlarla ilişkilendirilemeyen çeşitli biçimlerde deneyimleri kabul edilmektedir (Young 2009: 44).

Bu çerçeve içinde, feminist ve queer kuramın tarihsel olarak değişken biyolojik cinsiyet ve bedenlenme/toplumsal cinsiyet ayrımını sürdürmekten ziyade, bedenlerin yaşadıkları haliyle toplumsal tarihsel farklılaşmalarına odaklanılması önerisi anlam kazanmaktadır (Young 2009: 45).

7. Yeni Meşrulaştırıcı Anlam Kodlarına İhtiyaç

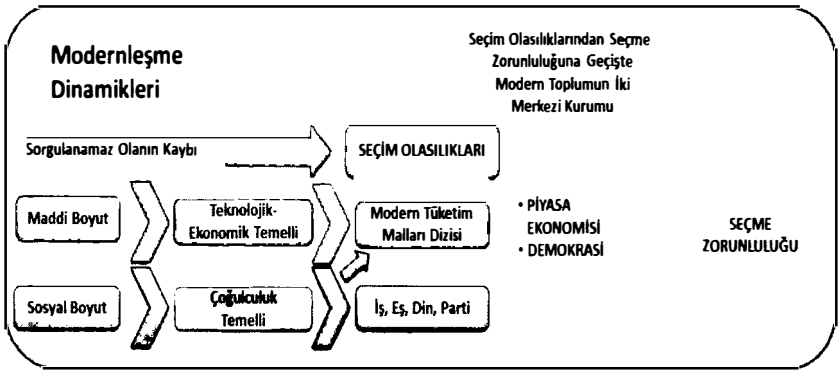
Yeni meşrulaştırıcı anlam kodlarına yönelik ihtiyaç, ahlaki bir özne olarak bireylerin toplumsal yaşama katılımlarının bir insan hakları ve demokrasi sorunu olarak görülmesi gerektiği yolundaki bir sayıltı ile bu nedenle anlamlı bir ilişki içinde görünmektedir.



Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin beklentilerimiz, hem sorgulanarak hem de sorgulanmaksızın kabul edilebilecek anlam kodları ile ilgili görünmektedirler. Bu nedenle de kolektif bilinç dışı olarak sosyal bilimsel anlamda bir düşünümselliğin konusudurlar.

Anlam kodlarının çalışılması bu nedenle, toplumsal cinsiyet rolleri eşitliğine yönelik sosyal politikaların geliştirilmesi açısından çok önem taşımakta, normalleştirilmiş, doğallaştırılmış değer sistemlerinin bütüncül metodolojik perspektifler ışığında (nitel-nicel, mikro-makro, eylem-yapı) bilgisini gerekli kılmaktadır.

Modernleşme dinamikleri ile birlikte giderek sorgulanamaz olanın meşruiyet kaybı ve sonrasında seçim olasılıklarındaki artış gündeme gelmiş, ancak toplumların sahip oldukları demokratik değerler ve piyasa ekonomisinin değişkenleri belirlenmiş alternatifler arasında seçim yapmayı mecbur hale getirmiş görünmektedir.



8. Sonuç

Sosyal bilimsel bilgi edinme etkinliğinin söz konusu zorunlulukların üretici yapı ve mekanizmaları konusunda özellikle toplumsal cinsiyet eşitsizliği yaratan "zorunluluk" biçimlerine yönelik olarak doksazofik olmayan bir bilgi arayışının metodolojik çerçevesinin oluşturulmasının bugün çok daha önem taşımakta olduğu ve nesnesinin bilgisine dayanmayan her türden sosyal politika önerisinin "normatif" kalmaya ve dönüşüm sağlayamaya yeterli olmayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji Meseleleri.* (Türkçe Söyleyenler: Filiz Öztürk, Büşra Uçar, Mustafa Gültekin, Aslı Sümer). Ankara: Heretik Yayınları.

Doğan, Ö. (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji.* İstanbul: Ara Yayıncılık.

Giddens, A. (1994). *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım.* İstanbul: Birey Yayıncılık.

Goodwin, G. A.; Joseph A. Scimecca. (2015). *Klasik Sosyolojik Teori: Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi.* (Çev. Edt. Ümit Tatlıcan). Ankara: Say Yayınları.

Jasper, J. M., Aidan McGarry. (2015). "Introduction: The Identity Dilemma, Social Movements,and Contested Identity". *The Identity Dilemma : Social Movements and Collective Identity* (in), Edited by Aidan McGarry, James M. Jasper. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, p. 1-16.

Jenkins, R. (2016). *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik.* (Çev. Gül Bostancı). İstanbul: Everest Yayınları.

Simon, B. (2011). "Collective Identity and Political Participation". *Identity and Participation in Culturally Diverse Societies: A Multidisciplinary Perspectives,* (in), Ed. Assaad E. Azzi, Xenia Chryssochoou, Bert Klandermans, and Bernd Simon. Blackwell Publishing, p. 89-92.

Young, I. M. (2009). "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler". (Çev. Rüya Kalıntaş). *Cogito: Feminizm Özel Sayısı,* 58, 39-56.

TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA SANAL AKRABALIK İLİŞKİLERİNİN İNŞASINDA KADININ İŞLEVİ: BALIKESİR ÖRNEĞİ

Berna Ayaz[*]

1. Giriş

Aile, hısım ve akrabalık kavramları, insanlığın tarihi boyunca ekonomik ve sosyal şartlar bakımından değişme göstermiştir. Morgan; aile, kan yakınları arasındaki evlenmeden başlayıp ara biçimlerden geçerek, tekeşli (monogami) aile biçimine eriştiği bütün bir süre içinde insanlığın yaşam-deneyimlerinin aydınlatıcı birer tutanağı olmuşlardır" demektedir (Morgan 1994: 23). Aile kavramı, hısım ve akrabalık kavramlarını da beraberinde getirmiştir. Bu noktada hısım evlilik bağını, akrabalık ise kan bağını esas almaktadır.

Toplumların zaman içerisinde geçirdiği değişime bakıldığında bu değişimin aile, yani soy kavramına dayandığı görülmektedir. Bu bağlamda kan bağı önem arz ettiğinden aynı kandan gelmek düşüncesi çerçevesinde aynı kandan olmayan kabileler arasında dostluk sağlamak amacıyla kan kardeşliğinin ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu noktada kabile reislerinin birbirlerinin kanlarını içmesi neticesinde sonradan kurulan bir kardeşleme ortaya çıkmıştır. Kardeşleme ile "ilkel" toplumda var olan kız-erkek kardeş ilişki kalıbını çoğaltmak daha kolay bir yol olarak görülmüştür (Reed 1994: 231).

Kan yakınlığını temel alan soy örgütlenmesinden önce cinsiyeti temel alan sınıflanmalar şeklinde örgütlenmeler bulunmaktadır. Kocaların ve karıların oluşturduğu topluluk, toplumsal sistemin merkez ilkesi durumunda bulunmaktadır (Morgan 1994: 136). Morgan, akrabalık sistemlerinin belirleyiciliği üzerinde yaptığı araştırmalarda akrabalık sistemlerinin, biyolojik ilişkilerden çok toplumsal ilişkiler çerçevesinde şekillendiği sonucuna varmıştır. Akrabalık isimlendirmeleri otorite, saygı, karşılıklı yardımlaşma, yiyecekleri paylaşma, vb. kalıpları ifade etmektedir (Morgan 1994: 112).

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir-Türkiye.

Sanal akrabalıkların oluşumu noktasında önem arz eden kardeşleme düşüncesi genelden özele doğru gelişim göstererek bireylerin gönül rızalarına dayalı olarak oluşturdukları sözlü bir antlaşma sistemi haline gelmiştir. Sanal akrabalıkların oluşması için gerekli olan unsurların başında gönül rızası gelmektedir. İkinci önemli husus ise bireylerin birbirlerine vermiş oldukları sözdür. Bu söz geri dönülemez ve inkâr edilemez bir özelliğe sahip olup bireyle birlikte yaşanılan toplumun diğer bireylerini de etkiler. Bu akrabalık sistemlerinin oluşumunda Morgan'ın da ifade etmiş olduğu otorite, saygı, karşılıklı yardımlaşma, paylaşma, güven gibi kalıpların etkisi de bulunmaktadır. Ayrıca bu sistem bireylerin özelinde toplumun kendi içerisinde bir oto-kontrol sistemidir.

İnsanlığın gelişim süreci içerisinde anaerkil klanların ataerkil klanlardan önce ortaya çıkmış olduğu varsayımına göre insan, iktisadi ve toplumsal yaşamının devamlılığı noktasında birbiriyle ve kadınlarla iş birliği yeteneğine sahip bir insan kardeşliği yaratmıştır. İlk çağlarda hüküm süren koşullar altında toplum, birbiriyle evlenerek baba aileleri oluşturan cinsel birlik temeli üzerine kurulamazdı. Bu gelişme, analar tarafından yönetilen bir oymakta kız ve erkek kardeşlerin cinsel olmayan, iktisadi birliğiyle başlamak zorundaydı. Kadınlar yalnızca cinsel ayrım sayesinde belli ölçüde bir toplumsal denetim gücü kazanmış ve böylece gerekli kardeşliğin yaratılması sürecini başlatmışlardır (Reed 1994: 108).

Malinowski, anaerkil toplum yapısını, ananın ailenin merkezi sayıldığı ve akrabalığın çıkış noktası olduğu aile şeklinde tanımlamaktadır (Malinowski 1989: 84). Sanal akrabalık ilişkilerine bakıldığında genellikle kadınlar arasında yaygın olarak uygulandığı görülmektedir. Bunun nedenini McLennan şöyle açıklamaktadır: İlk insanlar dıştan evlenen fakat birbirlerine düşmanlık besleyen topluluklar içinde yaşamaktaydı. Topluluğun gücünü azaltan kız çocuklar ise öldürülmekteydi. Bu nedenle, aynı kadını paylaşan çok sayıda erkekten oluşan çok kocalı evlilik ortaya çıkmış; çoğu kez kadınlar başka topluluklardan çalınarak getirilmiş, hısımlık ilişkileri sadece kadın aracılığıyla kurulmuştur (McLennan 1886: 147-158).

Toplum yapısı anaerkil ya da ataerkil ne olursa olsun insanlığın aile ve akrabalık kavramlarının değişim ve gelişim süreci içerisinde kan ve soy bağının dışında bir akrabalık bağına ihtiyaç duyduğu kesindir. İster klan ister devlet düzeninde yaşasın aynı toplumun insanları dışarıdan bir desteğe, varlığa ya da güce ihtiyaç duymuştur. Bu noktada müşterek bir varoluş söz konusudur. Günümüzde sanal akrabalık bağlarına baktığımızda kadın ya da erkek merkezli olsa da oluşum ve devamlılık açısından merkezde kadının bulunduğu görülmektedir. Anaerkil dönemi ataerkil yapıya devret-

mek zorunda kalan kadın, varoluşunun devamı noktasında sanal akrabalık ilişkilerini işlevsel bir biçimde kullanmıştır.

2. Balıkesir Yöresinde Kadınlar Arasında Teşekkül Eden Sanal Akrabalıklar

Balıkesir yöresinde yapmış olduğumuz çalışma* neticesinde on dokuz sanal akrabalık ilişkisi tespit edilmiştir. Bu on dokuz akrabalık ilişkisinin dokuzunun oluşumunda kadınların etkili olduğunu ya da bu ilişkilerin oluşumunun bizzat kadın merkezinde olduğunu söyleyebiliriz. Oluşumlarında kadınların bizzat etkili oldukları sanal akrabalık ilişkileri "Musahiplik, Sağdıç, Ahretlik, Sütanneliği/Sütkardeşliği, Ebe anneliği, Kına anası/ablalığı, Bacılık, Nöker/nöküş tutma, Hac arkadaşlığı şeklindedir.

Sanal akrabalık ilişkilerinin oluşumunda bireylerin kan ve evlilik ilişkisinin dışında kalan bireylerle kurulan akrabalık ilişkisine neden ihtiyaç duyduğu sorusu akla gelmektedir. Anaerkil yapının ataerkil yapıdan önce oluştuğunu savunan araştırmacılara göre başlangıçta erkeklerin erginleme törenlerinin yöneticisi de kadınlardı. Ancak zaman içerisinde bu görev erkeklerin eline geçti ve kadınların bu törenlere katılması engellendi. Kadınların bu kut törenlerine katılmalarının ve hatta çevrede görüldüklerinde öldürülmekle korkutulmaları erkeklerin gizli derneklerinin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Ne var ki bu durum, erginlemede köklü bir değişikliğin yapıldığını belirtmekte, toplumda oluşan değişiklikleri simgelemektedir (Reed 1995: 36-38). Erginleme törenlerinin kadınlardan ayrı gizli bir şekilde yapılmaya başlanması ve bunun gizli cemiyetlerin kurulmasına neden olmasının, insanlığın ilerleyen dönemlerinde tarikatların, ahi teşkilatlarının, yaren topluluklarının kurulmasının da temelini atmış olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.

Aynı mantıkla düşünecek olursak elindeki yönetim gücünü kaybeden, kut törenleri başta olmak üzere toplum yaşamı üzerindeki gücü zayıflayan hatta devlet yapısına geçişle birlikte geri planda kalan kadın için de gizli antlaşmaların yapılması doğal bir sonuçtur.

Balıkesir yöresinden yapmış olduğumuz saha çalışmasından elde ettiğimiz verilere baktığımızda bu sanal akrabalıkların kurulumu, insan hayatının geçiş dönemleriyle alakalıdır. Bu noktada doğum, ölüm, evlilik başta olmak üzere insan hayatında dönüm noktası olarak kabul edilen geçiş dönemlerinde birey, sanal akrabalık ilişkilerine ihtiyaç duymaktadır. Hayatın

* Balıkesir yöresinden örneklerini vereceğimiz sanal akrabalık ilişkileriyle ilgili tespitlerimiz, Balıkesir yöresi merkezli 2013 tarihli doktora tez çalışmamızın verilerine dayanmaktadır.

geçiş dönemleri bireyleri ait olduğu toplum içerisindeki statüsünü değiştiren olaylardır.

2. 1. Doğum Çerçevesinde Oluşan Sanal Akrabalıklar

Süt Kardeşliği: Batılı araştırmacılar, "ilkel"lerin akrabalık ilişkilerini incelerken akrabalık anlayışının yalnızca genetik bağlarla ilgili olmadığını, kan ve süt yoluyla da akrabalık ilişkisinin tahsis edildiğini fark ederler. Bu noktada süt kardeşliğinin kan kardeşliğinden daha eski bir zamana dayandığını düşünmektedirler. Balıkesir yöresinden yapmış olduğumuz derlemeler neticesinde sanal akrabalık kapsamında sütkardeşliğinin de yer aldığını tespit ettik. Bireyin annesinin vefat etmesi, sütünün yetmemesi gibi durumlarda sütanneye başvurulmakta ve çocuklar da sütkardeşi olmaktadırlar. İslamiyet'in de süt kardeşliği noktasındaki emirleri uygulamanın şekillenmesinde esas oluşturmaktadır. Bu akrabalık ilişkisinin de oluşum noktasında kadın merkezdedir, ancak kocasının da rızasını almak durumundadır. İslamiyet süt kardeşlerinin birbiriyle evlenmesini kesin bir dille yasaklamıştır (Bakara 233, Kasas 12, Akhaf 15, Nisa 23). Sütannenin çocuğa, çocuğun sütanne ve kardeşlerine karşı sorumlulukları noktasında çocuğun öz evlat ya da kardeşten bir farkı bulunmamaktadır.

Ebe Anneliği: Ebe anneliği ise yine hayatın geçiş aşamalarından olan doğumla ilgilidir. Ebelerin görevleri düşünüldüğünde ilk akla gelen doğum olayı olmakla birlikte, doğumdan sonraki kırklama, tuzlama gibi bazı uygulamalara bizzat katılmaktadırlar. Ebe yalnızca çocukla değil lohusayla da ilgilenmektedir. Günümüzde ebelerin işlevlerinde azalma görülmektedir. Bunun nedeni sağlık hizmetlerinin insanlara ulaşabilmesi, bireylerin bilinçlenmesidir. Ebeler artık yalnız tecrübeyle yetişen kişiler değillerdir. Eski fonksiyonlarını kaybetmiş olsalar da günümüzün ebeleri de bazı geleneksel uygulamaları devam ettirmektedirler. Örneğin ebenin doğumdan sonra dededen, babadan bahşiş istemesi Balıkesir'de yaygın bir uygulamadır. Balıkesir yöresinde doğum olayı büyük çoğunlukla diplomalı ebeler ya da kadın doğum uzmanları tarafından gerçekleşmektedir. Ancak kırsalda bazı köylerde kişilerin tercihleri ya da yaşanılan yerin merkeze uzak olması neticesinde köy ebelerinin ya da köydeki tecrübeli yaşlı kadınların doğum olayını gerçekleştirdikleri de gözlemlenmiştir. Ebenin önemli görevlerinden biri de çocuğa ad vermektir. Ebe tarafından verilen bu ad göbek adı olarak adlandırılmaktadır.

Kına Anası/Kına Ablalığı: Kına analığı ya da kına ablalığı geleneği, sadece kız çocuklara yönelik bir uygulamadır. Küçük kız çocuğunu giydirip kuşatan ve özellikle düğün törenleri sırasında onu kınalayarak, bu davranışıyla ona annesi gibi sahip çıkacağını işaret eden, kirvenin bir tür kadın kar-

şılığı olarak tanımlanan (Emiroğlu ve Aydın 2009: 465) kına analığı, Balıkesir yöresinde bu görevini kına ablalığıyla paylaşmaktadır. Balıkesir yöresinde kaynak şahıslarımızdan edindiğimiz bilgilere göre bazı yerleşim yerlerinde kına anasının yaptığı bu işi, "kına dudu" ya da "kına ablası" adı verilen kişiler yapmaktadır.

Kına anası, Ali Rıza Balaman tarafından küçük kız çocuğunu giydirip, kınalayan ve ona anası kadar sahip olmaya söz veren kadın olarak tanımlanmaktadır (Balaman 2002: 14).

Balıkesir yöresinde kına ablalığıyla ilgili edinilen bilgilere bakıldığında, genellikle altı-on yaş aralığındaki bir kız çocuğuna yaktırıldığı tespit edilmiştir *(Ayşe Çektin, Sabriye Örki).* Balıkesir Tahtacılarında ise bu yaş aralığındaki iki kız çocuğuna yaktırılmaktadır *(Sabriye Örki, Güllü Tosun, Zeynep Şimşek).* Bu andan itibaren kına yakılan çocuğun ablasıdır. Çocuk büyüdüğünde de bu kişiyi gerçek ablasından ayırt etmez *(Havva Aslantekin, Ayşe Çektin, Zeynep Şimşek).* Balıkesir yöresinde kına ablalığı için kına dudu kelimesi de kullanılmaktadır *(Havva Aslantekin).*

Balıkesir yöresinde kına analığı ise çocuğun annesinin iyi geçindiği bir kişidir. Bu kişiye çocuğun annesi hediye götürerek kına annesi olmasını teklif eder. Bu teklif memnuniyetle kabul edilir *(Cevriye Çakmak).* Çocuğun ilk kınasını akraba olmayan birisi yakarsa kınanın güzel tutacağına dair bir inanış da mevcuttur *(Gülizar Aslan).*

Balıkesir yöresinde altı ay kınasını yenge, kına anası, kına dudu (ablası) yakabilmektedir. Günümüzde altı ay kınası, önce mevlit okutulup sonrasında da kına yakılması tercih edilen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişte küçük kız çocuklarına yaktırılması tercih edilirken günümüzde özellikle merkezde yaşayan kişiler arasında annenin yakın komşusu, arkadaşı ya da yengesinin yakması tercih edilmektedir.

2. 2. Evlilikle İlgili Ritüellerde Sanal Akrabalık İlişkileri

Sağdıçlık: Hayatın geçiş aşamalarından olan evliliğin bireysel, ailesel ve toplumsal yönü bulunmaktadır. Birey, evlenerek toplumsal yapı içerisinde gelişimini tamamlamakta, hısımlık bağını kurmaktadır. Bu noktada yeni bir hayata geçiş yapacak gelin ve damat için sağdıç unsuru önem arz etmektedir. Biz burada konumuzla ilgili olarak yalnızca gelinin sağdıçlarını değerlendireceğiz. Sağdıç seçimi genellikle geline bırakılmaktadır. Gelin yakın arkadaşlarından bir ya da daha fazla sağdıç seçebilir. Balıkesir yöresinde genellikle birden fazla sağdıç seçilmektedir. Sağdıçlar gelini, düğün evini temsil ettikleri için bu kişilerin de temiz, düzgün ahlaklı kişilerden olması gerekmektedir. Sağdıç seçilen kızlara okuntu gider okuntuda hepsine bir

örnek pullu şalvar, başörtüsü yer alır. Sağdıçlar düğünün başladığı günden itibaren bu kıyafetleri giyerler. Gelinin sağdıçları, çeyizin serilmesi, gelinin hazırlanması, oyun oynanması, kına yakılması, kına yakıldıktan sonraki uygulamalar, düğün evine hizmet gibi konularda gelinin yanındadırlar. Sağdıçların düğündeki işlevleri yalnızca kendileriyle alakalı değildir. Sağdıç olan kişilerin aileleri de düğünde sorumluluk sahibi olmaktadırlar. Balıkesir yöresinde genellikle sağdıç annesi düğüne bir sini baklava yollamaktadır *(Cevriye Çakmak, İsmail Erdel).* Damat için, içinde yiyecek içeceklerin bulunduğu bir sini hazırlanır. Damat bu yiyecekleri sağdıçlarıyla paylaşmaktadır *(Haydar Özçelik).* Balıkesir Tahtacılarında sağdıç anası efe başının evine yemek göndermektedir *(Adil Yalçın).* Onun dışında yeni evlenecek çiftlerin eksik olan eşyalarını da imkânları ölçüsünde tamamlamaya çalışırlar *(Sevim Kahveci).*

Sağdıçların birbirlerine karşı sevgi, saygı ve sorumlulukları düğünle son bulmamaktadır. Hayatın dönüm noktasında, hiçbir karşılık beklemeden yapılan maddi-manevi hizmetlerden sonra bu kişiler artık birbirlerinin en yakını sayılmaktadırlar. Düğünde başlayan bu sorumluluk hayatın her aşamasına taşınmaktadır. Kadın merkezli kurulan sağdıçlık, Balıkesir yöresinde maddi ve manevi olarak her anlamda bir dayanışma sistemidir. Sağdıç, bu noktada gelinin düğün öncesi ve sonrasında sırdaşıdır. Herkesle paylaşılamayacak hususları sağdıç bilmektedir. Başlangıçta erginleme törenlerindeki sırrın sağdıçlar tarafından günümüz bağlamında da korunmaya devam ettiği görülmektedir.

2. 3. Ölüm Algısında Oluşan Bir Sanal Akrabalık İlişkisi: Ahretlik

"İlkel" insandan bugüne kadar ölümden sonra da bir hayatın var olduğu inancı yaygındır. Öldükten sonra nasıl bir hayat sürüleceği bilinmemekle birlikte orada da yalnız kalmama, dünya ve ahrette de birlikte olma isteğiyle Balıkesir yöresinde kadınlar arasında ahret kardeşliği uygulaması bulunmaktadır. Tamamen kadınlar arasında gerçekleşen bu sanal akrabalık ilişkisinde bireyler zaman zaman ailelerin isteğiyle de olsa genellikle kendi istekleriyle ahret kardeşi seçerler. Ahret olacak bireyler birbirlerine bohça hazırlarlar. Yakınlarını da çağırarak, yeme içmenin ardından dua okunur ve bireyler herkese ahretliklerini ilan etmiş olurlar. Ahretlikler arasında gizli saklı bulunmamaktadır. Ana-babanın bilmediğini ahret kardeşler bilmektedirler. Öteki dünyasını birlikte yaşama düşüncesinde olan bireylerin birbirlerinden gizli saklılarının olmaması doğal bir durumdur. Bu aynı zamanda bir güven mekanizmasını da oluşturmaktadır. Toplum içerisinde kadınların hareket alan ve özgürlükleri erkeklere oranla daha kısıtlıdır. Bu kısıtlamalar içerisinde herkesin olduğu gibi kadının da kimsenin bilmesini istemediği durumları bulunmaktadır. Ancak birey paylaşma ihtiyacı da hissetmektedir.

Bu noktada kendisini yargılamadan dinleyecek birine ihtiyaç duyacaktır. Bu da ahret kardeşidir. Ahretlikler özel günlerde ve ihtiyaç duydukları her anda ahretlerinin yanında olmakla yükümlüdürler. Benzer uygulama Alevi-Bektaşi geleneği içerisinde bacılık olarak adlandırılmaktadır.

2. 4. Tahtacı Kadınları Arasında Sanal Bir Akrabalık: Nöker/Nöküş

Bu kardeşlik türü, Balıkesir yöresinde Tahtacılar arasında görülmektedir. Kadınlar arasında kurulan bu kardeşlik Yörük, Manav ve Muhacirler arasında da tespit edilen ahret kardeşliğinden çok da farklı değildir. Nöker ve nöküş kelimeleri kişilerin medeni hallerini belirtmektedir. Kaynak şahıslarımızın da belirttiği gibi evlenmeden önce nöker iken evlendikten sonra nöküş adını almaktadırlar. Nöker/Nöküşlerin eşlerine de akış adı verilmektedir. Bu kardeşlik de bayanların eşlerini ve çocuklarını da etkilemektedir. Nöker ya da nöküşlük zaman içerisinde sona erebilir. Toplum içerisinde bitmesi istenmese de sona erdiği takdirde katı bir yaptırımı bulunmamaktadır. Bu kardeşliğin oluşumunda da hediyeleşme ön plandadır.

Nöker/nöküş olmadan önce taraflar birbirlerine elbise getirmektedirler. Taraflardan hangisinin evi müsaitse onun evine konu komşu çağırılmakta ve bu elbiseler değiştirilmektedir. Bu değişim her zaman elbise olmamaktadır. Mavi boncuk, yüzük gibi şeyler de değiştirilebilmektedir. Bu kişiler gerçek kardeşmişçesine birbirlerini sayıp sevmektedirler. Aralarında herhangi bir kötü niyet ya da kırgınlık olmamaktadır. Nöker/nöküşler birbirlerinin çocuklarını da kendi çocukları kabul etmektedirler. Birisi çocuğuna bir gömlek alıyorsa diğerinin çocuğuna da mutlaka almakta, ayrım yapmamaktadır. Halk arasında birbiriyle iyi anlaşan insanlar için "Ya mübarek adam nöküş gibi hiç ayrılmıyorsunuz" ifadeleri kullanılmaktadır *(Senem Aydoğan, Sultan Düzgün, Zeynep Şimşek, Güllü Tosun, Sabriye Örki).*

2. 5. Dini Vazifeler Etrafında Oluşan Sanal Akrabalıklar

Musahiplik: Bilindiği gibi musahiplik Alevi-Bektaşi geleneğinde yer alan sanal bir akrabalık ilişkisidir. Doğuştan Alevi olan iki talibin eşleriyle birlikte "yol"un esaslarına uyacaklarına dair, ikrarlı-musahipli olan topluluğun huzurunda söz vererek (yemin ederek) musahip olmaları, topluluğun üyesi olma işleminin bir gereğidir. Topluluğa giriş bir bakıma yeniden doğuş olarak kabul edilir. O güne kadar yapılan günahlardan tövbe ederek, ruhsal anlamda arınarak yola girilir (Bal 2004: 67). Toplum içerisinde yer edinebilmek için musahip edinmek şarttır. Musahipli kişilerin toplum içerisindeki yerleri farklıdır. Deyim yerindeyse "başı bütün" kimselerdir. Musahibi bulunmayan kimseler toplum içerisinde yarımdırlar. Bu nedenle cem törenlerinin belirli bir kısmına girebilmektedirler.

Musahiplik, Hak-Muhammed-Ali yoluna giren iki bireyin/iki ailenin bir bütünlük sağlayarak; "canı cana, malı mala" katmaktır. Musahipler arasında "yârin yanağı hariç" her şey ortaktır. Musahip olacak kişiler öncelikle cemde dedenin huzuruna gelirler ve bu isteklerini dile getirirler. Dede bunun zor bir yol olduğunu "gidenin malı, dönenin canı" şeklinde bir uyarıyla hatırlatır. Kendilerine bir yıl süre tanır. Bu süre zarfında çiftler birbirlerini tanırlar. Musahiplik, dönüşü olmayan bir yoldur. Kişi, eşinden boşanabilir ancak musahibini bırakamaz. Musahiplik, bu dünya için kardeşlik, öbür dünya içinse ahret kardeşliğidir. Bu nedenle insan kendi eşini yani musahibini çok iyi tanıyarak seçmelidir. Musahiplik bacıdan arkadaştan ana babadan bile ileridir *(Seyfi Oğuz).*

Musahiplik ilişkisinin oluşması noktasında kadının rızası önem arz etmektedir. Bu noktada yalnızca erkeğin isteği yeterli değildir. Musahipli kadın Alevi-Bektaşi toplumunda farklı bir konuma sahiptir. Kız istemeye gidildiğinde mutlaka musahipli bir kadının bu törende yer alması istenir. Musahipli kadın toplumun bakış açısında "dört başı mamur" kadındır.

Bir düğünde gelinin kınasını musahipli bir kadının yakması tercih edilir *(Selvi Aygören, Veli Aygören, Fazlı Sarı).* Yine gelinin elbiselerinin dikimi musahipli kadınlara yaptırılır (*Aysel Özçelik).* Düğünün ertesi günü gelinin başı bağlanır. Bu genellikle Pazartesi gününe denk gelmektedir. Baş bağlama işini, musahip olunan kişiyle dedenin eşi yapar. Kepez giydirildikten sonra geline namaz kıldırılır. Sonra da kocabaş bağlanır. *Peygambere salâvat, seyyidina Muhammet, kutlu olsun diyene hayırlı olsun* diyerek dualanır *(Mehmet Aydoğan, Senem Aydoğan, Güllü Tosun, Gönül Uzun).* Yeni doğan çocuğun kırklaması, diş buğdayının yapılması gibi durumlarda da musahipli kadınlara öncelik verilmektedir *(Selvi Aygören, Veli Aygören, Seyfi Oğuz).* Bu noktada musahipli kadının bilerek kötülük yapmayacağının var olması, dini anlamda da istenen bir makamı yerine getirmiş bir kişi olması noktasında toplum içerisinde farklı bir konuma sahiptir. Kadın bu noktada dini bir vazifenin yerine getirilmesini sağladığı gibi toplumsal düzenin ve ritüellerin de varlığında etkin rol oynamaktadır.

Kutsal Yolculukta Kurulan Sanal Akrabalık: Hac Arkadaşlığı: Balıkesir yöresinde hac arkadaşlığı önem arz etmektedir. Hacıya gideceklere gitmeden önce ve döndükten sonra yemek verilir. Hacdan döndükten sonra verilen yemeğe "hacı hayrı" denilmektedir. Hacı hayrı ilkinden sonra her yıl düzenli olarak yapılmaktadır. Bu hayırlara hac arkadaşları da katılmaya çalışırlar *(Ayşe Aktaş, İsmail Erdel, Zeliha Karakoç).* Hac arkadaşlığı bırakılmaması gereken bir arkadaşlıktır. Hacılar birbirleriyle karşılaştıklarında el ele verip salâvat getirerek selamlaşmaktadırlar. Bu şekilde selamlaşarak (merhabalaşarak) günahların döküldüğüne inanılmaktadır *(Habibe Olgun-*

soy). Kaynak şahıslarımız hac arkadaşlığının, Peygamber toprağına birlikte yüz sürüldüğü için önemli olduğunu ifade etmektedirler. Uzak bir memlekette Allah'ın ve onun resulünün huzurunda olmak, eski hayata tövbe ederken yanında olan kişilerle kurulan dostluklar kalıcıdır. Hacdan döndükten sonra kişilerin yeni doğan çocuk gibi tertemiz olduğu düşünülmekte bu nedenle bu anların hac arkadaşlarıyla paylaşılması bakımından önemlidir *(Ayşe Çektin, Miyase Çetin).* Hac arkadaşlığının önemi gurbete çıkma hissinden de kaynaklanmaktadır. Dini anlamda da bu kişiler aynı duyguları paylaştıkları için birbirlerini daha yakın hissetmektedirler. Bu arkadaşlık hacıların çocuklarına da sirayet etmektedir *(Ayşe Çektin).* Hac arkadaşları birbirlerinin tüm özel günlerine katılmaya çalışmaktadırlar. Hac arkadaşının çocuğunun düğününe giden kaynak şahsımız, toprak bastı parasının fazlaca istenmesi sonucunda durumu olmayan hacı arkadaşına maddi anlamda destek olarak sorunu çözdüğünü ifade etmiştir *(Kezban Uysal).* Yine kaynak şahıslarımızdan biri, hac arkadaşlarının ölüm tarihlerini bir deftere not etmekte ve ölüm yıl dönümünde onlara Yasin okumaktadır *(Habibe Olgunsoy).*

3. Değerlendirme ve Sonuç

Balıkesir yöresinden tespit edilen sanal akrabalık ilişkilerine bakıldığında, kadının sanal akrabalık ilişkilerinin merkezinde olduğu görülmektedir. Kadının, Balıkesir yöresinin tamamında tespit edilen on dokuz akrabalık ilişkisi içerisinde dokuz tanesinin teşekkül sürecinde bizzat etkisi olması dikkat çekicidir. Anaerkil dönemde erginleme törenlerinin yöneticisi, sırrın sahibi olan kadın, toplum yapısının değişmesiyle birlikte topluma ait sırrın temsilcisi ya da yöneticisi olma vasfını kaybetmiştir. Bu noktada kadının sanal akrabalıklara olan ihtiyaç ve isteği artmıştır. Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere kadın, kendinden olmayanla iletişime geçme, antlaşma yapma, sırrı paylaşma ihtiyacı duymaktadır. Hayatın geçiş aşaması olarak adlandırılan her dönemde kurmuş olduğu sanal akrabalık ilişkileriyle kadın, toplum içerisindeki yönetici vasfını farklı şekillerde yine de sürdürmektedir. Kan ve evlilik bağıyla bağlı olduğu insanların dışında yeni kurmuş olduğu bu ilişki içerisinde gerçekleştirilen bohça ya da hediye verme gibi ritüeller bu yeni akrabalığın yazısız bir antlaşmaya bağlı olduğunu göstermektedir. Kadın, doğum, ölüm, evlilik gibi hayatın dönüm noktası olan geçiş aşamalarında kurmuş olduğu sanal akrabalık ilişkileriyle süreci yönlendirmekte ve yönetmektedir. Örneğin; gelinin sağdıçları düğünün her türlü organizasyonundan ve gelinden sorumludur. Bu noktada düğün ritüelini yöneten aslında kadındır.

Sanal akrabalık ilişkilerinde kadının işlevine bakıldığında kadının, bu akrabalık ilişkilerinin kurucusu, aktarıcısı ve geleneğin devamını sağlayıcısı olduğu görülmektedir. Kadının toplum içerisindeki yeri ve konumu çerçe-

vesinde sanal akrabalık ilişkilerine ihtiyacı daha fazladır. Kadın, hayatın geçiş aşamalarındaki kutsalın farkındadır. Bu kendisine aktarılan bir kolektif bilinçaltının yansımasıdır. Hayatın geçiş aşamalarında yer alan kutsalın tezahürü ya da ritüelin tekrarı noktasında kadın sürecin yöneticisidir ve bu yönetimi de sanal akrabalarıyla yapmaktadır. Sanal akrabalık ilişkilerinin hayatın geçiş aşamalarıyla birlikte dini inançlar merkezinde de oluştuğunu söyleyebiliriz. Balıkesir yöresinden yapmış olduğumuz incelemelerde erkek merkezli kurulan sanal akrabalık ilişkilerinin oluşum aşamasında kadının rızası önemlidir. Oluşum aşamasına katılamadığı asker arkadaşlığı gibi durumlarda da bu ilişkinin devamı noktasında kadının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Genel olarak kadının istemediği ya da onaylamadığı ilişkilerin devam edebilme oranı azalmaktadır.

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

Ayaz, B. (2013). *Balıkesir Yöresinde Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Araştırma.* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Balaman, A. R.. (2002). *Evlilik ve Akrabalık Türleri (Sosyal Antropolojik Yaklaşımla),* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Emiroğlu, K.; Aydın, S. (2009). *Antropoloji Sözlüğü.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Malinowski, B. (1989). *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı.* (Çev. Hüseyin Portakal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

McLennan, J. F. (1886). *Studies in Ancient History Comprising a Reprint of Primitive Marriage.* London.

Morgan, L. H. (1994). *Eski Toplum ya da İnsanlığın Barbarlık Döneminden Geçerek Yabanıllıktan Uygarlığa Yükselmesi Üzerine Araştırmalar I.* (Çev. Ünsal Oskay). İstanbul: Payel Yayınları.

Reed, E. (1994). *Kadının Evrimi, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye I.* (Çev. Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınevi.

Reed, E. (1995). *Kadının Evrimi, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye II.* İstanbul: Payel Yayınevi.

Sözlü Kaynaklar

Aktaş Ayşe, 69, Okur-yazar, Savaştepe/Kozcağız Köyü.

Aslan Gülizar, 41, İlkokul mezunu, Balıkesir-Kepsut-Danahisar Köyü.

Aslantekin Havva, 53, İlkokul mezunu, Balıkesir-Merkez-Dereçiftlik Köyü.

Aydoğan Senem, 63, İlkokul mezunu, Balıkesir-Edremit-Çamcı Köyü.

Aygören Selvi, 52, İlkokul mezunu, Balıkesir-Merkez-Macarlar Köyü.

Aygören Veli, 64, İlkokul mezunu, Balıkesir-Merkez-Macarlar Köyü.

Çakmak Cevriye, 58, İlkokul 4'ten terk, Balıkesir-Ayvalık-Çamoba Köyü.

Çektin Ayşe, 75, Tahsili yok, Balıkesir-Dursunbey-AşağıYağcılar Köyü.

Çetin Miyase, 49, İlkokul mezunu, Balıkesir-Merkez-Kirne (Ortaca) Köyü.

Erdel İsmail, 63, İlkokul mezunu, Balıkesir-İvrindi-Mallıca Köyü.

Kahveci Sevim, 73, Okur-yazar, Balıkesir-Balya- Kayalar Köyü.

Karakoç Zeliha, 71, Tahsili yok, Balıkesir-Dursunbey-Çamköy Köyü.

Oğuz Seyfi (Dede), 65, Lise mezunu, Balıkesir-Merkez-Bahçedere Köyü.

Olgunsoy Habibe, 75, Okur-yazar, Balıkesir-Savaştepe-Yeşilhisar Köyü.

Örki Sabriye, 78, Tahsili yok, Balıkesir-Edremit-Tahtakuşlar Köyü.

Özçelik Haydar, 58, Yükseköğretim, Balıkesir-Merkez-Yeşilyurt Köyü.

Şimşek Zeynep, 82, Tahsili yok, Balıkesir-Edremit-Çamcı Köyü.

Tosun Güllü, 70, Tahsili yok, Balıkesir-Edremit-Çamcı Köyü.

Uysal Kezban, 70, Tahsili yok, Balıkesir-Savaştepe-Eyerci Köyü.

Yalçın Adil, 77, Tahsili yok, Balıkesir-Dursunbey-Aşağı Yağcılar Köyü.

TOPLUMSAL CİNSİYET EKSENİNDE 'EFSANE'LEŞEN KADINLAR

Derya Özcan[*]

Kadın veya erkek olmak yalnızca biyolojik bir tanımlama değildir; kadın veya erkek olmak yaşanılan toplumsal koşullar etrafında şekillenen ve çoğunlukla da toplumun insanlardan beklediği rollerin oynanmasını gerektiren sosyo-kültürel bir tanımlamadır. Bireysel olan kadınlık ve erkeklik kavramlarının toplum tarafından, toplumsal bir kadınlık ve erkekliğe dönüştürülmesi süreci şeklinde açıklanabilecek olan toplumsal cinsiyet kavramı, yaşamın hemen her alanında örtük veya açık sürekli vurgulanmaktadır. Kadın olmanın gerektirdikleri, kadından beklenen davranışlar, kadına yakışan işler günlük yaşam içinde küçük yaşlardan itibaren kadınların maruz kaldıkları dış sesleri oluşturmaktadır. İnsanlar henüz bebeklik çağından itibaren bu toplumsal kategorilere göre sınıflandırılmış olduklarından kamusal alan içinde bir baskı ve denetimle karşılaşırlar. Bu baskı sadece kadına yönelik olmadığı halde -yani toplumun erkekten de beklentileri olduğu halde- toplumsal cinsiyet kavramı en çok kadının baskılanması eksenine odaklanmış durumdadır. Sözlü kültürde ortaya çıkan çeşitli ürünlerde de bu baskı ve denetim kendini hissettirmektedir. Sözlü geleneğin malzemesi olan ürünler toplumsal bilinçaltının yansıması olarak düşünüldüğünde ortaya çıkarılan ürünlerin bu perspektiften okunmaları gerekmektedir. Diğer bir deyişle folklor ürünleri toplumun düşünce yapısını yansıttığından bu ürünler yorumlanırken farklı bakış açıları geliştirmek doğru olacaktır. Söz gelimi efsane türünden örnekler incelendiğinde; bir kadının namusunu, canını korumaya çalışırken düşman olan erkek(ler) karşısında kurtuluş için dua edip taşa veya kuşa dönüşmesi, istemediği bir erkekle evlenmemek için veya sevdiğine kavuşmak için direnmesi sonucunda ölmesi gibi bilindik ve sık karşılaşılan örnekler aslında kadına yönelik uyarılardır. Çoğunlukla şekil değiştirme motifinin yer aldığı örneklerde kötülüğe kalkışan erkeğin değil de kadının ölümü ya da şekil değiştirmesi yine alt metinde kadının denetlenmesi gerektiği mesajını vermektedir. Anadolu ve özellikle Uşak ili efsane

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Uşak-Türkiye.

örneklerinin toplumsal cinsiyet penceresinden yeniden okunma denemesi çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı algıların toplumda nasıl oluşup benimsendiğine dair sorulara efsane türü üzerinden yanıt aranacaktır.

Üretme ve doğurma insan toplumunun üzerinde yükseldiği iki temel yapıdır. İnsan emek aracılığıyla yaşamın gereklerini sağlarken doğurma yoluyla da yeni yaşamlar yaratır. Doğurma insanla hayvanın paylaştığı doğal bir işlev iken üretim yalnız insana özgü olan işlevdir. Üretimle ilgili aletlerin yapılması ve kullanılması insan toplumu ve hayvan varlığı arasındaki ayırıcı bir çizgidir. Uygarlıktan önceki uzun çağlar boyunca üretimde işin daha büyük payı kadınlara düşmekteydi. İnsanlar hayvanlardan farklı olarak yalnız bugünü değil yarını da düşünmek zorundaydı ve bu noktada yiyecek sağlama, biriktirme, geliştirme, yeni yiyecek kaynakları ve çeşitleri bulma konusunda insanlar sürekli olarak çalışmaktaydılar. Reed'in aktardığına göre Avustralya yerlilerinden birinin söylediği sözler toplumsal işbölümünde kadın ve erkeğin rolünü açıkça göstermekteydi. Yerli; erkeğin işinin balık avlamak, savaşmak, avlanmak ve sonra 'oturmak'; kadının işinin ise 'geri kalan her şeyi yapmak' olduğunu söylemiştir (Reed 2012: 144-145).

İlk kadınlar emek etkinliklerine başlarken onlara yol gösterecek kimse olmadığı için her şeyi zor yoldan, akılla ve kolektif becerileri sayesinde; bazılarını da doğadaki canlı varlıkları gözlemleyerek öğrenmişlerdir. Her iki cins de belki bu şekilde ancak ayrı olarak ayrı şeyler öğrenmekteydiler. Erkekler aslan, ayı, tilki gibi hayvanları gözlemleyerek öğrenip dinsel törenlerde hayvanları taklit etmişler; kadınlar ise örümcek, arı, karınca gibi yuva yapıcı hayvanları gözlemleyerek işlek zekâları sayesinde bu kaynaklardan gelen ipuçlarını iyi değerlendirmişlerdir. Kadının zekâsı emek etkinlikleri söz konusu olduğunda erkeklerinkinden daha hızlı bir şekilde gelişmiştir. Anasal işlevlerden dolayı zaten uyanık olan kadın çeşitli toplumsal üretimler sayesinde düşünsel yeteneklerinin gelişmesini hızlandırmışlardır (Reed 2012: 169). İlk kadın ve erkekten itibaren iki cins arasında farklılıklar bulunmakta, iki cinsin gelişimi esnasında bu farklılıklar çeşitli çevresel faktörlerle desteklenerek artmaktadır. Hamilelik ve doğum gibi süreçlerde kısıtlı zamanlarda da olsa toplumsal yaşamın dışında kalan veya en azından emek etkinliklerini azaltmak veya kısıtlamak zorunda kalan kadın bu bağlamda bir kesintiye uğramayan erkeğin karşısında dezavantajlı duruma düşmektedir. Bu durumun yüzyıllar içinde tekrarı, kadın ve erkek olarak toplumda çeşitli rollerin benimsenmesine yol açmıştır.

Erkeğin üremedeki rolünü tanrının yaratma gücünün dünyevi yansıması olarak kurgulayan "tohum/toprak metaforu", Ana tanrıça ve onun kadınla kurulan olumlu anlamının kadının üretim sürecindeki rolünün de-

ğişmesiyle birlikte 'yaşamın kaynağı, cömert ve bereketli toprak değil, erkeğin yarattığı canı içinde tutup büyüten bir taşıyıcıya' dönüşme sürecinin sembolik anlatımıdır (Okan 2016: 30). Kadının erkek karşısında ikincilleştirilme süreci geçim biçimleriyle yakından ilişkili olduğu görüşü de bu süreçle ilişkilidir.

Cinsiyet anlayışının yaratılış ve biyoloji ile ilgili kabullerle derinden ilgili olduğunu savunan Delaney, insanın yaratılış ve biyolojiye ilişkin bilimsel kavrayışındaki bir değişimin cinsiyet anlayışını da hemen etkileyeceğini düşündürmektedir. Gerçekte ise değişimlerin çok yavaş olması bilimin zaten değer yüklü kültürel projelere içkin olduğunu ve cinsiyet ayrımının biyoloji ve cinsel role indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır (Delaney 2017: 29). Mead'a göre, iki cinsiyet arasındaki farklar, insan kültürünün insanlara saygınlık ve konum veren pek çok çeşidini üzerine inşa ettiğimiz önemli koşullardan birisidir. İnsanlar beden biçimi ve işlev tezadı üzerine güneş ile ay, gece ile gündüz, iyilik ve kötülük, tutarlılık ve değişkenlik, dayanıklılık ve dayanıksızlık arasında analojiler inşa etmiştir. İki cinsiyetin rollerinin örüntülendiriliş tarzlarında çoklukla birbirine taban tabana zıt büyük bir çeşitlilik görülür (Özbudun vd. 2016: 359). Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyet farklılıklarına yüklenmiş toplumsal, kültürel ve psikolojik yapılardır. Bu kavram cinsiyet farkının yanında cinsiyet hiyerarşisini de içererek merkezine iktidar ilişkilerini koyar. 1990'larla birlikte toplumsal hiyerarşi içinde ırk, sınıf, din gibi pek çok farklılıkla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kesiştiği tartışılmaya başlanmıştır (Okan 2016: 37). Yine 1990'lardan itibaren feminist teori içinde ırk/etnisite sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi farklılıkları içeren kesişimsel yaklaşımlar gündeme gelir ve bu yaklaşımlar herkesin toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, cinsellik ve milliyet gibi bir dizi önemli sosyal anlamlandırma eksenleri üzerinde konumlanmış olduğunun farkına varılmasına dayanır (Saygılıgil 2016: 278).

Okan'a göre, "Toplumsal pratiğin cinsiyet ve cinsellikle yapılanan süreçleri üzerine odaklanan toplumsal cinsiyet, doğallaştırma yoluyla toplumsal ilişkilere meşruluk kazandırır. Bu açıdan cinsiyete dayalı iş bölümü önemli bir parametredir. Doğallaştırma: toplumsal kurumların birer kültürel icat olarak alınmayıp doğal gereksinimler sonucunda ortaya çıktıkları inancıyla haklılaştırıldığı ve sorgulanmaksızın kabullerinin sağlandığı süreçtir" (Okan 2016: 39). Toplumsal cinsiyet iki temel alanda maddi olarak kendini gösterir. Bunlardan ilki toplumsal cinsiyetli işbölümü ve üretim araçlarının toplumsal cinsiyetli bölünmesi; diğeri ise üreme emeğinin toplumsal cinsiyetli örgütlenişi. Scott'a göre toplumsal cinsiyet, cinsiyeti olan bir bedene zorla kabul ettirilmiş bir toplumsal kategoridir. Kültürel olarak kadını ve erkeği toplumsal bir kadına ve erkeğe dönüştüren kategori olarak da tanım-

lanabilir (Saygılıgil, 2016: 10). Biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyeti yarattığı görüşünün yanı sıra toplumsal cinsiyetin, cinsiyeti inşa ettiği görüşü de taraftar bulmuştur.

Toplumsal cinsiyetin, örgütlenmeler ve kurumlara içkin bir özellik olarak ele alınması hem maddi ilişkilerin hem de kültürel/sembolik anlamların dikkate alınmasını gerektirir (Saygılıgil 2016: 278). Kişiler arasındaki bağları yaratan düğümler kanda değil kültürdedir, dünyaya ilişkin bütün bir anlamlar sisteminin içinde simgesel olarak inşa edilmişlerdir (Delaney 2017: 30). İnsanların eril ve dişil olarak üremeye dayalı bölünmesi kapsamında veya bu bölünmeyle bağlantılı olarak örgütlenmiş pratik olarak toplumsal cinsiyet bir nesne olmaktan çok bir süreçtir ve bu "süreç" katı bir biçimde toplumsaldır; yani toplumsallık içinde bir fenomendir. Biyolojik süreçten çok farklı bir temelde kendi ağırlığına ve tutarlılığına sahiptir (Connell 2017: 207-209). Toplumsal cinsiyeti barındıran toplumsal ilişkiler biyolojik farklılıklar tarafından belirlenmez ancak onunla bağlantılıdır. Biyolojik belirleyicilik terk edilse bile toplumsal cinsiyet, toplumsal olarak üretilmiş bireysel karakter olarak görülür.

Toplumsal cinsiyet ile ilgili imajlar hayatın her alanında görülüp sezilmekte; bunların aktarımı söz konusu olduğunda ise folklor en önemli taşıyıcılardan olmaktadır. Çalışmanın amacı doğrultusunda edebi bir tür olarak efsanedeki belli motifler toplumsal cinsiyet merkezli ele alınacaktır. Efsane bir inanışın söz konusu olduğu, yani olayların gerçekte olmuş kabul edildiği, kendine özgü bir üslubu, kalıplaşmış kurallı biçimleri olmayan, düz konuşma biçimleri ile aktarılan anlatılardır (Boratav 1995: 98). Çeşitli tanımlarda efsanenin olağanüstülüğü, yer, olay ve kişiler hakkında oluşu, gerçek veya hayali bir anlatı oluşu tartışılmaktadır. Efsane türünün karakteristik özelliklerinden birisi şekil değiştirmedir. Bir efsanede yer alan canlı veya cansız unsurların bir üstün güç tarafından cezalandırılması veya bir felaketten kurtarılması için o andaki şekillerinden farklı bir şekle çevrilmesine 'şekil değiştirme' denir. Düşman eline düşen gelinler veya kızlar, çocuğunun altını ekmekle temizleyen kadın, annesinin sözünü dinlemeyen çocuklar, vaadinde durmayanlar, hile yapanlar, yalan söyleyenler vb. taş kesilir. Üvey annesinden kurtulmak isteyen çocuklar, sevgilisine kavuşamayan gençler kuşa döner (Ergun 1997: 167). Türk efsaneleri arasında en yaygın olan şekil değiştirme motifi taş kesilmedir. Bunun yanı sıra hayvana dönme; bitkiye dönme; dağa, tepeye, toprağa dönme gibi alt maddeler de sıralanabilir. Taşın veya hayvanın kökenini açıklayan bu tip efsanelerde esas olan itaatsizlik, kötü huy gibi hallerin cezalandırılmasıdır. Utanma ve korkma da taş kesilme motifinin sebepleri içinde yer alır (Ergun 1997: 174). Efsanelerde taş kesilme Allah tarafından ya da bir dervişin dileğiyle gerçekleşir. Bu dilek ya bu kut-

sal varlıkların duasıdır veya zor durumda kalan kişinin yalvarışıdır. Cezalandırma yanında utanma, korku ve kurtulma gibi haller de etkin rol oynar.

Sevgililerine kavuşamayan güzeller, iffet sahibi talihsiz güzel kızlar, bir hücumda iffetinin veya sevgisinin lekelenmemesi için taş olmayı tercih edenler dilekleri sonunda taş kesilenler grubunu oluşturmaktadır (Ergun 1997: 176). Dua sonucu şekil değiştirmede taş veya kuş olmak şeklinde bir ikili duaya rastlanır: hangi dilek önce söylenmişse o gerçekleşir. Taş kesilen varlıklar arasında en çok insan vardır ve bunların içinde de özellikle gelinlerin taş kesildiği örneklere çok sık rastlanır. Şekil değiştirme iyiler için kurtuluş; kötüler için cezalandırmadır. Zor durumda kalanlar o durumdan kurtulmak için şekil değiştirmeye razı olurlar. Haydutların veya başka âşıkların baskınına uğrayan gelin alayı taş kesilmeyi kurtuluş olarak görür. Bazı efsanelerdeki taş kesilme motifi cinsiyetçi bir yaklaşımla incelenince ortaya çıkan sonuç dikkat çekicidir. Metinleri ekte verilen efsaneler şöyle özetlenebilir: Bir kız bir genci sevmektedir ama ailesi kızı onu seven başka biriyle evlendirmek ister, kız evlenmek istemeyince damat olacak erkek tarafından öldürülür. Kızın ruhunun gelinliklerle dolaşıp âşıklara yardım ettiğine inanılır. Sevmediği adamla evlenmek istemeyen kız Allah'a yalvarır ve duası kabul olup gelin alayının etrafında atını tutan seymanlarla birlikte taş olurlar. Bir efsanede gelin alayı giderken gelinin sağdıcı kızı art niyetli olarak elleyince kız dua eder ve gelin alayı hepsi birden taş olur. Bir gelin, kız olmadığı için gerçek ortaya çıkınca neler olacağını düşünüp Allah'a yalvarır; gelin alayı giderken hepsi yedi tane kaya şeklinde taş olurlar. Gelin, kız olmadığı için utanıp Allah'a yalvarır, Allah da o kızı duvağın altına dul girdiği için taş eder. Bir kızı babası sevdiği oğlana gönülsüz olarak verir ama birleşmeyin sakın taş olursunuz, der. Gelin alayı seymanıyla çaydan geçerken taş olur. Gelin ata binmiş giderken kayınbabası geline art niyetli dokunur. Kız da, beni bunlara gösterme Allah'ım, diye dua edince taş olurlar. Bir kız gelin olur, gelin alayı giderken kızı seven başkası gelin alayındaki tüm erkekleri öldürür. Kız, beni bu zalimlerin eline verme diye dua edince gelin beraberindeki develerle birlikte taş olur. Bir yeni gelin saçını tararken kayınpederi onun saçını gördü diye utanır ve ibibik kuşuna dönüşür. Gelin alayı giderken gelin evde çeyizinden bir eşyayı unutur, eksik çeyizle gitmesin diye dua edince taş olurlar.

Görüldüğü üzere özellikle şekil değiştirme motifli efsanelerde halk arasında "gelin kayası", "kız taşı" gibi isimlerle anılan kayaların bazılarının örneklendirilen şekilde hikâyeleri vardır. Bu efsanelerin işlevlerine, var olan toplumsal cinsiyet algısı ile ilgili kabuller üzerinden baktığımızda ilk göze çarpan "eğitim"dir. Efsane türünün gelişimi düşünüldüğünde sözlü gelenekte bu kısa anlatıların yaşamaya devam etmesi elbette belli işlevleri ile

açıklanabilir. Genç nesilleri cinsiyet algısı üzerinden eğitmek, eğitirken de onları tehlikelere karşı uyarmak, itaate zorlamak, itaatsizliğin cezasını somut şekilde göstermek, kamusal alanda kendilerine biçilen rollere uyum göstermelerini ve onlardan beklenen ahlaki normlara uymalarını sağlamak örnek alınan efsanelerin eğitici yönlerini ortaya koyar. İnsanın eğitimi bebeklik çağlarında başlar, henüz yeni doğmuş bir bebek dahi ait olduğu toplumun gelenekler ağı ile çevrelenmeye başlamıştır. Patriyarkal yapıları yaratan eylemlerin bir parçası olarak erkeklik ve kadınlık üzerine görüşler için toplumsal yapının her aşamasına bakmak gereklidir. Kültürel kadınlık ve erkeklik kavramlarını oluşturan süreçlerin bir parçası olarak toplumsal cinsiyetin temsili, bireylerin kadınsı ve erkeksi kişilik aidiyetlerini nasıl benimsedikleri ile de ilişkilidir. Bu noktada geleneksel yaklaşım erkek ve kadın kimliklerini biyolojik yapının bir yansıması olarak düşünmektir. Bu durumun kız ve erkek çocuklarının cinsiyetlerine uygun davranışları öğrendikleri çocukluk döneminde gerçekleştiği düşünülmektedir (Walby 2014: 145-147). Çünkü çocukluktaki oyunlar ve oyuncaklar da cinsiyetlidir; çocukken ve ergenken okunan kitap ve dergiler de cinsiyet kimliklerini ayrıştırır. Kızlar ev işlerinde annelerine erkek çocuklar ise erkekçe işlerde babalarına yardım ederken resmedilir bu nedenle bu klişe imajlar hem bugüne hem geleceğe ait cinsiyet rollerine ilişkin beklentilere katkıda bulunur (Walby 2014: 146). Bebeklik döneminde pembe ve mavi gibi belirli renkler giydirilmesi, kız çocukların bebekle erkek çocukların araba, tren gibi araçlarla oynaması gelecekteki rollerine yönelik birer hazırlık niteliğindedir.

Cinsiyet rolleri ve mizaçlarının sosyo-kültürel yapılanmasında erkek ve kız çocuklarının toplumsal rollerini nasıl öğrendiği, ne tip davranışların erkek davranışı veya kız davranışı olarak sınıflandırıldığı ve ne tür davranışların cinsiyetsiz olduğu sorularını tartışmak gerekir. (Özbudun vd. 2016: 360). Ailesi ve çevresi tarafından küçük yaşlardan itibaren bu anlatılarla şekillendirilen çocukların hafızasına birtakım toplumsal uyarılar kazınmaktadır. İncelenen örneklerde kadının bir saldırı, taciz veya tehlike altındayken dahi kendini denetlemeye zorlandığı açıkça görülmektedir. Gelin kayaları üzerinde yoğunlaşan efsane örneklerinde evlilik kurumuna özellikle vurgu yapılmaktadır. Kadının eşini seçmeye hakkının olmadığını düşündüren anlatılarda, sevmediği biriyle evlenmektense ölmeyi tercih etmesi kadının varoluşunu sorgulatmaktadır. Mevcut anlayışta evlilik, kadının baba evinden koca evine bir nesne olarak aktarımıdır (Okan 2016: 33). Bu aktarımda herhangi bir eksiklik bulunmaması gerektiği vurgulanmakta ve belli efsanelerde kızın çeyizinden oklava vb. basit bir eşyanın eksik olmasıyla eşdeğer olarak kızın bekâretinin eksikliği de söz konusu olabilmektedir. Öyle ki ekler kısmındaki 7 numaralı efsanede gelinin kız olmayışı "kızın boş olması" şeklinde tarif edilmektedir. Bu ahlaki eksiklik kutsal evlilik kurumu ile ör-

tüşmeyeceği için duvağın altına dul giren veya hatasının farkına varan kadın koca evine varmadan taşlaşacaktır. Evlilik öncesi ilişkinin reddedildiği bu örneklerde baskılanan yalnızca kadın olmaktadır.

Erkek egemen sistem yapısı, özel yaşamdan kamusal yaşama, tüm kurumlarda ve söylem biçimlerinde kadınlar üzerinde etkisini sürdürmektedir. Baskı ve denetim mekanizmasının en somut gerçekleştiği alan ise kadın bedenidir. Beden din, yasalar, ahlak kuralları üzerinden tahakküm altına alınıp nesneleştirilir (Saygılıgil 2016: 11). Kadınlara yapılan baskının kökeninde doğuştan gelen eril bir saldırganlık ve hâkimiyet isteği varsa o zaman feminist bakış ya sorun yaratan cinsiyetin yok edilmesini ya da bu cinsiyetin özelliklerini değiştirmek için bir ıslah projesi sunulmasını gerektirir (Reiter, 2016: 172-173). Kadının ıslahı veyahut evcil bir kadının oluşturulması; kadının eş, ev kadını, mal vb. rollerinden sıyrılıp insan türünün dişisi olarak algılanması gerektiği gerçeği ile bizi karşı karşıya bırakır. Kan bağı olan bir kadınla (kız çocuğu, kız kardeş) cinsel ilişkinin yasak olması yani ensest tabusu o kadınların başka bir erkeğe verilmesini mecbur bırakmış ancak bu durum başka bir erkeğin kızı veya kız kardeşi üzerinde hak oluşturmuştur. Bu durum kadının bir hediye gibi alınıp verilerek bir mübadele oluşturulmasına (kadın mübadelesi) (Reiter 2016: 189) neden olmuştur. Kadının akrabalık bağı oluşturacak şekilde evlilik kurumu içinde mübadelesi ise bir kadın ve bir erkek arasında değil yine iki erkek grubu arasında oluşturulmaktadır. Kadının bir erkeğin evinden diğer erkeğin evine geçişi aktarımın sorunsuz ve eksiksiz yapılmasını şart koşar. Namusu, bedensel bütünlüğü, ahlaki normları, ev içine yönelik bilgi ve yeteneği bakımından tam olması beklenen kadının iki grup arası aktarımında örneğini verdiğimiz türde bir noksanlık ortaya çıkarsa aktarım gerçekleşemeyecektir. Üstelik şekil değiştirmenin gelin alayının yola çıktığı zamanda yani baba evinden çıktığı ve henüz kocasının evine girmediği dışsal bir alanda gerçekleşmesi, sorumluluğun yalnızca kadında olması şeklinde yorumlanabilecektir.

Dikkat çekici bir diğer yön ise gelin olan kızların kocası evine varmadan yaşadığı fiziksel istismarlardır. Sağdıcı veya kayınbabası tarafından taciz edilen genç kız tehlikenin süreceği korkusuyla ve yaşadığı utançla yeni yaşamına başlamak istememiş yürekten bir yakarışla taş kesilmeyi dilemiştir. Eski yaşamın terk edildiği yeni yaşama adım atıldığı geçiş esnasında evlilik kurumunun önemi nedeniyle herhangi bir eksiklik yahut kirlenmeye göz yumulmayacağı mesajı gelin alayının tümüyle taşlaşması ile nihayet bulacaktır. Tehlike yaratan erkeğin eline düşme korkusuyla kadının o erkeğin değil kendinin sonunu getirecek dilekte bulunması da itaat etme, ikinci tür olduğunu kabul etme ve pasifliği benimseme şeklinde yorumlanabilir. Donovan, kadınların çevresel seslerin çeşitliliğini ve gerçekliklerinin değeri-

ni kabul etmeye ve pasif bir kabul durumuna uyum sağlamaya erkeklerden daha gönüllü göründüklerini iddia etmektedir. (Donovan 2016: 324). Bir kadını erkekten ayıran fiziksel gerçekler (doğum vs) kadınları belli noktalarda baskılayıp bağımlılık duygusunu artırmış ve bu duygunun hep var oluşu kadının hayatının bir parçası haline gelmiştir. Hem fizyolojik özellikler hem toplumsal koşullar kadın ile erkeğin toplumsal kimliklerinin belirleyicisi olmuş, gelenekselleşen davranış kalıpları beklentileri bir noktada toplamıştır.

Efsanede taş kesilme ölüm olarak algılanmaz, aksine şekil değiştiren nesnenin ölümsüzleştiği düşünülebilir. Aslında şekil değiştirerek yaşamaya devam eden efsane kahramanı sayesinde eğitme işlevi sürdürülmektedir. Yalnız buradaki 'eğitim', toplumsal normların bireylere kabul ettirilmesi yoluyla bireylerin eğitilmelerinden ileri gidememektedir. Özel bir icra ortamı bulunmayan, günlük dille, her an, herkese anlatılabilecek bir tür olan efsanenin tarihsel geçmişi düşünülürse türün oluşma aşamasında toplumun değer yargılarının ne olduğu konusunda da yorum yapılabilir. Görülmektedir ki eldeki örnekler oluştuğunda toplumda, toplumsal cinsiyet ile ilgili kabuller hâlihazırda bulunmaktadır. Toplum mevcut anlayış üzerine edebi verimleri kurgulamaktadır; başka bir deyişle edebi ürünlerin işlevlerinden biri, var olan değerlerin aktarımını sağlamaktır. Efsane örneklerinde kadınların ahlaki konular karşısında gösterdikleri tepkiler yani dua ile taşa dönüşme istekleri olumlanarak ele alınmakta; bu tip bir eksiklikle yaşamaktansa yaşamının bitmesini arzulayan kadının bu tavrı kahramanlaştırılmaktadır. Bu tutum efsaneyi okuyan veya dinleyen diğer kadınlardan da benzer bir tavrın beklendiğinin göstergesidir. Bir kadının efsaneleşmesi için taş kesilmesi gerektiği, aslında erkeğin kadın üzerindeki hak ve sahipliğinin belirtisi olan namus kavramının simgesi olan kadının ancak bu şekilde ölümsüzleşeceği örneklerde vurgulanmaktadır.

Bilinmektedir ki taş kesilme motifli efsanelerde, efsanenin çıkış noktası kabul edilen bir taş, kaya veya dağ bulunmaktadır. Anlatı somut bir nesne ile birleşip görünür olmakta bu sayede de anlatının etkisi artıp gerçek olduğu düşüncesi kuvvetlenmektedir. Kaldı ki efsane türünde anlatılanların doğru kabul edildiği, en azından tarihin bir döneminde yaşanmış olabileceğine inanıldığı bilinmektedir. Bu gerçeklik perspektifinden yaklaşıldığında bazen kadın iffetini korumak için taş olup sonsuzluğa kavuşarak bir kahramanlık abidesi olmakta yahut iffetsizliği tanrı tarafından cezalandırılan kadın ibret olarak sergilenmektedir. Yani ister kurtuluş ister ceza olsun gözler önünde somut bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Her gün görülen tepenin üstünde taşlaşmış bir kadının var olduğu bilgisi bir gölge olarak insanın bilinçaltına ilmek ilmek işlenirken efsanelerde işlenen kodlar yetişkin ya-

şamlarımız içinde bizleri çoktan şekillendirmiştir. Bu anlatılardaki namus, kendini koruma, toplumsal kurallara uyma gibi değerlerden her kadın kendi payına düşeni almakta; itaatin kaderinde olduğuna hükmedilen kadın en nihayetinde geleneğin içinde eğitilmeye devam etmektedir. Özetle toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumunda halk edebiyatı ürünlerinden biri olan efsanenin rolünün tartışıldığı çalışmada; edebi verimlerdeki toplumsal cinsiyetçi tutum ve mevcut ataerkini değiştirmeye yönelik yaklaşımlardaki eksikliklerin saptanması ve halk kültürüne dair kodların yeniden yazılmaya çalışılması bir çözüm önerisi olarak sunulabilir.

Kaynaklar

Boratav, P. N. (1995). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Connell, R.W. (2017). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar - Toplum, Kişi ve Cinsel Politika.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Delaney, C. (2017). *Tohum ve Toprak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Donovan, J. (2016). *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ergun, M. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Okan, N. (2016). *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbudun S. vd. (2016). *Antropoloji: Kuramlar ve Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi I: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Reiter, R. R. (2016). *Kadın Antropolojisi*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Sakaoğlu, S. (2015). *101 Anadolu Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Sakaoğlu, S. (2018). *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.

Saygılıgil, F. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Sezer, M. Ö. (2016). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Walby, S. (2014). *Patriyarka Kuramı*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Yolcu, M. A. (Ed.) (2017). *Kadın Folkloru: Kuramı ve Yöntem Üzerine Yazılar*. Konya: Kömen Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

K.1: (N. Ü., Uşak, Kuyucak Köyü, 1985, lise).

K.2: (M. S. K., Uşak Merkez, 1955, ön lisans).

K.3: (E. Y., Uşak Karaağaç Köyü, 1976, lise).

K.4: (F. K., Mollamusa / Karakuyu Köyü, 1970, ilkokul).

K.5: (K. A., Banaz Kızılcasöğüt Köyü, 1985, doktora öğrencisi).

K.6: (M. S., Köprübaşı Köyü, 1956, okula gitmemiş, okuma yazması var).

K.7: (F. T., Banaz Kızılcasöğüt Köyü, 1947, okuma yazması yok).

K.8: (H. H. A., Banaz Kızılcasöğüt Köyü, 1925, ilkokul).

K.9: (E.T., Ortabağ Köyü, 1953, ilkokul).

K.10: (F. M, Ortabağ Köyü, 1931, okuma yazması yok).

Ekler*

1. Zamanın birinde bir tane kız yaşıyormuş, genç bir kız. Bir oğlana âşıkmış. Ailesi başka birine vermek istemiş. O vermek istedikleri oğlan da kıza âşıkmış. Kız evlenmek istemiyor. Çok zorluklar geçiyor arada falan. Ayşe gelin adı... Sonra bu isteyip de kız evlenmediği için adam kızı vuruyor. Kız ölüyor. Mezarına gelinlikler filan konuyor. Bir rivayete göre kendi kavuşamadığı için kavuşanlara yardım edermiş. Ruhu... Bilmiyorum benim duyuşuma hani orda gelinlikle gezdiğini görenler olmuş. Kuyucak'ta olmuş, tam bizim orda bir çeşme var onun orda olmuş. Sevdiği alamadığı için, kız evlenmeyeceğim dediği için vurmuş. Kızın ruhu da kendi sevdiğine kavuşamadığı için kavuşanlara yardım ediyormuş. Bana da küçükken ananem anlatırdı. Küçükken sürekli dinlediğim için aklımda kalmış. (K.1).

2. Kayağıl Köyü üzerinde bir kız vardır. Kendi sevdiği de vardır. Ama babası sevmediği birine verir bunu, zorla, maalesef. Düğün alayı oluşturulur, eskiler seyman derler. Bu gelin alayının etrafında atı tutanlar, efendim, çalgıcılar veyahut düğünün yakınları. Giderken kız için için ağlar ve dua eder. Der ki "Allah'ım! Beni bu sevmediğim adama verme. Beni taş et." der. Ve duası kabul olur. Bu gelin alayı ve seymanlarla birlikte hepsi taş olurlar. Şu anda Kayağıl sınırları içerisinde bu Gelin Kayası adı verilen bu yer durmaktadır. Gelin atın üzerinde, yanındaki seymanlar filan. Akşamüstü, ikindi zamanı böyle şey vurduğu zaman güneşin batma hâlinde oradaki kırmızı toprakla birlikte çok güzel bir manzarası vardır. (K.2).

3. Büyüklerimizden duyduğumuzu söyleyeyim. Bir Gelincik Kaya efsanesi var. Biliyorsunuzdur şurada gelirken kayalıkların üzerinde. Gelinin istemediği biriyle evlendirmek zorunda kaldığı, bunun üzerine işte düğün hazırlıklarının yapıldığı, en son gelin ata binmiş, ya nasip demiş. İstemediği

* Ekler kısmında verilen Uşak efsane örnekleri Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan ve Türkan Çelik tarafından hazırlanıp Derya Özcan tarafından yönetilen Uşak efsaneleri konulu doktora tez çalışmasındaki örnekler arasından alınmıştır.

için Allah'ım beni ya taş et, ya kuş et demiş. Önce taş et dediği için dileği gerçekleşmiş, taş olmuş işte. (K.3).

4. Gelin evveli hep ata biniyormuş ya. Böyle gelin önde atta, seyman arkada gidiyormuş. Gelinin de düğün sağdıcı tutar bir tarafını. O düğün sağdıcı gelini ellemiş, art niyet olarak ellemiş. Allah'ım beni burada taş et, demiş. Biz onu küçüklüğümüzden öyle duyarız. Gelin önünde, seyman ardında, davul zurna ile herkes taş olmuş diye anlatırlar yani. Gelin taşı. O ondan öyle olmuş. Gelin taşı Kula tarafındaymış. (K.4).

5. Sivaslı'daki Bulkaz Dağları, Sıra Kayalar diye biliniyor. İnsan şeklinde taşlar. Benim bildiğim kadarıyla Sivaslı'daki taşlar, evlenmek istemeyen bir gelin, düğün esnasında giderken Allah taş yapıyor diyorlar, işte öyle anlatılıyor. Ve orda kalıyor, hâlâ orda yerinde duruyor taşlar. (K.5).

6. Kayağıl'da bir düğün ediyorlarmış. Babamgil anlatırlardı. Kız da kim tarafından bastırdıysa kızın şeyliğini hani kız değilmiş. Düğün oluyor diye Allah derler o seymanı orda taş etmiş derler. Atın üstünde gelin. Oğlana nasip olmadan Allah taş etmiş orda derler. Kız, o duvağın altına dul olarak girdiği için Allah taş etmiş derler. (K.6).

7. Boşumuş da kız. Ben ne diyen de varan köye. Tabi vardın mı adam boş çıktın diye geri yollar diye. Allahım... da bak Kız Taşları derler onlara. dâ bak, dâ dâ... Yalnız orda kar var bak. Aha o köyün üstünde sıradır o. Yedi dane taş. Seyman, seyman... Gelin giderken Allah'ım beni taş et, ben ne diye elin yüzüne çıkayım demiş. Orda, olduğu gibi seymanıyla, davuluyla gelin kalmış, taş olmuş. Bizim buralar karşı gali, yüksek ya. Ben büyüklerden böyle duydum. (K.7).

8. O, Sivaslı kazasının Bulkaz Dağı dediğimiz dağda orda bir kayalar görünüyor. Amma aslı var, yok bir diyeyim... İşte kız, bir sevdiği varmış, onunla birleşmiş. Ona da vermemişler, bizim duyuşumuz, başkasına vermişler. Oraya da utancına varmamak için ve yahut efendim meydana çıkmaması için Allah'a dua ediyor. Seyman dolaşırken derler orda da öyle bir sıra kayalar vardır. Bizim burada Kız Kayaları diye geçer. Allah da taş etmiş diyolar. Amma aslı var, yok bilmiyorum. Bazısı baya hakikat olmuş, bazısı da masala garmış. (K.8).

9. Kızın birine babası sevmeyerekten vermiş. Babası da bakmış ayrılmayınca vermiş. Neha demiş, birleşmeden demiş taş olursunuz, demiş. seymeniyle kız giderken davuluyla, zurnasıyla, seymanıyla çaydan geçerken Allah taş etmiş. Alma Dağı'nda... Ben görmedim ya. (K.9).

10. Gelin giderken kayınbabası çimdirivermiş derdi ebem ona gelini. O da Allah'ım demiş beni bunlara göstermeden, beni buraya varmadan beni burada taş ediver deyince seymanıyla taş olmuş, olduğu yerde. (K.10).

11. Yozgat'ta bir kızı komşu köye verirler. Kızı seven bir başka erkek düğün günü adamlarıyla birlikte düğün alayının önünü keser ve alaydaki tüm erkekleri öldürürler. Gelin de dua eder. "Allah'ım ben senin sevgili kullarından isem beni bu zalimlerin ellerine bırakma. Ya kuş yap uçur veya buracıkta taş ediver." Kızın duası kabul olur ve gelin beraberindeki develerle birlikte taş olur. (Sakaoğlu 2015: 20).

12. Vaktiyle ibibik kuşu bir yeni gelinmiş. Güzelliğini görmek için aynanın karşısına geçermiş. Bir gün aynanın karşısında saçlarını tararken içeriye kayınpederi girmiş, gelin de fark etmeyip saçını taramaya devam eder. Sonra durumu fark edince çok utanır ve üzülür. Allah da onun bu samimi utanması karşısında onu ibibik kuşu haline getirir. Başında kalan tarak da kuşun tepesindeki kepezi olur. (Sakaoğlu 2015: 146).

TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ BAĞLAMINDA ESKİŞEHİRLİ ÂŞIK NURŞAH'IN ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Aslı Büyükokutan Töret[*]

1. Giriş

Kültür, bünyesinde barındırdığı birden fazla anlam nedeniyle tanımlanması ve anlaşılması güç kavramlardan biridir (Berger 2014: 141). Bu nedenle kültürü tanımlamaya çalışanlar, onun bir öğesine, sürecine ya da niteliğine ağırlık vermek durumunda kalmaktadırlar: *Kültür, öğrenilir, süreklidir, toplumsaldır, idealleştirir, doyum vericidir, uyum yapıcıdır, değişir ve bütünleştiricidir, vb.* (Güvenç 2013: 121-146). Din, dil, bölge ve sosyoekonomik sınıflar gibi değişkenlere bağlı olarak çeşitlilik gösteren kültür (Berger 2014: 142), bazı antropologlar tarafından, *"Toplumun üyesi olan insanın ayırt edici özelliği"* olarak tanımlanır (Kottak 2002: 47-49). Bu bağlamda, âşık edebiyatının temsilcileri, âşıklık geleneği çerçevesinde sanatlarını icra ederken, içinde bulundukları toplumun dünya görüşünü, değer yargılarını, sanat zevkini, yaşam düzenini, diğer bir ifadeyle, ayırt edici özelliklerini aktarırlar. Sanatlarını saz eşliğinde ya da sazsız olarak icra eden âşıklar, bu açıdan bakıldığında, sözlü kültürün sadece taşıyıcısı değil aynı zamanda üreticisi ve güncelleyicisidirler.

Toplum içerisinde insanları ayırt edici bir diğer kategori de kadın ya da erkek olarak ifade edilmesidir. Cinsiyet sözcüğü ile kavramlaştırılan bu olgu, bir taraftan doğuştan gelen biyolojik farklılıkları ifade ederken, diğer taraftan bireye yönelik toplumsal rolleri, algıları, değerleri, beklentileri yansıtmaktadır (Seyrek 2018: 40-41). Toplumun bir üyesi olan bireyden, hem biyolojisine göre belirlenen cinsiyete dayalı kimliğine uygun hareket etmesi hem de toplumun kendisinden beklentilerine önem vermesi istenmektedir. Kadın kimliği ile sanatlarını icra eden, kadın hassasiyeti ve duyarlığı ile topluma bakan kadın âşıklar, toplumun kadına ve erkeğe atfetmiş olduğu rolleri süzgeçten geçirerek dile getirmektedirler. 17. yüzyıldan bugüne kadar çevrelerinde tanınan, bilinen birçok kadın âşık, her ne kadar geleneğin birta-

[*] Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir-Türkiye.

kım şartlarını (çıraklık, gezgin olma, âşık meclislerinde bulunma, vd.) yerine getiremeseler de (Sever 2010: 98) toplumun geçirdiği gelişim ve değişimlere paralel olarak, bireyden beklediği rol modellerini aktarmaktadırlar.

Bu çalışmada, kadın ve erkek cinsiyetine sahip olan bireylerin rollerini, tutum ve davranış farklılıklarını görebilmek, bu farklılıkların hangi konular üzerinde yoğunlaştığını ve toplumsal yapıyla olan ilişkilerini ortaya koyabilmek amacıyla Âşık Nurşah'ın şiirlerine bakılacaktır. Eskişehir'de yaşayan ve âşıklık geleneğiyle ilgili çalışmalarına ve deyişlerini söylemeye devam eden Âşık Nurşah'ın şiirlerinden hareketle, cinsiyete dair tutum ve değerler, erkeğin kadına, kadının erkeğe göre farklılıkları ele alınacaktır. Araştırma kapsamında, âşığın 1989 yılında "Aşık Nurşah Bacı'nın Yaşamı ve Şiirlerinden Seçmeler", 1991 yılında "Aşık Nurşah'ın Deyişleriyle 2.000'li Yılların Yunus Emre'si" ve 1994 yılında "Sazıyla, Sözüyle, Müziğiyle ve Ödülleriyle Aşık Nurşah" adlarıyla yayımlanan kitaplarından yararlanılacaktır. Bunun yanı sıra görüşmelerimiz sırasında âşığın irticalen söylemiş olduğu şiirlerden de hareketle "kadın-erkek, kız-erkek çocuk" kavramları, toplumsal cinsiyet bağlamında incelenecektir. Âşık Nurşah ile yapılan sohbetler doğrultusunda, kadın âşıkların gelenek içerisindeki yeri de değerlendirilecektir.

2. Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Rolleri

En eski toplumlardan günümüze kadar insan, her dönem ve çevrede kendisini ve diğerlerini farklı görmüş, farklılaşmış ve farklı gruplara dâhil etmiştir. Bu farklardan bir kısmı cinsiyet, ırk, renk gibi biyolojik temelli olmakla birlikte, önemli bir kısmı evlilik, zenginlik, soyluluk, ağalık gibi sosyal-kültürel kategorilerdir (Güvenç 2013: 281). Batılı araştırıcılar, bu ayrımı "sex" ve "gender" kelimeleriyle ifade etmektedirler. Kişinin biyolojik durumu ve anatomik özellikleri "sex" kelimesiyle, sosyal ve kültürel rolleri "gender" kelimesiyle karşılanmaktadır (Newman 2002: 353). Cinsiyeti ifade eden ve biyolojik olarak kadın ile erkeği ayırmak için kullanılan "sex", toplumsal cinsiyet ve erkeklik ve kadınlık arasındaki toplumsal bölünme söz konusu olunca yerini "gender" kavramına bırakmaktadır (Marshall, 1999: 98). Yani kadın ve erkeğin kromozom yapısından, hormonlarına; üreme fonksiyonlarından, vücudun genel yapısına kadar olan farklılıkları "sex" kapsamında değerlendirilirken, kültürün cinsiyetlere çocukluk çağından itibaren uygun bulduğu duygu, tutum, davranış ve roller arasındaki farklılıklar "gender" ile ifade edilmektedir (Dökmen 2009: 17-26).

Ersan Ersoy, gerek Türkiye'de gerekse batıda, cinsiyet kavramının hem biyolojik ve hem de sosyal anlamlarda benzer şekilde kullanıldığını, beden ve toplumsal olan arasında net bir çizginin çizildiğini belirtmekle birlikte, yapılan tanımlamalarda kavramlara yönelik kültürel anlamaların göz ardı

edildiğine dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili olarak "sex" kelimesi örneğini veren Ersoy, Türk toplumunda kelimenin cinsiyet özelliğinden çok cinsellik, cinsel aktivite ve cinsel ilişki anlamında kullanıldığını, dolayısıyla Batılı toplumların ve çevrelerin bu kavrama yüklemiş oldukları anlam ile kavramın Türkiye'deki kullanımının tam olarak örtüşmediğine değinmektedir. Bu konuda, "cinsiyet kültürü" kullanımının, "cinsiyet özellikleri" ve "cinsiyet rolleri ve tutumları" kavramlarını içine alan bir ifade olduğunu belirtmektedir (Ersoy 2009: 211).

Toplumsal cinsiyet doğuştan değildir; zamanla sosyal ve kültürel yapılanmayla yani yaşadıkça, kültüre karıştıkça, kısıtlanmaları, teşvikleri, eylemleri, sözlü uyarıları ve davranışları gördükçe oluşmaya başlar ve her an devam eder. Toplumsal cinsiyet kavramı bütün toplumsal kurumlar ve kurallarla ilgilidir. Aile, din, iletişim araçları ve eğitim kurumları gibi toplumsal kurumlar kişiye belirlemiş olduğu kadın ve erkek kalıplarını aşılamaktadır. Böylece kişi belli rolleri, ilişkileri ve bunları nasıl yerine getireceğini bu kurumlardan öğrenmektedir (Bhasin, 2003: 1-18). Diğer bir ifadeyle, katı cinsiyet rolleri ve davranışı bireyin biyolojik doğasının özünde değil üyesi olduğu toplumun doğasının özündedir. Bebek mağazalarının kız ve erkek kıyafetlerinin, malzemelerinin bulunduğu bölümlerin pembe ve mavi renkleriyle teşhir edilmesi bu ayrımların dayanağının fizyolojik değil, kültürel inançlar ve önyargılar olduğunu desteklemektedir (Wolf 2012: 193).

Toplumsal cinsiyet rolü, erkek ve kadınların anne rahminde belirlenen cinsiyeti doğrultusunda, toplumsal, herkes tarafından bilinen birtakım davranış kurallarını kapsayan genel bir roldür. Bu rolü kadın ve erkek cinsiyeti üzerinde açıklayacak olursak, aynı zamanda sosyal rollerin öğrenilmesi ve dolayısıyla kadınlık ve erkeklik rollerinin toplumsallaşması söz konusudur (Çınar, vd. 2008: 47). Bu bağlamda, âşık edebiyatının kadın temsilcilerinin şiirlerinde, müzikal icralarında, Türk kültüründe kadın ve erkeğin toplumsal rol süreci dikkat çekmektedir. Âşığın yetiştiği sosyal çevre, yaşadığı toplum ve aldığı eğitimle de bağlantılı olan durumu değerlendirmeye geçmeden önce Âşık Nurşah'ın hayatına değinmek gerekmektedir.

3. Âşık Nurşah ve Âşık Nurşah Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar

Âşık Nurşah, 1954 yılında, Eskişehir ili Mihalıççık ilçesinde doğmuştur. Bazı araştırmalarda (Kökus 2014: 1) "Semerciler Köyü" olarak belirtilen bu durumu âşık şöyle açıklamaktadır: *"Babam, Mihalıççık'ta ev yaptırmadan önce biz kirada oturuyormuşuz. Oturduğumuz evin sahibinin lakabı 'Semerciler' imiş. Ben bu evde yani Semerciler'in evinde dünyaya gelmişim"*. Yine çoğu araştırmada Çardak Köyü olarak belirtilen doğum yeri konusunu da şöyle aydınlatmaktadır: *"Mihalıççık'ın içinde doğdum. Çardak, babamın ve annemin doğduğu, bizim*

sülalemizin bulunduğu güzel bir köydür. Eşim nüfus kâğıdımı kaybedince başka nüfus kâğıdı çıkardık. Orada doğum yerim Çardak olarak yazılmış. Hatta bu nüfus kâğıdımda yaşım da büyük gözüküyor."

Asıl adı Durşen Mert olan âşık, dünyaya gelişini şöyle anlatır: *"Babam Osman Aydın ve annem Zeynetiye Aydın'ın on yıl çocuğu olmaz. Babam zengindir ve bu durumun sorumlusu olarak annemi gösterip, üzerine kuma getirir. Annemin, Sarıköy'de bulunan Yunus Emre'nin mezarının başında kurban kesip dua etmesinin ardından ben dünyaya gelirim ve adımı Durşen koyarlar".* Adını Yunus Emre'den aldığı için şerbetlendiğini düşünen âşık, üç yaşında düğenlerin üzerinde harman sürerken kendi kendine irticali deyişler söylediğini, dilinin dönmediği bazı şeyleri, beş yaşında iyice net olarak söylemeye başladığını ifade etmektedir. Hatta Mihalıççık Atatürk İlkokulu'nda okurken, rahmetli hocası Sebahattin Adil Özten'in, kendisine ait deyişleri dinlediğini ve *"Sende bir gelecek var. O gün geldiğinde ben hayatta olmazsam beni hatırla ve rahmetle an"* dediğini belirtmektedir. Örgün eğitimden ilkokulu bitiren Âşık Nurşah, yıllar sonra Nasrettin Hoca Ortaokulu'nu açıktan tamamlayarak ortaokul diplomasını almıştır.

Kendisi dünyaya geldikten sonra ardı açılmış, kız ve erkek kardeşleri de doğmuştur. Kardeşleri ile kumalaşan yani onları kıskanan Nurşah'ı, bir yaşındayken, babaannesi ve dedesi alıp büyütür. Zaten babası ile annesi amca çocuklarıdır. Âşık Nurşah, öksüz büyümüş olmasının, âşıklık geleneğinde sağlam bir yer tutmasında büyük etken olduğu söylemektedir. Annesi şu an hayattadır, babası ise -tarihten tam emin olmamakla birlikte- 1992 yılında rahmetli olmuştur.

On iki yaşında iken Mihalıççık ilçesi Üçbaşlı Köyü'nden, kendisinden on beş büyük olan Mehmet Mert ile evlenir. Erken yaşta evlenmiş olması konusunda Nurşah şu açıklamayı yapmaktadır: *"O zamanlarda ben saçlarımı iki yandan örüp, çiçekli elbisemi giyip evin önünde çizgi oyunu oynardım. Kayınvalidem, 'Gel kızım, ayıp olur, evlisin' der ve içeri alırdı. Şimdi on beş yaşında evlenen ya da evlendirilen çocukları mahkemeye veriyorlar. Ben on iki yaşımda evlendim, keşke beni de kurtarsalardı, bana yazık değil mi?".* Evliliğinden Aynur ve Binnur adlı iki kızı ile Murat adlı bir oğlu olur. Erken yaşta evlendirilmesi ve çocuk sahibi olmasının getirdiği sıkıntı ve zorluklar, âşığın sazını çalma ve sanatını icra etme isteğini daha da arttırmış, bugünlere kadar gelmiştir.

Âşık Nurşah, rüyada bade içip saz çalmaya ve deyişlerini söylemeye başladığını ifade etmektedir. *"On iki yaşımda evlenip Üsbaşlı Köyü'ne kayınvalidemin evine gelin olarak gelmiştim. Oturduğumuz evin, yatırın üzerine kurulmuş, yatırlı bir ev olduğu söylenirdi. O evde ben bir rüya gördüm. Rüyamda, atın üzerinde bir dede şahlanıp geldi. O kadar hızlı hareket ediyordu ki ağaçlar yerinden*

oynuyordu. Çamlar vızır vızır ses çıkardıkça ben korkudan titriyordum. Dede, 'Şiir mi istersin yoksa benimle mi gelmek istersin?' diye sordu. Bu soruyu üç kere hızlıca zikretti. O anda dededen çok korktuğum için şiiri tercih ettim. Ancak şimdi, o dedenin arkasına binip gitmediğime çok pişmanım. Evliyalar ölümsüz olduğu için yolun sonunda ölümsüzlük vardı. Ancak belki de kalmam iyi oldu, sizin gibi öğrencilere bir faydam dokunuyor. Benim şerbetlenmemde yani rüyalı âşık olmamda bu rüya vesile oldu. O günden bu yana Türkiye'yi ve dünyayı dolaşıyorum".

Âşık, Odunpazarı'ndaki Şeyh Şahabettin Türbesi'nin yakınında bulunan ve yine yatırlı ev olduğu söylenen evlerinde otururken de rüyasında tekbir ile geldiklerini ve "Sen âşıksın" diyerek eline saz verdiklerini, ilahiler çaldırdıklarını anlatmaktadır. Bu rüyanın ardından komşularının kızı olan Cennet'in yanına gidip ondan saz istediğini ve o anda saz çalmaya başladığını belirtmektedir. Ancak eşi, elinde sazı görünce kızmış hatta sazı kırmaya kalkmıştır. "Kadının yeri evidir" diye azarladığı için eşinden gizli olarak sazı eline alıp çalmıştır. O zamanlar 15-16 yaşlarındadır.

Saz çalma konusunda kendisini geliştirmesi için bir yakını Eskişehir Halk Eğitim Merkezi'nin açmış olduğu kurslara katılmasını tavsiye etmiştir. Burada Erkan Ertuğ, kendisine nota öğreterek ders vermeye başlamıştır. Ancak Durşen Mert, notayı bir türlü öğrenememekte, notasız çalıp söylemektedir. Bu durum karşısında Ertuğ, "Kızım notayla uğraşma, sen âşıksın" demiştir. Âşıklığın ne demek olduğunu anlamayan Durşen, "Yok hocam benim kocam var, ben âşık değilim" demiştir. Bu cevaba çok gülen Ertuğ, "Yani Âşık Veysel gibi bir âşıksın" açıklamasını yapmış ve Âşık İsmet Sefili ile birlikte Durşen Mert'e "Nurşah" mahlasını vermişlerdir.

Âşık Nurşah bir ustanın elinde yetişmemiştir. Belli bir âşıklık koluna da bağlı değildir. Nurşah, âşıklar arasına adım attığı ilk günü şöyle anlatmaktadır: *"Yunus Emre Haftası'nda Eskişehir'de Âşıklar Şöleni yapılıyordu. Büyük ozanların geleceğini duyunca merak edip onları görmek istedim ancak beni içeri sokmadılar. Folklor Araştırmaları Kurumu Başkanı İrfan Bey, o sırada dışarı çıkmıştı. Durumumu anlatıp, içeri girmek istediğimi söyledim. Beni davet etti ve orada bir şiir okumamı istedi. Çok sevdiğim Yunus Emre'den bir deyiş söyledim. Orada beni çok beğendiler ve ismimi not aldılar. Sanat hayatım böylece başlamış oldu".*

Yunus Emre'yi, "uçsuz bucaksız bir derya" olarak tanımlayan âşık, şiirlerinde onu kendisine örnek alır. Bunun yanı sıra onun şiir dünyasında Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahmet Yesevi'nin etkisi büyüktür. Yine katılmış olduğu festivallerde, şenliklerde tanıştığı Şeref Taşlıova, Erzurumlu Reyhanî, Karslı Âşık Ummanî, Murat Çobanoğlu gibi ustalardan fikir edinmiştir. Kendi kendini yetiştirmek adına, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi'nden yararlanmış, âşıklık geleneği ile ilgili çalışmaları incelemiştir.

Âşık Nurşah'ın ailesinde başka âşık yoktur. Çırak yetiştirmeye kalktığını ancak ortam çok kötü olduğu için çekindiğini, o zamanlarda kız kaçırma olaylarının da çok fazla olduğunu ifade etmektedir. *"Bir kız çocuğunu yetiştirip âşık olarak ortaya çıkardığım zaman başına bir iş gelirse ben beddua alırım. Bu devirde âşık olmak isteyen bir kadın ancak babasının, annesinin kanadının altında yetişebilir. Ancak başında bir insan ile birlikte başka memleketlere gönderilebilir. Bu nedenle belki sazlı bir âşık yetiştiremedim ama tezli pek çok talebem oldu. Bana gelen âşıklığa hevesli ve yetenekli kızları da halk eğitime yönlendirdim. Orada notalı bir şekilde yetişmelerini, televizyon ve radyo sanatçısı olmalarını tavsiye ettim".*

İrticalen şiir söyleyebilen, âşık meclislerine, şölenlerine katılarak atışma yapabilen Âşık Nurşah, şiirlerinde siyaset ve devlete yönelik taşlamalar dışında her konuya yer vermiştir. Özellikle değindiği "sevgi, dostluk, barış" temalarıyla genç kuşaklara âşıklık geleneğini tanıtmaya ve sevdirmeye çalışmaktadır. Şiirlerinin şekil ve tür özelliklerine dair bilgi sahibi olan Âşık Nurşah, âşık makamlarından bazılarını da bilmektedir. Şiir ve deyişlerinde "Garip ayağı (Hicaz)" ve "Hüseyni" makamlarını sıklıkla kullandığını belirtmektedir.

Anadolu'nun çeşitli illerinde düzenlenen birçok tören, festival ve kutlamalarda ödüller alan Nurşah'ın, türkü formunda bestelenmiş şiirleri de bulunmaktadır. Başkasının türküsünü okuyamadığını belirten Nurşah, sadece Reyhani gibi usta mallarından ara sıra okuduğunu, onlarla atışmalar yaptığını söylemektedir. Bunun yanı sıra Yunus Emre'nin, Mevlana'nın, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Ahmet Yesevi'nin sözlerinden beste yapmıştır. Âşığın gerçek bir olayı konu ederek kendisinin yazdığı ve anlattığı 15-20 civarında halk hikâyesi de vardır. Nurşah, şehirde yaşayan bir âşık olduğu için, İstanbul Türkçesi ile konuşmaktadır. Ancak bazı şiirlerinde halk ağzındaki sözcüklere de rastlanmaktadır.

1973 yılından beri ozanlık yapmakta olan Âşık Nurşah, kadın âşık olarak ilk zamanlarda sıkıntı yaşadığını ancak âşıklıktan vazgeçmediğini, kendini bu sahada ispatlayınca çevresinden de saygı görmeye başladığını belirtmiştir. *"Erkek âşıklarla atışma yaparken 'Biz erkeğiz' dercesine beni mat etmeye, göndermeye çalışanlar çok oldu. Hatta birkaç kadın âşık bu yüzden ozanlıktan çekildi. Ama ben mücadele verdim. Sahnede atışma sırasında, sözü bilemezsen, kendini koruyamazsan orada debelenir kalırsın. Ama ben atışmaya önce Allah'ın ismi, sonra Yunus Emre'nin, Mevlana'nın deyişleriyle girerim. Onlara kötü söz söylenebilir mi? Allah'ın adıyla işe başladığım için ayakta kalabildim. Şu anda hepsi elimi öper, bana 'Âşık Ana' derler. Ben de onlara hakkımı helal ettim. Belki de Allah, onları benim üzerime imtihana gönderdi. Bana daha da güç geldi. İlk başlarda çok tepki*

gösteren de eşim de sonradan bana inandı ve yere şiirim düşse alıp saklamaya başladı. Artık her yere onunla gidiyorum".

2004 yılında Hacca giden Nurşah, Hacdan döndükten sonra toplumun "Kadının sesi haramdır" demesi üzerine, saz çalıp söylemeyi bırakmış, yedi yıl boyunca sadece şiir yazmıştır. Bu konuyu çok araştıran âşık, bir kitapta şöyle yazdığını okumuştur: "Kadın sesi insanları kötü yola teşvik etmek için değil de iyi yola özendirmek, yönlendirmek amacıyla kullanılırsa iyidir". O sırada İstanbul Teknik Üniversitesi'nden Sevilay Çınar, hazırlamış olduğu doktora tezinde kendisine de yer vermiştir. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı'na bir dilekçe gönderilmiş, gelen cevap, Nurşah'ı tatmin etmiştir. Osmangazi ve Anadolu Üniversitesi'ndeki öğretim üyeleri, "Ham iken Allah seni olgunlaştırdı ama sen eve kapandın. Yanlış yapıyorsun" demişlerdir. Duvarda asılı duran sazı da geceleri ses çıkarmaya başlayınca Nurşah, yeniden sazını eline alarak, *"Allah'ım sana teslim oldum. Sen kulunu kötü yönlendirmezsin. Senden ricam güzel olanla güzel eyle, çirkin olandan uzak eyle"* diyerek sanatını icra etmeye geri dönmüştür.

Âşık Nurşah, gazetelerde amatörce yazdığı şiirlerinin toplamının iki binin üzerinde olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra yarışmalarda söylediği, bitirme ödevlerinde, lisans tezlerinde yer verilen şiirleri, yazar olarak yazdığı şiirleri toplandığında on beş bin civarında olduğunu ifade etmektedir. Yine âşığın bir iki satırını yazıp yarım bıraktığı şiirleri de bulunmaktadır. Oldukça verimli ve donanımlı olan Âşık Nurşah'ın, yayımlanmış üç kitabı bulunmaktadır.

Bunlardan ilki, Mansur Kaymak, Mustafa Kayacan ve İrfan Ünver Nasrattınoğlu tarafından hazırlanan, 1989 yılında yayımlanan *Kara Sevda Türküsü, Aşık Nurşah Bacı'nın Yaşamı ve Şiirlerinden Seçmeler* adlı eserdir. Âşık Nurşah'ın ayrıntılı biyografisi ile başlayan eserde, âşıklığa geçişi, sosyal faaliyetleri, âşıklığını hazırlayan etkenler, âşıklık ile ilgili düşünceleri, şiirlerinde işlediği konular, şiirlerinin şekil yapısı ve âşıklık geleneği içindeki yeri hakkında bilgi verildikten sonra âşığın şiirlerinden bazılarına yer verilmiştir.

Diğeri, Eskişehir Valiliği Yunus Emre Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı tarafından yayınlanan, *Aşık Nurşah'ın Deyişleriyle 2.000'li Yılların Yunus Emre'si* başlıklı çalışmadır. Abdullah Oktay ve Güven Tanyeri tarafından hazırlanmış olan kitap, 1991 Dünya Yunus Emre Sevgi Yılı'na adanmıştır. Çalışmada, Âşık Nurşah'ın biyografisine, katıldığı yarışmalardan aldığı ödüllerden bazılarına, Yunus Emre için söylediği deyişlere, genel deyişlere, atışmalara ve notaya alınmış deyişlerine yer verilmiştir (Oktay ve Tanyeri 1991).

Eskişehir Odunpazarı Belediyesi tarafından, 1998 yılında yayınlanan *Sazıyla, Sözüyle, Müziğiyle ve Ödülleriyle Aşık Nurşah* adlı eser, âşık üzerine

yapılmış olan üçüncü çalışmadır. Âşık Nurşah'ın biyografisi, üyesi olduğu kurumlar, katıldığı belgeseller, piyasaya çıkan kasetleri hakkında bilgi verilen çalışmada, "Söz ve müziği kendisine ait olan deyişler"in yanı sıra, "Tasavvuftan koşma, ilahi ve deyişler"e, "Anne deyişleri"ne, "Kahramanlık deyişleri"ne, "Güzelleme ve hasret deyişleri"ne, "İllerimiz ve çevre deyişleri"ne yer verilmiştir.

Bunun yanı sıra Âşık Nurşah, Amerika Indiana Üniversitesi'nden Jennifer Petzer'in tez çalışmasına konu olmuştur. Bu çalışma da dâhil olmak üzere, doğrudan Âşık Nurşah üzerine yapılmış, bitirme ödevi ya da lisans tezlerinden yayınlamış olan bulunmamaktadır. Ancak *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri -I* (Turan vd., 2008: 167-183), *Türk Dünyası Şiiri Antolojisi 1* (Baymak ve Donat, 2010) gibi âşıklık geleneği ve bu bağlamda kadın âşıklara da yer verilen çeşitli kitap ve antolojilerde kendisinden söz edilmektedir. Bunun yanı sıra Ege Üniversitesi'nde hazırlanan "Eskişehir ve Çevresinde Yetişen Halk Şairlerimiz" adlı lisans tezinde, Âşık Nurşah'ın hayatı, edebî şahsiyeti ve bazı şiirlerine yer verilmektedir (Çiftçi 1995: 184-233).

Sadece Âşık Nurşah'ın konu edildiği, tamamlandıktan sonra bir nüshası kendisine ulaştırılan ve arşivinde görebildiğimiz bitirme ve tez çalışmaları şunlardır:

Mustafa Kayacan (1988), "Eskişehirli Âşık Nurşah Hâyatı, San'atı, Şiir ve Hikâyeleri (Metin ve İnceleme)" adlı on üç bölümden oluşan mezuniyet çalışmasının birinci bölümünde, Âşık Nurşah ve çevresi, ikinci bölümünde âşık oluşu, üçüncü bölümünde Nurşah'ın çeşitli yönleri, dördüncü bölümünde âşıklığını hazırlayan unsurlar, beşinci bölümünde âşıklık faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Altıncı ve on birinci bölümler arasında âşığın şiirlerinin yapı ve tür özellikleri ile sanatı üzerinde durmaktadır. On ikinci bölümde, Kayacan'ın incelemesine esas olan şiirlere yer verilirken, son bölümde âşıktan derlenmiş olan iki hikâye bulunmaktadır.

İrfan Çetinkuş (1997), "Aşık Nurşah (Hayatı, Sanatı, Şiirlerinden Seçmeler)" adlı beş bölümden oluşan lisans tezinin ilk bölümünde, Âşık Nurşah ve çevresi, ikinci bölümünde, âşık oluşu, üçüncü bölümünde, faaliyetleri ve aldığı ödüller, dördüncü bölümünde sanatı üzerinde dururken beşinci bölümünde bazı şiirlerine yer vermektedir.

Rahmetli Burcu Yılmaz'ın (2002), "Eskişehirli Âşık Nurşah Hayatı ve Sanatı" başlıklı bitirme ödevinin ilk bölümünde, Âşık Nurşah'ın hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümünde, Âşık Nurşah'ın şiirlerinde işlemiş olduğu konulara değinilmektedir. Üçüncü bölüm, Âşık Nurşah'ın çeşitli temalardaki şiirlerine ayrılmıştır. Son bölümde de,

yerel ve ulusal basında yer alan âşıkla ilgili haberlere, aşığın üye olduğu dernek ve kurumlara, almış olduğu ödüllere yer verilmektedir.

Canan Kökus (2014), "Âşık Nurşah'ın Sanatı, Hayatı ve Eserleri" adlı dört bölümden oluşan lisans tezinin ilk bölümünü, Âşık Nurşah'ın hayatına ve edebî kişiliğine ayırmıştır. İkinci bölümde, âşığın şiirlerinde yer alan çeşitli motifler üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde, Âşık Nurşah'tan derlenmiş olan şiirlere yer verilmiştir. Sonuç kısmından sonra yer verilen dördüncü bölümde de, âşığın bazı fotoğraf ve video görüntüleri bulunmaktadır.

Hakan Demir (2015), "Âşık Nurşah Hayatı ve Şiirlerinden Seçmeler" başlıklı bitirme tezinde, âşığın hayatı ve bazı şiirlerinin yanı sıra bazı âşıklarla olan atışmalarına yer vermektedir.

4. Toplumsal Cinsiyet Rolleri Bağlamında Âşık Nurşah'ın Şiirleri

Şiir ve deyişler, kültür taşıyıcısı ve aktarıcısı rolü ile ön planda olan kadın âşıkların, bireysel belleğinde yer alan toplumsal cinsiyet rollerinin, dinleyici ya da okuyucuların kimliğine kodlanması işleviyle, kültürün önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Evlendikten sonra Eskişehir il merkezine taşınan ve âşıklık geleneğini burada devem ettiren âşığın diline yansıyan cinsiyet rolleri, toplumunun sosyal, kültürel, dinsel ve ekonomik yapısı ile teknoloji ve iletişim alanındaki gelişmelere paralel olarak değişmekte, güncellenmektedir. Eski kuşakların tecrübe ve deneyimlerini bugüne taşıyan, bugünün şartlarına göre değiştirip, güncelleyen âşık, kadın sesi ve yorumuyla nakletmektedir.

Âşık Nurşah'ın şiirlerine yansıyan, "kadın-erkek, kız-erkek çocuk" kavramları toplumsal cinsiyet bağlamında incelendiğinde şöyle bir tablo ile karşılaşılmaktadır:

4. 1. Kadın Bağlamında Şiir ve Deyişleri

Âşık Nurşah'ın şiirlerine kadının toplumsal cinsiyet rolü açısından bakıldığında, annelik olgusu ön plana çıkmaktadır. Kendisi de bir anne olan Nurşah, neslin devamı için kadının, çocuk doğurmak, ninnilerle büyütmek ve yetiştirmek görevinin olduğuna dikkat çekmektedir:

O doğuşun temeli, benden yoğrulmuş maya
Anayım ben, anayım ben, bir anayım ana
O yavrunun gelişi benden var olmuş boya
Anayım ben, anayım ben, bir anayım ana. (Kaymak vd. 1989: 68).

Ellerine vurmuş kına
Evlatlar vermiş cihana

Ninniler dilinde ana
Bülbül şakır Hanımeli. (Oktay ve Tanyeri 1991: 113).

Bir çocuk dünyaya getirerek, doğurganlığını ispatlayacak olan kadının, aile içindeki ve toplum nazarındaki değeri bir kat daha artacaktır. Üstelik bu erkek çocuk ise, soyun devamını sağlamış olacağı için, eşi tarafından da takdir edilecektir. Bu konuda Âşık Nurşah, *"Vefat eden üç kızımın ardından iki kızım daha dünyaya gelince eşim ille erkek çocuk istedi. Eşimin yakınları da, erkek çocuğum olmadığından, bana arada dokundurırlardı. Çok üzülürdüm. Yoldan sünnet arabaları geçerken, pencerenin kenarına oturup 'Allah'ım ne olur bana bir oğlan ver' diye dua ederdim. Ardından Murat'ım dünyaya geldi"* açıklamasını yapmaktadır. Erkek çocuğuna olan istek ve dünyaya gelmesinden dolayı duyulan sevinç, âşığın şiirlerine de yansımaktadır:

Oğlum olmayacak ağladım
Akan sular gibi çağladım
Elimi kolumu bağladım
Mevla'm bana bir oğul ver.
Nurşah'ım duam kabul oldu
Baktım bir Murat'ım oldu
Şimdi ondan iki torunum oldu
Mevla'm bana bir oğul ver.
(Görüşme tarihi: 09.09.2018).

Hamilelik süreciyle başlayan, bebeğin doğumunun ardından bir ömür devam eden görev ve sorumlulukları nedeniyle kadını -anneleri- dünyanın en kutsal varlığı olarak nitelemektedir:

Anam seni bir sancıdan duyarım
Yüklü karnın beni sende taşıdın
Söyle anam sana nasıl doyarım
Bugünlere bizler için yaşadın.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 116).
On parmağın on hüneri
Çiçek kokar Hanımeli
Dünyanın en kutsal varı
Sevgi eker Hanımeli.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 113).

Nurşah'ın şiirlerinde kadın, hayatın merkezindedir. Kimi zaman tarlada ekin biçerek kimi zaman çeşitli sanat dallarını icra ederek kimi zaman da devlet kurumunda görev alarak ocağın sürekliliği için çalışır:

Köy yolunda yaylasında
Ekin biçer tarlasında
Ocağında, yuvasında
Bulgur çeker Hanımeli.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 113).
Her sanatta eli vardır
Konuşmaya dili vardır
Yükselmeye yolu vardır
Öne çıkar Hanımeli.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 113).

Nurşah, kadını -anneyi- sahip olduğu güç ve yeteneklerle yuvasında ders veren, çocuklarını eğiten bir öğretmen olarak görür. Öyle ki şair, okuluna "Ana gibi sıcaksın sen/ Benim güzel can okulum" (Kaymak vd. 1989: 138) diyerek okulu, anneye benzetmektedir.

Hem anadır hem öğretmen
Şanında yüce eğitmen
Nasıl ondan bahis etmen
Ona kolay ilinemez.
(Kaymak vd. 1989: 81).

Analar doğurdu yurdu
Analar eğitti yurdu
Analarsız olur mu yurdu
Analar, analar, analar.
(Görüşme tarihi: 10.09.2018).

Türk kadınının azimli, sabırlı, dayanıklı, kuvvetli, çalışkan, okuyan ve araştıran bir yapıda olduğunu belirten Nurşah, istediği takdirde kadınların, tüm meslek dallarında görev alabileceğini söyler:

Türk kadını kuvvetlidir
O kolayca yenilemez
Azimli ve cüretlidir
Ona boşsun denilemez.
(Kaymak vd. 1989: 80).

Vali olur, bakan olur
Meclislerde yerin alır
Çağda insanlığın bilir
Kitap okur Hanımeli.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 113).

Âşık Nurşah, kadınların, yetenek ve hünerlerini rahatça sergileyebilmek, kendilerini ifade edebilmek adına hür, özgür olmaları gerektiğini ifade etmektedir:

Kadın şoför oldu, kadın müdür oldu
Kadın ozan oldu, kadın sazını çaldı
Kadınlarda ne hünerler oldu
Kadın daima hür olmalı.
(Görüşme tarihi: 10.09.2018)

Kuşlar insanlar özgür
Olmalı herkes özgür
Anneciğim ben özgür
Yoksa hep ağlarım ben.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 108).

Âşıklık geleneğindeki erkek âşıklar arasında kendini ispatlamak isteyen Nurşah'ın şiirlerinde, kadın ile erkek bir bütünün iki eşit yarısı olarak vurgulanmaktadır. Gerek âşıklık meydanında gerekse günlük hayatta cinsiyet ayrımı yapılmaması gerektiği, faydalı sözlerin kimde olduğunun bilinemeyeceği belirtilmektedir:

Havva anadan görenek
Zübeyde anadan örnek
Kopmayan etten bir tırnak
Kadın erkek söylenemez.
(Kaymak vd. 1989: 81).

Kadın, erkeksiz olmaz
Erkek, kadınsız olmaz
Yoksa yuvanın huzuru kalmaz
Ozan söyler, bilmeyen anlamaz.
(Görüşme tarihi: 09.09.2018).

Âşık Nurşah, bir kadın olarak erkek âşıkları atışmalara davet edebilmektedir. Katıldığı atışmalarda, söz hünerleriyle rakiplerini zorladığını, muammalarıyla mat ettiğini söyleyen âşığın şiirlerinde kadın, erkek ile aynı organizasyonda yan yana oturup sazlı-sözlü yarışabilmektedir:

Çağırayım gel Sefili meydana
Seyit Battalgazi yolundayız biz

Ben batıdan sen doğudan
Atışalım gel Reyhani

Atışalım er oğlu er zamana
Seyit Battalgazi dilindeyiz biz.
(Kaymak vd. 1989: 169).

Usta çırak işte meydan
Tartışalım gel Reyhani.
(Görüşme tarihi: 10.09.2018).

4. 2. Erkek Bağlamında Şiir ve Deyişleri

Âşık Nurşah şiirlerinde, babasının ve erken yaşta evlenmiş olduğu eşinin, toplumda üstlenmiş olduğu cinsiyet rollerini dile getirmektedir. Buna göre erkek, evin geçimini sağlamak için sabah erkek saatlerde evden çıkan, gece gündüz çalışan ve bu yolda her türlü sıkıntıya göğüs geren biridir:

Gece demez gündüz demez çalışır
Bir lokma ekmeğin bizle paylaşır
Her türlü cefaya derde alışır
Sarılam boynuna gel babacığım.
(Kaymak vd. 1989: 65).

Sabahtan evden giderken
İşten döndüğünde erken
Çocukların babam derken
Seni görmek istiyorum.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 82).

Erkek, üstlenmiş olduğu baba rolüyle, evin direği, yuvanın tamamlayıcısıdır ve onun yerini kimse tutamaz:

Oğlum kızımın babası
Sensiz neyleyem libası
Yuvamın yeşil obası
Seni görmek istiyorum.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 82).

Âşık Nurşah dertli bacı
Der Âşık Nurşah Bacı
Erkekler yuvanın ilacı
Memleket onlarsız zordur.
(Görüşme tarihi: 01.09.2018).

Âşık Nurşah'ın saz çalmasına eşi, "namusu ve şerefi için" karşı çıkmıştır. Eşinin tepkisinin nedenini "toplum baskısı" olarak açıklayan Nurşah, eşinin kendisini anlaması için Allah'a çok dua ettiğini belirtmektedir. Aşağıdaki ilk örnek, erkeğin, evlenmiş olduğu kadının namusundan ve şerefinden sorumlu olması gerektiğini vurgularken, diğeri yukarıda ifade edilen rollerini özetlemektedir:

Erimin namusu atamın andı
Toprak silen gözyaşımın dülbendi
Kimler ile vatan şu adım dendi
Ayşe Fatma Elif'lerin yüzüyüm.
(Kaymak vd. 1989: 82).

Bir yuva, bir evlat, bir eş değil mi
Bir boğaz, bir geçim, bir iş değil mi
Bir namus bir ar bir savaş değil mi
Hele düşün Murat'ım bir kere.
(Görüşme tarihi: 09.09.2018).

4. 3. Kız Çocuk Bağlamında Şiir ve Deyişleri

İlk iki çocuğu kız olan Âşık Nurşah, Türk toplumunda kız çocuğunu iyi bir şekilde yetiştirmenin, onu korumanın, diğer bir ifadeyle kız çocuk sahibi olmanın getirdiği sorumlulukları iyi bildiğini ifade etmektedir. Bu konuda kızlarına iyi bir model olduğunu düşünen Nurşah, kızların eğitim hayatından sonra evlenmeleri ve yuva kurmaları gerektiğini beklemektedir:

Kız oynaşma gel şu sözüm duymaya
Gelin ol da, gel artık şu yuvaya
Nurşah'ın sazında güle oynaya
Gülünür de benim nazlım gülünür.
(Kaymak vd. 1989: 178).

Çocuklarımın hülyası
Sıcacık bir yuvam evim
Gönüllerimin dünyası
Bin derdime devam evim.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 84).

Kız çocuğunun evlenip yuva kurmasının ardından, çocuk sahibi olması gerektiği, çocuğun aile içindeki anlamı ve değeri de Nurşah'ın şiirlerinde vurgulanmaktadır. Çocuk, yuvanın altın beşiği, sofranın huzur kaşığı, kadının geleceğinin sigortasıdır. Çocuğu olmayan anneler, çocuk hasretiyle yanar.

Yuvamda altın beşiğim
Soframda huzur kaşığım
Aynamda umut ışığım
Uyu yavrum büyü nenni.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 60).

Âşık Nurşah, böyle der
Çocuksuz anneler meler
Anne çocuğuyla güler
Uyu yavrum büyü nenni.
(Görüşme tarihi: 10.09.2018).

Âşık Nurşah, kendi hayatından örnek vererek, kız çocuğunun, baba ocağından gelinlikle girdiği evinde sebatlı olması, bir ömür eşiyle birlikte yaşaması gerektiğini ifade etmektedir:

Baba ocağımdan geldim
İlk bu evde yüzüm güldüm
Gelinliğim burda bildim
Geçimimde davam evim.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 84).

"Baba ocağında doğdum
Evliliği ilkte buldum
Şükür eşimle mutlu oldum
Ölene dek burda kaldım.
(Görüşme tarihi: 11.09.2018).

Nurşah, söylemiş olduğu bir ninnide, kız çocuğunun toplum içinde ahlaklı olması, bu konuda ailede kız çocuğuna en yakın model olan, eğitimiyle yakından ilgilenen annenin alnına leke getirmemesi gerektiğini belirtmektedir:

Gülümde diken bitirme
Ak anlıma kir getirme
Anne emeğim yitirme
Uyu yavrum büyü nenni.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 60).

Uğraşıp didindiğim özüm
Alın akı, ömür yüzüm
Yuvanda aç ilk şu gözün
Uyu yavrum büyü nenni.
(Görüşme tarihi: 09.09.2018).

Türk kızlarının Atatürk'ün izinden giderek, Türkiye'de ve dünyada, sanatıyla, çalışmalarıyla Türk'ün sesini duyurmaları gerektiğini dile getirmektedir. Âşık Nurşah hem anne hem de bir ozan olarak bu konuda kızlara örnek olmaktadır:

Türk'ün Kızı, Türk'ün Kızı
Türkiye'mden Türkün sesi,
Bizler Atatürk'ün kızı,
Hür dünyada Türk'ün sesi.
(Oktay ve Tanyeri 1991: 109).

Sanat insanın özüdür
Çalışmak insanın izidir
Her bir işi başarmak gözüdür
Ben böyle sanatımla buluştum.
(Görüşme tarihi: 09.09.2018).

4. 4. Erkek Çocuk Bağlamında Şiir ve Deyişleri

İki kız çocuğunun ardından dünyaya gelen oğlu, Nurşah'ın nazarında son derece değerlidir. Öyle ki, şiir kitaplarında "Oğlumsun yuvamda çiçek / Biricik oğlum Murat'ım...", "Dahası yok işte teksin / Yuvamızda bal peteksin..." şeklinde devam eden dörtlükleri bulunmaktadır (Odunpazarı Belediyesi 1998: 122). Erkek çocuğu, soyun devamını sağlayacak ve baba ocağını sürdürecektir.

Analaron helal olsun ak sütü
Hiç bir ana oğul olamaz katı
Baba ocağında süresin atı
El derdi bitmez gam edip oturma.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 120).

Güvercinim can çiçeğim
Sorarsan baba ocağım
Açmışım ana kucağım
Bağrıma sarmaya geldim.
(Görüşme tarihi: 10.09.2018).

Âşık Nurşah, Müslüman olan her erkek çocuğunun sünnet olması gerektiğini ancak sünnet olunca tam bir erkek olabileceğini ifade etmektedir:

Oğlun olsun sünnetin unutma
Müslümanlık burdan başlar
Aman dallarını kurutma
Gel bu sözümü unutma.
(Görüşme tarihi: 11.09.2018).

Murat'ım murat alacak
Bugün tam erkek olacak
Annesi sazın çalacak
Oğlumun sünnet oluşu.
(Kaymak vd. 1989: 59).

Erkek çocuklarından, büyüyünce vatanı için yılmadan savaşan, şerefli, yiğit bir civan olmaları beklenmektedir:

Türk, askeri yılmaz şeref şanında
Mevlâsı, melekler onun yanında
Şehit düşmüş nice er'in kanında
İnsanı içinden güder yarası.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 121).

Erkek çocuklarına söz çoktur.
Erkek çocuklar yiğit olmalıdır
Erkek çocuklar asil olmalıdır
Erkek çocuklar Mehmetçikolmalıdır
Erkek çocuklara söz çoktur.
(Görüşme tarihi: 01.09.2018).

Erkek çocuğunun, soyu sopu düzgün bir kızla evlenmesi, başta annesi olmak üzere, ailesine sahip çıkması, onlardan yardımını esirgememesi ve dualarını alması istenmektedir:

Sende yavrun eşinden gül
Bizi güldür ki sende gül
Duamızı almasın bil

Oğlum evlendi bileyim ki
İki taraf da hoş olsun güleyim ki
Bu mutlulukla öleyim ki

Biricik oğlum Murat'ım. Oğlum ardımdan duam kalsın.
(Odunpazarı Belediyesi, 1998: 122). (Görüşme tarihi: 11.09.2018).

Aile içerisinde kalması beklenen erkek çocuğundan, büyüyüp yetişkin bir birey olduğunda dahi anne-baba sözü dinlemesi, onlara karşı asi ve dik başlı olmaması, saygı göstermesi beklenmektedir:

Yanmadık ocakta duman tütermi Gel oğlum sözümü atma
Büyüdüm ben demek size yetermi Anamı babanı unutma
İnsan ana baba sözün atarmı Onlar büyütmüştür seni
Asi ve dik başlı olma gel oğul. Gel bu sözümü unutma.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 123). (Görüşme tarihi: 11.09.2018).

Aile içerisinde erkek çocuğunun aile ekonomisine katkıda bulunmak için alın teriyle kazanmasını, fakir olsa bile isyan etmemesini, önemli olanın gönül zenginliği olduğunu ifade etmektedir:

İnsanın zengini kalbidir engin
Fakir ol var gönlün olasın zengin
Bilek gücü alın terindir cengin
Sakına kendine isyan getirme.
(Odunpazarı Belediyesi 1998: 120).

5. Sonuç

Sazıyla, sözüyle ve kadın kimliğiyle toplum içerisinde yaşayan âşıklar, sözlerini rastgele ya da ağzına geldiği gibi söylememekte, davranışlarını ait olduğu sosyal çevrenin toplumsal cinsiyet kalıplarına uygun olarak gerçekleştirmektedirler. Âşıklık geleneğinde yer alan kadın ve erkek âşıklar, cinsiyet itibariyle kendi başlarına biyolojik bir varlık iken topluma hitap ettiklerinde, bu yapıdan farklı olarak toplumsal rol ve değerlere uygun olan kıyafetlerini giyerler. Her toplum, üyelerine, kendi dünya görüşü, kabulleri ve değerleri doğrultusunda farklı desenlerde kıyafetler sunar. İçinde yaşanılan zamanın şartları ve gereklilikleri paralelinde bu kıyafetlerin kalıbı, biçimi ve rengi de değişir, dönüşür, güncellenir. Bu bağlamda, âşıkların şiirlerine yansıyan toplumsal cinsiyet rollerinin, o kültürü yansıtan önemli bir motif olduğunu söylemek mümkündür.

Âşık Nurşah, tıpkı toplumun diğer üyeleri gibi, toplum içerisinde sosyal ilişkilere tesir eden, bireyleri denetleyen, sınırlayan ve onlara rehberlik eden toplumsal cinsiyet rollerine kayıtsız kalamamaktadır. Şiirlerinde, gerek toplumsal konum, gerekse davranış modelleri açısından, kadın-erkek ve kız çocuk-erkek çocuk ayrımının var olduğunu görmek mümkündür. Kadının toplum hayatındaki işlevi, evlenip yuva kurmak, anne olmak, çocuğuna özellikle de kız çocuğuna örnek bir model olmaktır. Erkek ise daha çok aile-

nin geçimini sağlamakla görevlidir. Kız çocuğuna yönelik beklentilere bakıldığında, büyük çoğunluğunun, evlenme ve yuva kurma üzerine olduğu görünmektedir. Erkek çocuğundan, soyun devamını sağlaması, baba ocağını devam ettirmesi, anne ve babasına sahip çıkması beklenmektedir.

Nurşah'ın şiirlerinin büyük çoğunluğunda, erkek egemen bir toplum yapısının izlerine rastlanmaktadır. *"Kadın milletinin sözü, / Erkeğine bağlı özü..."* (Oktay ve Tanyeri 1991: 114) şeklinde devam eden deyiş bu savı destekler niteliktedir. Bunun yanı sıra âşığın şiirlerinde, erkek çocuk sahibi olmanın önemi vurgulanmakta, kız çocukları biraz daha arka planda kalmaktadır. Öyle ki âşık, erkek çocuk sahibi olmak için çok dualar edip, gözyaşı dökmüştür: *"Gözlerim şahit yaşlar döktüm, / Mevla'm bana bir oğul ver, / Eller oğlan doğurdukça boynum büktüm, / Mevla'm bana bir oğul ver./* (Görüşme tarihi: 09.09.2018). Yine, *"Oğlum benim canım benim, / Damarımda kanım benim, / Yaşadığım günüm benim..."* (Odunpazarı Belediyesi 1998: 74) şeklinde devam eden mısralar da bu durumu yansıtmaktadır. Yayınlanan şiir kitaplarında, "Oğlum", "Anne Oğlu İçin Söylüyor", "Dinle Oğul", "Biricik Oğlum Murat'ım" başlıklarıyla doğrudan oğlu için yazmış olduğu şiirler bulunurken, kızlarından ya aile temalı şiirlerinin içinde ya da diğer şiir ve deyişlerinin satır aralarında söz etmektedir.

Cinsiyet kültüründe meydana gelen değişme ve farklılaşmalar, kadın kimliğinde yeni rol ve davranışların meydana gelmesine de neden olmaktadır. Kadınların eğitim seviyesinin yükselmesi, çeşitli meslek ve sanat dallarında kendilerini geliştirerek devlet kurumlarında erkeklerle birlikte çalışmaya başlaması neticesinde geleneksel cinsiyet norm ve değerleri değişme ile karşı karşıya gelmiştir. *"Muhtarından uzmanına, / Hostesinden ozanına, / Başhekim, hademesine, / Kadınların yüzü vardır."* (Oktay ve Tanyeri 1991: 112) dörtlüğü bu duruma örnektir. Âşık Nurşah'ın, Eskişehir şehir merkezinde ikamet etmesi, kütüphaneye gidip araştırması, okuması, halk eğitim merkezinin düzenlediği kursları takip etmesi, geleneksel cinsiyet kalıp yargılarının yanı sıra yeni cinsiyet değerlerine de uyum sağlamasını kolaylaştırmıştır. Âşık, "Atatürk'ün kızları" olarak bahsettiği Türk kızlarını, *"Her bir işte bir emektir / O erkek ile erkektir, / Zannetmeyin ki korkaktır, / O boş söze belenemez."* (Kaymak vd. 1989: 80) şeklinde değerlendirmektedir. Bu süreç, geleneksel toplum içerisindeki kadının ve erkeğin rolleri arasındaki mesafeyi azaltması açısından da anlamlıdır.

İncelenen şiir ve deyişlere bağlı olarak, toplumsal cinsiyete yönelik geleneksel norm ve değerlerin, içinde bulunulan zamana göre değişmesi, gelişmesi ve güncellenmesinin, halk kültürünün temsilcisi konumundaki kadın âşıkları da, büyük ölçüde etkilemekte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak âşıklık geleneği içerisinde sanatını icra eden Âşık Nurşah, toplumsal

cinsiyet rolleri gereği, kadın âşıkların yaşadıkları problemlerin devam ettiğini belirtmektedir. Erken yaşta evlenip anne rolünü üstlenmeleri, günlük ev işleri, başta eşi olmak üzere toplumsal ve dinsel baskılar nedeniyle sazdan uzaklaşmaları, gezgin âşık vasfına sahip olamamaları, yerleşik düzen nedeniyle ustalarının olamayışı, her âşık meclisine girememeleri ve bu bağlamda iyi atışamayıp rakibe mat olmaları, teknik bilgi eksiklikleri bu sorunlardan başta gelenlerdir.

Bu çerçevede Âşık Nurşah, âşıkların bir araya geldikleri ortamlara ya da çeşitli il derneklerine giderek söz konusu ortama girmek için mücadele vermiş, âşık geceleri, âşıklar şöleni, âşıklar bayramı, gibi etkinlikleri yakından takip etmiş, nota bilgisi almak için bağlama kursuna gitmiş, yazılı kaynaklardan ve kitle iletişim araçlarından faydalanmıştır. Göstermiş olduğu sabır ve azmin sonunda erkek âşıkların saygısını kazanan, kendisinden Âşık Ana olarak söz ettiren, sevilen, takdir edilen ve eli öpülen bir konuma ulaşmıştır. Ancak çoğu kadın âşık, bu kararlılığı ve dik duruşu gösteremeyip sahneden çekilmeyi tercih etmiştir. Bir kısmı da erkek âşıklarla evlenerek, er meydanında kadın olarak varlık göstermeye çalışmıştır. Bu durum da, bütün gelişmelere rağmen kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin bu sanat dalında da geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Erkek hâkimiyetinin olduğu bu meslekte, kadınların da ayakta durabilmesi için onlara âşık meclislerinde ve diğer etkinliklerde daha fazla imkân sağlanmalıdır. Bu konuda erkek meslektaşları da, atışmalarda onları mat edip, kötü durumuna düşürmeye çalışmak yerine, cesaretlendirmelidirler.

Eskişehir'de aktif olarak çalışan yerel yönetim, bölgede yaşayan kadın âşıklara sahip çıkmalıdır. Kadın temsilcilerin bir araya gelebilecekleri organizasyonlar düzenleyerek onların birbirleriyle tanışmaları sağlanmalı, mesleki ve sanatsal alanda bilgilendirmeler yapılmalı, yetenekleri desteklenerek kendilerine olan özgüvenleri arttırılmadır. Bu konuda Âşık Nurşah, *"Eskiden ozanlara çok değer verilirdi. Yunus Emre Şenlikleri, Nurşah olmadan olmaz denirdi. Elime sazı alır giderdim. 35 seneye yakın Yunus Emre'de kuruş almadan çaldım, söyledim. Valiliğin düzenlemiş olduğu programlara katıldım, üniversitelere davet edildim. Nerede bir program yapsam hemen yerel ve ulusal gazetelere haber olurdu. Ancak şimdi bu işi dernekler yapıyor. Kendileri çalıp kendileri söylüyorlar. Belki kötü bir ifade olacak ama bugün dansöze gösterilen hürmet, ozana gösterilmiyor. Oysa Allah tarafından kendisine ozanlık bahşedilen kişinin her sözü değerlidir"* demektedir. Bunun yanı sıra Âşık Nurşah, eserlerine sahip çıkılmasını istemektedir. Arşivinde yer alan yüzlerce şiir, deyiş, atışma ve manilerin bilgisayar ortamına aktarılarak kaydedilmesini, kendi gitse bile ardından hoş bir seda kalmasını beklemektedir. Toplumun ve akademik çevrenin bu kültürü

ve temsilcilerini yakından tanımaları, daha sağlıklı ve verimli çalışmalar yapabilmeleri adına bu kayıt anlamlı olacaktır.

Kaynaklar

_____ (1998). *Sazıyla, Sözüyle, Müziğiyle ve Ödülleriyle Aşık Nurşah.* Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Kültür Yayınları.

Baymak, O., Donat, C. (2010). *Türk Dünyası Şiir Antolojisi 1.* Prizren-Kosova: Grafıx Basımevi.

Berger, A. A. (2014). *Kültür Eleştirisi Kültürel Kavramlara Giriş.* (Çev.: Ö. Emir), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bhasin, K. (2003). *Toplumsal Cinsiyet "Bize Yüklenen Roller".* (Çev.: K. Ay), İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları.

Çetinkuş, İ. (1997). Aşık Nurşah (Hayatı, Sanatı, Şiirlerinden Seçmeler). Yayımlanmamış Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Afyon.

Çınar, S., Karahasanoğlu, S., Şenel, S. (2008). Kadın Âşıkların Âşık Sanatı İçerisinde Toplumsal Rolleriyle Konumlanma Problemleri. *İTÜ Dergisi/b Sosyal Bilimler*, 5 (2), ss. 45-56.

Çiftçi, H. (1995). Eskişehir ve Çevresinde Yetişen Halk Şairlerimiz. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İzmir.

Demir, H. (2015). Âşık Nurşah Hayatı ve Şiirlerinden Seçmeler. Yayımlanmamış Bitirme Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara.

Dökmen, Z. Y. (2009). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ersoy, E. (2009). Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2), ss. 209-230.

Güvenç, B. (2013). *İnsan ve Kültür.* İstanbul: Boyut Yayıncılık.

Kaymak, M., Kayacan, M., Nasrattınoğlu, İ. Ü. (1989). *Kara Sevda Türküsü Aşık Nurşah Bacı'nın Yaşamı ve Şiirlerinden Seçmeler.* Ankara: Mansur Kaymak THM Yayınları.

Kayacan, M. (1988). Eskişehirli Âşık Nurşah Hâyatı, San'atı, Şiir ve Hikâyeleri (Metin ve İnceleme). Yayımlanmamış Mezuniyet Çalışması, Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Konya.

Kottak, C. P. (2002). *Antropoloji –İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış.* (Çev.: S. N. Altuntek vd.), Ankara: Ütopya Yayınları.

Kökus, C. (2014). Âşık Nurşah'ın Sanatı, Hayatı ve Eserleri. Yayımlanmamış Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ankara.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü.* (Çev.: O. Akınhay ve D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Newman, L. K. (2002). Sex, Gender and Culture: Issues in the Definition, Assesment and Treatment of Gender Identity Disorder. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, V.7, p. 358-367.

Oktay, A., Tanyeri, G. (1991). *Aşık Nurşah'ın Deyişleriyle 2.000'li Yılların Yunus Emre'si.* Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yunus Emre Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.

Sever, M. (2010). Âşık Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları. *Türkbilig*, 2010/20, ss. 97-106.

Seyrek, A. M. (2018). *Sosyoloji Sözlüğü.* İstanbul: Yediveren Yayınları.

Turan, F. A., Uysal, B., Keleşabdioğlu, Z., Gökçe, E. (2008). *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri I.* Ankara: Gazi Kitabevi, ss. 167-183.

Wolf, S. (2012). *Cinsellik ve Sosyalizm LGBT Özgürleşmesinin Tarihi, Politikası ve Teorisi.* (Çev.: K. Tanrıyar), İstanbul: Sel Yayınları.

Yılmaz, B. (2002). Eskişehir'li Âşık Nurşah. Yayımlanmamış Bitirme Ödevi, Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Eskişehir.

KADIN FOLKLORU ÇALIŞMALARININ SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ VE İŞLEVSELLİĞİNE DAİR BAZI ÖNERİLER*

Mehmet Açа[*]

1. Giriş

Türkiye'deki kadın folkloru çalışmaları, henüz emekleme evresinden kurtulmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyet ve kadın gibi konulara ilgisiz kalamayan, kadın folkloru alanındaki büyük boşluğu görebilen kadın ve erkek halkbilimciler, henüz emekleyen bu alanı ellerinden tutup yürütmeye çalışmaktadırlar. Son dönemde yapılan kayda değer çalışmalara rağmen Türkiye'deki kadın folkloru çalışmaları, kadının ya da kadınla ilgili erkek algısının halkbilimi ürünlerindeki yansımaları, kadınlara özgü halkbilimi türleri ve kadın halk icracıları ile sınırlı kalmıştır. Türkiye'deki kadın folkloru konulu çalışmaların yerli ve yabancı halkbilimci, sosyolog ve antropologların toplumsal cinsiyet, kadın folkloru ve kadın antropolojisi konulu çalışmalarını çok daha yakından takip ederek kadını baskılayan gelenek ve ritüeller ile geleneksel yapılardaki toplumsal cinsiyet algısı gibi konulara da odaklanması ve böylece yelpazesini genişletmesi gerekmektedir. Elbette, Türkiye'deki kadın folkloru konulu çalışmaların tek sorunu, çalışma konularının sınırlı tutulması değildir. Kadın folkloru çalışanlar derleme, analiz ve yayın aşamalarında da çeşitli sorunlarla karşı karşıya gelmektedirler. Bu sorunların aşılması, bu alandaki çalışmaların sürdürülebilirliği ve işlevselliği açısından büyün önem arz etmektedir.

Bu yazıda, kadın folkloru araştırmalarının yapılması gerektiğine inanan ve bu doğrultuda "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" konulu bir TÜBİTAK projesinin (söz konusu projenin verileri, saha çalışmalarından elde edilmiştir) -araştırmacı sıfatıyla- bir parçası olan birisi olarak, Türkiye'deki kadın folkloru çalışmalarının sürdürülebilirliği ve iş-

---

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen 117K037 numaralı ve "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" adlı proje kapsamında yapılan saha çalışmalarından elde edilen veri ve izlenimlerden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul-Türkiye.

levselliği adına bazı sorunlara dikkat çekmek ve çözüm önerilerinde bulunmak istiyoruz.

2. Sürdürülebilirlik ve İşlevsellik Adına

1. Her şeyden önde kadın folkloru araştırmalarının sosyal bilimlerin sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji gibi diğer alanlarından bağımsız bir şekilde yürütülmemesi, disiplinlerarası işbirliğine gidilmesi gerekir. Bu nedenledir ki kadın folkloru konulu alan çalışmalarının halkbilimi, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji uzmanlarının da katılımı ya da katkılarıyla yapılmasında yarar vardır.

2. Kadın folkloru araştırmalarının çok daha anlamlı ve işlevsel bir şekilde sürdürülebilmesi için bu alanda çalışacak kadın derleyicilerle araştırıcıların yetiştirilmesi gerekmektedir. Bu nedenledir ki, bazı akademisyenlerin lisansüstü öğretimin başından itibaren bu alana yönlendirilmeleri ve çalışmalarını daha çok kadın folkloru üzerine yapıyor olmalarından dolayı herhangi bir eleştiriye/yaptırıma maruz bırakılmamaları gerekmektedir. Kadın folkloru çalışacak genç akademisyenlerin lisansüstü öğrenim aşamasında sosyal bilimlerin sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji gibi diğer alanlarında da dersler almaları ve bu alanlarda çalışan akademisyenlerle işbirliği yeteneğini geliştirmeleri sağlanmalıdır.

3. Kadın çalışmaları, Batı'da feminizmin de etkisiyle sosyoloji, antropoloji, psikoloji, sosyal psikoloji ve halkbilimi alanlarında çok daha erken bir dönemde başlamış olup bir hayli yol almıştır. Bu nedenledir ki Türkiye'deki kadın folkloru çalışacak akademisyenlerin batılı araştırıcıların bilgi birikimi ve deneyimlerinden yararlanmaları gerekmektedir. Bunun için de Batı'da yapılan bazı temel çalışmalar, dilimize kazandırılmalı, bunlar üzerinde ülke ve toplum gerçekleri de dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmalıdır. Bu bağlamda, Rayna R. Reitter'in editörlüğünde hazırlanan "*Kadın Antropolojisi*" (Reitter 2012) adlı kitabın dilimize tercüme edilmesi ve kadın folkloru konulu bazı önemli makalelerin Mehmet Ali Yolcu'nun editörlüğünde dilimize kazandırılarak "*Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*" (Yolcu 2017a) adıyla kitaplaştırılması, Türkiye'deki kadın folkloru araştırmalarının biçimlenmesi ve sürdürülebilmesi açısından oldukça yararlı olmuştur. Dilimize kazandırılan bir başka önemli çalışma da Carol Delaney'in "*Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*" (Delaney 2014) adlı kitaptır. Türkiye'deki bir köyde yapılan gözlem ve görüşmeler üzerine kurulu olan söz konusu çalışma, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru çalışmaların nasıl ve neleri kapsar bir şekilde yapılması gerektiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

4. Kadın folkloru araştırmalarında klasik halkbilimi kadrolarıyla yetinilmemeli, araştırmaların kadroları, son dönem halkbilimi araştırmalarındaki açılım ve yönelimler doğrultusunda diğer yakın disiplinlerin kadrolarından da yararlanılarak çeşitlendirilip geliştirilmelidir. Kadın folkloru konulu çalışmalar, halkbilimi araştırmalarının diğer pek çok alanında olduğu gibi, salt betimleme ve etnografik yazımdan ibaret olmamalı; kadın, erkek, cinsiyet, kimlik, toplum ve kültür odaklı bir şekilde derinlikli analizleri de içermelidir. Mehmet Ali Yolcu'nun da dikkat çektiği üzere, "Kadın folkloru çalışmaları, mevcut durumun tespitiyle sınırlı kalmamalı (örneğin folklor türlerinde kadın karakterler, gelenekte ve ritüelde kadınların rolleri vb.), felsefi sorgulamalar ve feminist epistemolojiyle beslenen yol gösterici bir özellik kazanmalıdır." (Yolcu 2017b: 15). Kadın folkloru konulu çalışmalar kirlilik, mülkiyet, iktidar, meslek, kamusal ve özel alanlar, grup ve grup süreçleri, toplumsal etki ve uyma, grup yapısı ve liderlik, çatışma, tutum/davranış, dil ve iletişim, simgecilik, dedikodu, önyargı ve ayrımcılık, karşı cins algısı, hemcins algısı, gülme/mizah/eleştiri ve estetik gibi alanları da kapsamalıdır. Yeri gelmişken Balıkesir merkezli kadın folkloru araştırmalarımız sırasında halkbilimi kapsamına giren anlatmalık ve söylemelik türlerin derlenmesinin artık neredeyse imkânsız bir hal aldığını gördüğümüzü de belirtmek isteriz.

5. Kadın kaynak kişilerle yapılan kısa süreli görüşmeler, güven ve samimiyetin tesis edilememesi nedeniyle yeterince verimli olamamaktadır. Kadın folkloru konulu alan araştırmaları, alan araştırması yapanların çalışma alanlarında çok daha uzun süreli kalmalarını, buralarda yaşamalarını, karşılıklı samimiyet ve güven tesis etmelerini gerektirmektedir. Bu nedenledir ki üniversitelerde görev yapan akademisyen araştırıcılara, hazırlayacakları kadın folkloru konulu projelerde alanda çok daha uzun süre kalabilmeleri için gerekli kolaylıkların sağlanması gerekmektedir.

6. Özellikle de erkek halkbilimciler -bunlara ne yazık ki zaman zaman kadın halkbilimciler de dâhil olmaktadırlar-, kadın folkloru konulu çalışmalara olan ilgiyi salt kadın çalışmalarının popüleritesinin bir sonucu olarak değerlendirmekten ve bu tür çalışmaların bilimsel proje desteği sağlamak amacıyla yapıldığını düşünmekten vazgeçmelidirler. Erkek halkbilimciler, toplumsal cinsiyet olgusunu dikkate almak zorundadırlar. Feminist yaklaşımlara ve kuramlara mesafeli durmamalı, "eril tahakküm" olgusunu sosyal yapının temel sorunlarından birisi olarak algılamalıdırlar. Erkek halkbilimciler, kadınların toplumsal cinsiyetin inşası ve kültürün oluşumu, gelişimi ve aktarımı süreçlerindeki rollerini de önemsemelidirler.

7. Kadın folkloru araştırmaları, salt kadın araştırıcıların çalışabilecekleri ve sadece kadın kaynak kişilerden derlemeler yapılabilecek bir alan olarak

görülmemelidir. Kadının toplumsal cinsiyetin inşasındaki rolü ve toplumsal statü ve rolleriyle ile ilgili araştırmalar, erkek kaynak kişilerin bilgi ve yorumlarına da başvurmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle "eril tahakküm"ün mimarı olan erkeklerin, toplumsal cinsiyet algılarının anlaşılması ve kökenlerinin ortaya konulması bakımından işlevsel oldukları göz ardı edilmemelidir. Dilimize "Eril Tahakküm" (Bourdieu 2016) adıyla çevrilen eril tahakkümün doğasını ve yapısını çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren "*La Domination Masculine*" adlı kitabın yazarının erkek bir sosyolog, yani Pierre Bourdieu olduğunu hatırlamakta yarar vardır.

Erkeklerin, kadınların statü ve rollerinin belirlenmesi ve sürdürülmesinde başat rolü oynadıkları Türkiye gibi ülkelerde, erkeklerin kadınlarla ilgili algı ve görüşlerine yer vermeyen kadın folkloru araştırmaları eksik kalmaya mahkûmdur. Kadının erkeğin gözünden görülebilmesi, verilerin analizi sırasında aşırı duygusallığa kaçan yorumlardan kaçınılabilmesi için alanı ve toplumu iyi bilen erkek araştırıcıların da kadın folkloru araştırmalarında mutlaka yer almaları gerekmektedir. Sözün özü, kadın folkloru konulu çalışmaların, doğası ve araştırma sahalarının sosyolojik yapısı gereği, kadın ve erkek araştırıcıların yer aldığı araştırmacı gruplar tarafından yapılması bir zorunluluktur.

8. Kadın folkloru çalışanlar, Türkiye gibi erkek egemen ve muhafazakâr ülkelerde "mahremiyet" ve "mahremiyetin ihlali" gibi sorunlarla da karşı karşıya kalabilmektedirler. Kadın folkloru konulu derlemeler yapmak için alana çıkanlar, kocalarla babaların kadınlarla görüşme konusunda tedirgin olduklarına, mahrem bilgileri aktarabilecekleri endişesiyle araştırıcıların eşleri ya da kızlarıyla görüşmelerini engellemeye çalıştıklarına, kadınların bazı anlatımlarından dolayı özellikle de eşlerine karşı zor durumda kalabileceklerini düşündüklerine şahit olmaktadırlar. Derleme gruplarında kadın derleyicilerin de olması, sorunu kısmen de olsa ortadan kaldırmakla birlikte elde edilen verilerin yorum, analiz ve yayın aşamalarında kullanılması zorunluluğu, başka sorunlara da yol açabilmektedir. Bu durum, araştırıcıları farklı çözüm yollarına başvurmaya sevk etmektedir. Araştırıcılar yorum, analiz ve yayın aşamalarında sorunu aşabilmek için kadın kaynak kişilerin ad ve soyadlarının sadece baş harflerine yer vermek, ad ve soyadlarını değiştirmek ve hatta kaynak kişi isimlerine yer vermemek gibi yollara başvurulabilmektedirler. Bu tür yöntemlere başvurmak, araştırıcıları, alan araştırmalarının kaynak kişi bilgilerine doğru ve eksiksiz bir şekilde yer verme ilkesini ihlal etme ve kaynak kişi bilgilerine yer veremedikleri için de elde edilen verileri kullanamama tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Halkbilimcilerin bir araya gelerek kadın folkloru araştırmaları sırasında karşılaşılan bu sorunu aşmanın yollarını tartışmaları, derleme ve yayın etiğini yasa-

ları ve kişilik haklarını da ihmal etmeden bir kez daha gözden geçirmeleri gerekmektedir.

3. Sonuç

Sonuç olarak, başta da söylediğimiz gibi, Türkiye'deki kadın folkloru konulu çalışmalar, henüz gelişme evresinde olup, bazılarına yukarıda temas ettiğimiz pek çok sorunla karşı karşıyadır. Gelişmesini sürdürülebilmesi ve çok daha işlevsel bir hale gelebilmesi, sorunlarıyla yüzleşmesine ve bunlara çözümler bulmasına bağlıdır. Sorunların aşılması, her şeyden önce kadın folkloru çalışmalarının önemsenmesine ve layıkıyla yapılmasına bağlıdır. Layıkıyla yapabilmek de ancak alanla ilgili donanıma sahip olmakla mümkündür. Ülkemizin, sınırları iyi bir şekilde çizilebilen, yaklaşım ve yöntemleri sürdürülebilirliğe ve işlevselliğe hizmet edebilen çalışmalara ihtiyacı olduğu ortadadır. Türkiye'deki kadın folkloru çalışmaları her ne kadar amaç, kapsam, yaklaşım, yöntem ve imkân odaklı sorunlarla boğuşuyor olsa da donanımlı genç halkbilimcilerin sosyal bilimlerin diğer alanlarıyla da işbirliğine giderek bu alandaki çalışmaları geliştireceklerine inanmaktayız. Bu bağlamda, sosyal bilimlerin farklı alanlarından isimlerin katıldığı bu toplantıyı da disiplinlerarası bilgi ve deneyim paylaşımına imkân vermesinin yanı sıra, sorunlarla yüzleşme ve bunlara çözüm bulma çabalarına da katkıda bulunacağından önemsediğimizi belirtmek isteriz. Sosyal bilimlerin farklı alanlarından isimlerin bir araya gelerek bilgi birikimleriyle deneyimlerini paylaştıkları sorun ve çözüm odaklı bu tür bilimsel toplantıların sürdürülmesinin, kadın folkloru konulu çalışmaların sürdürülebilirliği ve işlevselliği bakımından oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Bourdieu, P. (2016). *Eril Tahakküm.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Delaney, C. (2014). *Tohum ve Toprak. Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji.* (Çev.: S. Somuncuoğlu ve A. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

Reitter, R. R. (Ed.) (2012). *Kadın Antropolojisi.* (Çev.: B. Abiral). Ankara: Dipnot Yayınları.

Yolcu, M. A. (2017a). "Giriş: Kadın Folkloru Üzerine". *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar.* Konya: Kömen Yayınları, s. 1-16.

Yolcu, M. A. (Ed.) (2017b). *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar.* Konya: Kömen Yayınları.

KADIN FOLKLORU ARAŞTIRMALARINDA YÖNTEM SORUNLARI*

Mehmet Ali Yolcu[•]

1. Giriş

20. yüzyılın ilk yarısında sosyal bilimlerde ortaya çıkan feminist yaklaşımların folklora sirayet etmesinin üzerinden çok fazla zaman geçmemiştir. Folklorun ana taşıyıcıları olan kadınlara yönelen akademik ilgi, 1970'lerden itibaren özellikle Amerikan folklor araştırmalarını etkilemiş, daha sonra bu durum dünyaya yayılmıştır. "Kadın folkloru" kavramı, kadının icra ettiği, kadının merkezinde yer aldığı folklorun toplumsal cinsiyet tabanlı araştırılmasına verilen addır. Türkiye'de son yıllarda bu minvalde çalışmalar artmış olmakla birlikte henüz yeterli derecede değildir. Kadın folkloru çalışmalarında klasik folklor yöntemlerinin dışında yeni derleme, inceleme yöntemleri ve yaklaşımları geliştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda bu çalışma, kadın folkloru araştırmalarında yöntem sorunları üzerinde eğilmeyi ve aynı zamanda bazı hususlarda yeni öneriler getirmeyi hedeflemektedir.

Son yıllarda Türkiye'deki folklor çalışmalarının seyrinin Amerikan folklorunda ortaya atılan yeni "halk" kavramıyla uygulamada pek de örtüşmediğini söyleyebiliriz. Her ne kadar teorik olarak grup folkloru odaklı araştırmalar önerilse de günümüzde folklor çalışmalarının önemli bir kısmı geleneksel "halk" kavramıyla ilişkili kırsal-pastoral veya tarihsel popülasyon üzerinedir. Görüldüğü üzere birçok folklor çalışması ham verinin sunulmasını amaç haline getirmekte, etnografik-folklorik bir betimlemeyi yöntem olarak benimsemektedir. Önümüzde, yıllardır toplana gelen devasa bir folklor malzemesi yığılmıştır ve bunlar çeşitli metodolojik yaklaşımlarla çözümlenmeyi beklemektedir. Folklor çalışmaları, bilimsel/toplumsal sorunların çözümünde nihai amaçlara sahip olursa anlamlı hale gelecektir. Bu

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen 117K037 numaralı ve "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" adlı proje kapsamında yapılan saha çalışmalarından elde edilen verilerle hazırlanmıştır.

• Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale-Türkiye.

amaçlardan biri de kadın folkloru ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilerin çözümlenmesidir.

Batı sosyal bilimlerinde 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan feminist bilgi, 1970'li yıllardan itibaren folklorda etkili olmuş, böylece "kadın folkloru" terimi üretilmiştir. Kadın folkloru, aslında teorik olarak grup folkloruyla ilişkili bir kavram ve terimdir. Grubu birbirine bağlayan ve grup üyeleri arasındaki ortaklıkları, paylaşılan değerleri sağlayan husus ise toplumsal cinsiyettir. Kadın folklorunun problemi, farklı toplumsal yapılarda kadınlara özgü folklor ürünlerinin kategorik cinsel kimliklerin inşasındaki rolü nedir, bu folklor yapıyı nasıl etkilemektedir, sorularına yoğunlaşmıştır.

Batı bilim tarihinde disiplinler arası sınırların çizildiği 19. yüzyılda özellikle modernite öncesine, "basit" toplumların incelenmesine odaklanmış geleneksel antropolojik araştırmalar, cinsler arası ayrımı bir endüstri toplumu sorunu gibi değerlendirip, "basit" toplumlarda var olan cinsler arası ilişkiler yapısını eşitlik olarak sunmuşlardır (Kümbetoğlu 2005: 257).

Antropolojiye akraba bir disiplin olarak folklorda da aynı perspektif hatalarına zaman zaman düşmüyor muyuz? Cinsiyetler arasındaki eşitsiz hiyerarşik ilişkilerin sorgulanması ve çözümlenmesi işini kimi zaman sosyolojiye kimi zaman da sosyal bilimlerin diğer disiplinlerine bırakmaktayız. Bazen bu sorunu açığa çıkartacak olgusal verileri bir kenara bırakmakla aslında bunu görmezlikten gelmekteyiz. Örneğin, eski Türklere atıf yapılan ilişkilendirmelerde modernizm süreçlerindeki "ideal cinsiyet eşitliği" gerekli argümanlar ortaya konmadan bu toplumsal yapıda var olduğu iddia edilebilmektedir. Dede Korkut gibi Türk folklorunun klasik metinlerinde göçebe kadının hayatın içinde aktif roller üstlenmesinin modernizm sonrası hukuki bir cinsiyet eşitliğine indirgendiği caridir. Hâlbuki anlatmalarda aktif bir rol üstlenen Dirse Han'ın karısının adı bile anılmamakta, erkeğe göre bir konumlanmayla tasvir edilmekte; Kazan'ın karısı Burla Hatun ancak bir anne ve eş olarak saygınlık kazanabilmektedir.

Folklor ile ulus-devletleşme süreçlerinin organik ilişkisi, ulusçuluğun enstrümanlarından birinin de folklor olması gibi birtakım tarihsel-sosyolojik nedenler folklor akademisinde dolaylı olarak eril bir kültürel arkaplanın besleyicileri olmuştur. Milliyetçiliğin doğasında bulunan erkek egemen kültür kalıpları ve dil kullanımları da "ikinci cins"in kültür tarihinin yazımını zorlaştırmış veya spekülasyona maruz bırakmıştır. Bu noktada folklorda nesnel bilgi üretmek zaruri bir hal almıştır; bu bilgiyi ise ancak yeni metodoloji mümkün kılacaktır.

2. Yöntem ve Bakış Açısı Sorunlarına Dair

Rohrlich-Leavitt'e göre (2014: 119), bir kültürün münhasıran eril kalan bir incelemesinin genellikle eksik olduğu geniş kesimlerce kabul edilir. Erkek etnograflar, ya buna meyilli oldukları için ya da inceledikleri kültür bunu gerekli kıldığı için erkeklerden bilgi alır. Ya sadece onların faaliyetlerini ya da her iki cinsiyetten insanları içeren aktiviteleri gözlemler, kadınların tek başlarına yaptıkları faaliyetlerden ise uzak kalırlar.

Derleme çalışmalarında derleyicinin yerleşim birimlerinde öncelikli olarak kamusal alanlarda potansiyel kaynak kişilerle (örneğin köy kahvesi) temas kurması araştırma için bir handikap oluşturmaktadır. Kamusal alanda erkekler bulunabildiğine göre, çoğu zaman erkeklerin izin verdiği ölçüde kadın kaynak kişilere ulaşılabilmektedir. Kadınların ev-içi mahrem konumda olması, onlardan bilgi alma işini zorlaştırmakla beraber derleyiciyle arasında formal bir sohbet ortamında konuşmalarına neden olmaktadır. Diğer yandan formal konuşmayla birlikte çeşitli saiklerle kaynak kişinin olguyu "idealize etmesi", olduğundan farklı göstermesi başka yanlışlara kapı aralamaktadır. Böyle olunca derinlemesine görüşme neticesinde elde edilebilecek bilgilerden mahrum kalındığı için çalışma birçok yönden eksik kalmaktadır.

Derleyicinin cinsiyeti ile kaynak kişinin cinsiyetinin farklı olması, kendi aralarında doğru bir iletişimin kurulmasına engel olabilmektedir. Örneğin derleyici erkek ve kaynak kişi kadın ise hem soruların sorulmasında hem de kaynak kişiden bilgi alınmasında birtakım sıkıntılar olmaktadır. Bazen bunun tam tersi bir biçimde durumlar da söz konusudur. Kadın derleyici ile erkek kaynak kişi etkileşiminde sohbetin seyri daha resmi bir yöne gitmekte, grubun özgün işaretleyicileri ve özellikleri tam anlamıyla yansıtılmamakta hatta gizlenmektedir. Derleyici kadın olsa bile medeni durumu bekâr ise, evli kadınlarla yapılan mülakatlarda kaynak kişiler otosansür uygulayabilmektedir.

Çalışmaların inceleme ve yorumlama aşamalarına erkek egemen bir bakış açısının yansıması, bilimsel nesnelliği zedeleyecek ölçütlerdendir. Burada araştırmacının kadın veya erkek olması önemli değildir, şunu da belirtmeden geçmeyelim, taramış olduğumuz birçok çalışmanın yazarı kadındır. Bu hususu biraz daha açacak olursak konuyla ilgili yöntem sorunlarını şöyle maddeleştirebiliriz:

1. Araştırmacılar, kadın folklor icra süreçlerine yeteri kadar eğilmemektedirler. Örneğin erkek destan anlatıcılarının ve âşıkların eğitimleri, rüya kompleksli geçiş aşamaları, repertuarları vb. durumlar dikkatlice incelenirken, kadın icra süreçlerinin başında gelen, "famaj" dediğimiz kadının sanat-

sal dışavurumları görmezden gelinmektedir. Kadının cinsiyetler arası temel ayırıcıları ile dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimlerine daha çok eğilmek lazım gelmektedir. Bunun için de kadın halk icracısının yetişme tarzı, eğitimi, üslubu vb. performatif süreçlerinin analizi son derece önemlidir.

2. Kadınla ilişkili folklor türleri daha az değerli, daha az sanatsal addedilmektedir. Destan gibi epik formdaki anlatılara olan akademik ilgiyle mani, ninni, masal gibi daha çok kadınların icra ettikleri türlere olan akademik ilgi karşılaştırıldığında durum daha da netleşmektedir. Epik, zaten içerik bakımından eril bir anlam alanına sahiptir; ayrıca epikle kurgulanan ve topluma sunulmak istenen model davranış kalıplarında kadının yeri yok denecek kadar azdır.

3. Eğer bir kültür unsurunun taşıyıcıları erkekse kültürün tamamını yansıtır şekilde ele alınmakta, ancak kadınların folklor ürünleri ayrı bir kategori olarak sunulmaktadır. Örneğin "erkek evliyalar / erkek erenler" kavramı hemen hiç kullanılmazken, "kadın evliyalar / kadın erenler" kavramı ayrıca belirtilmektedir. Bunu âşık edebiyatı araştırmalarında da görmekteyiz. "Kadın âşıklar" ifadesi başlı başına bir kategorizasyon sonucudur ve sorunlu bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ritüel araştırmalarında (ölüm ritüelleri, bayramlar vb.) çoğu kez erkek üzerinden betimleme yapılmakta, kadınlarla ilgili özel bir durum varsa ayrıca belirtme gereği duyulmaktadır.

Folklor incelemelerinde erkeğin özelliklerinin genelleştirildiği ve kadının üzerinin örtüldüğü ve hatta hiç görülmediği yerler de vardır. Örneğin, Işıl Altun'un "Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme, Ölüm" adlı çalışmasının sonuç bölümünde şu değerlendirme yapılmıştır: "Mustafa, Muhammed, Ali gibi din büyükleri; Fatih, Cengiz, Battal gibi tarihi kahramanlar, Kemal, İsmet, Menderes gibi devlet adamlarının isimleri araştırma bölgesinde çocuklara verilen isimlerdendir" (2004: 268-269). Görüldüğü üzere yörede konulan yaygın adlar aktarılırken kadınların isimlerine yer verilmemiştir.

Benzer şekilde Melike Gedik'in Derebucak kasabası üzerine yaptığı monografik tezinde (2008) "lakaplar" bölümünde 200 kadar erkek lakaba yer verilmiş olmasına rağmen kadınlara verilen lakaplar görülmemiştir.

Duygu Arslan'ın tezinde geçiş dönemlerinden sayılan evlenmeyle ilgili ana bölümdeki "evlenme isteğini belli etme" başlığında (2011: 69-72) erkeklere özgü davranışlar listelenmişken kızların evlenme isteğini belli eden hareketlere yer verilmemiştir.

4. Araştırmacının bakış açısıyla araştırma evreninde bulunan halk grubunun bakış açısı birbirine girmekte, hatta araştırmacı halk grubunun bakış açısını benimseyici tarzda bir betimleme yapmaktadır. Örneğin, Fulya Öztürk'ün yazdığı "Geçmişten Günümüze Nallıhan Folkloru" adlı tezde şöyle denilmiştir: "Erkek çocuklar için sünnet gelenekleri oldukça önemlidir. Sünnet dinimizin gereği olarak yerine getirilir ve erkekliğe ilk adım atılan gündür" (2010: 55). Burada etnografik betimlemede olması gereken inanç merkezli bilimsel nesnellik zedelenmiş, kadın araştırmacı eril düşünce kalıplarının tahakkümü altında cümle kurmuştur.

Yine Selma Doğlarlıoğlu'nun "Emet İlçe Merkez Folkloru" başlıklı tezinde "bu yemine göre bir erkek eşini boşarsa, tekrar alabilmesi için eşinin dini gereklilikleri yerine getirmesi gerekir ve dokuz kez boşadığını söylediği için bu uygulama dokuz kez yerine getirilmek zorundadır" (2013: 139) şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Burada evlenmek, kaynak kişinin değil yazarın cümlesinde "almak" ifadesiyle karşılanmıştır. Bu sözcükle evlenme fiilinin karşılanması erkek egemen kültür kalıplarının bir yansıması olarak görülmelidir.

Feride Beratiye İlgün'ün kaleme aldığı "Türk Manilerinde Anne ve Evlat İlişkisi Üzerine İncelemeler" başlıklı tezinde manilerle ilgili değerlendirme yapılırken (2009: 82) "anneler evlatlarını hele de kızlarını çok şımartır. Günün birinde yolcu edeceğini bildiği kızı elinin altındayken tüm imkânlarını sunar. Böyle şımartılmış kızların sevgilileri bu kızların istekleriyle baş etmekte zorlanırlar. Kolay değildir anne kadar sabırlı ve cömert olmak. Bu yüzden de şımartılmış kızlara sitemkâr olurlar" ifadelerine yer verilmiştir ki bu ifadeler toplumsal cinsiyet merkezli bilim nesnelliği açısından başlı başına sorunlu bir bakış açısını yansıtmaktadır.

5. Folklor araştırmalarında karşımıza çıkan ve bilim nesnelliğini zedeleyen bir başka husus "özcülük" (essentialism) tehdididir. Özcülük, bireysel farklılıkların göz ardı edilerek grup kimliğine yönelik kalıp yargılar taşınmasını ifade eder. Örneğin, bir kişi terazi burcundaysa dengeli, Rus ise soğuk, Alman ise disiplinli vb. (Yolcu 2014: 10). Özcülüğü önyargılı genelleştirme olarak değerlendirirsek konu daha da açıklığa kavuşur. Örneğin, Zeynep Umucu'nun kaleme aldığı "Kırşehir Kızılırmak Havzası Ağıtları" adlı tezde geçen "ağıtların icracıları birinci aşamada kadınlardır. Kadınların daha duygusal olan yapıları, rahatça ağlayabilmeleri ve duygularını dile getirmeleri belki de buna sebep olmuştur" (2013: 41) şeklindeki değerlendirme, kadına yönelik negatif özcülüğü tüm yönleriyle göstermektedir. Burada kadının güçsüzlüğüne dönük kalıp yargı özcülüğe neden olmaktadır.

6. Kadın folkloru araştırmalarında bir başka yöntem sorunu araştırmanın modellenmesi sırasında oluşmaktadır. Bir folklor çalışmasında "geçiş dönemleri" anlatılırken "kız beğenme" veya "kız isteme" gibi alt başlıklar göze çarpmaktadır ki bu erkek egemen düşünce kalıplarının ve erkek dünyası gözünden olgunun açıklanmasının bir sonucudur. Örneğin, doğrudan kadın cinselliğine toplumsal cinsiyet kavramı ekseninde yaklaşan bir folklor çalışması olan Filiz Güven'in yazdığı "Kars Yöresindeki Kadın Cinselliğinin Halk Bilimsel Çözümlemesi" adlı doktora tezinde "kız isteme" (2015: 91) adlı bir başlık yer almaktadır.

7. Kadın konusunu ele alan folklor çalışmalarında, yazarı kadın veya erkek olsun, ilginç bir biçimde otosansür uygulandığı sezilmektedir. Hatta yukarıda temas ettiğimiz Güven'in çalışmasının başlığında cesur bir ifadeyle "kadın cinselliği" geçmesine rağmen söz konusu tezde klasik folklor çalışmalarındaki gibi geçiş ritleri betimlenmiş, başlıkta belirtilen kadın cinselliğine çok az değinilmiştir. 95 kaynak kişinin tamamının kadın olduğu bu tezde (hâlbuki erkeklere de başvurulup cinsiyet temelli karşılaştırmalar da yapılabilirdi) geleneksel kur yapma biçimleri, cinselliğe yönelik süslenme ve giyim, kadın argosu, kadınlar arasında anlatılan cinsel içerikli fıkralar ve hikâyeler gibi folklorda belki de hiç temas edilmeyen konular ele alınabilirdi. Güven'in tezini bu eksikliklerine rağmen alanda önemli bir çalışma olarak görmekteyiz.

8. Folklor çalışmalarında kadınların kaynak kişi olarak gösteriminde mesleklerinin ev hanımı olarak geçiştirilmesi, emeğinin görülmemesi dikkat çekicidir. Hâlbuki kırsal kesimde kadınlar tarlada, bahçede, hayvan bakımında aktif çalışmaktadırlar. Aynı işi yapan erkek için kaynak kişi listesine "çiftçi" yazılmaktadır. Burada kadının yaptığı iş, bir faaliyet olarak görülürken erkeğinki meslek/iş olarak değerlendirilmektedir ve bu durum bize göre yanlıştır. "Hanım" ifadesi erkeğe bağlı bir adlandırmadır ve bundan kaçınılmalıdır; bu durum ifade edilecekse bile "ev kadını" ifadesi daha doğru bir adlandırma olacaktır.

9. Kadınla ilgili folklor çalışmalarını nedense kadın akademisyenler ve kadın öğrenciler üstlenmektedir. Yapmış olduğumuz literatür taramasında kadın folkloru çalışmalarının tamamına yakını kadınlar tarafından yapılmıştır. Hâlbuki bu konu erkek araştırmacıların da çalışabileceği bir konudur. Cinsiyet nepotizmini ortadan kaldıracak hususlardan biri de budur.

3. Sonuç

"Kadın folkloru" terimi dünya folklor araştırmalarında çok eski bir terim değildir; ülkemizde de yeni yeni literatüre girmeye başlamıştır. Bu bağlamda, bu çalışma alanına kuramsal ve yöntemsel katkılar önümüzdeki yıl-

larda yapılacak olan çalışmaların seyrini belirleyecektir. Dolayısıyla en baştan doğru adımlar atar ve doğru bir yaklaşım sergilersek daha verimli sonuçlar elde edebiliriz. Yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz kadın folkloruyla ilgili yöntem ve yaklaşım sorunlarını daha çok tartışabiliriz; ancak tüm bunlardan daha önemlisi akademik araştırmalarda eril düşünce tahakkümünü aşmak olacaktır.

Toplumsal cinsiyet ve folklor ilişkisi, değişik kültürel gruplarda farklı odaklarda ortaya çıkmaktadır. Bireylerin kültürlenme süreçlerinde somutlaşan toplumsal cinsiyetin ataerkil tahakküm eksenli içeriği çoklu bakış açısıyla yeniden yorumlanmalıdır. Folklorun kimi zaman meşruiyet zemini sağladığı eşitsiz cinsiyet ilişkilerini çözümlemek için feminist yaklaşım modelleri üzerinde çalışmak gerekmektedir. Klasik folklor araştırma modellerinin dışında toplumsal cinsiyet temelli bir model hazırlanmalı ve bu model kadın folkloru çalışmaları için öncü bir rol üstlenmelidir. Dahası, folklor çalışmalarında yapısal-işlevsel, yorumsamacı, post-modernist kuramsal yaklaşımlara bağlı yöntemlerle feminist kuramsal bakış sentezlenebilir.

Kaynaklar

Altun, I. (2004). *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm.* Kocaeli: Yayıncı Yayınları.

Arslan, D. (2011). *Kahramanmaraş İli Göksun İlçesi Halk Kültürü Araştırması.* Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Doğlarlıoğlu, S. (2013). *Emet İlçe Merkez Folkloru.* Yüksek Lisans Tezi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Gedik, M. (2008). *Konya İli Derebucak İlçesi ve Çevresi Halk Edebiyatı ve Folkloru Üzerine Bir İnceleme.* Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Güven, F. (2015). *Kars Yöresindeki Kadın Cinselliğinin Halk Bilimsel Çözümlemesi.* Doktora Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

İlgün, F. B. (2009). *Türk Manilerinde Anne ve Evlat İlişkisi Üzerine İncelemeler.* Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Kümbetoğlu, B. (2005). "Antropolojide Toplumsal Cinsiyet Analizleri: Geleneksel Cins/Cinsiyet Sistemlerinden, Toplumsal Cinsiyet Rolleri ve İlişkilerine". *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* (Ed. Kümbetoğlu, Belkıs; Birkalan-Gedik, Hande). İstanbul: Epsilon Yayınları, s. 255-273.

Öztürk, F. (2010). *Geçmişten Günümüze Nallıhan Folkloru.* Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Rohrlich-Leavitt, R. vd. (2014). "Aborijin Kadın: Eril ve Dişi Antropolojik Perspektifler". *Kadın Antropolojisi* (Ed. Reiter, Rayna R.). Ankara: Dipnot Yayınları, s. 119-136.

Umucu, Z. (2013). *Kırşehir Kızılırmak Havzası Ağıtları (Araştırma-İnceleme-Metin).* Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar.* Konya: Kömen Yayınları.

"TOPLUMSAL CİNSİYETİN İNŞASI VE KADIN FOLKLORU: BALIKESİR ÖRNEĞİ" ADLI TÜBİTAK PROJESİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER*

Mustafa Açа[*]

1. Giriş

19. yüzyıldan itibaren özellikle Avrupa'da gelişen feminist bilinç, kadınların bağımlı bir cinsiyet grubu olmalarından hareketle ikinci cins konumuna indirgenmelerinin fark edilmesi ve bu durumun doğal nedenlere dayanmayıp kültürel gerekçelerle inşa edildiği noktasında bir tespite yönelinmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda akademi dünyasında kullanılan "toplumsal cinsiyet" terimi, biyolojik cinsiyetten farklı, sosyokültürel olarak belirlenen ve dolayısıyla içeriği toplumdan topluma olduğu kadar tarihsel olarak da değişebilen cinsiyet konumu ya da cins kimliğidir. Ayrıca bu terim, erkeklik ile kadınlık arasında toplumsal ve kültürel bakımdan eşitsizliğe gönderme yapmakta, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların kültürel düzlemde kurulmuş yönlerine dikkat çekmektedir. Fakat bu terimin kapsamı, ilk ortaya çıkışından beri yalnızca bireysel kimliği ve kişiliği değil, aynı zamanda simgesel düzeyde erkeklik ve kadınlığın kültürel idealleri ile stereotiplerini, yapısal düzeyde ise kurumlar ve örgütlerdeki cinsel işbölümünü içine alacak kadar genişlemiştir (Yolcu 2016: 287, 292).

Türk folklor araştırmaları kapsamında doğrudan kadın folkloru başlığı altında olmasa da merkezinde kadınların yer aldığı kültürel-geleneksel süreçler tematik karakterde çalışılan konular arasında olmuştur. Ancak kadın folkloru bileşenlerin bütüncül bir perspektifle ele alan ve diğer kültür bilimi şubelerinin yöntem ve yaklaşımlarıyla ilişki kuran geniş tabanlı bir çalışma henüz gerçekleştirilmemiştir. Bu durum projenin temel motivasyon unsuru olmuştur.

---

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen 117K037 numaralı ve "Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" adlı proje kapsamında yapılan saha çalışmalarından elde edilen verilerle hazırlanmıştır.

* Öğr. Gör. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon-Türkiye.

2. Proje Hakkında Bilgiler*

Proje ekibi, Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu (Yürütücü), Prof. Dr. Mehmet Aça (Araştırmacı), Dr. Mustafa Aça (Araştırmacı), Nilay Ağan (Bursiyer), Cem Meriç (Bursiyer) ve Selma Aybars'tan (Bursiyer) oluşmaktadır.

Projenin amaç ve hedefleri, konu ve kapsamı, yöntem ve özgün değeriyle ilgili bilgiler, proje öneri metninde de belirtildiği üzere şöyledir:

Projenin ana amacı, kadının cinsiyet kimliğiyle ilişkili folklor öğelerinin toplumsal cinsiyet olgusunun inşasındaki rolünü belirlemek ve cinsiyetle ilişkili kültürel kod ve örüntülerin toplumun yapısal işleyişine etkisini saptamaktır. Çalışma, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin güncel durumuna odaklanmakla birlikte bunlardaki muhtemel değişim ve dönüşümü nedenleriyle birlikte gözler önüne serebilmek için tarihsel ve ekonomik saikleri de ele almayı hedeflemiştir. Diğer yandan kadın folklorunun toplumun yapısal alt birimleri arasındaki işlevlerinin neler olduğu irdelenmiş ve böylece cinsiyet merkezli çatışma hatlarının ve gerilimlerin toplumsal uyum ve dengeye etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda mevcut cinsiyet statüleri ve rollerinin yaşama nedenlerinin bağımsız niteliklerinin belirlenmesinden çok kültürel parçalarla ilişkisi ve toplumsal yapı ve modelin işleyişindeki rolü değerlendirilmeye devam edilmektedir.

Belirtilen amaçlar doğrultusunda projenin hedefleri şunlardır: 1. Modern folklor araştırma yöntem ve araçları ile tespit edilen verilerden hareketle Balıkesir yöresinin zengin kültür çeşitliliği içinde kadın folklorunun yerini ve önemini somut verilerle ortaya çıkarmak. 2. Araştırma alanıyla ilgili sosyo-kültürel ve ekonomik tabanlı çalışmalara veri sağlamak. 3. Bundan sonra diğer bölgelerde yapılacak olan kadın folkloru çalışmaları için bilimsel ve işlevsel bir araştırma modeli oluşturmak. 4. Araştırma alanında toplumsal cinsiyet algısındaki değişimin nedenlerini belirlemek. 5. Alan araştırmasında kaynak kişi ve derleyici arasında cinsiyet merkezli etkileşimin boyutlarını görmek ve bu etkileşimin halk bilimi derleme yöntemleri üzerinde etkisini tespit etmek. 6. Somut Olmayan Kültürel Miras çalışmaları için konuyla ilgili envanter hazırlayarak veri altyapısı oluşturmak. 7. İlgili bakanlıklara gelenekle ilişkili kadın sorunu ile folklor ürünlerinin pazarlanması yoluyla kadının ekonomik hayata ve folklorik zenginliğin sunumu yoluyla da kültürel faaliyetlere yapabileceği katkılar hakkında rapor sunmak.

Projenin temel araştırma konusu, doğumdan itibaren başlayan insanın kültürlenme sürecinde ortaya çıkan toplumsal cinsiyetin inşasında kadınla-

* Proje başvuru metni, yürütücü Doç. Dr. M. Ali Yolcu tarafından yazılmış olup 22.08.2016 tarihinde TÜBİTAK'a sunulmuştur. "Proje hakkında bilgiler" bu metinden özetlenerek aktarılmıştır.

rın üretmiş olduğu veya kadına özgü hale gelen folklor ürünlerinin rolünün tespit edilmesi ve incelenmesidir. Bu çalışma, farklı toplumsal ve kurumsal yapılarda yer alan kadın bireylere özgü halk kültürünün ve bu kültüre bağlı gelişen kategorik cinsel kimliklerin sosyokültürel yaşam ve toplumsal yapıların şekillenmesine ve böylece toplumun temel dinamiklerinin sürdürülmesine nasıl etki etmektedir, sorusuna cevap aramaktadır. Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyet örneğinde olduğu üzere kadınların ürettiği veya aktardığı folklor bağlamında ortaya çıkan kadın algısının kültürel tutunum ve esneklik içinde yeri ve önemi, erkekliğe özgü geleneksel dünya görüşüyle bağın ne derecede sağlandığı, bu noktada değişkenlerin neler olduğu, cinsiyetler arasında keskin kültürel sınırların olup olmadığı, köy yerleşmeleri ile kentlerde yaşayan kadınlar arasında geleneksel halk kültürünün aktarımı ve toplumsal cinsiyet inşası hususunda farklılıkların olup olmadığı da sorgulanmaktadır.

Proje, kadın folkloru araştırmalarının içeriğiyle uyumlu biçimde aşağıda listelenen konularla sınırlandırılmıştır: 1. Halk mimarisinin (ev eşyası, araç gereçleri, yapım teknikleri vb.) kadına özgü kullanımları, mekânlara yüklenen cinsiyet algısıyla ilgili veriler (örneğin kahvehane, çeşme başları, kına evi vb. yerlerde cinsiyet tikelliği). 2. Hayvancılık, tarım, hayvansal ve tarımsal ürünler, halk ekonomisinin üretim, tüketim ve pazarlanması aşamalarında kadının etkisi. 3. Beslenme, sofra düzeni, yemek saklama tekniklerinde kadına özgü ortaya çıkan halk mutfağı unsurları. 4. Kadınların üretmiş olduğu ölçme, tartma, hesaplama birimleri; zaman ve mesafe kavramları. 5. Kadınların bizzat içinde bulundukları halk sanatları ve zanaatları. 6. Kadın giyim kuşamı ve kadınların süslenme tarzları. 7. Kadın merkezli halk bilgisi; kadın ocakçıların yaptığı halk hekimliği. 8. Halk hukuku içerisinde kadına yönelik uygulamalar (namus, töre, görenek vb.). 9. Kadınlar arasında yaşayan halk inançları, bu inançların erkek dünyasındaki halk inançlarıyla farkları. 10. Geçiş dönemlerinde (doğum, evlenme, ölüm) kadın ritüelleri ve uygulamaları. 11. Kalıp hareketler (tavırlar, jestler, mimikler), kalıp sözler ve sesler açısından kadınların erkeklerden ayrıldıkları noktalar. 12. Bayramlar, kadın toplantıları ve kadınlara özgü özel günler. 13. Geleneksel toplumlarda var olan dernek, kurum ve kuruluşlarda kadının yeri (komşuluk, tarikat vb.). 14. Ziyaret, türbe ve mezarlarda cinsiyetle ilişkili farklılıklar; kadınlar arasında yaşayan fal, büyü ve rüya yorumları. 15. Kadınların ürettiği ve icra ettiği halk edebiyatı ürünleri ve bunlarla ilgili sözlü anlatı geleneği. 16. Kadın halk müziği sanatçıları ve kullandıkları müzik aletleri; halk müziği icrasında cinsiyetin rolü. 17. Köy seyirlik oyunlarında kadınların yeri. 18. Kız çocukların oynadıkları geleneksel çocuk oyunları ve oyuncakları, toplumsal cinsiyetin öğretilmesinde bu oyunların ve oyuncakların

rolü. 19. Kadınlara verilen adlarda ve lakaplarda toplumsal cinsiyetin izleri. 20. Uygulamalı halk biliminde kadın folklorunun yeri ve önemi.

Yukarıda 20 maddede zikredilen bu verilerin geleneksel yapılarda ortaya çıkan toplumsal cinsiyet inşasındaki rolü tartışılmaya ve feminist kurama bağlı geliştirilen toplumsal cinsiyet merkezli çözümleme yöntemleri ile toplumun yapısal parçalar halinde örgütlendiği yaklaşımından hareket eden yapısal-işlevselci yöntemle bu veriler yorumlanmaya devam edilmektedir.

Konu, evren ve örneklem grubu açısından Balıkesir'le sınırlı tutulmuştur. Çünkü Balıkesir ili, Balkan ve Kafkas göçmenlerinden Yörük ve Manav gibi yerli topluluklara, Alevi, Sünni gibi dinsel cemaatlerden muhafazakâr ve seküler siyasal tercihlere sahip kitlelere kadar köylü/kentli ve cemaat/cemiyet çelişkileri taşıyan farklı toplumsal grupları içinde barındırmakta, bu yönüyle de Anadolu Türk nüfusunun bir örneklemi olabilecek özelliklere sahip görünmektedir. Ayrıca denize kıyı yerleşimlerden orman içi köylere kadar farklı yerleşim yeri tipolojisine sahip olan Balıkesir, coğrafya ve kültür etkileşimini göstermesi bakımından da spesifik bir ildir.

Projenin alan araştırmaları kapsamına dâhil edilen yerleşim birimlerinde yer alan nüfusun çeşitli değişkenler etrafında oldukça kozmopolit bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin aşağıdaki listede yer alan 56 köyün içinde Alevi Türkmen (Tahtacı, Çepni), Sünni Türkmen, Kafkas muhaciri (Çerkes, Gürcü vb.), Balkan muhaciri, Pomak, Tatar, Yörük, Manav gibi alt grup kimliğine sahip topluluklar yer almaktadır. Örneklem grubu, köy yerleşimi bakımından da denize kıyı, dağ, orman ve ova yerleşimi gibi çeşitliliğe sahiptir. Bu özellikler toplumsal cinsiyet inşasındaki değişimlerin karşılaştırılması noktasında önemli görülmüştür.

Projemiz, kadın folkloru ile cinsiyet kimliği arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu; yine kadın folklorunun kentsel ve kırsal kadının toplumsal cinsiyet rolleri, cinsiyet kimliğinin oluşumu, sürekliliği ve dönüşümü için gereken dinamikleri sağladığı hipotezinden hareket etmektedir. Bunun yanı sıra ortak ve uzlaşılmış geleneklerden hareketle kadın folklorunun Türk kültürünün besleyici ve taşıyıcı bir öğesi olarak düşünülmesi çalışmanın bir diğer hipotezini oluşturmaktadır. Bu çalışmanın özgün değeri, kullanacağı yöntem, kuramsal eğilimi, ülkemizin sorunlu alanlarından biri olan kadın politikaları üzerine katkı sağlayacak olması ve konunun kendisinden kaynaklanmaktadır. Diğer yandan çalışmanın folklorun yaratıcı ve icracılarının cinsiyeti ile tür ilişkisi üzerine uzun yıllardan beri tartışılagelen birtakım sorunlara saha çalışmasına dayanan verilerle eğilmeyi hedeflemesi de projenin özgün değeriyle ilişkilidir. Söz konusu çalışma, salt veri toplamanın ötesinde kentli ve köylü örneklem grupları üzerinde değerlendirme ve karşı-

laştırmalar yapmayı hedefleyen yönü; yapısal-işlevselci çözümleme noktasında folklorun örtük ve bozuk işlevlerine kadın folkloru temelinde eğilmeyi amaçlaması; boşanma, kadına şiddet gibi olgulara yönelik çözümlemeler yapacak olması ile de dikkat çekicidir. Bu bağlamda bir saha araştırması niteliğini taşıyan bu çalışmanın kuramsal bakışı ve yöntemi ile literatüre kayda değer bir katkı sağlayacağı, kültür merkezli derinlemesine analizler için de bir kapı aralayacağı düşünülmektedir.

3. Proje Süreçleri

3. 1. Proje Öneri Süreci

2016 yılında TÜBİTAK'ın ilgili proje birimine sunulan proje önerimizde Balıkesir idari sınırları içindeki 1 merkez ve 19 taşra ilçesi merkezi haricinde bu geniş idari yapının tüm sosyal ve kültürel çeşitliliğini kucaklayacak şekilde 56 farklı örneklem sahası vurgulanmış; lokasyonlarda gerçekleştirilecek alan araştırma gün sayısı ise 114 gün olarak önerilmiştir. Araştırma gün sayısının lokasyon sayısının iki katından fazla tutulmasının temel amacı, alan çalışmalarının mümkün olduğunca çok yönlü ve derinlemesine gerçekleştirilmesini sağlamaktı. Nitekim projemizin değerlendirme sürecinde yer alan panelistler tarafından hazırlanan değerlendirme raporunda da bu hususa vurgu yapılarak araştırma konu başlıklarının kapsamı ve projenin amaçları doğrultusunda alan araştırma gün sayısının daha da artırılması gerekliliği yolunda görüş bildirilmiştir. Projemizin kapsam ve amaçları açısından son derece önemli olan bu öneri teknik olarak dikkatlerden uzak tutulmuş; destekleyici kuruluş, proje onay sürecini müteakip uygun gördüğü bütçede, önerdiğimiz gün sayısının ve konuya dönük panelist grubun önerisinden farklı bir tasarrufla alan araştırma gün sayısını 47 günle sınırlı tutmuştur. 47 günlük alan araştırmasına göre belirlenen bütçe miktarı ile örneklem alanlarında günlük araştırma ziyaretleri gerçekleştirilebilmiş; mezkur zaruret karşısında aynı günde birden çok lokasyonda alan araştırmaları gerçekleştirilmesi zaruret halini almıştır. Ancak bu örneklem sahalarında ilave araştırmaları gerektiren hallerde öz kaynaklarla alan araştırmaları derinleştirilmeye çalışılmış; proje örneklem alanları dışındaki 40 civarında farklı lokasyonda daha alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir.

3. 2. Literatür Tarama Süreci

Projenin kaynakların araştırılması sürecinde, iş takvimiyle uyumlu biçimde 3 aylık süreçte araştırma sahasındaki kadın folkloru araştırmalarına kaynaklık edebilecek türdeki tarihi ve güncel literatür taranmıştır. Konuyla ilgili folklor, tarih, psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerde yazılmış yerli ve yabancı araştırmacılarının eserlerinin yanı sıra bu kültürel olgunun tarihsel gelişimini anlamak için tarihsel kaynaklar da gözden geçirilmiştir.

Tespit edilen tarihi ve güncel literatürün tasnif edilerek araştırmanın ilgili bölümlerinde tartışılacak şekilde düzenlenmesiyle kaynak taramaları tamamlanmıştır. Yapılan bu literatür taramasına bağlı olarak konuyla ilgili tespit edilen verilerle araştırma sahasından elde edilen veriler çalışmanın inceleme kısmında kendi aralarında bağlamsal ilişkilendirmeler yapılarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Diğer yandan elde edilen sonuçlardan hareketle çalışmanın kimi bölümlerinde yer verilmek üzere grafiksel analizlerin hazırlıkları da devam etmektedir.

3. 3. Alan Araştırmaları Hazırlık Süreci

Alan araştırmalarında dönük hazırlıkların gerçekleştirildiği 2 aylık süreçte, alan araştırmasının gerçekleştirileceği yörelere dönük bilgi formları oluşturulması yer almaktadır. Bir araştırmanın doğasında her ne kadar nicel araştırma teknikleri ağırlıklı olarak yer alsa da halk biliminin ve proje konusunun özelliği nitel araştırma tekniklerini kullanmayı gerektirmektedir. Bu noktada nitel araştırma, hak bilimi alan araştırması yöntemlerinden "katılımlı ve katılımsız gözlem" ve "derinlemesine görüşme (mülakat)" tekniklerini kapsamaktadır. Alan araştırmasından önce hazırlanan olan yarı-yapılandırılmış mülakat formları, genel nitelikte bir yol haritası niteliğindedir. Söz konusu formlar, alanda karşılaşılan yeni bilgiler paralelinde geliştirilmiş, kaynak kişilerin hafızaları ve verdikleri bilgiler ölçüsünde revize edilmiştir. Zira kültürel davranış ve tutum ölçülebilir, tekrarlanabilir ve deneyle sınanabilir nitelikte değildir. Bu açıdan projede sosyolojik türde anket formlarından yararlanılmamıştır. Konuyla ilgili istatistiki veriler ise yalnız olgunun biçimsel tasviri için kullanılmıştır. Türk halk bilimi araştırmalarında kaynak kişi çoğu kez kendi inisiyatifine göre davranmaktadır. Kaynak kişinin araştırmacı tarafından zorlanabileceği bir araç olmadığı için malzeme alabilmek için pozitif bir iletişim ve sempati geliştirilmesi gerekmektedir. Erkek araştırmacıların cinsiyeti nedeniyle bazı özel hususlarda kadın kaynak kişilerden bilgi alışının zorlanıldığı durumlarda projede yer alan kadın bursiyerler devreye girmişler ve böylece alan araştırmasının devamlılığı sağlanabilmiştir.

3. 4. Alan Araştırmaları Süreci

Balıkesir ilinin 20 ilçesi, 52 beldesi, 905 köyü vardır. 2015 yılı sonu itibariyle güncellenen duruma göre ilin genel nüfusu yaklaşık 1.180.000'dir. Oldukça geniş bir evren grubu söz konusu olması nedeniyle Balıkesir yöresinde kadın folkloru araştırmaları için temsil gücü yüksek yerler tespit edilmeye ve farklı etnik ve sosyoekonomik kategorilerde yer alan kaynak kişilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Evren grubunun yaşadığı yerleşim birimlerinde ekonomik uğraşın büyük ölçüde tarım ve hayvancılığa dayalı olması, kırsal

bölge özellikleri taşıması, köy ağırlıklı bir nüfusa sahip olması ortak özelliklerdir. Bununla birlikte kentli orta sınıf kadınlarla da yapılan görüşmeler toplumsal cinsiyet algısının değişimi noktasında projenin hedeflerine ulaşmada bize yardımcı olacak düzeydedir.

Projenin iş takviminde aralıklarla 6 aylık bir süreç içinde gerçekleştirileceği taahhüt edilen alan araştırmaları iki ayrı periyotta gerçekleştirilmiştir. Alan araştırmalarına dönük hazırlıkların tamamlanmasını müteakip 25.01.2018 ve 03.02.2018 tarihleri arasındaki 10 günlük ilk alan araştırmaları kapsamında 11 farklı örneklem alanında alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Belirtilen alan araştırma tarih aralığı haricinde bu ikinci periyodu takip eden günlerde projenin örneklem grubundaki bu 11 yerleşim birimine ek olarak proje bütçesinden bağımsız biçimde, öz kaynaklar kullanmak suretiyle, 23 ayrı yerleşim biriminde daha proje bağlamlı alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Bu ilk periyot ve onu takip eden öz kaynaklı ilave çalışmalar sonucunda ulaşım sağlanan örneklem alanları, görüşülen kaynak kişi cinsiyet grupları ve elde edilen verilerin nitelikleri aşağıdaki tablolarda ifade edilmiştir.

Tablo-1: 1. Periyot alan araştırması örneklem alanları listesi

İlçe	*Mahalle/Köy*
Altıeylül/Karesi	Merkez, Orhanlı, Paşaköy, Aliağa, Toybelen, Yenice, Kavakbaşı, Kesirven.
Balya	Kayalar, Akbaş, Kocabük.
Bandırma	Merkez, Emreköy, Dedeoba, Edincik, Gölyaka, Orhaniye, Yeni Sığırcı, Yeni Ziraatli, Çepni
Bigadiç	Merkez, Akyar, Elyapan, Yolbaşı.
İvrindi	Mallıca, Gökçeyazı.
Kepsut	Piyade, Osmaniye, Gökköy, Nusret.
Sındırgı	İzzettin, Çaygören, Düğüncüler, Alacaatlı.
Susurluk	Söğütçayır.
Toplam	*34 örneklem alanı*

Tablo-2: 1. Periyot alan araştırması kaynak kişilerinin cinsiyet grupları

Kaynak Kişi Sayısı	*Kadın Kaynak Kişi Sayısı*	*Erkek Kaynak Kişi Sayısı*
122	101	21

Tablo-3: 1. Periyot alan araştırması sırasında tespit edilen veri grupları

Ses Kaydı (dk.)	*Fotoğraf Kaydı (Adet)*	*Video Kaydı (dk.)*
3.442	1.016	122

Alan araştırmalarının ikinci periyodunu oluşturan 16.07.2018 ve 22.08.2018 tarihleri arasında 37 günlük süreçte projenin örneklem grubunda yer alan 45 farklı lokasyonda alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Belirtilen alan araştırma tarih aralığı haricinde bu ikinci periyodu takip eden günlerde projenin örneklem grubundaki 45 yerleşim birimine ek olarak proje bütçesinden bağımsız biçimde, öz kaynaklar kullanmak suretiyle, 10 ayrı lokasyonda daha proje bağlamlı alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Alan araştırmalarının ikinci periyodu ve onu takip eden öz kaynaklı ilave çalışmalar sonucunda ulaşım sağlanan örneklem alanları, görüşülen kaynak kişi cinsiyet grupları ve elde edilen verilerin nitelikleri aşağıdaki tablolarda ifade edilmiştir.

Tablo-4: 2. Periyot alan araştırması örneklem alanları listesi

İlçe	***Mahalle/Köy***
Altıeylül/Karesi	Merkez, Dallımandıra, Kutludüğün, Kurtdere.
Altınoluk	Merkez.
Ayvalık	Akçapınar, Türközü, Çamoba, Kırcalar.
Balya	Değirmendere, Hacıhüseyin.
Burhaniye	Merkez, Tahtacı, Pelitköy.
Bigadiç	Adalı, Alan, Kayalıdere, Özgören.
Dursunbey	Merkez, Ericek, Hacılar, Kavacık, Sarnıç.
Edremit	Çamcı, Hacıarslanlar, Tahtakuşlar, Beyoba, Mehmetalan.
Erdek	Çayağzı, Ormanlı.
Gömeç	Dursunlu
Gönen	Bayramiç, Fındıklı, Sarıköy.
Havran	Kalabak.
İvrindi	Gümeli, Soğanbükü.
Kepsut	Armutlu, Mehmetler.
Manyas	Çavuşköy, Kapaklı, Salur, Yaylaköy.
Marmara	Topağaç.
Sındırgı	Kepez, Kocasinan, Gölcük, Merkez.
Savaştepe	Karapınar, Kongurca, Soğucak.
Susurluk	Bozen, Danaveli, Babaköy
Toplam	*55 örneklem alanı*

Tablo-5: 2. Periyot alan araştırması kaynak kişilerinin cinsiyet grupları

Kaynak Kişi Sayısı	*Kadın Kaynak Kişi Sayısı*	*Erkek Kaynak Kişi Sayısı*
221	161	60

Tablo-6: 2. Periyot alan araştırması sırasında tespit edilen veri grupları

Ses Kaydı (dk.)	*Fotoğraf Kaydı (Adet)*	*Video Kaydı (dk.)*
5.045	4.065	510

Her iki periyotta projenin örneklem grubunda yer alan yerleşim birimlerinin dışında, öz kaynaklardan yararlanmak suretiyle, ilave olarak 33 farklı yerleşim biriminde alan araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Bu şekilde projeyle ulaşılacak sonuçlara veri sağlayan örneklem çeşitlilik sayısı 89 ayrı örneklem alanına ulaşmıştır. İki ayrı periyotta projeyle taahhüt edilen alan araştırmaları bağlamında proje ekibinin görev yerlerinden araştırma sahasına gidiş dönüşleri de dâhil olmak üzere toplam 18.682 km. mesafe kat edilmiştir. Proje bütçesinden bağımsız biçimde öz kaynaklarla gerçekleştirilen ilave alan araştırmaları süresince yaklaşık 2.500 km. mesafe kat edilmiştir. Örneklem alan grubundaki lokasyonlara ulaşımlar kiralama yoluyla temin edilen araçlar dışında proje ekibinin şahsi araçları ile gerçekleştirilmiştir.

3. 5. Proje Çalışmalarının Mevcut Durumu

Halk bilimi alan araştırması yöntemleri ile veri toplanmasından sonra tespit edilen malzemelerin tasnifi ve analizi yolunda çalışmalara geçilmiştir. Bu amaçla ilk olarak sesli ve görüntülü kayıtların deşifre edilmesi işlemi ve bu kayıtların modern arşivleme teknikleri kullanılarak arşivlenmesi işlemleri tamamlanmıştır. Kaynak kişilerin yöredeki sosyal ve ekonomik profilini ortaya koymak amacıyla elde edilen verilerden hareketle değerlendirmeler büyük oranda tamamlanmıştır. Projenin konu ve kapsam kısmında belirtilen folklor kadrolarına göre kadınların somut ve soyut kültür unsurlarına dönük malzemeler, toplumsal cinsiyet olgusunu temel alan feminist kurama bağlı analiz yöntemleri ile yapısal-işlevselci kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda incelenmeye devam etmektedir. Bu incelemelerin tamamlanmasını müteakip projede taahhüt edildiği üzere, araştırmada derlenen bilgiler, önce kendi içinde, sonra yazılı kaynaklardan yararlanılarak Türk kültür coğrafyası içine giren toplumlarla karşılaştırılacaktır. Son olarak ulaşılan tüm sonuçlar proje konu bileşenleri sistematiği ile uyumlu şekilde nihai şekilde sonuç rapor haline getirilecektir. Söz konusu sonuç raporunda yer alan tespit ve değerlendirmeler genişletilmiş biçimleriyle bir kitap hâkline getirilerek ka-

muoyuna sunulacaktır. Proje ile ulaşılan verilerden hareketle hazırlanan çalışmaların son durumu ise şöyledir:

1. Mustafa Açа, "Geniş Aile Folklorunda Kuşaklar Arası Rekabetin Geleneksel Görünümlerine Balıkesir'den Bir Örnek: Babamın Yanında Çocuğumu Sevmem", *IV. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Yeni Yönelimler Sempozyumu*, Tallinn/Estonya, 06-07 Temmuz 2018.

2. Mustafa Açа, "Balıkesir Yöresinde Eşlerin Birbirlerine Hitap Biçimlerinin Bir Türü Üzerine", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 2018, C. 4, S. 5, s. 155-165.

3. Mustafa Açа, "Balıkesir Kına Organizasyonu Firmaları -Hayal Satıcıları- Üzerine Halk Bilimsel Değerlendirmeler", *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 08-10 Kasım 2018, Çanakkale.

4. Mustafa Açа, "Balıkesir Yöresinde Güncellenmeye Çalışılan Geleneksel Bir Gelinlik: Balıkesir Pullusu", *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 08-10 Kasım 2018, Çanakkale.

5. Mehmet Ali Yolcu, "Türk Folklorunda Saçların Saklanmasına Yönelik Uygulamalar Üzerine", *IV. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Yeni Yönelimler Sempozyumu*, Tallinn/Estonya, 06-07 Temmuz 2018.

6. Mehmet Ali Yolcu, "Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği", *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 08-10 Kasım 2018, Çanakkale.

7. Mehmet Ali Yolcu, "Seçilmiş Topluluk" Teolojisi Bağlamında Alevi Etnogonisi ve Naciye Ana", *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 08-10 Kasım 2018, Çanakkale.

8. Mehmet Açа, "Dedem Korkut'un Dört Kadını İle Balıkesir'in Üç Kadını Bağlamında Kadının Toplumsal Cinsiyet Kimliği", *IV. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Yeni Yönelimler Sempozyumu*, Tallinn/Estonya, 06-07 Temmuz 2018.

9. Mehmet Açа, "Balıkesirli Kadınların Statü, Rol ve Cinsiyet Kimliği Algıları", *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 08-10 Kasım 2018, Çanakkale.

4. Sonuç ve Değerlendirmeler

Kırsal yerleşim birimlerinde nüfusun büyük oranda şehirlere yönelmesi bu alanların demografik yapısına ek olarak sosyo-kültürel özelliklerinde de donuklaşmaya ve dönüşüme yol açmıştır. Proje münasebetiyle ziyaret edilen kırsal yerleşimlerin % 80'inde yaş ortalaması 50'nin üzerindedir. Bu alanlar-

da kadın folklorunun çoğu bileşeni donuklaşma sürecine girmiştir. Özellikle üretim süreçleri bağlamında şekillenen kadın merkezli folklor ürünleri üzerinde bu etkiyi görmek mümkündür. Öte yandan kent odaklı hâkim popüler kültürün etkisiyle evlilik başta olmak üzere geçiş dönemleri etrafındaki geleneksel kültür mirası ciddi şekilde dönüşüme uğramış; kente oldukça uzak yerleşimlerde bile kına organizasyon firmaları ve onların popüler kültür vurgulu etkinlikleri takip edilir olmuştur. Kırsal yerleşim birimlerinde Türk folklorunun pek çoğu kadın icracılar tarafından icra edilen tür ve örneklerinde de büyük oranda donuklaşma ve kaybolma sürecine girilmiştir. Söylemelik ve anlatmalık karakterde sözlü edebiyat türlerinin sınırlı biçimde tespit edilebilmiş olmasının temelinde bu durum vardır.

Köylerde boşanma oranı geçmişe göre artış göstermiş; mevcut yasal düzenlemeler gereği sağlanan maddi desteklerin ekonomik karakterli garantör yönü dikkate alınarak genç ve orta yaşta çeşitli sebeplerle dul kalan kadınların yeniden evlenmeyi tercih etmedikleri müşahede edilmiştir. Kentsel alanlarda kadınların bu tercihi benimsemelerinin temelinde formel kamusal desteğe ek olarak kendi gereksinimlerini karşılayabilecekleri ekonomik özgürlüğe sahip olmaları da etkili olmaktadır.

Kadın ve erkek kaynak kişilerin mülakatlar sırasında aynı konuya birbiriyle çelişkiler içeren cevap verdikleri tespit edilmiştir. Örneğin kadının miras hakkının yöresel uygulamalardaki yeri sorgulanırken erkek kaynak kişiler bu konuda oldukça adil davrandıklarını ifade ederlerken, pek çok kadın kaynak kişi bireysel tecrübelerinden hareketle bunun aksini ifade etmektedirler.

Örneklem grubundaki lokasyonlarda geleneksel kadın giyim kuşam kültürüne özgü somut materyallerin önemli bir kısmı nostaljik birer öge olarak sandıklarda ve bohçalarda muhafaza edilmekte olup kullanımdan düşmüşlerdir. 1970'lerin ortalarına kadar kırsal yerleşimlerde takibi mümkün olan geleneksel karakterler taşıyan gündelik ve törenlik kadın kıyafetleri bu süreçten sonra yerini hızla kent hayatında takip edilen giyim üslup ve tarzına bırakmıştır.

Balıkesir'in çok katmanlı sosyal yapısı içinde yer alan kültürel ve etnik gruplar arasında kesin hatlarla ayrışmaların devam ettiği söylenebilir. Alevi (Tahtacı, Çepni) toplulukları ile Sünni (Yörük, Manav, Muhacir) toplulukları arasında kız alıp vermeme yolundaki tasarrufun istisnalar dışında devam ediyor olması bu hususun somut örneklerindendir. Söz konusu topluluklar arasındaki ayrışmanın referansları olarak vurgulanan inanç odaklı tasarruf ve yorumlar, geçmişe nispetle hızla değişen genel toplumsal algı ve kabullerle tezat oluşturmaktadır. İdeoloji temelinde geliştirilen inanç, eğitim ve

sosyal doku söylem ve politikaları bu tezatı besleyen referanslar olarak kabul edilebilir.

Kadının sosyal statüsü, rolleri ve karşı cinsiyetle iletişimi konularında olması gerekenler üzerinde sıkça durulmasına bu hususların reel temsilleri hakkında çekimser davranan veya realiteyle uyumsuz tasvirler yapan geniş bir kaynak kişi kadrosu ile karşılaşılmıştır. Kadın erkek eşitliği, kadının bireysel ve ekonomik özgürlüğü, kadına şiddet, mülkiyeti paylaşma (miras), cinsellik, erkek egemen toplulukta kadın olma gibi pek çok konuda kaynak kişilerin belirtilen şekilde tavır sergiledikleri müşahede edilmiştir. Araştırmacılarda bu kanaatin ortaya çıkmasında karşıt bireysel ifadeler ve çoklu odak grup mülakatları sırasındaki tartışmalı ve çelişkili beyanlar etkili olmuştur.

Örneklem alanları içinde kadın erkek ilişkileri özelinde yapılan mülakatlarla kadına yönelik şiddetin sadece kırsal yerleşimlerde değil, kentsel alanlarda da görüldüğü tespit edilmiştir. Araştırma sahasının sosyo-kültürel ve etnik çeşitliliği içinde yer alan Çerkez, Adige toplulukları ile Kazdağları hattında mukim olan Alevi Tahtacı Türkmen toplulukları arasında toplumsal ve inançsal kabuller sebebiyle kadına yönelik şiddetin diğer alanlara göre çok daha sınırlı olduğu anlaşılmıştır. Mezkur topluluklar arasında kadının anlam ve önemi sosyal ve kültürel hayatın tüm süreçlerinde açık biçimde takip edilebilmektedir.

Alan araştırmaları sırasında dikkati çeken bir diğer husus da kadınların kendi sosyal rol ve statüleri ile görev ve sorumlulukları gibi alanlarda erkek egemen bakışı benimsemiş olmalarıdır. Örneğin erkeklere sorulan "İdeal kadın kimdir?" sorusuna verilen cevaplar, kadınların cevapları neredeyse aynı olması bu değerlendirmenin somutlanmasına dönük örneklerden sadece birisidir. Erkeğin kadını tanımlama ve kabullenme kriterlerinin kadın tarafından da cinsiyet kimliğinin olmazsa olmazları olarak benimsendiği söylenebilir.

Kaynaklar

Yolcu, M. A. (2016). "Halk Bilimi Araştırma Kuram ve Yöntemleri". *Halk Bilimi El Kitabı*. (Ed. M. Açа). Konya: Kömen Yayınları, s. 224-306.

DİL VE CİNSİYET: TRABZON ÖRNEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A. Mevhibe Coşar[*]

Birey dili, içinde yaşanılan toplum veya iletişim ortamı, eğitim durumu, yaş ve cinsiyet gibi değişkenlere bağlı olarak şekillenir. Cinsiyet ile dil arasındaki ilişki, yapı ve kullanım bakımından ayrılır. Bu ayrım dilden değil, dilin kullanıcılarından kaynaklanır. Dili bir inceleme alanı olarak ele alanlar, cinsiyet konusunda iki yaklaşım belirler: Kadınlardan söz edilirken kullanılan dil ve kadınların kullandığı dil (König 1992: 26-26).

Dünya dillerinin çoğunda kadınlar için kullanılan sözcükler ya da kalıp ifadeler genellikle olumsuz çağrışımlar taşır. Üstelik bu sözcüklerin çok zaman erkeklere yönelik karşılıkları da yoktur (Örnek bir çalışma için bk. Aktaş 2008). Bunun sebebi, kadınlara ilişkin görüşlerin kaynağının farklı olmakla beraber kadınların dışında ilan edilmesidir. Kadınların kendilerini ifade biçimi ise farklı sosyal tabakalarda ele alınabilecek bir meseledir.

Dilde kadın ve erkeğe ilişkin sözcük ve deyimler toplumsal yargıları yansıtır. Bu yargı ve beklentiler yalnız dili değil, kadın ve erkeğin davranışlarını da önemli ölçüde etkilemektedir. Bu temel üzerinde kadın ve erkeğin davranış, düşünme ve dolayısıyla konuşma biçimleri de birbirinden ayrılır (König 1992: 26).

Burada Trabzon ve çevresinde yaşayan kadınların dil kullanımı; tutumları, sınırlılıkları, kendi aralarında ve karşı cinsle iletişimleri, toplumsal hiyerarşinin yaptırımları, kırsal ve şehir yaşamı ayrımında ele alınacaktır.

Trabzon'da kadına dair görüntü, onun görünürlüğü ile de alakalıdır. Trabzon'da kadın yaşam koşullarının belirlediği bir kimliğe öğrenilmiş tecrübesini de giydiren bir varlıktır. Erkeğin arkasında sırtında sepeti ile dünyayı sırtlayarak yürüyen kadın fotoğrafı, Karadeniz kadını denilince ilk akla gelen görüntüdür. Karadeniz kadını çalışkan, neşeli, dobra, becerikli, dün-

[*] Prof. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon-Türkiye.

yanın yükünü gönüllü olarak taşıyan bir insan olarak nitelenir[1]. Çeşitli çalışmalar ve bunların da dayandığı istatistikî veriler Karadeniz kadınını tüm bu niteleme ve görselleştirmelerin içinde olumsuz bir yere oturtur. Özellikle "erkeğin ardında yürüyen" figür, metaforik olarak bir geri kalmışlık imgesini içinde taşır. Aslında Karadeniz kadınının gerçekte erkeğin yolundaki bütün engelleri ortadan kaldıran varlığı bu figürü geçersiz kılar. Bu görüntü, Karadeniz kadınının kendi tercihi, tecrübesinin bir sonucudur.

Kadını erkeğin bir adım gerisine çeken tavrını geçmiş tecrübelerine bağlayanlar olduğu gibi kendine özgü edebi ile ilişkilendirenler de vardır.[2] Ancak belki de söz edilmesi gereken coğrafyanın insanı şekillendiren etkisidir. Erkeği hırçın, dobra, mücadeleci ve dışa dönük kılan sebepler, Karadeniz kadınının doğasında da fazlasıyla etkilidir. Zor bir coğrafyada ihtiyaçların temini ve hayatta kalma mücadelesi, onun da kabına sığmamasına yol açmış, hayata dâhil olma bilincini geliştirmiş olmalıdır. Bu durumun izleri Trabzon'da da yoğun biçimde sezilir.

Karadeniz'de dolayısı ile Trabzon'da kadın, Anadolu'nun pek çok bölgesine oranla daha çok "dışarıda"dır. Sanılanın ve kabul edilenin aksine, erkek kadınla birlikte yıllarca kısıtlı verim elde edilen tarlada kazmayı eline almış, toprağı bellemiş; çayırda ot kesmiş, destelerle ot taşımış; çaylıkta çay, fındıklıkta fındık toplamıştır. Geçim şartlarının zorluğu erkeği "gurbetçi" yapmış, bu durum kadının sorumluluğunu artırarak onu evin sahibi kılarken erkeğin evinde "misafir" olarak algılanmasını getirmiştir.

Bu çalışmada Trabzon'da kadın ile erkeğin iletişimi bağlamında dil kullanımları üzerinden toplumsal cinsiyet algısının şekillenişi örneklendirilmek istenmiştir.

Kadın; nine [anneanne, babaanne], anne, eş, kız kardeş/abla, yenge, teyze, hala, baldız, elti, görümce rolü ile akrabalık bağları içinde ailedeki geleneksel yerini alır. Bu roller içinde özellikle "gelin" dışarıdan gelmeyi, dola-

---

[1] Trabzon ili Of ilçesinde erkekler kadınların yük taşımasını yasakladı. Muhtar Tahsin Tarakçı başkanlığındaki 1998'de yük taşıma, 2004 yılında da şiddet uygulamayı yaptırma bağlayan 5 kişilik heyetin 15.05.2004 tarihli kararı şöyle: "Küreselleşen dünyada kadın bir araç olarak kullanılamayacağı gibi kadınlarımızın yük taşımamaları ve kötü muamele görmemeleri, eşleriyle eşit haklara sahip oldukları bilinmesi, kadın ve insan hakları beyannamesi gereği kötü muameleye izin verilmeyeceği, vuku bulması halinde cezai işlem yapılacağı ihtiyar heyeti tarafından karar altına alınmıştır." (URL-1, 2018).

[2] Karadeniz kadınının erkeğin ardında yürümesini, erkeğin önlerine çıkabilecek tehlikelere karşı önlemi olarak değerlendirenler de vardır; savaşlarda çok sayıda erkeğin ölmüş olması ile ilişkilendirenler de. Özellikle Rus işgali sırasında Türkler arasında erkeklerin sayısının Yunan ve Ermeniler ile karşılaştırıldığında çok az olduğu Türkler arsında 1 erkeğe karşılık 7 kadın ve çocuk; 1 Ermeni kadına karşılık 4 erkek nüfusu bulunduğu bilgisi bu görüşü teyit eder nitelikte gösterilmektedir (Uzun 2009).

yısı ile dışlanmayı imleyen bir adlandırmadır. Aile reisine kan bağıyla bağlı olmayan -Karadeniz bölgesinde bazı durumlarda kan bağı bulunsa da- gelinler, "elkızı" olarak görülürler. "Evin kızı" oldukları yerden ayrılmış, "evinin kadını" olmaya taliptirler (Doğanay 2016: 21). Çünkü "evin/evinin kadını" olmak; gücü eline almak, statü ve otorite sahibi olmakla eş anlamlıdır.

Kadın için erkek; "evin direği, namusun bekçisi, çocukların babası"dır. Eşlerin birbirine hitap biçimleri ile başkaları yanındaki seslenmeleri mekân ve zamana göre değişiklik arz eder. Son yıllara kadar kırsalda/köylerde kadın eşine seslenirken toplum içinde "adam [e adam], efendi, hey, ey" gibi sözcük ve ünlemleri kullanır/dı. Başkalarına söz edeceği zaman eşi "bu[3], çocukların babası, bizimki, bizim adam" olur; eğer yanında kan bağı ile bağlı biri varsa onu "oğlun, dayın, amcan, ağabeyin" gibi akrabalık adları ile ima yoluna gider/di. Merkezde eşinden söz eden bir kadın, çoğunlukla onu mesleği ile ifade eder/di; "müdür bey, hoca, hâkim bey, doktor bey". Varsa eşlerinin lakaplarını kullanan kadınlar da görülmüştür: "Kanunsuz, Jandarma" gibi. Çünkü eşlerin başkalarının özellikle aile büyüklerinin yanında birbirleri ile konuşmaları ya da birbirlerinden söz etmeleri genelde olduğu gibi kabul gören bir tutum olmaz/dı, ayıptı[4]. Şimdi 80'li yaşlarında olan kadınlar, hala genç kadınların eşlerine ismi ile ya da sevgi ifadesi taşıyan sözcüklerle hitap etmesini yadırgamaktadır. Çünkü onlara göre "bir kadın eşine adı ile hitap ederse cennette 7 çeşme kurur; bir erkek eşine adı ile hitap ederse cennette 7 çeşme şenlenir[5]."

Bugün kadınlar eşlerine başkalarının yanında da "aşkım, canım, hayatım" benzeri sevgi ifade eden özel unvanlarla seslenebildiği gibi başkalarına söz ederken adlarını, bazen "bey" ilavesi ile kullanmaktadır.

Kadınların aileden olmayan erkeklere hitap biçimleri kendisinden büyük ise "abey, abi[ağabey]", yaşıt veya küçük ise "gardaşım/kardeşim" şeklinde idi. Bugün büyüklere "abi", yaşıt veya küçüklere ise adıyla hitap edilmektedir.

Erkekler eşlerine kırsalda/köylerde büyüklerin yanında "hey, bana bak, e kız" diye seslenirken kendisinden söz edeceklerinde yine "gelinin, yengen, ablan" vb. ile akrabalık ilgisine başvururdu. Merkezde akrabalık adları kul-

---

[3] Kadın da, "saygı" nedeniyle, kocasına ismiyle değil "bu" işaret sıfatını kullanarak hitap etmektedir (Doğanay 2016: 22).

[4] "Bizde saygı çoktu. Aşırı derecede saygı vardı. Mesela ben belki bir seneyi aşkın hanımla babamın yanında annemin yanında böyle serbest konuşma yok. Kesinlikle. Bir iki laf. O da zaruri olursa. O kadar bir saygı vardı. Şimdi o gelenekler tamamen değişti." (Temel, 56, emekli) (Doğanay 2016: 22). Ek-1'de sosyal medyada eşlere hitap biçimleri üzerine görüşlerini paylaşan kişilere ait görseller, bu durumun Karadeniz dışında da yaygın olduğunu gösterir.

[5] Kendi annemiz Ayşe Coşar'dan dinlediğimiz bir öğüt/inanış.

lanılırken buna "bizim hanım, bizim hatun" ya da ismi ile birlikte "hanım" unvanının ilavesi yeterli olurdu. Şimdilerde erkekler eşlerine hem taktıkları küçük adlar hem kendi adları ile seslenmekte ve onlardan söz ederken zaman zaman adlarına "hanım" unvanını eklemektedirler. Erkeklerin eşlerinin otoritesini imleyecek biçimde "köroğlu, asker arkadaşım, içişleri bakanı" gibi tanımlamaları da şaka yollu tercih ettikleri görülmektedir.

Kadının toplum içinde statüsünü gösteren adlandırmalardan olmak üzere Trabzon'da erkeklerin yabancı genç kadınlara "yenge hanım" şeklinde yaygın bir hitap şekli olduğundan da burada söz etmek gerekir. Genç kuşakları rahatsız eden bu hitap biçimi, amca, dayı ve erkek kardeşin eşine hitap edilirken kullanılan "yenge" akrabalık adına "hanım" ilavesi ile resmiyet kazandırılma gayretini içinde taşır. Yaşlı kadınlara "anne" diye hitap edilmesi de bir saygı ifadesidir. Ancak günümüzde bu hitap şekilleri şiddetle eleştirilmekte, kadınlar tarafından itici bulunmaktadır.

Kadınların hemcinslerine hitap biçimleri ise başlı başına karakter tahlilini gerektirmektedir. Köylerde kadınlar arasında -çoğu zaman erkeklerin yanında bile- serbest bir dille konuşulduğunu görmek mümkündür. Kadınlar çoğu zaman küfürlü konuşmaktan çekinmez, birbirlerine sitem ederken de sevgilerini ifade ederken de küfürlü konuşmakta bir beis görmezler. Birbirlerine "bacım, kardeşim" gibi gelenekselleşmiş hitap biçimleri yanında çok samimi oldukları arkadaşlarına yaşanılan olay ve durumlara göre "zilli, yosma, kaltak, orospicuk"[6] gibi hitapları da kullanırlar. Bu hitaplarda kelimelerin görece yan anlamlarından faydalanırlar.

O nasi türki dedun
Yabanumun kaltağı,
Şindi b.k ettun işi
Yok mi idi yatağı?[7]

Kadınların birbirlerine şakadan da olsa toplumda hoş görülmeyen sıfatlarla hitap edebilmeleri çok ilginç ve dikkat çekicidir. Burada bir normalleştirmeden söz etmek mümkün görünmektedir ki bu, küfür sözlerinde daha çok kendini gösterir. İmeceye gelecekken (yöredeki adı ırgatlık) gelmeyen arkadaşına sitem ederken "bobamun karisi/babamın karısı" diyerek seslenen ve nerede kaldığını soran bir kadının metaforik anlatımı şaşırtıcıdır. Arkadaşına bir yandan ağır bir küfürle hitap ederken öte yandan onu annesi ile

---

[6] Orospu: hayat kadını; ahlaken düşkün kadın; [çok neşeli, cilveli için] (Türk Dil Kurumu [TDK] 2011: 1813); Yosma: şen, güzel, fettan (TDK 2011: 2609); Kaltak: iffetsiz, namussuz kadın (TDK 2011: 1286); Zilli: edepsiz, eli maşalı kadın [işgüzar, açıkgöz için] (TDK 2011: 2660).

[7] Bir atışma sırasında iki kadından birinin diğerine yataklı ağırlama yapmadığı için söylediği türkü (Coşar 2005).

denk tutmaktadır. Buna karşılık olumsuz bir cevaba muhatap olmaması ise cinsellik algısındaki sıradanlaştırmayı göstermektedir.

Küfürün kadın dilinde ve özellikle kırsalda/köylerdeki kullanımı bir öfke anında ileri boyutlara taşınabildiği gibi şaka niyetli konuşmalarda da görülür. Yaramaz çocuğuna "b.k canli" diye seslenerek ardından elinde ne varsa fırlatan; yemeğe mızmızlanan çocuğuna kızıp "fışkı ye!" diyen; boş ve çok konuştuğunda susturamadığı kişiye "ya afkurma!" ya da sözünde ısrar edenle başa çıkamayınca "afkur, afkur!" diyerek sırtını dönüp giden kadınlara rastlamak mümkündür[8].

Kadını niteleyen sözcükler de cinsiyet üzerinden bazı değerlendirmelere imkân verir. Kadın için kullanılan niteleme sözcükleri arasında yöreye mahsus ganayaklı"[9], "cazı",[10] ve "godesbana"[11], iki farklı değerlendirmeye işaret eder. Bir kadın aciz ve düşkün görünüyorsa "ganayaklı", elinden her iş gelen, becerikli bir kadınsa "godesbana" olarak nitelendirilir. Bu kelimeler hem kadınlar hem erkekler tarafından kullanılır[12].

Kadın ve erkek arasında toplumsal hayatta iş gücüne katılımın getirdiği kaç-göçü ortadan kaldıran yapı, özellikle kırsalda/köylerde "ayıp" kavramının alanını daraltır. Kadınlar ve erkekler aynı ortamda rahatlıkla bulunur, kendi sınırlarını kısmen koruyarak yaşamlarını sürdürürler. Gençler arasında köy ve yaylalarda kızlı erkekli oturmalar, eğlenceler olur. Horon bu eğlencelerin olmazsa olmazı, atışmalar ise vazgeçilmezlerindendir. Dolayısı ile Karadeniz'de kadın, atma türkü geleneği içinde söz sanatında da vardır. Mizacındaki kararlılık ve aldırmazlık burada da kendini gösterir. Yaylaya giderken peşine takılan erkeğin;

"Kız içluğun var midur?
Giy bakayim dar midur?

---

[8] Afkur; köpek havlamasını takliden "konuşup dur, olumsuzu; konuşma" manasında kullanılır.

[9] Türkçe Sözlük'te kelime sadece "kadın anlamı ile yer alır (TDK 2009: 1909). Büyük Türkçe Sözlük'te (www.tdk.gov.tr) "Çaresiz, zavallı; yoksul" anlamından mecazen "kadın" açıklaması ile verilirken Derleme Sözlüğü'nde Niğde, Bayburt, Sarıkamış yörelerinde "ganayaklı, ganayah, ganayak" söylenişi ile sadece "kadın" anlamı ile geçmektedir (Derleme Sözlüğü 1993: 21909). "kanayaklı, kanayahli, kanayak" şeklinde "kadın, kız, kız; eksik etek" anlamları ile Ordu, Trabzon, Yozgat, Konya adresli olarak verilmektedir (Derleme Sözlüğü 1993: 2619).

[10] Cazı; cadı kelimesinin yöresel kullanımıdır.

[11] Rusça "gospoja" Госпожа.] kelimesi bayan, hanım, hanımefendi anlamıyla verilmiş (Gültek 2004: 261); Rumencede de "gospodina" kelimesi "ev kadını, ev hanımı, ev sahibesi; hizmetçi kadın", "buni gospodina" da "iyi bir aile kadını, çalışkan" anlamlarında kullanılmaktadır. (Mankalyalı 2013: 498). Trabzon'da kelime ses değişmeleri ile "godesbana" olur ve "Becerikli, eli işe yatkın, her işi başaran kadın" için kullanılır.

[12] Trabzon'da Trabzon'un Cadıları adı ile bir kadın topluluğu, 8 Mart Dünya Kadınlar Gününü içine alacak şekilde bir hafta süren bir festival düzenlemektedir. Ayrıntılar için bkz.: (Yıldırım ve Şendeniz 2018: 427-431).

Elim sığacak kadar
Koynuna yer var midur?" şeklinde kendisine attığı türküye,

"Gideyiken yaylaya da
Buldum bakır parası
Uşak gelma peşume da
Yersun biçak yarasi" diyerek cevap verecek kadar cesur ve hatta tehditkâr olabilmektedir.

Nikâh masasında gelinin evet demesinin ardından sıra kendisine geldiğinde cevabı biraz geciktiren damada söyleyecekleri de hazırdır:

E Hasan ne düşündun
Yok mu diyeceğidun?
O nikâh masasında
Dayak mı yiyeceğidun? (Coşar 2005).

Trabzon'da toplumsal cinsiyetin davranış boyutu da önemlidir. Trabzon'da erkek, kendini "anne, eş, kız kardeş ve kız evlat" rolünü üstlenmiş kadınlardan sorumlu hisseder. Karadeniz'de kadının dolayısı ile annenin ve eşin onayı olmadan iş yapmak, karar vermek çok kolay değildir. Bu sebeple "Eve bir sorayım." cümlesi, erkeklerin ağzından sıkça duyulan sözlerdendir. Ancak bu durum, toplumsal yapının belirlediği kuralların kadınlar tarafından kabul görmesi şartı ile sınırlıdır. Erkek yaşça küçük de olsa ailedeki kadınların giyim kuşamlarından sosyal ilişkilerine kadar her konuda kendini yetki sahibi olarak görür. Bu da kadın eli ile ortaya çıkan bir durumdur.

Trabzon kadını, erkeğe sadece "erkek" olduğu için saygı gösteren bir kültüre sahiptir. Bu sebeple yaşlı kadınların kendilerinden küçük de olsa erkeklerin yanında kendilerine çekidüzen verdikleri, genç nesillerden "erkek saygısı" taşımalarını istedikleri görülür. Erkek evlada/kardeşe yemeğin, giysinin, yatağın iyisinin verilmesi; kız kardeşin erkek kardeşine hizmet etmesi beklenir. Erkeklerin ev işlerine yönlendirilmesi onaylanmaz. Karadeniz'de erkek çocuğun son yıllara kadar önemi bilinmektedir. Öyle ki tarih, erkek çocuğu olmadığı için eşini başka bir kadınla evlendiren ve kendisine kuma getiren kadınların öyküsünü yazmıştır[13].

Kız bebeğini seven babanın durumunu, "Kız bebek doğduğunda 'Babam beni üç ay atmasın, bir daha atmaz.' der." şeklindeki anlatıya bağlayarak açıklamaya çalışan zihniyet, kadınlar tarafından geliştirilmiştir ve kadı-

[13] Trabzon Rus işgaline uğradığında Ruslara karşı savaşan yaralı milislere bitkilerden elde ettiği ilaçlarla şifa olmaya çalışan; yaralı muhacirlere ve hasta çocuklarına yardım eden ve Eynesilli olduğu için Eynesi Ana diye çağrılan kadının hayatı romanlaştırılmıştır. Romanın gerçek kahramanı Eynesi Ana, erkek evladı olmadığı için eşini kendi rızası ile tekrar evlendirir. Bu evlilikten aile erkek çocuğa sahip olur (Özgenç 2015).

na çaba göstermeyle kendine güveni birlikte aşılayan, doğasındaki mücadele gücünü temellendiren bir anlayışı yansıtır.

Sonuç

Doğu Karadeniz Bölgesinde kadınların toplumsal konumlarını irdeleyen çalışmalar, genel değerlendirmeler içerir. Bölgede yaşayan kadınların, toplumsal ve mesleki beceri kazanmaları için gerekli bir süreç olan eğitimden, geleneksel becerilerin dışında bilgi ve beceri talep eden modern üretim faaliyetlerinden dışlandığı; ekonomik gelişmeler ve tarımdaki durağanlık sebebiyle (çay ve fındık üretiminin gelir sağlamaması) ev dışı ekonomik faaliyetten koptuğu gibi eleştiriler getirilir. Aile içi şiddet olaylarında bölgede oranların çok yüksek olduğu, kadınların eğitim ve meslek sahibi olmanın getirdiği olanakları, toplumsal statülerini belirlemede kullanamadığı gibi sorunlara işaret edilir (Gazioğlu, 2014). Karadeniz bölgesinin merkez şehirlerinden biri olan Trabzon'da da kadın, bu minvalde dezavantajlı görülebilir. Ancak, mesela şiddetle ilgili olarak söz konusu oranların Türkiye genelinde kadının "sesini duyurabilme ve itiraz edebilme" özelliği ile kıyaslanması gerekir.

Trabzon'da kadının dil kullanımı, toplumsal cinsiyet bağlamında karşı cinse ve hemcinsine hitap biçimlerinde, söz varlığındaki niteleyicileri ve anlatılardaki uygulamalarla kendisini göstermektedir. Eril bir dil kullanımının günlük hayatında hâkim olması, farklı şekillerde değerlendirilebilir[14]. Şüphesiz kadını belirleyen yaşam koşulları, dilini ve üslubunu da şekillendirmektedir. Anlatılar ise seçimlerini belirleyen sosyal normları ve adanmışlığını göstermektedir.

Trabzon kadını, Trabzon'un ateş hattında kaldığı günlerde olduğu gibi hayatın yükünü erkekle birlikte kaldırmayı benimsemiş, Ulve Hatunlar[15], Kundi Halalar[16], Eynesi Analar ile yoluna devam etmektedir. "Kadınlar, mensubu oldukları kültürel grubun ortak hafızasını oluşturmada/unutmada ve söz konusu kültür ile hafızanın aktarımında erkekler kadar etkin midirler?" sorusunun cevabı Karadeniz'de "evet'tir. "Ortak hafızanın edilgenleri olarak kadınlar, erkeklerin oluşturduğu toplumsal hafızanın söylemine uy-

---

[14] Burada başvurulan "eril bir dil" nitelemesi ile erkeğin kaba ve küfürlü, dobra ve hırçın bir dil kullanan varlık olarak sunulması tartışmaya açıktır. Başka bir nitelemeye gidilememesi de toplumsal cinsiyetin belirlediği bir bakış açısı olarak eleştirilebilir. Yine de en uygun niteleme olarak ifade benimsenmiştir.

[15] 1810 yılının Ramazan bayramında köyü ateşe veren Rus askerlerine karşı, Akçaabat Ayanı Mahmut Ağa, halkı silahaltına çağırmıştır. Kadınlar da ellerine geçirdikleri her şeyi silaha çevirerek Mahmut Ağa'nın eşi Ulve Hatun'un yanında aynı bir birlik kurarak savaşa girmiş erkeklerle birlikte Rus askerlerini bozguna uğratmışlardır (Lemioğlu 2011: 128-146).

[16] 16 Temmuz 1916'da Rusların Trabzon'u ikinci işgal, sırasında kendilerine tecavüze yeltenen iki Rus askerinin öldürerek kendilerini koruyan iki kadından biri (URL-2).

gun davranmakta, onu tekrar etmekte ve geçmişin eril hatırlanışına/unutuluşuna katılmakta mıdırlar?" sorusunun cevabı ise kadının "anlatıcı" olma özelliği çerçevesinde değerlendirilmeye muhtaçtır ve Türk kültürü gibi Karadeniz ve Trabzon için de "onu üretmektedirler" şeklindedir[17].

Kaynaklar

Aktaş, A. (2008). "Karşılaştırmalı Dilbilim Açısından Türkçe ve Almanca Deyimlerde Kadın". *Bir Bilim Kategorisi Olarak "Kadın" Uluslararası Sempozyumu, Edebiyat, Dil ve Kültür Çalışmalarında Kadın.* Eskişehir: AÜ, Eğitim Fakültesi, 31-37.

Coşar, A. M. (2005). "Trabzon'da Söz Söyleyen Bir Kadın: Nurten Saral". *Türk Kültürü*, 349-358.

Doğanay, G. (2016), "Unutma ve Anımsama Arasında Geçmişin Eril İnşası: Çaykara'da Kadın Olmak ve Geçmişin Reddi". *Feminist Eleştiri, 8(1)*, 15-33.

Gazioğlu, E. (2014). "Doğu Karadeniz Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Rejimi ve Kadınların Toplumsal Konumları". *Karadeniz Araştırmaları*, 40, 95-108.

Gültek, V. (Haz.) (2004). *Rusça Türkçe Sözlük.* Ankara: Bilim ve Sanat.

König, G. Ç. (1992). "Dil ve Cins: Kadın ve Erkeklerin Dil Kullanımı". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 25-36.

Lermioğlu, M. (2011). *Akçaabat- Akçaabat Tarihi ve Birinci Genel Savaş - Hicret Hatıraları.* Trabzon: A Grafik Yayınları.

Mankalyalı, M. Z. (2013). *Rumence- Türkçe Sözlük.* Ankara: TDK Yayınları.

Özgenç, E. (2015). *Eynesi Ana.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Yıldırım, E. vd. (Der.) (2018). Trabzon Cazıları, "Kadın Gibi Yaşa". *Sırtında Sepeti: Bafra'dan Hopa'ya Karadeniz'de Kadınlık Halleri* [Derleyen: Yıldırım, Emek ve Şendeniz, Özlem] *içinde* İstanbul: Phoenix Yayınları, s. 427-431.

Türk Dil Kurumu. (1993). *Derleme Sözlüğü 6-9.* Ankara: TDK Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2009). *Derleme Sözlüğü 3. Cilt E-H.* Ankara: TDK Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

URL-1, (2018), https://www.61saat.com/15-yildir-kadinlarin-yuk-tasimasinin-yasak-oldugu-koyde-erkekler-h583542.html [ET: 10.10.2018].

URL-2, https://www.izlesene.com/video/kundi-nine/3131611 [ET:10.10.2018].

Uzun, E. (2009). *Rus Hesabatlarında Trabzon (1916-1918).* Trabzon: Mor Taka Yayınları.

[17] Farklı bir tezi savunan yazı için bk. (Doğanay 2016: 16).

Ekler

Ek-1: Sosyal Medyada Kadınların Eşlerine Hitap Konusuna örnek. (14 Ekim tarihli bu gönderiler Urfa kaynaklı başlamış bir yazışmadan alınmıştır).



Ek 2: Konuyla İlgili Görseller.



[https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/karadeniz-kadininin-kara-yazgisi]



[https://www.cnnturk.com/yurttan-haberler/trabzon/bahar-ayi-geldi-karadenizli-kadinlar-tarlaya-girdi].





GELENEKSEL KÜLTÜRÜN KORUNMASI VE KADIN EMEĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: KASTAMONU İLİ AZDAVAY-PINARBAŞI ÖRNEĞİ

Adem Koç[*]

1. Giriş: UNESCO Tarafından Yürütülen Kültürel Miras Çalışmaları ve Projenin Amaç, Gerekçeler ve Beklentileriyle Görülen Paralellikler

Kısa adı UNESCO olan ve Genel Merkezi Paris'te bulunan Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün kültürlerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması konusundaki yaklaşım ve yorumlarının en önemli gösterge ve sonuçları, ikisi "somut" diğer ikisi "somut olmayan" kültürün korunmasına yönelik olarak hazırlanmış olan dört sözleşme ve buna bağlı diğer uzlaşma, bildirge, konferans ve toplantılardan izlenebilir.

Somut olan kültürel değerleri korumak adına 16 Kasım 1972'de "Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi" imzalanmıştır. Hiçbir ülke veya bölge ayrımı yapmaksızın, insanlığın bugüne kadar yaratmış olduğu uygarlıkların birer göstergesi olan tarihsel yapıların, sit alanlarının ve doğal zenginliklerin korunması amaçlanarak hazırlanmıştır.

2 Kasım 2001 tarihinde "Sualtı Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi" imzalanmıştır. Temel amacı su altındaki kültürel mirasın korunması ve insanlığın ortak yararına sunulmasıdır.

Somut olmayan kültürel mirasın korunması konusunda ise yine iki sözleşme öne çıkmaktadır. İlki 17 Ekim 2003 tarihinde Paris'te imzalanan "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi"dir[18]. UNESCO tarihi boyunca "folklor", "halk kültürü", "sözlü kültür", "geleneksel kültür" veya "halk gelenekleri ve sanatları" gibi terimlerle karşılanan ve yoğunluklu olarak halkbilimi, etnoloji ve antropoloji disiplinlerinin ilgilendiği "gelenek"

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir-Türkiye.

[18] UNESCO çalışmaları, somut olmayan kültürel mirasın ne olduğu, sözleşmeler ve önemli bilgiler hakkında detaylı bilgi için bk. (Oğuz 2018).

alanındaki kültürün korunması düşüncesi bu sözleşmelerde ortaya konulmuştur.

İkincisi ise 20 Ekim 2005 tarihinde imzalanan "Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi" kültürün ticari alandaki dolaşımını da düzenlediği için bazı ülkeler tarafından reddedilmiştir. Türkiye de bu sözleşmeyi imzalayarak taraf olmuştur. UNESCO'nun "koruma" başlıklı bütün somut olmayan kültür programları, küreselleşmenin yarattığı tek-tipleşme, geleneksel kültürlerin unutulması ve bundan kültür sanayine egemen olan birkaç gelişmiş ülkenin ürettiği görsellerin olumsuz etkisine bir biçimde gönderme yapmaktadır. 2005 sözleşmesi bu yönüyle, dünya sinema sanayini kontrol eden güçlerin yarattığı dev kültür endüstrisiyle, hiçbir kültürün kendisini ifade etmesine imkân tanımadığı, böylece küresel tüketime giremeyen kültürlerin yok olmaya gittiği savını işlemektedir.

Türk kültürü, bu alanda son derece güçlü, özgün ve insanlığın bu alandaki çeşitliliğine önemli katkılar yapacak niteliktedir.

Günümüzde "yazı, kent, teknoloji" ve "ilkel-modern" ayrımının geçerliliğini yitirmesiyle kültür çalışmaları çok başka biçimlere ve alanlara kaymıştır.

Bunlardan birisi, kırsal veya geleneksel ürünler de dâhil olmak üzere kültürü kentsel alanda yeniden üretmek, canlandırmak, yeni gereksinimler için kullanmak biçiminde özetlenebilecek olan "uygulamalı halkbilimi" süreçleridir. Bu süreç kültürleri yaşatma ve gelecek kuşaklara sevdirmede bir araç olarak geçerliliğini yitirmemiştir.

İkincisi de 21. yüzyılda "fark"ın büyük oranda ortadan kalkacağı kaygısıyla ortaya çıkan "koruma" programlarıdır. Koruma programlarının iki önemli sistemi de "Yaşayan İnsan Hazineleri Sistemi" ve "İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları İlanı Programı"dır. Kastamonulu Bekir Tekeli'nin (Bağlama yapımcısı) olarak 2009 yılında Yaşayan İnsan Hazineleri (YİH) listesine girmesi bu yörenin önemini göstermiştir.

UNESCO, bu sistem aracılığıyla somut olmayan kültürü üreten insana vurgu yapmaktadır. Kültürel mirası üreten ve gelecek kuşaklara aktarmakta usta olan kişilere insan hazineleri denmektedir. Sürdürülebilir kalkınma hedeflerine zarar vermeden kültürün korunmasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına yapacakları katkı ön plana çıkmaktadır. Bu noktada uygulamalı halkbilimi çalışmaları bunun mümkünlüğünü kılmaktadır.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde tanımlanan ve korunması amaçlanan alanlar Madde-2'nin 2. fıkrasında şu şekilde belirginleşmiştir: a. Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı

işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar; b. Gösteri sanatları; c. Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler; d. Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar; e. El sanatları geleneği.

Madde-2, 3. fıkrada da "koruma"nın ne olduğu açıklanır: "Koruma terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşanabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir, buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhildir."

Modern halkbilimi çalışmalarında "koruma" artık sadece derleyip belgeleme ya da arşivlerin tozlu raflarına terk etme olarak algılanmamaktadır. Bir halk kültürünün sürdürülebilirliğine yapılacak katkı, korumanın temel hedefidir. Bu nedenle Kastamonu'da yapılan bu proje kapsamında geleneksel giyim kuşam kültürünün tespiti ve kültür endüstrisine kazandırılması koruma çalışmalarının temelini oluşturmaktadır.

SOKÜM, Madde-14, "Eğitim, Duyarlılığın ve Kapasitenin Güçlendirilmesi" bu projenin en önemli dayanak noktası olmalıdır.

Azdavay ve Pınarbaşı kadın giyim kuşamı kodlanmış bilgilerin aktarımı olarak yorumlanmalı; "ortak bellek", "paylaşılan deneyim", "toplumsal kimlik" ve "tarihsel süreklilik"[19] olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle somut olmayan kültürel miras (SOKÜM) olarak gördüğümüz bu ürünlerin kuşaktan kuşağa aktarımı, yeniden üretimi ve bu üretimin endüstrileşmesi yani kültür endüstrisine kazandırılması desteklenmelidir.

Yukarıda sıraladığımız UNESCO sözleşmeleri ve sistemleri bağlamında *"Geleneksel Kültürün Korunması ve Kadın Emeğinin Değerlendirilmesi Projesi"*nin amaçları, gerekçeleri ve dayanakları UNESCO çalışmaları kapsamında son derece isabetlidir. Yöresel kıyafetlerden geliştirilecek yeni ürünlerin kültür endüstrisine kazandırılması planlanan ortak belleğin yöre halkına da ekonomik olarak katkı sağlayacağı ve farkındalık yaratacağı söylenebilir.

2. Geleneksel Kültürün Korunması ve Kadın Emeğinin Değerlendirilmesi Projesi ve Alan Araştırması Üzerine Bazı Tespitler

10-11 Aralık 2011 tarihleri arasında Dr. İsmail Menteş, Yrd. Doç. Dr. Adem Koç ve Zeynep Turuthan'ın katılımıyla Kastamonu Azdavay'a bağlı Zümrüt ve Başören köylerinde; Pınarbaşı'na bağlı Sümenler köyünde alan araştırması yapılmıştır. Alan araştırmasında yöreye ait geleneksel kadın

[19] Oğuz (2007: 6), bugün folklordan anlaşılması gerekenin UNESCO çalışmalarının ortaya koyduğu bir sonuç olarak "ortak bellek", "paylaşılan deneyim", "toplumsal kimlik" veya "tarihsel süreklilik" olması gerektiği görüşündedir.

giyim kuşamından materyaller incelenmiş ve kaynak kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler araştırma alanındaki kadınların geleneksel giyim-kuşam davranışları üzerine olmuştur.

Alan araştırmasında incelenen geleneksel elbiseleri kadınlar günlük hayatlarında giymektedirler. Bazıları hayvan ya da tarla işlerinde şalvar tercih etmektedirler. Ancak genel olarak günlük işlerde de 7 parçadan oluşan elbise giyilmektedir. Özel günlerde ya da düğünlerde daha canlı, pullu, ışıltılı kumaşlardan yapılmış elbiseler tercih edilmektedir. Kumaşlar farklı olsa da elbisenin karakteristik yapısı bozulmamaktadır. Tespit ettiğimiz geleneksel kadın giysisi 7 parçadan oluşmaktadır: *"Paşalı (entari, elbise), önlük, şalvar, kuşak, yelek, tülbent (başörtü, çember), tekke (tepelik) ve çene bağı (inek bağı, hıltar)."* (Fotoğraf-1-2) Elbise bütün parçalarıyla 200-400 TL arası bir fiyata mal olmaktadır. Kuşağın el dokuması olması fiyatı artırmaktadır. Kadın tekkesi de kız tekkesinden yine pahalıdır. İşçiliği daha fazla olduğu için fiyat farkı oluşmaktadır. Elbisede kullanılan kumaşlar şehir dışından, özellikle İstanbul'dan alınmaktadır. Kumaşların belirli bir karakteristiği yoktur. Çiçekli ve kontrast olan renkler tercih edilmektedir. Özellikle turuncu, sarı, kırmızı, yeşil, mavi zemin üzerine kontrast renklerden oluşan çiçekli kumaşlar sevilmektedir. Bu şekildeki kumaşlar elbisenin karakteristiğine uydurulmuştur. Yazmada ise özellikle sarılı olan tercih edilmektedir. Cide yazması olarak da isimlendirilen sarı yazma Sümenler köyünde çok tercih edilmektedir. Yazma kenarlarında ise iğne ile yapılan pul ve boncuk süslemeleri tercih edilmektedir. Yeleğin yaka kenarında ise yine pul ya da boncukla yapılan çiçek, meyve ya da geometrik desenler işlen iğne işi vardır.

Araştırma alanında tespit ettiğimiz geleneksel kadın giyim tarzında kız, kadın, dul, yaşlı açısından ayırım yoktur. Atalarından gördükleri şekliyle elbisenin karakteristik yapısı bozulmadan yeni kumaşlara uyarlamayı başarmışlardır. Kız ve kadın giyimini birbirinden ayıran en önemli parça "tekke" adı verilen "tepelik"tir. Kız tekkesi "pullu", kadın tekkesi "bükmeli" olmaktadır. Bükme, lacivert ve sarı renkteki boncuklarla örülmüş iki renkten oluşan kesik kesik şerit halindeki bağdır. Bu, kadın tekkesinin karakteristiğidir. Kız tekkesinin pulları da çeşitli desenlerle yapılabilir; ancak pul kullanılmak zorundadır. Kaynak kişilerle yaptığımız görüşmeden tespit ettiğimiz bir başka önemli nokta da giysiyle yapılan "kız" ve "kadın" kodlamasında başka tekke giyerek aldatmacanın yapılamamasıdır. Toplum kesinlikle bir kızın kadın tekkesi ya da bir kadının kız tekkesini giymesine izin vermemektedirler. Bunu da günah ya da suç olarak gördüklerinden ayıplayıp bu şekilde dışarı çıkılması engellenmektedir. Evli ya da bekâr bir bayan bu şekilde ayırt edilmektedir. Kaynak kişilerimiz hayatları boyunca tersi bir durumla hiç karşılaşmadıklarını ve kadınların kadın tekkesi, kızların kız

tekkesi giydiklerini vurgulamışlardır. Dul olanlar da kadın tekkesini giyer. Başından nikâh geçen her kadın mutlaka kadın tekkesi giyer. Erkek çocuklarını evlendirmek isteyen anneler, kız bakarken özellikle kız tekkesi taşıyan kişilere dikkat ederek talip olurlar. Bu yönüyle tekkenin önemli bir işlevi vardır.

Kına gecesinde son kez kız tekkesini giyen gelin, düğün bittikten sonraki gün kadın tekkesini giyerek damadın ailesinin evine el öpmeye gider. Bu törene "semet" denir. Bu törende gelinin bir yanına genç bir kız, diğer kadın sağdıç gelir. Ortada gelin bulunur. Yine üzerlerinde geleneksel kıyafet vardır. Gelinin tekkesi artık kadın tekkesine dönüşmüştür. Üçü yan yana ayakta duran kız-gelin-kadın, gelen misafirlerin elini öperler.

Kına yakarken kız tekkesini son kez giyecek geline şu anki tespitlerimize göre özel bir tören yapılmamaktadır. Bu elbiseyi zaten giyinmeyi bilen gelin giyinip hazırlanır. Ancak gelin gitmeden önce başına yere kadar uzanan bir duvak konur ve bu duvağın göz hizasına gelen yeri ayrıca işlenir ki bu gelinin yolu görmesine de yardımcı olur.

Sümenler köyünde Esma Öksüz ile yaptığımız görüşmede kızı Feride Öksüz de geleneksel kıyafeti giymiştir. Ancak kızı özürlü olduğu için kız tekkesi taktırmamıştır. Tekkenin kodladığı "evlenme çağındaki bekâr kız" mesajı anne tarafından bilinçli olarak kesintiye uğratılmıştır. Kızının özürlü olmasından dolayı evlenmesi aile tarafından uygun görülmemektedir. Bu da köy halkı içinde kız ve kadın tekkesinin kodladığı anlam açısından önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Kaynak kişilerimizden Ayşe Öksüz, İstanbul'da yaşamaktadır. Ara sıra Pınarbaşı-Sümenler köyüne gelmektedir. Geleneksel kıyafeti köye gelir gelmez giymektedir. Bu elbiseyi giymekten çok hoşlanmaktadır ve kendi kültürünü yaşamaktan gurur duymaktadır. Ayrıca elbisenin kapalı olması, köy yaşamında kullanışlı ve rahat olması açısından da tercih sebebidir. Köye ziyaret gelen arkadaşına da bu elbiseyi giydirmiş ve misafirinin çok hoşuna gitmiştir. Geleneksel kıyafet, Ayşe Öksüz'ün misafirinde heyecan uyandırmıştır. Şehir dışında yaşayanlar da özel günlerde ve kına gecelerinde bu kıyafeti giyerek kendi kültürlerini yansıtmak istemektedirler. Bu elbiseler, giyenler tarafından hazırlanabildiği gibi bazı kadınlar Azdavay'da bu işi yapan esnaflardan hazır almayı da tercih etmektedirler. Kuşak el dokuması ya da hazır olabilir. Tekke ve yelekte ise özellikle Şaziye Karaca'nın kızının[20]

[20] Şaziye Karaca'nın kızı dilsizdir. Adının anılması istenmediği için burada vermeyi tercih etmedik. Bahsedilen kadın için giysi parçaları hazırlamak ve satmak ekonomik bir gelir kaynağı olmaktadır. Bu tür projelerin dezavantajlı gruplar için önemi bir kez daha ön plana çıkmaktadır.

yaptıklarını beğenmektedirler. Araştırma zamanında orada olmadığı için kendisiyle görüşemedik.

Gelin kızlar çeyizlerini hazırlarken birkaç takım elbiseyi sandıklarına mutlaka koyarlar. Ayrıca damat da kızın çeyizine takım olarak geleneksel elbiseden birkaç takım yapmak zorundadır.

Zümrüt köyünde Sultan Çelik'in bir sandığı örnek olarak incelenmiştir (Fotoğraf-3-4). 8 adet paşalı, 3 adet kuşak, 3 adet önlük, 3 adet tekke 2 adet yelek, 1 adet şalvar, eski dokuma yazmalar çıkmıştır. Ayrıca 1 adet kutnu üçetek, 1 adet marka (sarka, fermene) çıkmıştır. Bu üçetek ve marka (sarka) Anadolu'nun genelinde gördüğümüz yaygın bir giyim tarzıdır. Özellikle gelin kıyafeti olarak kullanılmaktadır.

Geleneksel kıyafetin özgünlüğü, günlük işlerde bile hâlâ kullanılıyor olması dikkat çekicidir. Bu kıyafetlerin giyilmesiyle yöre kadınları ve kızları şu duyguları yaşamaktadırlar: 1. Yöre kültürünün yaşatılmasına katkıda bulundukları için gurur duyma, 2. Elbisenin rahat ve işlevsel olmasıyla kendine güvenme, 3. Kapalı çizgileri olmasıyla giyen kişinin rahat davranması, 4. Kadın ya da genç kız olduğunu gösterebilme, 5. Elbiselerin canlı renklerden oluşması nedeniyle psikolojik rahatlama ve neşe kaynağı olması, 6. Bu elbiseleri diken, bazı parçalarını dokuyan ya da işleme yapan kişide ekonomik özgürlük ve özgüven hissi uyandırma.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda bahsettiğimiz konular çerçevesinde ve yeni yapılacak derleme çalışmaları neticesinde elde edilecek verilerle çalışma alanındaki giyim davranışını tam olarak yorumlamak mümkün olacaktır. Göç nedeniyle neredeyse boşalan köylerde yöre kadınlarının geleneksel giyim davranışlarından vazgeçmemeleri; bayramlarda, şenliklerde ve yazın gelen diğer aile bireylerinin yine aynı elbiseleri ısrarla giymeleri proje kapsamında kültür endüstrisine kazandırılması planlanan parçaların isabetli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda proje çalışması ile yöresel kıyafetlerden geliştirilmiş 27 farklı ürün bulunmaktadır. Bu ürünlerden bazıları ise; tebrik kartı, bileklik, kemer, bandana, defter kılıfı, saç bandı, uyku maskesi, matara askısı, yürüyüş çantası, kamera askısı, seyahat keseleri, hayvancıklar, yün puflar, mini divanlar, etamin tekke, gece çantası, etamin mutfak askısı, mutfak önlüğü, envelop etek, sutaşlı etek, elbise, bluz, tunik, bolero, kapişonlu fermuarlı sweatshirt, sandalet vd. oluşmaktadır (Fotoğraf-5-6). Bu sayede ilk planda "ulusal ölçekte temsil edilme", "yöre halkında farkındalık" ve "kadınlar açısından ekonomik rahatlama" sağlanacaktır. Kendi elbisesini yapmayı da öğrenecek olan kadınlar ve genç kızlar çok daha ucuza giyinme ve kendi tasarımlarını yapma özgürlüğüne sahip olacaklardır. Geleneğin ustalarının

yetişmesi bakımından da ayrıca kültürün sürdürülebilirliğine katkı sağlanacaktır.

Küre Dağları Milli Parkı'nın yakın çevresi zengin ve çeşitli folklorik değerlere sahiptir. Milli parkın doğal güzelliklerinin yanı sıra bu folklorik değerler de yörenin en önemli turizm potansiyelini oluşturmaktadır. Zengin halk müziği, giyim-kuşamdaki özgünlük ve yerel mutfak halk kültürünün en önemli öğeleridir. Tüm bu özelliklerin korunması, devamlılığının sağlanması ve tanıtımının yapılması yöresel değerlerin sürekliliğini sağlayacaktır.

Özellikle; milli park etrafında planlama alanı olarak ayrılan tampon bölgede yaşayan yöre halkının geçmişten günümüze koruyarak taşıdığı geleneksel kıyafet tarzı ulusal ölçekte kendine özgü bir nitelik taşımaktadır. Yoğun olarak; Azdavay ve Pınarbaşı, belli ölçüde de Şenpazar ve Cide ilçelerinde devam ettirilen ve ulusal ölçekte bu mirasın korunmasına ve devamlılığına katkı sağlamak, milli park amaçları ile de örtüşmektedir. Diğer yandan; özgün olan söz konusu giyim tarzının korunmasına katkı sağlaması düşünülen bu projenin yöre halkı tarafından kültürel değerlerin sahiplenilmesinde de farkındalık yaratması beklenmiştir. Nitekim çeşitli yaş gruplarından kadın ve erkeklerin hem bu projenin hem de diğer projelerin gerçekleşmesinde gönüllü oldukları saptanmıştır. Ancak bölgede yaşayan nüfusun yaşlı olması, kadın sayısının fazla olması sosyo-ekonomik sorunlara yol açmaktadır. Proje, bu yönüyle de çok işlevseldir. Proje çıktılarından biri olan "kadınların gelir elde etmelerine yardımcı olması" yöre halkının ve özellikle kadınların refahı ve huzuru için çok önemlidir. Bölgede yapılması planlanan projelerde yörenin demografik yapısı birinci derecede göz önüne alınması gereken husus olarak gözükmektedir.

Kaynaklar

Oğuz, M. Ö. (2007). "Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim". *Milli Folklor, 74*, 5-8.

Oğuz, M. Ö. (2018). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayınevi.

Kaynak Kişiler

Azdavay, Zümrüt Köyü

Şaziye Karaca, 65 yaşında, Ev hanımı, Pınarbaşı-Kerte doğumlu, Zümrüt köyünde yaşıyor, 10.12.2011 tarihli görüşme.

Gülüm Çömez, 64 yaşında, Ev hanımı, Azdavay-Zümrüt köyü doğumlu, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Mustafa Çömez, 69 yaşında, Muhtar (Emekli), Azdavay-Zümrüt köyü doğumlu, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Sultan Çelik, 66 yaşında, Ev hanımı, Evlek doğumlu, Azdavay-Zümrüt köyünde yaşıyor, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Azdavay, Başören Köyü

Hatice Yıldırım, 72 yaşında, Ev hanımı, Azdavay-Karakuşlu köyü doğumlu, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Ayşe Eken, 60 yaşında, Ev hanımı, Azdavay-Kozveren doğumlu, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Emine Eken, 45 yaşında, Ev hanımı, Başakçay doğumlu, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Selime Eken, 42 yaşında, Nakışçı, Azdavay-Başören, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Sakine Çolakoğlu, 56 yaşında, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Daday doğumlu, Başören köyünde yaşıyor, 10.11.2011 tarihli görüşme.

Pınarbaşı, Sümenler Köyü

Şefika Tuzla, 59 yaşında Ev hanımı, Pınarbaşı-Sümenler doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

Esma Öksüz, 55 yaşında, Ev hanımı, Pınarbaşı-Sümenler köyü doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

Feride Öksüz, 35 yaşında, Pınarbaşı-Sümenler köyü doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

Tamam Tuzla, 70 yaşında, Ev hanımı, Pınarbaşı-Sümenler köyü doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

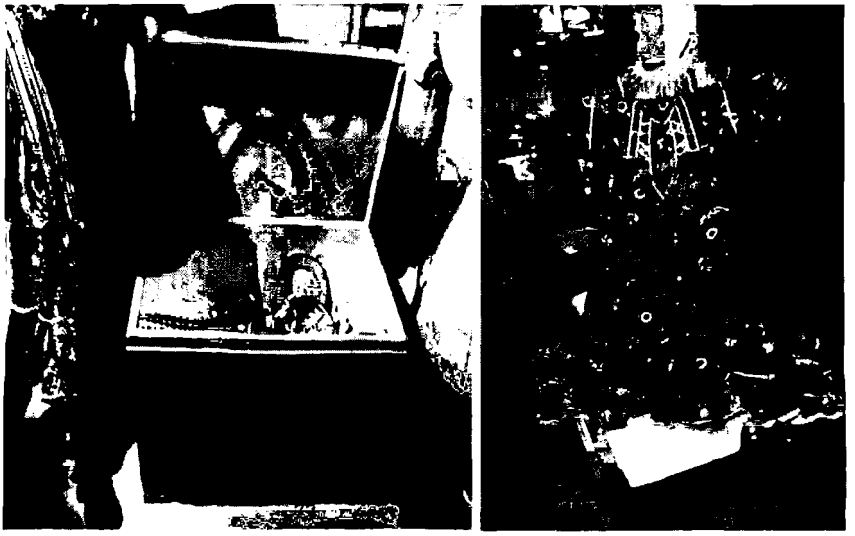
Ayşe Öksüz, 23 yaşında, Pınarbaşı-Sümenler köyü doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

Türkan Öksüz, 17 yaşında, Pınarbaşı-Sümenler köyü doğumlu, 11.12.2011 tarihli görüşme.

Ekler



Fotoğraf-1-2: Geleneksel kadın giyimi, Azdavay-Pınarbaşı, Kastamonu



Fotoğraf-3-4: Sultan Çelik'in sandığı, Zümrüt, Azdavay, Kastamonu.



Fotoğraf-5-6: Projede üretilen yeni ürünler



Fotoğraf-7-8: Kursiyerler



Fotoğraf-9: Araştırmacılar ve Pınarbaşı Geleneksel Kadın Giyimi



Fotoğraf-10: Kursiyerler ve eğitmenler



Fotoğraf-11: Proje Ekibi ve Kursiyerler

KAPALI KAPILAR ARDINDAKİ TAYYÖRLÜ KADINLAR

Yonca Altındal[*]

1. Giriş

Siyaset, toplumdaki yönetim gücü olan iktidarın kullanılarak, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve çatışma halinde olan çıkarların uzlaştırılması çabasıdır (Dursun 2002). Aynı zamanda ve bununla birlikte "siyaset, insanların toplum halinde yaşamaya başlamalarıyla ortaya çıkan ve değişik ülkelerde değişik süreçler göstermekle beraber, insanların yaşamında hep etkin olmuş ve etkin olmaya da devam edecek olan sosyal bir olgudur" (Altındal 2007: 5). Ancak bu olgu içerisinde pek çok eşitsiz pratiği de barındırmaktadır. Siyasi alanda yer alabilmek için öncelikle belirli bir ekonomik gücü elinde bulundurmak engelinin yanı sıra ikinci bir engel olarak cinsiyetler arasında özellikle kadınlar aleyhine eşitsiz dağılım da göze çarpmaktadır.

Kadınların siyasal alanda bulunmaları, çoğu kez erkek egemen yapı ve mekanizmalar, cinsiyetçi ve neo-liberal muhafazakâr politikaların varlığı nedeniyle engellenmekte, tanımlanan bu ölçü ve sınırlar içinde siyasal alanda yaşamalarına "izin" verilmektedir. Bu yönelim siyasal alanda kadınların "kenar süsü" görünümleri konumunda biçimlendiği için mevcut olan eril sistemi hiçbir şekilde "tehdit" etmemektedir. Bu doğrultuda oluşturulan kadınsız siyaset içinde, kadınların sorunlarına ilişkin her türlü çözüm, ancak erkek siyasetçinin soruna erkek gözüyle bakarak değerlendirmesi sonucu aldığı tedbirlerle gerçekleşmektedir. Erkek gözüyle yapılan bu değerlendirme ve düzenlemelerin, olumlu bir sonuç vererek sorunu ortadan kaldıracağını düşünmek ise mümkün gözükmemektedir.

Siyasetin kadına ve erkeğe biçtiği farklı rol ve sınırlandırmaların ortaya çıkardığı bu soruna ancak toplumsal cinsiyet eşitliği temelli perspektifle yaklaşıldığında çözüme ulaşabileceğini belirtmek olanaklıdır. Bu bağlamda dünya geneline bakıldığında siyasi arenanın kadınlara kapalı olduğunu

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir-Türkiye.

görmek zor değildir. İsveç, Norveç ve Finlandiya gibi sosyal refah devletlerinde kadınlar adına pozitif ayrımcılık ilkelerinin belirgin şekilde işlemesinin dışında, "özgürlükler ülkesi" olarak tanımlanan ABD'de dahi kadınların siyasetin kıyısında oldukları aşikârdır. Margaret Thatcher, Hillary Clinton, Condoleezza Rice ya da Angela Merkel gibi kadınların üst yönetim mekanizmalarında bulunmaları ile ortaya çıkan bu görünüm yanıltıcı olup, yakından bakıldığında yaptıkları siyasetin kadınlar açısından kadınlar için/kadınlara göre bağımsız ve kadınsı bir siyaset içermediği anlaşılmaktadır. Hillary Clinton, bir dönem devlet başkanlığı yapmış olan kocasının, yani bir erkeğin arkasından siyasete giren bağımlı kişilik görünümünde yer alırken, Rice'ın eril siyaset yapma tarzı, Türkiye siyasi yapılanmasındaki Rahşan Ecevit, Tansu Çiller ve Meral Akşener örneklerinde görüldüğü gibi, siyasette kadını önceleyen değil, partinin genel kabulleri sınırları içinde "siyaseti erkek gibi yapmak"ta hiçbir sakınca görmeyen erkeksi rol modellerini benimsemiş kadın profilini göstermektedir.

2. Türkiye'de Kadınların Politik Serüveni

Türkiye'de kadınların siyasal alanda yer edinme çabaları yaygın olarak bilindiğinin aksine, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan ve 1980'li yıllarda ivme kazanan bir oluşum olmanın öncelerine dayanmaktadır. Kadınların Osmanlı Devletinin son zamanlarında, özellikle 1789 Fransız İhtilaliyle ortaya çıkan yeni fikirlerin dalgalar halinde yayılmasından etkilenen Osmanlı elitlerinin hazırladığı yeni düşünce alanına, Batı'daki kadınlarda olduğu gibi "Erkeklerle Her Alanda Eşit Kadın Hakları" talepleriyle girebilecek ölçüde bilgi birikimine sahip olmaları kadın hareketine zemin hazırlamıştır. Ayrıca birbiri ardından gelen Trablusgarp ve Balkan Savaşları yenilgileri ile Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesi sonucunu doğuran I. Dünya Savaşından sonra başlayan ve Kurtuluş Savaşı olarak devam eden savaşlar ve seferberlik boyunca erkeklerle birlikte yaptıkları ortak mücadele sırasında oluşan etkenler kadınları siyasal arenaya çekmiştir. Kadınların hak arama ve siyasete aktif olarak katılabilmek için başlattıkları bu hareketin önemli bir göstergesi 16 Haziran 1923 tarihinde "Kadınlar Halk Fırkası" adı altında bir siyasal parti kurmalarıdır. Bu hareketin Lozan Antlaşmasının kabul edilmesi ve Cumhuriyetin ilanından daha önceki tarihlerde gerçekleştiği dikkate alındığında, yeni kurulmakta olan devletin sınırları ve siyasal sistemi belirlenmeden, kadınların siyasal haklarını savunmak amacıyla oluşturulması kadın hareketi için çok önemli bir gösterge ise de, bu partinin yasallaşması için İçişleri Bakanlığına başvurulduğunda, "kadınların henüz oy hakkı olmadığı gerekçesiyle" (Baykan ve Ötüş-Baskett 1999: 29) gerekli izini alınamamış ve kısa bir süre sonra da kapanmıştır. Böylece Türkiye'de kadınların da Batı'daki kadınlar gibi daha iyi bir eğitim sürecinden geçerek

yaşam standartlarının gelişmesini hedefleyen Kadınlar Halk Fırkasının, siyaset alanında yasal olarak yer almasıyla belirlediği çizgide siyaset yapmasına izin verildiği durumdan, kapatıldığı zamana kadar yapılan konferanslar ve verilen eğitimlerde bir yandan kadınların bilinçlenmesini sağlamayı öncelikli amaç olarak ileri çıkaran, eğitim ve çalışma koşullarında özellikle Batılı gibi olunması savunulurken, ancak diğer yandan geleneksel rollerden de uzaklaşmamış bir kadın profilinin çizildiğini söylemek mümkündür. Bu fırkanın kadınların yaşam çıtasının yükseltilmesi yanında cumhuriyetin demokratikleşmesine de büyük katkılar yapması hedeflenmiştir. Yaraman da Kadınlar Halk Fırkası için "kadının ev içi rollerini göz ardı etmeden, ona toplumda erkeğiyle eşit bir statü amaçlamaktadır. Parti'nin yaklaşımı saldırgan değil, fakat kararlıdır. Siyasal eşitlik gündemdedir; ama bu içerik içi boşaltılmış bir 'eşit hak' kavgası değildir" (Yaraman 2001: 151) şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu fırkanın temel savunuları çeşitli dergilerde dile getirilirken, Ankara Hükümeti tarafından tepki almış ve destek görmemiştir. Bunun üzerine parti programından kadınların seçme ve seçilme hakları çıkarılmış, "Kadınlar Halk Fırkası" 7 Şubat 1924 tarihinde "Türk Kadınlar Birliği" adı altında bir kadın derneğine dönüştürülmüştür. Derneğin amacı kadınlığı düşünsel ve sosyal alanlarda yükselterek modern ve olgun bir düzeye eriştirmektir (Zihnioğlu 2003).

Nezihe Muhittin'in başkanlığını üstlendiği Türk Kadınlar Birliği'ne dönüşen dernek, yayınladığı "Türk Kadın Yolu" adlı dergide kadınların siyasal haklarını gündeme getirmiştir. "Derginin amacının 'manasız ve müfrit bir süfrajetlik' olmadığını belirterek bu doğrultuda, Türk kadınının tam bir vatandaş mertebesine ulaşması için faaliyette bulunmalarına rağmen Nezihe Muhittin ve arkadaşlarının bu çabaları olumlu bir sonuç vermemiştir. 1927 yılı Eylül'ünde Nezihe Muhittin Hanım ve yönetim kurulu üyeleri, Birlik içindeki anlaşmazlıklar sonucunda yönetimden uzaklaştırılmış, hatta polis, dernek merkezinde arama yapmış, idari usulsüzlük gerekçesiyle kayıtları mühürlemiştir" (Yaraman 2001: 156-157). Tek parti dönemindeki eril yapılanma ve erkek egemen zihniyet etkisini bu olayda görüldüğü gibi büyük ölçüde hissettirmiştir. 18-24 Nisan 1935 tarihleri arasında İstanbul'da yapılması kararlaştırılan 12. Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'nin gerçekleştirilmesinin ardından Türk Kadınlar Birliği Derneği'nin de kongreyi düzenlemesinin sakıncalı olduğu görüşüyle kapatılmış olması bunun bir göstergesidir. Nezihe Muhittin ise bağımsız aday olarak seçimlerde katılmışsa da seçilememiştir (Durakbaşa 1998). Latife Bekir'in dernek başkanlığını üstlenmesiyle, politik mücadele yerini toplumsal sorunların dillendirilmesine bırakmışsa da; ancak bu dahi derneğin aynen fırkada olduğu gibi kapanmasını önleyememiştir (Baykan ve Ötüş-Baskett 1999). Türk Kadınlar Birliği'nin siyaset alanında aktif çaba gösteren kadınları motive etmek gibi önemli bir

rol üstlenmiş olmasının yanında, günün yazılı basınının dikkatini çekerek, kadın sesini duyurma fonksiyonuna sahip tek "ciddi ve tutarlı kadın sesi" olduğu da açıktır. Tanınan kadın haklarının daha geniş kadın kitlelerine duyurulmasında, kullanılmasının yaygınlaştırılmasında, günün değişen gereksinmelerine göre geliştirilmesinde ve iyileştirilmesinde yapılacak çalışmalara olumlu katkılar sağlaması mümkünken, derneğin kapatılması ile bu ses susturulmuş, kadın haklarının takibi adeta sahipsiz bırakılmıştır.

Kadınların seslerini duyurmada kullanabilecekleri tek mekanizma olan Türk Kadınlar Birliği'nin kapatılması, kadın sorunlarının belirlenmesi ve çözüm önerilerinin üretilmesi açısından mücadelelerin önünün tamamen tıkanmasına yol açmıştır. Böylece kadınların sivil toplumdaki etkin olma öyküsü emekleme dönemine geri dönmüştür. Bu durum ise, rejimin bağışladığı hakları "minnettar" duygulara sahip, mecliste sembolik olarak yer alması halinde bile bunu erkeğin hoşgörüsüne ve takdirine bağlı gören bir kadın tipolojisinin oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca erkeğinin arkasında onun izin ve desteği ile "erkek için, erkeksi ve her iki durumda da ikincil" olarak yapılan siyaset, işlevsiz bir konumlandırılışa razı olan tarza bürünmüştür. Bunlar eril siyasetin kadına kapalı kapıları ardında eril siyaset içinde var olmaya uğraşı veren tayyörlü kadınlardır.

Tek Parti döneminin tek amacının devrimlerin yerleşmesi ve Batılı yaşam tarzının topluma benimsetilmesi olduğu noktasından bakıldığında, bu dönemde yapılan her düzenlemenin "ilk bakışta halka rağmen halk için olduğu" düşüncesinden kaynaklandığı için, her türlü kuruluşun çalışmalarını partinin denetiminde ve parti görüşüne paralel uygulamalar yapmakta zorunlu bırakıldığı ifade edilebilir. Bu nedenle Türk Kadınlar Birliği, partinin izin verdiği kadar ve izin verdiği alanlarda çalışma yapabilmiştir. Cumhuriyetin kurucu kadrosunu içinde barındıran Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Osmanlı kültüründen adeta miras kalmışçasına sıkı sıkıya korunan bu muhafazakâr anlayış nedeniyle Cumhuriyet'in kurulmasından sonra da içinde erilliği fazlaca barındıran siyasi bir yön takip ettiği belirtilebilir.

Her yıl 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar gününde, tek parti döneminde gerçekleşen 1934 yılında pek çok Avrupa ülkesinden önce kadına seçme ve seçilme hakkının verilmesinin kadınlar açısından önemi daima yinelenmektedir. Seçme ve seçilme hakkına kavuşan Türk kadınları, 1935'te %4,5 gibi bir oranla parlamentoda temsil edilmişlerdir. Atatürk bu kültürel devrimde öncü olmuş, "modern" Batılı kadını simgeleyen kadınlara öncelik verilmekle birlikte Satı Kadın gibi ilkokul mezunu kadınlar da mecliste temsil edilebilmişlerdir (Tekeli 1982; Durakbaşa 1998). İşin kadın hareketi açısından önemli bir yarası da, bu kadar düşük bir temsiliyet oranına bile 2007 genel seçimlerine kadar erişilememiş olmasıdır. 2007 yılı kadınların temsiliyetinin artışı

konusunda bir milat olarak kabul edilse ve bu yıldan sonra devamlı bir yükselme görülse de, yine de gerek yerel yönetimlerde gerekse parlamentoda kadınların seslerini duyurmaları niceliksel olarak bile istenilen eşitlik seviyesine erişilememiştir. Dolayısıyla kadınlar erkeklerin gerisinde siyaset yapmaya devam etmektedirler. Bu tarz siyaset bütün siyasal partiler tarafından bazı detay farklılıkları bulunmakla birlikte genel hatlarıyla kabul gördüğünden ve bu eril siyaset alanında kendilerine açılan alanda, mecliste yer almaya başladıkları günden bugüne kadar kadınlar, 2007 genel seçimlerinde yüzde %100 etkinlik göstermelerine karşın, 50 kadın milletvekili ile %9,2 oranla temsil edilmeleri mümkün olmuşsa da, yükselen ancak yine de seslerinin yeterince gür çıkamadığı bir tablo ortaya çıkmıştır.

Kadınların parlamentodaki sayıca yükselmeye başladıkları 2007 yılını, 2011 genel seçimlerinde 79 kadın milletvekili ile %14 ve 7 Haziran 2015 genel seçimlerinde 98 kadın milletvekili ile %17,8 oranlarındaki artış izlemiştir. Bu yükseliş grafiği, kadınların eril kamusal alanda var olabilmek için verdikleri azimli mücadeledeki Türkiye siyasi hayatında ulaşılan en yüksek seviyeyi göstermektedir. Ancak 1 Kasım 2015 seçimlerinde kadınların güç kaybettikleri ve meclisteki temsil oranlarının %14,9'a düştüğü ve ancak 82 milletvekili ile temsil edilebildikleri görülmektedir. Niceliksel artış yine tıkanmış, kadınların politik serüveni sekteye uğramış, ataerkil yapının perdelenen gücü tavrını kadınların aleyhine kullanmıştır. 2018 Haziran genel seçimlerinde ise parlamentodaki kadın milletvekili sayısı 104'e çıkmıştır. İktidar partisi 53 kadınla temsil edilirken, muhalefet partilerinden CHP 18, MHP 5, İYİ Parti 3, HDP ise 25 kadınla yer almışlardır. Bu tablo bile sayının bir önceki seçime göre artmasına karşın, yine de partinin yapısında kadınsız siyasetin nasıl içselleştirildiğini göstermektedir. Burada MHP eril siyaset anlayışını derince yinelerken, parti başkanının bir kadın olmasına karşın ancak barajı kıl payı geçerek parlamentoya giren yeni bir partinin bile 3 kadınla temsil edilmesi, HDP'nin eş başkanlıkla yürütülmesi nedeniyle 25 kadınla temsil edilmesi söz konusudur. Sosyal demokrasinin ilkelerini uyguladığını söyleyen CHP, partisinin aday adaylığı süresinde kadınları ön sıralara taşıyamamış, 146 milletvekilinin sadece 18'ini kadınlara yer ayırabilmiştir. İktidar partisinin ise seçilen 295 milletvekili içerisinde 53 kadın milletvekilin yer alması nedeniyle, diğer partiler içerisinde en yüksek sayıya ulaşmasını, bu partinin cinsiyet eşitliğine duyarlı olduğu şeklinde okumak yanıltıcı olacaktır. Çünkü seçilen kadın milletvekili sayısı toplam seçilen milletvekilleri içerisinde sadece %20'lik bir orana erişebilmekte, bu oranın ise kadınlara siyasal alanda verilen izinlerin ötesine geçilemediğinin ve %33'lük kritik eşiğin bile aşılamadığının üzeri özellikle belirtilmelidir.

Partilerin kadın konusuna ve onların aktif siyaset yapmasına ilişkin izledikleri bu cinsiyetçi yapı bakanlıklar düzeyinde de kendisini göstermektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ilk kadın bakanı dışarıdan atanan ve 33. Hükümette sağlık ve sosyal yardım bakanı Türkan Akyol'dur. Türkan Akyol'dan sonra 38. Hükümete kadar hiçbir kadın bakan bulunmamaktadır. 38., 46., 47. ve 48., Hükümetler döneminde kabinelerde sadece 1'er bakan yer almaktadır. 49. ve 50. Hükümet dönemlerinde 3 kadın bakan görev yaparken, 51. Hükümet döneminde bu sayı 2'ye düşmüş, 53. Hükümet döneminde 3'e çıkmıştır. 61., 62. ve 63. Hükümetler dönemlerinde kabinelerde 1 kadın bakan, 64. Hükümette 2 kadın bakan, son hükümet döneminde de 2 kadın bakan yer almaktadır (URL-1). Mış gibi politikalar kadını önceleyen olmaktan çok, adeta bahşedilen, cinsiyet kotasının yerine getirilemediği eril siyasi yapılanmanın yıllardır değişmediği olumsuz bir tablodan öteye geçememektedir. Niceliksel olarak eşit olun(a)mayan bu eril kamusal alan, pek tabii ki niteliksel anlamda da kadın dayanışması ve parti kimlikleri yerine kadın kimliklerinin öncelendiği bir politik yapılanma tarzını uygulamamakta direnmektedir.

1934 yılında Türkiye toplumunda "verilen/bağışlanan" bu siyasal haklarla kadınların rejime entegre edilmesi hedeflenmiş, böylece kadın hareketinin kimlik oluşturma sürecinin olgunlaşmaya başlaması engellenip, ataerkil yapılanmadaki ana kodlar içerisinde küçük ve göstermelik değişiklikler yapılarak, kadının ikincil rolü olan geleneksel işbölümü ve dolayısıyla "iyi eş", "iyi ev kadını" ve "iyi anne" olabilme özellikleri sorgulanmaksızın eril anlayış aynen devam etmiştir. Kadınların politik arenadaki güçlü görünümünün tercihi yerine vatana "kahraman oğullar" yetiştiren "kutsal anneler", aynı zamanda geleneksel cinsiyetçi rollerin sürdürücüsü olan öğretmenlik, hemşirelik gibi ev içi alanın kamusal alandaki sürdürücüsü olan meslekleriyle de eşit yurttaş olma rolüne büründürülmüşlerdir. Geç Osmanlı'da iyi eğitimli, gelirli kadınların duyarlılığı ve kadın dayanışmasıyla başlayan eğitim-öğretim seferberliği, kamusal alanda çalışmayı desteklemek adına yapılan girişimler, Cumhuriyet rejimiyle hakların elde edilmesiyle birlikte daha güçleneceği ve ilerleyeceği evrimsel görüşün aksine 1980'lere kadar sessiz bir döneme gömülmüştür. Yaraman, oluşturulan bu yeni yasaların biçimsel olmaktan öteye gidemediğini ve hatta toplumsal dönüşümü sağlamaktan çok uzak olduğunu savunmaktadır (2001). Tokuroğlu da batılılaşma sürecindeki "bütün bu değişim ve dönüşümlere rağmen kadın, bir toplumsal projenin nesnesi ve aile biriminin temel ve değişmez üyesi olmaktan kurtulamadı" (2003: 89) derken aynı görüşü paylaşmaktadır.

Duruma genel olarak bakıldığında, Osmanlı'nın son döneminde yeni fikir akımlarından fazlaca etkilenen kadınların; ekonomik, toplumsal ve

siyasal alanlarındaki hak arayışı, Batı'daki uyanış kadar ses getirmemiş ve yeterli sonuç alınamamışsa da, döneminin mevcut koşulları göz önüne alındığında azımsanamayacak ölçüde yol alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tespit, Osmanlı'daki kadınların bilinçlenmemiş olduklarını ve hiçbir hak talebinde bulunmadıklarını ifade eden ezberin bozulması açısından önemlidir. Yukarıda açıklandığı üzere, çeşitli gazete ve dergilerle basın organlarında ve dernekler bünyesi yanında sivil toplum kuruluşlarında tartışılan kadın hakları konularında yapılan bu çalışmaların dikkate alınmaması, bugüne kadar, yaşamın tümünü kapsayan alanda yer alan ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel alanlarda ortaya atılan her türlü argümanın Cumhuriyetle birlikte yaşama girdiğini, iyileştirildiğini, geliştirildiğini, bugünkü durumuna getirildiğini, Osmanlı'dan bu konuda olumlu hiçbir miras intikal etmediğini ileri süren Kemalist ideolojinin bir "görmezden gelme" tutumundan kaynaklanmıyorsa, konuda gerekli araştırmalar yapılmamasından doğan bilgi noksanlığından kaynaklandığının bile itiraf edilmemesi ve konunun taşıdığı önemin dile getirilmemesi ciddi bir noksanlık olarak görülmelidir.

Nezihe Muhittin örneğiyle ortaya konulmaya çalışılan ve Osmanlı'nın son yıllarında başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam eden kadın hareketine karşı bu olumsuz tutumun sonraki yıllarda da özelliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin günümüze kadar sürdüğünü gösteren pek çok olaydan söz edilebilir. Sallan Gül ve Altındal'ın da belirttikleri gibi, Cumhuriyet için simgesel değeri olan kadınların temsil edilme anlayışından kadınsız temsil anlayışına geçiş, demokratik bir sorun olarak görülmemiştir. Demokratikleşme umudu cinsiyet eşitliğini içermemiş, parti içi demokrasi liderlerin oluşturdukları oligarşik yapılarına, basit temsil ve sığ siyaset anlayışına hapsedilmiştir. Böylelikle mecliste tam denklik yerine, erkek iradesinin genel iradeyi temsil ettiği bir yapı söz konusu olmuştur (Sallan Gül ve Altındal 2015: 57).Bu bağlamda Türkiye'de siyaset yapısının geçmişten günümüze kadar büyük farklılıklar göstermediğini söylemek mümkündür. Siyaset yapan kadınların ailelerindeki erkek üyelerden, bekârsa ağabeyi ya da babasından, evli ise kocasından izin/destek almadan seçilmesi, dahası aktif siyasete katılması halen çok güçtür. Bunun yanı sıra siyaset yapmak için ekonomik zorundalık yaşamayan kişisel bir gelire sahip olmak koşulu da, bundan 70-80 yıl önceki siyasal yapılanma ile benzerlik göstermektedir. Bu hâkim anlayış, Cumhuriyet tarihi boyunca değişmeyen tipik *Türkiye'li Kadın Siyasetçi*nin profilini resmetmektedir.

1934'te pek çok Avrupa ülkesinden önce kadınlara siyasal haklar tanınmasına karşın, son yıllardaki yetersiz ve çoğu görünümde kalan iyileştirmeler dışında, kadın hakları konusunda ne sağ, ne de sol iktidarlar zama-

nında köklü değişiklikler yapıldığını, 1935 Genel Seçimleriyle oluşan kadın temsilcilerin yer aldığı bu ilk meclisten günümüze değin tüm meclislerde, kadın için/kadın sesinin yankılandığını söylemek gerçekçi görünmemektedir. Göreceli olarak bakıldığında, milletvekillerinin parti başkanı tarafından belirlendiği tek parti döneminin ardından 1946 yılında çok partili döneme geçilmesinden sonra 1960'lı yıllara kadar ciddi anlamda kadın derneklerinin kurulamaması ve kadın hakları mücadelesinin takipsiz kalması şeklinde ortaya çıkan bu oluşumda, söz konusu derneğin kapatılmasının rolü olduğu ve sonraki yıllarda küçümsenemeyecek derecede olumsuz etkiler bıraktığı söylenebilir.

Kadın sorunlarının çözümü için kalkış çizgisinin, kadının mecliste ve diğer kamusal alanların üst yönetim kademelerinde temsili olduğu kabul edildiğinde, yinelenmesinde yarar umulan en önemli nokta, kadının bu alanlardaki sayısı yanında ve daha çok kendisinin kadın sorununa bakış açısı ve kadın kimliği ile ya da erkeksi kalıplar içinde yer alıp almadığının vurgulanmasıdır. Abartılı bir örnek olarak, 500 temsilciden oluşan bir mecliste, programında geleneksel/erkeksi/ataerkil bir yapılanma söz konusu olan bir partinin toplam 10 milletvekili çıkardığını, bunlardan 6'sının kadın olduğunu ve böylece kadınların parti içinde %60 temsil oranını yakaladıklarını varsayıldığında, meclis genelinde %2 ile temsil edilen bu partinin meclisin yaptığı kanun çalışmalarında ve aldığı kararlarda ne kadar etkili olabileceği, bu partiye ne kadar kadın ağırlıklı parti denilebileceği üzerinde düşünülmelidir. Bunun yanı sıra kadın temsilcilerin, kadın haklarının iyileştirilmesi çalışmalarında parti programının ne kadar dışına çıkabilecekleri/çıktıkları bir durumda ne kadar başarılı olabilecekleri ve yine bundan sonraki seçimlerde parti aday listelerinde seçilebilecek sıralara girebilmeleri olasılıklarının öncelikle dikkate alınması gerekmektedir. Böyle bir durumda gerek bu partinin mecliste, gerekse kadın milletvekillerinin parti içinde, gözle görünür bir sonuç almaları ve kadın sorunu konusunda dikkate değer bir iyileştirme gerçekleştirmeleri yakın gelecekte mümkün görünmemektedir. Kadın milletvekillerinin Türkiye'de kadın sorunu olduğuna ve bu sorunlara çözüm getirilmesi gerektiğine gerçekten inanıyorlarsa, burada olumlu sonuç almak için gösterilmesi gereken çabalarda en geçerli yol, bütün partilerdeki kadın milletvekillerinin kadın dayanışması içerisinde olmaları ve kadın sorununa olumlu bakan erkek milletvekillerinin de desteklerinin sağlanarak, bu sorunlara birlikte çözüm aramaktan geçmektedir.

3. Eril Kimliği Benimsemiş Kadınlar

Dünya genelinde ve Türkiye özelinde kadınların meclislerde sembolik sayılabilecek sayılarda yer almalarının yanında, ikinci ve daha önemli olan bir nokta, onların siyasette nasıl ve hangi kimliklerle yer aldıkları konusu-

dur. Bu yer alma dün olduğu gibi bugün de ancak bu kadınların çocuk bakımları konusunda sorunlarının kalmadığı ileri yaşlarında ve çevrelerindeki erkeklerden de destek almaları halinde mümkün olabilmekte, yine ancak mevcut siyasetin kendilerine uygun gördüğü erkeksi kalıplar içinde "eril siyasetin tayyörlü kadınları" kimliği altında gerçekleşebilmektedir. Bu kadınların, şimdiye kadar ortaya çıkan genel tutumlarına karşıt bir tutum izleyerek, meclise girer girmez, kendilerinin seçilmelerini sağlayan en büyük oy tabanı/destekçisi olan kadınların en doğal beklentileri olan, kadın kimliğiyle kadın sorunlarına sahip çıkıp bu sorunlara çözüm üretmek amaçlı bir siyaset yapmak olduğunu unutmamaları gerekmektedir. Kadın siyasetçilerin bu bağlamda kişisel siyasi rant elde etmek peşinde ve partisinin çizgisinden ödün vermeyen tutucu bir anlayışa bürünerek, erkeğin alanında, erkeksi model içinde, erkeğin arkasında ve ona izin verilen sınırlar içinde ikincil rolde siyaset yapmak kulvarından çıkabilmeleri önem taşımaktadır.

Türkiye'nin siyasi yapılanmasında, bu olgunun ortaya çıkması sürecinde, "ülkenin hem anası, hem bacısı" olarak bir döneme damgasını vuran Tansu Çiller en belirgin örneği oluşturmaktadır. Çiller, "analık ve bacılık" kimliğini ileri süren bir kadın olarak farklı kimliklere ve sınıfsallıklara mensup kadınlardan oy istemiştir. Akabinde kadınların yoğun desteğini elde ederek meclise girmiş ve kurulan koalisyon hükümetinde Türkiye'nin ilk kadın başbakanı olma "başarısını" elde etmiştir. Tansu Çiller'in oy tabanının oldukça büyük bir kısmının kadınlardan oluşmasındaki en büyük faktör, üst düzey bir eğitime sahip olması, batılı forma uygun bir öğretim üyesi olması, bunun yanı sıra ailesini de ihmal etmeyerek iki erkek çocuğu dünyaya getirmiş ve yetiştirmiş olmasıdır. Soyadını kocasına vermiş olmasına karşın, "Ailede evin reisi Özer'dir" diyerek, geleneksel yapıda bir ailesinin olduğunu her zaman için yinelemesi, onu bu "başarıya" taşıyan temel kilit noktalardan biridir. Ancak ne muhalefet döneminde parti genel başkanı olarak, ne de iktidar döneminde başbakan olarak aktif siyaset yaptığı dönemler boyunca takip ettiği politika sürecinde kadınlar lehine inşa ettiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı elle tutulur, gözle görünür tek bir projesi olduğunu söylemek hayli güçtür. Diğer bir örnek ise, 1986'da kurulan ve bugüne kadar yaptıkları bütün yazılı ve sözlü açıklamalarında halkın partisi olduğunu her daim yinelemelerine karşın, Ecevitlerin "aile partisi" olma özelliğinden hiçbir zaman uzaklaşamamış olan DSP'nin kurucusu ve ilk Genel Başkanı, eşi Bülent Ecevit'in siyasi yasaklılığının kalkmasından, aktif siyasetten ayrıldığı zamana kadar başkan yardımcısı olan Rahşan Ecevit'tir. Eşinin siyasal yasaklı olduğu dönemde, onun popülaritesinden yararlanarak DSP'nin kurucu genel başkanı olması yanında, bu partinin kurduğu koalisyon hükümetinde Başbakan olan eşinin iktidarı süresince, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel konulardaki sürdürmüş olduğu her

türlü politikanın Rahşan Ecevit'in fikirleri doğrultusunda gerçekleşmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde Anayasa, Medeni Kanun ve TCK'da yapılan kadın haklarının kısmi iyileştirmelerini amaçlayan değişikliklerin, zamanın iktidarı tarafından kendi politikası doğrultusunda değil, AB'ye katılma yolunda yapılması gereken zorunlu düzenlemeler olduğu için gerçekleştirildiği dikkate alındığında, Ecevitler'in kadınlar için herhangi bir politika üretmedikleri ve gerçekleştirmedikleri açıktır. Yine Türkiye'nin siyasal yaşamında erkeksi kalıp içinde siyaset yapan kadınlardan biri de, solun radikal partisi TİP'in 1970 yılında Genel Başkanlığına seçilen Sadık Behice Boran Hatko'dur. Boran'ı Marksist bir feminist olarak nitelemenin daha uygun olacağı, Marksist feminizmin ise cinsiyet körü olması nedeniyle, kadın sorunu yerine sınıf bazlı yapılan değerlendirme ve yorumları önceliediğinden, Boran'ın, Ecevit ve Çiller'den farklı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Boran'ın eşit işe eşit ücret sloganını meclise taşımış olması onun yukarıda belirtilen iki figürden farklı olduğuna dair bir kanıtı göstermektedir. Çiller ve Ecevit fotoğrafları, ülke siyasetinin en yetkili kademesinde dönemleri boyunca aktif siyaseti kurgulayan ve uygulayan bu kadınların görünüşte kadınlı, içerikte kadınsız siyasetlerini belgeleyen flaş karelerdir.

Bugünkü aktif siyasal hayat, kadınların yokluğu, ya da sadece görünüşten ibaret varlıklarının hâkim olduğu bir eril süreç yaşadığından, kadınların siyasette var olabilme mücadeleleri, kadın sorununa karşı cinsiyetçi kalıpları devam ettiren "erkek egemen siyasi yapı"yı değiştirme amacından uzaklaşması bir yana, dahası ona hizmet eder şekilde biçimlenmektedir. Diğer yönden yine bugün medyada yer alan egemen söylemin, ciddiyetten uzak, hangi siyasal partili kadınların saçlarının fönlü, hangisinin kırmızı ve pembe tonlu ruj ve ojeleriyle "çekici ve bakımlı", hangilerinin tayyörlü olmanın dışında "yeterince dişi ol(a)madıkları" gibi cinsiyetçi açıklamalarına tanık olunmaktadır. 2007 genel seçiminde açıkça görüldüğü gibi "kadın milletvekillerinden talep gelirse kulislere makyaj odası dahi kurabilecekleri" açıklamasını yapan TBMM Destek Hizmetleri Daire Başkanı Fatih Uğur'un medyayla örtüşen bu ve benzer yöndeki sözleri de, kadınların sadece güzelliğini önceleyen ve onları tüketim toplumunun başat tüketicileri olarak deklare eden erkek söylemleri olarak değerlendirilmelidir. Bu örnekler günümüzde de hala varlığını sürdürmekte, erkek söylemi kadınların politik arenanın aktif özneleri olmaması için önlerine dikenli teller inşa etmektedir. Medyanın ve erkeklerin kadın/erkek konusundaki eşitlik anlayışından ne kadar yoksun olduklarını ortaya koymaları yanında, bu tutumun arka planında "mecliste de olsa, kadın kadındır" düşüncesinin hâkim olduğunu ve bu düşünce doğrultusunda siyaset alanındaki kadının yeterince ciddiye alınmadığını da açıkça göstermektedir.

4. Cumhuriyetin Tayyörlü Kadınları

Cumhuriyet rejiminin kadın tiplemesinin özel alanda "iyi eş", "iyi ev kadını" ve "iyi anne" olma özelliklerini devam ettirici cinsiyetçi tutumu, Osmanlı'dan beri süregelen cinsiyetçi anlayışının korunduğunun en açık göstergesidir. Çünkü Van Os'un da belirttiği üzere nerede veya ne zaman olursa olsun cinsiyetçi düzenin temelinde her zaman maskülinite ve feminite ayrımı yatmaktadır. Bu iki kavram birbirine zıt olmakla birlikte birbirine bağlı olduğu da belirtilebilir. Erkeklik ve kadınlık, erkekliği yapan ve kadınlığı yapan toplumlarda belli stereotipler üzerinde kurulan düşünce ve beklentilerdir. Bu beklentilerin dışında davrananlar ise toplum tarafından hoş görülmez, cezalandırılır ve hatta dışlanır. Bu yüzden var olan bir cinsiyet düzenini yeniden başka bir forma büründürmek oldukça zordur (Van Os 2001: 338-339).

Cumhuriyetin kurulması sırasında şekillenmeye başlayan yeni Kemalist kadın tiplemesinde, özellikle Gökalp'in eski Türk aile yapısında kadının erkeklerle eş değer olduğunu varsaydığı anlayış temel alınmıştır. Bu kadın tipi, kamusal alana çıkabilen, iyi eğitimli ve meslek sahibi, ancak aynı zamanda "iffetli" ve "fedakâr" bir kadın olma özelliklerini koruyan, özel alanda ise eşine sadık, "hanım hanımcık", geleneksel rollerinden ödün vermeyen, bu konuda evinde mesai tanımayan, eşine ve milletine "layık kahraman (özellikle oğullar) yetiştiren" becerikli, mütevazı anne kimliğini taşıması anlayışına dayanmaktadır. Böylece yapılan değişim ile Anadolu kadını, Batı merkezli modernizasyonun esas alındığı bir anlamda *anadolfranga* gibi iç içe karmaşıklaşmış bir model olarak sunulmaktadır. Ancak Osmanlı kadınının özellikleri olarak belirlenen ölçülerden sadece "iyi Müslüman" öğesinin yerini "iyi yurttaş" alması değişikliğinin dışında geleneksel rollerinin şekil olarak dahi değişmeden devam etmesi "Kemalizmin kadına verdiği yüce ve ilk değerler" konusunda bir kez daha etraflıca düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Saktanber, Cumhuriyet'in "peçesiz yeni kadını" pek çok araştırmacının belirttiği gibi, kendi kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kalıplarını benimseyerek, koyu renkli kostümler giyen, kısa saç ve makyajsız yüzlerle kamusal yaşama girmiş ve böylece erkeklerin şerefinin kadınların davranışlarıyla yakından bağlantılı olduğu bir toplumda cinsiyetsizliği adeta bir erdem haline getirerek kamusal varlığını meşrulaştırabilmiştir (Saktanber 2001: 328) şeklindeki ifadesiyle Osmanlı peçesinin kaldırılıp yerine dış görünümüyle bakımlı, bunun yanı sıra daima erkeğinin kol kanat germesini bekleyen bir kutsal anne ve erkeğinin şerefini önceleyen "iyi eş" tiplemesi ile cumhuriyettin ilk dönemine ilişkin erkek egemen izleklerini göstermektedir. Bu göstergeler, geleneksel Osmanlı yaşam tarzından Batılı/modern yaşam tarzına geçmek için en radikal devrimleri yapmakta sakınca görmeyen ku-

rucu kadronun "cinsiyetçi düzenin her zaman temelinde yatan maskülinite ve feminite ayrımı" konusunda Osmanlı gelenekselliğinin özüne dokunmadığını ortaya koyarak Van Os'u bir kere daha haklı çıkarmıştır.

Cumhuriyet rejiminin bu kadınsız siyaset kurgusu sonucu, apolitize edilen kadınların feminiteye uygun geleneksel rollerine devam etmeleri gerekli görülmüştür. Zihnioğlu "görünüşteki kadın haklarından yana söylemine karşın Cumhuriyet rejimi, kadınları apolitik aktörler olarak tanımlanmış ve kamu alanını erkek egemenliğindeki bir alan olarak kurmuştur" (Zihnioğlu 1999: 134) şeklindeki ifadesiyle bu görüşe katılırken, aynı zamanda kadının siyaset yanında "erkek egemenliği alanı" kabul ettiği tüm kamu alanının dışına itildiğini söylemektedir. Tekeli ise "kadınlar için gerekli ve yeterli olduğu düşünülen haklar onlara yukarıdan verilmiş ve kadınlara bu sürece katılıp görüş belirtme hakkı tanınmamıştır. Açıktır ki, kadınlar çok temel bazı haklarını kazanırken, otoritercilik etkili olmakla devam etmiştir" (Tekeli 1991: 3) derken, rejimin hâkim erkek otoritesine dikkat çekmekte, kadın için gerekli ve yeterli gördüğü hakların kadınların görüşlerine/taleplerine yer vermeksizin, doğrudan/tek taraflı olarak hâkim otorite tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Bu konuda, Durakbaşa "Kemalist kadının taklit ettiği 'asri kadın' imgesi, cumhuriyet balolarında, halkevi ve yardım derneklerinin balolarına erkeklere birlikte, 'modern' giysileriyle katılan kadınların sergiledikleri 'feminite' ile pekişti" (Durakbaşa 1998: 171) derken, ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurucu kadrosunun tamamının erkekler olduğu noktasına dikkati çekmekte ve Kemalizm ile birlikte kamusal alanda yer almaya başlayan kadınların vitrin süsü ya da sembolik anlamda göründükleri şeklindeki yaygın düşüncenin aksine, Kemalist kadınların erkek imajı taşımalarının, o dönemde erkek ağırlıklı bürokratik elit içinde yer alabilmenin zorunluluğundan kaynakladığını ifade ederek, devamında "kadınlar için, belirli anlarda geleneksel feminen rolleri aşmayı ve kırmayı, başka alanlarda ise erkeklerin kadın bedenleri üzerindeki neredeyse 'formel' kontrolüne boyun eğmeyi gerektiriyordu. Kemalist kadınların, özellikle öğretmenlerin giydikleri üniforma benzeri tayyörler, bu olgunun somut tezahürüdür" (Durakbaşa 2000: 120) şeklinde belirtmektedir.

Kadınların ilk olarak temsil edildikleri 5. Meclis olan 1934 yılında yapılan meclis kılık kıyafet yönetmeliği ile kadın milletvekilleri, o tarihten 7 Kasım 2013 tarihine kadar tayyör giymek zorunda bırakılmışlardır. Kadın bedeni üzerinde kurulan eril denetiminin, Cumhuriyetin asker kökenli kurucu kadrosunun, toplumsal hayattaki dış görünümün askeri yapıya paralel olarak düzenlenmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklandığı ve bu anlayışın sonraki farklı ideolojik yapılardaki meclislerde de korunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda bu çalışmaya başlık olarak konulan ve

erkeksi rol modeli içindeki "cinsiyetsiz kadın" tiplemesinin göstergesi olan tayyör, cumhuriyet elitlerince kadın temsilcilere erkek eliyle giydirilen bir üniforma ve tüm meclislerin "olmazsa olmaz"ı olarak kabul ettikleri beden denetimine ilişkin bir denetim unsuru olarak değerlendirilebilir. Kandiyoti de benzer şekilde bu modernleşme projesi içinde yaratılmak istenilen modern kadın tipolojisine değinir. Bu yeni tiplemenin, ev ile sınırlı olmayan çarşafsız, peçesiz Batılı görünümüyle "Yeni Türk Kadını"nın kamusal alandaki varlığını sağlaması yanında, simgesel bir kalkan olarak kullanılması nedeniyle kadınların üzerine yeni bir yük daha eklediğini, eski Osmanlı mirasından biçimsel olarak kısmen farklı ahlakçılık biçimlerini de dayatmış olduğunu ileri sürer. Ancak bu tipoloji için Kandiyoti, "giyen kişiyi gizleyerek tartışmasız dişiliğini saptayan çarşafın tersine, kadın memurun ağırbaşlı tayyörü ve açık yüzü, ancak dişiliğini silikleştirerek ve 'cinsiyetsiz 'bir kimliği öne çıkararak cinsel olarak elde edilmez olduğu mesajını verebilirdi. Böylece dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu 'modern' kadının simgesel zırhının ana unsurları haline geldiğini" (Kandiyoti 1997: 113-114) belirtmektedir.

5. Sonuç

Ataerkil yapıya sahip toplumlarda egemen siyaset anlayışının cinsiyetçi olduğu ve siyasetin "erkek işi" olarak kabul edildiği dikkate alındığında, kadınların bu alanda yer almalarının kolay gerçekleşmeyeceği açıktır. Cinsiyet rejimi bu anlayışı daima yeniden üretmektedir. Erkek egemen zihniyet yapısı içinde, eşitsizliğin en keskin olduğu alan kuşkusuz siyasettir. Kadınlar özel alanla sınırlı, erkekler ise kamusal alanla eş tutulan mekânsal eşitsizlik de hâkim olduğu için politik arenada kadınların bulunmasını erkeğin alanına adeta saldırı olarak değerlendirilmekte ve bu nedenle de onaylanmamaktadır. Eril politik alana başkaldıran kadınlar ise, siyaset alanında yer edinebilmek için ilk olarak Batıda başlayan, geniş tabanlı, uzun soluklu mücadelelerin yaşandığı bir dönem deneyimlemişlerdir. Bu zorlu uğraşılar sonunda teorik olarak hukuki alanda oldukça başarılı sonuçlar alınmakla beraber, bu hakların pratiğe aynen yansıdığını söylemek henüz mümkün değildir.

Türkiye'de kadın haklarının elde edilmesi ve kadınların aktif siyaset içinde yer alma mücadelesinin, Batı'daki bu mücadeleden farklı süreç izlediği açık olmakla birlikte, bu konuda yaygın olan "Türkiye'de, kadın hakları kadınlar tarafından kazanılmamış, kadınlara 'erkekler' tarafından verilmiştir" şeklindeki düşüncenin sonuç itibariyle doğru olmakla beraber yine de kadınların siyasal haklarını kazanmalarının zorlu bir tarihsel yolculuğun sonucunda gerçekleştiğini dillendirmek gerekmektedir.

Türkiye'deki kadınların siyasal alanda var olma arzuları, Batı dünyasında 18. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş kadın sesinin duyulmaya başlamasıyla beraber eş zamanlı olarak Osmanlı kadınının düşünce alanında da gündeme girmeye başladığı, bunun aktif olarak seslendirilmesinin ise, 19. yüzyıl başlarında Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği zamanlara kadar uzun bir geçmişi olduğu söylenebilir. Osmanlı kadınlarının, bu mücadele içerisinde var olma çabalarını azımsamak ya da yok saymak, bu hareketleri Cumhuriyet Döneminden başlatmak, kadın hareketine ve bu hareketin aktivist kadınlarına haksızlık anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de kadınlara pek çok Avrupa ülkesinden önce seçme ve seçilme haklarının "verilmesi" gerçekleşen "tek ve ilk" önemli gelişme olarak değerlendirmemelidir. Öyle ki, Osmanlı'nın son dönemlerinde bir avuç kadının çıkardıkları gazetelerde yazdıkları makalelerin ve kurdukları dernekler yoluyla yaptıkları sivil toplum örgütleri içerisindeki çalışmaların, "kadın oluşumu"na ciddi anlamda katkılar sunduğunun belirtilmesi elzemdir.

İskandinav ülkeleri dışında dünya genelinde yaygın olduğu gibi Türkiye toplumu da, ataerkil zihniyet ve örüntülerin hâkim olduğu bir yapı görünümü sergilemektedir. Bu görünümü yaşamın her alanında devam ettiren erkekler, halen mevcut olan ve temeli eşitsizliğe dayalı bu ilişkiler ağının devamından yana bir tavır sergileyerek, kadınlar üzerinde kurdukları hâkimiyeti sürdürmekte kararlı görünmektedirler (Altındal 2007). Toplumun bu eril yapılanması etkisini sürdürdüğü için, erkeklerin yüzyıllar boyunca devam eden ve kadınları "eviyle evli kadınlar" haline getirmesi çabaları ile ortaya çıkan bu kadın tipinin, kadınlar tarafından da benimsenme paradoksu olağan karşılanmıştır. Bu şekilde kadınların kamu hayatından dışlanması için gerekli zemin oluşturulmuş ve zaman içinde meşruiyet kazandırılmıştır. Bu geleneksel ayırım uyarınca, kadınların, görünüm alanlarının sadece eş olma ve annelik rolleri ile sınırlandırılmış olması nedeniyle diğer kamusal alanlarda olduğu gibi dahası, öncelikli olarak siyasette de bu eşitsizliği meşru kılan bir alan görünümü çizmiş, onları siyasetten uzak tutmuş ve bu alanın yalnızca erkeğe özgü bir alan olarak kabulünü kolaylaştırmıştır. Bu sürecin kusursuz işlemesi ile bugün de devam eden ataerkil yapı, siyaset kuramını ve pratiğini biçimlendirmeye devam ettiği için, erkekleri ayrıcalıklı kılmakta ve kadınların ise bu eril yapı içerisinde kendi kimlikleriyle yer edinmeleri ve kadınlar adına siyaset yapmaları henüz tam anlamıyla mümkün görünmemektedirler.

Türkiye'de kadınların erkeklerle her alanda eşit kadın haklar talepleriyle ilgili sürece bir göz atıldığında, siyasal alanda yer edinme çabalarının yaygın olarak bilindiğinin aksine, Cumhuriyetin kurulmasıyla ortaya çıkan ve 1934 yılında kendilerine seçme ve seçilme hakları verildikten/tanındıktan

sonra onlarca yıl dondurulan ve ancak 1980'li yıllarda ivme kazanan bir oluşumdan ibaret olmayıp, kökenlerinin Osmanlı'ya kadar götürülebilecek bir süreç olduğu görülecektir. Kadınların eşit hak arama çabalarının kaynağında, Osmanlı Devletinin son zamanlarında, özellikle 1789 Fransız İhtilaliyle ortaya çıkan yeni fikirlerden etkilenen Yeni Osmanlılar, Jön Türkler gibi bir kesim Osmanlı elitinin yeni düşünce alanında, Batı'daki hemcinsleri gibi "kadın hakları" taleplerini seslendirebilecek ölçüde bilgi birikimine sahip olmaları bulunmaktadır. Ayrıca Osmanlı Devletinin I. Dünya Savaşı yenilgisi sonucu tarih sahnesinden çekilmesi ile hemen arkasından başlayan ve Kurtuluş Savaşı olarak 1877-1922 arasında devam eden savaşlar ve seferberlik durumlarında erkeklerle birlikte yaptıkları 45 yıllık ortak mücadele sırasında oluşan "kadına güven" faktörü bu kaynağı uygulama alanına taşıma çabalarına imkân sağlamıştır. Savaş ortamında çeşitli dernekler altında örgütlenen kadınlar, eşit haklara sahip olmak ve siyasete aktif olarak katılabilmek için, 16 Haziran 1923 tarihinde Kadınlar Halk Fırkası adı altında bir parti kurmuşlarsa da, bu kadın siyasal hareketinin, yeni kurulmakta olan devletin sınırları ve siyasal sistemi henüz belirlenmeden önce partileştiği dikkate alındığında, bu hareketin, kadın ve Türkiye siyasi yaşamındaki "ataerkil siyaset düzenine ilk ve son kadın başkaldırısı olması"nın özel önemi yanında, erkeklerin kutsal alanı olan siyasetten, bir seçime bile katıl(a)madan kovulmalarının hazin öyküsü olmasıdır. Bu durum ise, kadın kimlikleriyle, kadınlar için, kadınsı bir siyaset/kadınsı bir dünya isteyen kadınların, en azından bugüne kadar bundan vazgeçmiş görünmeleri ve bundan böyle siyaseti, yön ve alan değiştirmek suretiyle, erkeklere eklemlenerek veya erkeksi kalıplar içinde erkeklerin izni ile yapmayı kabul etmeleri sonucuna yol açmıştır.

Türkiye'de siyasi partilerin yapısına bakıldığında, kadınların gerek parti içi çalışmalardaki yoğunlukları, gerek partilerin yönetim kadrolarındaki durumları dikkate alındığında, büyük ölçüde, politik yarışın dışına itildiklerini görmek mümkündür. Çakır'a göre bu partiler "cinsiyetçi ideolojinin taşıyıcısı ve hatta kurumsal düzeyde en üst üreticisi ve uygulayıcısı oldular. Siyasal partilerin örgüt yapısı, parti tüzük ve programları, siyasal reklâmları, siyaset oluşturma tarzı, parti liderlerinin ve parti üyelerinin kadın ve erkek politikacılara bakış ve değerlendirme biçimleri bu durumun somut göstergeleridir"(Çakır 2001: 401). Siyasi parti örgütlenmelerinde kadın üyelere karar verme mekanizmalarında yer tanınmamakta, kadınlar ancak içinde bulunmuş oldukları partiye ya kaynak sağlamak için, ya da özellikle seçim dönemlerinde hemcinslerine daha kolayca ulaşabilecekleri düşünülerek partilerine oy kazandırmakla görevlendirilmektedir. Kısacası kadınlar üst konumlara sahip "erkek" yöneticiler tarafından çizilen sınırlar içinde hareket etmek durumunda bırakılmaktadırlar (Minibaş 1996).

Kadınların siyaset alanında yer almalarında birincil önem taşıyan siyasi partiler, bu alana ilk bakışta özellikle de yasal sınırlar içinde, kadınlar için engelleyici bir durum göstermemekle beraber, dünya genelinde olduğu gibi Türkiye uygulamasında da aktif siyaset yapmalarının pek de kolay olmadığı bu konuyla ilgili kesimlerce bilinen bir gerçektir. Siyasi partilerin bünyesinde yer alan kadınlar, parti yönetimince, erkeklerden farklı olarak değerlendirilmekte, izlenen bu yerleşik eril siyaset tutumu sonucu, kendilerine görev verilmesi sırasında, öncelikle aktif siyasi platform dışında tutulmaya çalışılmakta, eğer üst yönetim alanında yer alabilmişlerse ki bu ancak erkeksi bir siyaset izlemesi ve/ya bir erkeğe eklemlenmesi sonucunda gerçekleşebilmektedir. Kadınlar; maliye, savunma ve dış politika gibi birinci derece önemli siyasal alanlardan uzak tutularak, ancak kadının geleneksel rolleriyle birebir örtüşen eğitim, aile ve sağlık gibi konularda görevlendirilmek suretiyle eril siyasetin hizmetinde tutularak pasifize olan durumu korunmaya devam edilmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse kadınların, genel başkanlık, parti meclisi başkanlığı, il başkanlığı gibi parti içi karar mekanizmalarında yer almaları ve bu kademelerde yükselmeleri zor olduğu gibi, ikinci derecedeki görevlerde bulunmaları bile oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu durumda kadın adayların yöneticiler açısından sadece "parti vitrini" olarak sunulduğu açıkken, kadınların bu durumu kabullenmeleri bir yana, kendilerine verilen, parlamenterlerin "sözcüsü" ya da "takipçisi" rollerini de itirazsız üstlendikleri, hatta içselleştirdikleri gözlemlenmektedir. Kadınların meclise seçilmiş olmaları bile, onların erkek milletvekilleri ile tamamen eşit statüde kabul görülmelerine yeterli bir gerekçe olarak kabul edilmemekte, kadınlara toplumda biçilen rollerin meclisteki görünümleri de özel alanın birer uzantısı olan "dişil" alanlarla sınırlı kalmaktadır. Minibaş'ın da ifade ettiği gibi, kadınlar "uzmanlık alanlarındaki başarıları elverse bile ülke yönetimini doğrudan ilgilendiren ulusal savunma, içişleri, maliye ile ilgili komisyonlarda görev alamamaktadırlar" (Minibaş 1996: 180). Bu durum erkeklerin, kadınların siyasette etkinleşme girişimlerinin üzerinde nasıl bir sıkı denetim mekanizması uyguladıklarını açıkça göstermektedir. Bu noktadan hareketle dün olduğu gibi bugün de kadınların, geleneksel eril kalıplar içinde hapsedilmeye devam edildiklerini, siyasi alan dâhil, kamu hayatının tamamına yakın büyük bir kesimini kapsayan tüm alanlara girmelerini engellemek için güçlü bir kuşatma ile karşı karşıya olduklarını söylemek mümkün görünmektedir. 1980 askeri darbe sonrası yükselen bağımsız kadın hareketi, Türkiye'de kadınların toplumsal konumunu, eğitimde, iş yaşamında ve siyasette yeniden tartışmaya açılmış ise de (Sallan Gül ve Aksu Coşkun 1998; Talaslı 1996; Bele 2001; Altındal 2007; 2009; Sallan Gül ve Altındal 2015) siyasi yapılanma içe-

risinde Türkiye'de kadınların etkin özneler olarak var olabilmeleri günümüzde bile oldukça güçtür.

Siyasal yapılanmada sağ ya da sol parti olması fark etmeksizin bütün partiler, kadın hareketinin denetimini ellerinde tutup kadın haklarına destek verme konusunda üç maymunu oynamışlardır. Bu nedenle kadınların siyasal temsiliyetinin gerek oransal gerekse nitelik açısından arzu edilen seviyeye ulaşamamış olması yanında, engelleri aşabilen sınırlı sayıdaki kadınlar ise çoğunlukla iyi eğitimli, orta ve üst sınıfa mensup kadınlardan oluşmakta ve ancak çoğunlukla baba ve koca desteği alarak, ya da bu erkekleri ikna ederek eril siyaset içinde yer alabilmişlerdir. Ancak yine de güçlü figürler olarak tanımlanan kadınlar kendilerini aktif özne olmaktan alıkoyan, kadın kimliklerini parti kimliklerinin arkasına iten, kadınlar için politikaların üretilmediği siyasi yelpazenin içerisinde tutan sistemin kendilerine ayırdığı bir alanda (Altındal 2007; 2009) oldukları için kadın dayanışması ve kadın sorununu ortadan kaldırabilecek kalıcı çözümler üretememektedirler. Böylelikle bu kadınlar, kadınların sesi olmaktan çok partinin temel savunularını yineleyen pantolon giymek için bile erkeklerin ağızlarından çıkacak iki söze bağımlı, kadına yönelik şiddet ve kadın cinayetleri gibi kadınların yaşam haklarının ellerinden alındığı konularda dahi yeterince görünür olmaktan uzaktırlar. Seslerini gür çıkarmak yerine liderlik sultasının derin hegemonik yapısının etkisi nedeniyle kendi bedenlerine ilişkin sosyal politika oluşturmakta bile yetersiz, eril cinsiyetçi yapının dışına taşamamakta, imzalanan protokollerin uygulanmasında kadın dayanışması sergilemekten çekinmekte ya da böyle bir topyekûn kadın bakış açısının oluşturulması konusunda "bunlar bizi aşar" gibi pasif kişilik özelliği gösteren ve sonuçta isteksiz kadınlardan oluşmaktadır.

Türkiye politik yapılanmasının klientalist ve patronaj ilişkilerle bezeli olması nedeniyle erkekler arası gelişen örüntülere dayalı kurgulanan kirli bir siyaset oyunu söz konusudur. Bu oyun, erkeklerin ihtiyaç, istek ve beklentilerine göre şekillendiği için, politika yapma tarzı da eril yapının temelleri etrafında gerçekleşmektedir. Türkiye'de parti içi demokrasi yerine, çoğu kez parti liderinin gücü ve kontrolü ile partinin önemli makamlarını ve araçlarını ellerinde tutan oligarşik yapılar egemen olmaktadır. Siyasal partilerin işleyişi, siyaset anlayışı ve adaylık süreçleri, temelde parti liderleri tarafından tasarlanmakta ve kontrol edilmektedir (Unat 1986; Acuner ve Sallan 1993; Güneş Ayata 1995; Altındal 2007; Altındal 2009; Sallan Gül ve Altındal 2015; Sallan Gül ve Altındal 2018). Yukarıda belirtildiği üzere bu tahakkümcü anlayış etrafında ortaya konan liderliğin yüceltilmesi hatta kutsanması yanında, kadın kimliği yerine parti kimliğinin önde tutulması nedeniyle kadın sorununa duyarlı politika ve projeler üretilmesi bağlamında ciddi

engeller söz konusudur. Kadınların karar verici mekanizmalardan dışlanışının hikâyesi sadece onları cam tavanlarla önlerinin tıkanmasının ötesinde siyasal etki alanının anahtarının toprağa gömülü olması ve kapıların kadınlar için kilitli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu uygulama ve siyaset yapma tarzının kadınları dışlayıcı tavrını "görünmeyen şiddet" noktasında değerlendirmek açıkça mümkündür. Bu siyaset tarzı demokrasinin eşit yurttaş, eşit vatandaş olma anlayışını çiğnemekte, cinsiyetler arasında bütünüyle erkek olana pastanın kremasını ayırmakta, kadınlara ise pastanın bayat kekinin kırıntılarıyla avunmasını dayatmaktadır.

Görüldüğü üzere, toplumdaki iktidarın ortaya çıkarılması ile birebir ilişkili olan siyaset, uygulanmaya başladığından beri kadın cinsiyetini dışlar bir tablo çizmiştir. Bu bakımdan kadınlar, bu alanda var olmaları için önlerine konulmuş olan engellerle baş etmek zorunda bırakılmışlardır. Türkiye özelinde de pek farklı olmayan bu fotoğrafta temeli eşitsizliğe dayalı cinsiyet rejimini karşısına alarak mücadeleci kadın örneğine rastlamak oldukça zordur. Ancak tarihte cumhuriyetin kurulmasından dahi önce bu alanda, bugün bile pek çok kadının cesaret edemediği anlamda uğraşı veren Nezihe Muhittin, Ulviye Mevlan, Fatma Aliye gibi cesur, kadın dayanışmasını ilke edinen güçlü kadınlara da rastlamak mümkünse de, bu kadınlar da eril siyaset kalıplarınca çağdaş Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulurken sahnenin arkasında yer almak zorunda bırakılmışlardır. Siyasal partiler de bu cinsiyetçi tavrı benimsemişler ve kadın sorununu görmezden gelen anlayışı kaybedilmesinden korkulan adeta çok değerli bir hazine gibi günümüze kadar aynen taşımışlardır.

Sonuç olarak, toplumsal cinsiyet temelli eşitlik politikalar gereği bugüne kadar siyasal alanda özellikle belirgin şekilde dışlanan kadın cinsiyetini görmezden gelen bu cinsiyetçi politikaların sorgulanmadığı sürece aktivist kadınların bu alanda görünür kılınmaları mümkün görünmemektedir. Bu nedenle kadınların aleyhine işleyen cinsiyet rejimini sorgulayıcı politika ve mekanizmaları harekete geçirebilecek kadın figürlerine ve bu figürlerin özgürce taleplerini yüksek sesle duyurmalarına olanak sağlayıcı tayyörlü kadınların etkin özneler olarak var olabildikleri kadın bakış açısını önceleyen, kadınların ekonomik, psikolojik, toplumsal ve kolektif olarak güçlenmelerini sağlayacak bütüncül politikalara gereksinim duyulmaktadır.

1970'lerden itibaren toplumsal cinsiyet alanına giren güçlenme yaklaşımının egemen olması da konuyu daha bütüncül olarak ele almayı gerekli kılmaktadır. Güçlenme, insanların kendi yaşamları üzerinde kontrol kazandıkları bir süreç, yaşadıkları toplumlardaki yaşama demokratik katılım (Rappaport, 1987:141-142) ve kendi çevrelerinin eleştirel bir biçimde anlaşılması olarak belirtilirken, (Zimmerman, Schulz ve Checkoway 1992: 20-21),

aynı zamanda kadınların özerk olabilmelerini sağlayan koşulları gerektirmekte onların, kaynaklara erişim ve kaynakların denetimi ile kaynakları belirleme ve kullanmalarını içermektedir (Gurumurthy 1998). Çünkü güçlen(dir)me, kadınların üzerindeki baskıya dayalı olan her türlü güç ilişkilerini de kapsayan toplumsal yapının dönüştürülmesini amaçlamaktadır (Friedmann 1992; Moser 1993; Baden ve Reeves 2000). Bu nedenle politik alanın da, kadınlara aynen erkeklerde olduğu gibi eşit bir kamusal alan olarak inşa edilmesine olanak tanınması sürdürülebilir kalkınma ilkelerinin önemli bir maddesi olan toplumsal cinsiyet eşitliğini gerçekleştirebilmek adına oldukça önem taşımaktadır.

Kaynaklar

Altındal, Y. (2007). *Kadının Siyasal Katılımı Bağlamında Partilerin Kadın Kollarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Altındal, Y. (2009). "Erkeksi Siyasetin 'Erk'siz Dublörleri". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/21, 351-367.

Baykan, A. ve Ötüş-Baskett, B. (1999). *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını 1931.* İstanbul: İletişim Yayınevi.

Baden S. ve Reeves H. (2000). Gender and Development Concepts and Definitions, Bridge (Development-Gender), Report No. 55. Brighton, UK: Institute of Development Studies.

Bele, T. (2001). *Kadın Yazın Siyasa.* İstanbul: Pencere.

Çakır, S. (2001). "Bir'in Nostaljisinden Kurtulmak: Siyaset Teorisine ve Pratiğine Cinsiyet Açısından Bakış". *Yerli Bir Feminizme Doğru.* Derl: A. İlyasoğlu ve N. Akgökçe, İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 385-422.

Durakbaşa, A. (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar.* Derl: Ş. Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 29-88.

Durakbaşa, A. (2000). *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Dursun, D. (2002). *Siyaset Bilimi.* İstanbul: Beta Yayıncılık.

Friedmann, J. (1992). *Empowerment, The Politics of Alternative Development.* Cambridge: Blackwell.

Gurumurthy, A. (1998). Women's Rights and Status: Questions of Analysis and Measurement', Gender in Development Monograph 7.

Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler.* İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.

Minibaş, T. (1996). *Siyasal Partiler Yelpazesinde Kadının Konumu.* Der: N. Arat, İstanbul: Say Yayınları.

Moser, C. (1993). *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training.* USA: Routledge.

Rappaport, J. (1987), "Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward A Theory For Community Psychology". *American Journal of Community Psychology,* 15(2), 121-148.

Saktanber, A. (2001). "Kemalist Kadın Hakları Söylemi". Ahmet İnsel (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm.* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 323-333.

Sallan Gül, S. ve Aksu Coşkun, Z. (1998). "1980'lerin Sivil Toplum Anlayışı ve Gönüllü Kadın Kuruluşları Üzerine Bir Çalışma". *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı,* Der. Oya Çitçi, Türkiye ve Orta Doğu Enstitüsü Yayın No, 285, İnsan Hakları ve Araştırma Merkezi Yayın No: 16, Ankara, s. 489-504.

Sallan Gül, S. ve Altındal, Y. (2015). "Türkiye Siyasetinin Eril Anatomisi: 1 Kasım Seçimlerini Kota Uygulamaları Üzerinden Yeniden Düşünmek". *Toplum ve Demokrasi Dergisi, 4 Seçim 1 Türkiye Sayısı.* Ed.: Hakan Kiriş, 9/19-20, s. 51-71.

Sallan Gül, S. ve Altındal, Y. (2018). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, "Toplumsal Cinsiyet, Siyaset ve İktidar İlişkisi", İstanbul: Lisans Yayıncılık, s. 257-283.

Talaslı, G (1996). *Siyaset Çıkmazında Kadın.* Ankara: Ümit Yayıncılık.

Tekeli, Ş. (1982) "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri". *Türk Toplumunda Kadın.* Der: N. Abadan-Unat, İstanbul: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını.

Tokuroğlu, B. (2003). *Tek Parti Dönemi Toplumsal Cinsiyet Anlayışı (1923-1946).* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

URL-1, https://www.tccb.gov.tr (Erişim Tarihi: 06.08.2018).

Yaraman, A. (1999). Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili. İstanbul: Bağlam.

Yaraman, A. (2001). *Resmi Tarihten Kadın Tarihine.* İstanbul: Bağlam.

Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılâp Nezihe Muhittin, Kadınlar Halk Fırkası ve Kadın Birliği.* İstanbul: Metis Yayınları.

Zimmerman, M. A. Israel, B. A., Schulz, A. ve Checkoeay, B. (1992). "Further Explorations in Empowerment Theory: An Emprical Analysis of Psychological Empowerment". *American Journal of Community Psychology,* 20 (6), pp. 707-727.

KAZAK GELENEKLERİNDE GÖRÜLEN TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN MODERN KAZAK EDEBİYATINA YANSIMALARI VE ELEŞTİRİSİ

Cemile Kınacı[*]

1. Giriş

19. yüzyılın ortalarından itibaren dünyada toplumların "kadın meselesi"ne eğilmeye başladıkları dikkat çeker. Bu dönemde Avrupa'da olduğu gibi, Osmanlı sahasında ve Rus Çarlığı siyasî egemenliği altındaki Türk Dünyası'nda yaşadıkları eşitsizliklerin biyolojik cinsiyetlerinden değil, toplumların cinsiyetçi dayatmalarından ibaret olduğunu kavrayan hem kadınlar hem de aydınlar kadınların toplumsal konumlarının iyileştirilmesi meselesine eğilmişlerdir.

Çarlık Rusya idaresindeki Müslüman Türk-Tatar teba içinde özellikle İsmail Bey Gaspıralı'nın Türk Cedit Hareketi içinde kadın eğitimine verdiği önem dikkat çekicidir. İsmail Bey Gaspıralı, geri kalmış, millet olma bilincine ulaşamamış ve hurafelerle yaşayan bir Müslüman toplumun modern ve çağdaş bir görünüme sahip olabilmesini kadın özgürlüğünün gerçekleşmesine bağlıyordu. Toplumsal alanda büyük bir yenilik gerçekleştirmek için, önce kadınların toplumdaki düşük statülerinin iyileştirilmesi ve ardından da kadın-erkek eşitliğinin sağlanması gerekiyordu. Gaspıralı'ya göre eşitlik ise ancak eğitim ile mümkün olabilirdi. İsmail Bey Gaspıralı, kendi neşrettiği ve Rusya'da Müslümanlar arasında ilk süreli yayın olma özelliğine sahip *Terciiman*'ın 10 Nisan 1883 tarihinde çıkan ilk sayısından itibaren bu bağlamda Türk Dünyası'nda "kadın meselesi"ne dikkat çekmiştir. O, *Tercüman* sayfalarında kadınların toplumsal uyanışı için çaba harcamış, onları toplumsal hayatta aktif görev üstlenmeye, eğitim almaya ve örgütlemeye çağıran yazılar yazmıştır.

Gaspıralı sadece yazdığı makalelerle değil, o günkü *Tercüman* okurlarında kadın meselesine dair bir hassasiyet ve dikkat uyandırmak amacıyla

[*] Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara-Türkiye.

oldukça sade bir dille ve halka yönelik bir üslûpla yazdığı *Kadınlar Ülkesi* ve *Arslan Kız* gibi edebî eserleriyle de kadın yenileşmesine büyük bir önem atfetmiştir.

1906 yılının ilk ayında *Âlem-i Nisvan* adlı Rusya sınırları içindeki ilk Türk kadın dergisinin yayımlanması da İsmail Bey Gaspıralı'nın öncülüğünde gerçekleşmiştir. Derginin editörlüğünü Gaspıralı'nın kızı Şefika Hanım yürütmüştür.

Âlem-i Nisvan dergisi tıpkı *Tercüman* gazetesi gibi sade bir dille yayımlanıyor, Türk Dünyası'nın değişik yurtlarına ulaşıyor ve farklı coğrafyalarda aynı kaderleri paylaşan dertli kadınları sayfalarında bir araya getiriyordu. İsmail Bey Gaspıralı her ne kadar *Tercüman*'daki yazılarında da kadının toplumdaki düşük statüsünü iyileştirmeye çalışıyor, kadın eğitimine önem veriyor ve kadının sosyal hayatta var olması için uğraşıyorsa da *Âlem-i Nisvan* doğrudan kadınlara özel bir yayın olması bakımından önemliydi. *Âlem-i Nisvan*, o gün neşrettiği yazılarıyla bilgilendirme, aydınlatma, teşvik ve yönlendirme, örgütlendirme gibi işlevlere sahipti (Kınacı 2014: 239).

Kadın süreli yayınlarının ve kadınlarla ilgili ilmî eserlerin yanı sıra, Türk Dünyası'nın çeşitli bölgelerinde kadının toplumdaki düşük statüsünü eleştiren, kadın-erkek eşitliğini savunan, birden çok kadınla evlilik ve başlık parası gibi kadının toplumda statüsünü düşüren eskimiş âdetleri yeren pek çok edebî eser de kadın yenileşmesine katkıda bulunmuştur. Bu eserlere örnek oluşturan Kazak edebiyatının ilk romanı kabul edilen Mirjakıp Duvlatulı'nın *Bakıtsız jamal*'ı (1910, Kazan) kızların da okutulması ve istedikleri erkeklerle evlendirilmeleri gerektiğini ana fikir olarak işlemiştir (Özdemir 2010: 219-220). Kazanlı yazar Ayaz İshaki, *Üç Kadın ile Hayat* (1900, Kazan) adlı piyesinde birden çok kadınla evlilik sorununu ele almıştır (Kamalieva 2009: 88). Yine Kazanlı bir aydın olan Sadri Maksudi *Maişet* adlı ilk romanında birden çok kadınla evliliği tenkit etmiştir (Hablemitoğlu ve Hablemitoğlu 2004: 120). Erkek yazarlar tarafından yazılan bu eserler vasıtasıyla Türk Dünyası'nda "kadın meselesi"ne dair duyarlılık artmış, adım adım toplumsal ve kültürel bir yenileşmenin zemini hazırlanmıştır.

1917 Ekim Devrimi'nden sonra ise yeni bir aşamaya girilmiştir. Ekim Devrimi'nin akabinde kurulan Sovyetler Birliği çatısı altında artık yeni bir "kadın" kimliği söz konusudur: Sovyet Kadını.

Marksist-Leninist ideolojide kadın aydınlanması ve kadının sosyal hayatta var olması önemli bir yer tutuyordu. Bu sebeple 1917 Ekim Devrimi ile birlikte değişen her şey gibi "kadın"ın da değişmesi, eski dönemde "kapatıldığı kafesten" Ekim Devrimi ile kurtarılması ve sisteme uygun olarak dönüştürülmesi gerekiyordu.

Marks'a göre "kadının kurtuluşu" gerçekleşmeden büyük toplumsal değişimlerden söz etmek mümkün değildir. Ona göre toplumsal ilerlemenin tam ölçütü kadının toplumsal konumuyla ilintilidir. Lenin de Ekim Devrimi sonrası bu konuyu acilen gündeme getirmiştir. Daha sonra Lenin de bu görüşlere katılarak kadın sorununu acilen çözülmesi gereken sorunlardan biri olarak görür.

Lenin'e göre kadının kurtuluşu her şeyden önce kadın ve erkeğin yasa önünde eşitliğine bağlıdır. Yasalar önünde eşitlik ise kadının toplumsal konumu ile ilişkilidir. Kadın kendisini boğan, aptallaştıran ev işlerini bir kenara bırakarak içinde bulunduğu dört duvar arasından çıkmalıdır. Ancak bu şekilde kadın özgürleşerek toplumsal üretime katılabilir. Bu görüşler Ekim Devrimi ile iktidarın kadına yönelik politikasının temelini oluşturmuştur (Hasdemir 1991: 82).

Daima geri planda kalmış, her zaman ezilmiş, hatta insan olarak bile değer verilmeyen kadının sosyal hayattaki durumu kesinlikle düzeltilmeli ve toplum içinde hak ettiği yere gelmelidir. Bu amaçla Devrim, kadının eğitimine büyük önem verir. Kadın ve erkek eşitliği, kadının da tıpkı erkekler gibi sosyal hayatta birey olarak var olması gerektiği sosyalist/komünist ideoloji tarafından çeşitli şekillerde devamlı surette tekrarlanır. Yasalarla da kadın haklarında düzenlemeler yapılır. Çarlık dönemindeki evlenme ve boşanma yasaları iptal edilir. Çarlık devrinde ucuz iş gücü olarak görülen kadınlar, devrimden sonra "eşit işe eşit ücret" ilkesiyle erkeklerle yasalar önünde eşitlenir.

Komünist Parti bünyesinde 1919'da *Jenotdel* adlı özel bir birim kurulur. Bu birimin amacı, kadın ve çocuk eğitimi ile ilgilenmek ve kadınların devrimden sonraki yeni hayata uyumunu sağlamaktır (Riasonovsky ve Steinberg 2011: 625). Ancak bu birimin sadece on bir yıllık bir ömrü olur.

Devrim ile birlikte kadına dair siyasî alanda yapılan yenilikler edebiyatta da kendini hissettirir. Devrim öncesi Rus edebî yapıtlarında kadın kahramanların görünüşleri neredeyse yok gibidir. Rus kurgularında kadın sadece toplumda var olan erkeğin eşi konumundadır. Erkeğin eşi olmaktan başka hiçbir statüsü olmayan bu kadın kahramanlar, asla evlerinin dışında görülmezler ve söz sahibi değillerdir (Gasiorowska 1968: 93). Ancak Devrim ile birlikte Sovyet kurgularında ideolojiye uygun ideal kadın kahramanlar yaratılır. Devrim ile birlikte bu kadın kahramanlar yalnızca dışarıda çalışmakla kalmadıkları gibi, kimliklerine, adlarına, yeni toplumun inşasındaki ideolojik sorumluluklarına da sahip olurlar (Gasiorowska 1968: 95).

Sovyet devrinde edebiyat, Sovyet ideolojisinin ideolojik kültürel bir aygıtı konumundadır. Sovyet ideolojisi hemen her konuyu edebiyat aracılığıy-

la halka ulaştırdığı gibi kadın meselesi de edebiyat aracılığıyla gündeme getirilmiştir. Kadınların o günkü güncel sorunlarının ele alınması, bu sorunlara Sovyet Hükümeti'nin getirdiği çözümler, Sovyet kadınlarının toplumsal statülerinin yükseltilmesi meseleleri edebiyatın farklı türleri aracılığıyla dile getirilmiştir. Edebiyat aracılığıyla halkın kadın meselesine dair duyarlılığı artırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca "Devrim'in Kadınları"nın kimliği bu yeni edebiyat aracılıyla inşa edilmiştir (Kınacı 2017: 25).

Sovyet edebiyatının bir alt dalı olan Kazak Sovyet edebiyatı da sıklıkla Kazak halkının kadın meselesini gündeme getirmiştir. Özellikle Ekim Devrimi sonrası hikâye, roman, tiyatro gibi pek çok edebî türde kadın konusu işlenmiştir. Ekim Devrimi öncesinde Kazaklar arasında yaşayan ve kadınların toplumsal statüsünü düşüren, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine neden olan "eskimiş", "köhnemiş", "eskinin kalıntısı" olarak değerlendirilen Kazak gelenekleri edebiyat aracılığıyla tenkit edilmiştir. Edebî eserlerde Kazak halkının "geri kalmışlığının göstergesi" olan ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yol açan bu gelenekleri terk etmek gerekliliği üzerinde durularak Kazak halkı bu edebî eserler üzerinden bilinçlendirilmeye çalışılmıştır.

2. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Neden Olan Kazak Gelenekleri

Kazaklar arasında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine neden olan Kazak geleneklerinin en yaygın olanları kalınmal, tokal alma ve amengerlik adları verilen geleneklerdir. Bu gelenekler Kazak folkloru ile ilgili ilmî kaynaklarda "evlilik ve aile" başlığı içerisinde yer almaktadır. Modern Kazak edebiyatında özellikle Ekim Devrimi sonrası bu geleneklere karşı şiddetli bir tenkit söz konusudur. Edebî eserlerde bu geleneklerin Kazak toplumsal hayatında ortaya çıkardığı sorunlara dikkat çekilerek bu geleneklerin kadının toplumsal konumunu düşürmesi eleştirilir. Bu gelenekler okuyucuya geçmişten kalan gerici gelenekler olarak gösterilir.

2. 1. Kalınmal

Kazak halkının konargöçer hayatında dünürlük desturu içinde yaygın olan geleneklerden biri kalınmal geleneğidir. Kalınmal, evlilikte erkek tarafının kız tarafına vermekle yükümlü olduğu mal mülk, bir çeşit başlık parasıdır. Bu gelenek, Kazak halkı var olduğundan beri süregelen bir Kazak geleneğidir.

Kalınmalın miktarı ailelerin ekonomik gelirlerine ve statülerine göre değişmektedir. Fakirler arasında sayı 5-6 hayvan iken zenginler arasında iki yüz, beş yüz hatta bin ata kadar olabilmektedir. Kalınmalın kendi içinde "kırk yedi", "otuz yedinin bütünü", "otuz yedi", "otuz yedinin yarısı", "yirmi yedi", "on yedi" gibi çeşitleri vardır. Dünürler arasında dünürlük

ilişkisini tesis eden kalınmalla ilişkili daha pek çok ritüel de bulunmaktadır (Kenjeahmetulı 2010 a: 14).

Sovyet Hükümeti döneminde Kazak halkının bu geleneği "kızları satmak" olarak değerlendirilmiştir. Ancak kalınmal alan kız tarafının da aldığı kalınmalın altında kalmayarak o değerde bir çeyiz hazırlaması gereklidir. Kazak töresi içinde bu düşünülmüş ve uygulanmıştır (Kenjeahmetulı 2010 a: 14).

Fakirler kalınmalı ödeyemedikleri zaman birbirlerinden kalınmal almak yerine "içli dışlı dünürlük" geleneğini uygularlar. Kızlarını karşı tarafın oğluna verip kendileri de oğullarına karşı tarafın kızını alırlar (Nığmet 1994: 383). Böylece her iki tarafın da kalınmal ödemesine gerek kalmadan iki ailenin çocukları da evlenmiş olur.

Kalınmal, genel itibariyle kızların mal karşılığında "satılması" olarak değerlendirilmesine rağmen, konar-göçer hayat içerisinde bu geleneğin önemli bir işlev gördüğü gözlemlenmektedir. Kalınmal, geleneksel hayat içerisinde her şeyden önce nişanı muteber kılar, ödenen miktarın büyüklüğü evliliğin sağlamlığını garantiler, erkek tarafının kıza ve ileride doğacak çocuklarına bakabilecek maddî refaha sahip olduğunu gösterir ve veren tarafa da alan tarafa da bir prestij sağlar (Bacon: 52-53). Bu bakımdan Kazak toplumsal hayatı içinde kalınmal geleneğinin önemli bir yer tuttuğu görülür.

Kazak geleneksel hayatında kalınmalı alıp dünürlüğü resmileştirdikten sonra sözden caymak çok büyük bir ayıp olarak görülür. Kalınmal, nikâhı muteber kılmaktadır ve kız tarafının kalınmalı aldıktan sonra sözden caymaması çok zor, hatta imkânsızdır.

Kazak toplumsal hayatında sıklıkla rastlanan kalınmal geleneği, hem Ekim Devrimi öncesinde Ceditçi anlayış içinde hem de Ekim Devrimi sonrasında devamlı gündeme getirilerek kadının toplumsal eşitsizliğine yol açtığı için en çok tenkit edilen Kazak geleneklerinden biri olmuştur.

Kalınmal geleneği, 1917 Ekim Devrimi öncesinde Türk Dünyası'nın hemen her yerindeki Ceditçi aydınlar tarafından tenkit edildiği gibi, Devrim sonrasında da tenkit edilmiş ve geçmişin olumsuz gelenekleri arasında gösterilmiştir. Ceditçi aydınlar, kalınmal geleneğinin kadının toplumdaki statüsünü düşüren bir gelenek olduğu üzerinden, bu geleneğe karşı çıkmışlar, hem dönemlerinde yazdıkları güncel makalelerinde hem de edebî eserlerinde kalınmal geleneğine olumsuz bakmışlardır. Onlar, yazdıkları eserler vasıtasıyla halka kalınmal geleneğinin olumsuz taraflarını göstermeye çalışmışlar ve halkı eskiden kalan bu "olumsuz geleneği" bırakmaya yönlendirmişlerdir.

1917 Ekim Devrimi'nin ardından da kalınmal geleneğine karşı çıkış devam etmiştir. Kalınmal geleneği, Sovyet idaresi altındaki Türk yurtlarında kadın meselesi söz konusu olduğunda, yeni Sovyet zihniyetinin savaş açtığı, mücadele ettiği ve "eskinin kalıntısı" olarak gördüğü geleneklerden biri olmuştur. Sovyet ideolojisi bu konuda edebiyattan büyük ölçüde faydalanmıştır. Kalınmal geleneğinin geçmişten kalan yanlış/olumsuz bir gelenek oluşu, edebiyatın hemen her türünde ortaya konulmuştur. Sovyet edebiyatının çevredeki bir örneğini temsil eden Kazak edebiyatı esas alındığında, özellikle kadın konulu roman, hikâye, tiyatro gibi türlerde yeni inşa edilen Sovyet kadın kimliğini temsil eden kadın kahramanlar [Kazak edebiyatında romanların baş kadın kahramanları olan Botagöz, Bates, Asiya Bektesova, Asiya Alimova vb. gibi (Kınacı 2016: 399-428)] Sovyet sisteminin sözcüsü olarak kalınmal geleneğini şiddetle tenkit etmişler ve bu geleneğe başkaldırmışlardır. Sovyet ideolojisi tarafından kalınmal geleneği üzerinden hem Kazak kadınının toplumdaki düşük statüsü tenkit edilmiş hem de Sovyetlerin millî gelenek eleştirisi ile kalınmal yeni bir Sovyet kimliği inşasının bir argümanı haline gelmiştir.

2. 2. Tokal Alma

Kazaklar arasında birden çok kadınla evlilik geleneği vardı. Özellikle zengin ve hali vakti yerinde kişiler birden çok kadınla evleniyordu. Zengin ve ileri yaşlardaki erkekler kalınmalını ödedikleri takdirde istedikleri sayıda ve istedikleri kızla evlenebilirdi.

Geleneksel konargöçer Kazak hayatında kız çocuklarının evlilik tercihi yapma hakları söz konusu değildi. Ailelerinin rızası doğrultusunda kalınmallarını ödeyen kişilerle evlenmeleri gerekiyordu. Zengin ve yaşlı kişilere kalınmal karşılığında küçük eş olarak giden Kazak kızları dengi olmayan kişilerle yaptıkları bu evlilikler nedeniyle hayatları boyunca mutsuz oluyordu. Kimi zaman kendi sevdikleri de olan bu kızlar için sevmedikleri yaşlı bir adamla ömür sürmek evlilik olmaktan öte, tam bir işkenceye dönüşüyordu.

Evin büyük hanımına baybişe adı veriliyordu. Baybişe evin esas hanımı konumundaydı. Diğer hanımlar hiyerarşik olarak onun altındaydılar. Eve tokal olarak gelen genç kadın çoğu zaman baybişenin kötü muamelesine, hatta şiddetine de maruz kalıyordu. Konum olarak baybişe esas hanım olduğu gibi, aynı zamanda miras bakımından da baybişenin çocukları babalarının mirasçısı sayılıyordu. Tokal adı verilen kumadan doğan çocuklara miras verilmiyordu. Onlar, statü bakımından da toplumda "tokaldan doğan çocuklar" olarak aşağı görülüyorlardı. Dolayısıyla Kazaklar arasındaki tokal alma geleneği sadece kadınlar arasında bir eşitsizlik yaratmıyor, onların çocukları arasında da bir toplumsal eşitsizliğe neden oluyordu.

2. 3. Amengerlik

Kazak toplumunda görülen bu geleneğe göre, kocası ölen genç kadın tekrar evlenmek istediğinde, sadece ölen kocasının ağabeyi, erkek kardeşi ya da akrabalarından bir erkekle evlenebilirdi. Ailede bu erkeklerden biri yoksa ya da kadın onlardan biriyle evlenmek istemezse o zaman kadın ölen kocasının uruğu içinden birini seçme hakkına sahipti.

Amengerlik geleneğiyle ilgili Kazaklar arasında kural olarak yaygınlaşmış sözler de vardır. Mesela "Erden ketse de elden ketpeydi."/ "Erden ketse de elden ketpek jok." (Kocasından gitse de yurdundan/halkından gitmez/ Kocasından gitse de onun yurdundan/halkından ayrılmak yoktur.), "Ağa ölse ini mura" (Ağabey ölürse erkek kardeş mirastır." sözleri gibi. Şayet kadının uruk içinden seçtiği erkek onunla evlenmek istemezse ancak o zaman kadının babasının evine dönmesine izin verilirdi. (Nıgmet 1994: 384).

Kazak toplumsal hayatı içinde kocası ölen kadını kocasının aile ve sülalesinden başka birine vermeyişin bazı sosyolojik gerekçeleri vardı. İlk olarak amengerlik sayesinde geride kalan kadın ve onun çocukları aile ve akrabalarından ayrılmamış oluyordu. Özellikle çocuklar kendi urukları içinde oraya uygun terbiye ile yetişiyordu. Sıkı akrabalık ilişkileri sayesinde kimse tarafından itilip kakılmıyor, hayatın zorluklarını görmüyor, korunup kollanıyorlardı. İkinci olarak kocası ölen kadının kocasının ailesini, onun boyunu bırakıp gitmesi Kazaklar arasında çok büyük bir ayıp olarak görülüyordu. Eğer kadın evlenmesi gereken erkekle evlenmeyip başka biriyle evlenecek olursa ölen kocasının malından mülkünden miras alamıyordu. Kadın o eve baba evinden ne getirdiyse ancak onları beraberinde götürebiliyordu. Kazaklar arasında buna "irgeden şığaruv" (eşikten çıkarmak/atmak) deniyordu. (Kenjeahmetulı 2010 a:109) Ayrıca üçüncü bir sebep de mirasın bölünmesinin istenmemesiydi. Amengerlik yoluyla yapılan evlilikte ölen kocadan kalan miras yine aynı aile içinde kalıyordu.

3. Geleneklerde Görülen Cinsiyet Eşitsizliğinin Modern Kazak Edebiyatına Yansımaları ve Eleştirisi

Bakıt Jolına (1920) adlı piyeste halkın görüşüne göre kızlar doğrudan mal mülk kazanmanın bir aracı olarak görülmektedir. Üstelik bu, herkesçe kabul gören bir düşüncedir. Bu görüşe yalnızca Müslime'nin okumuş, öğretmen ağabeyi Ermek karşı çıkar. Ermek, bolıs[21] Nökerbay ne vadederse vadetsin Müslime razı olmadığı için asla Müslime'nin ona verilmemesi gerektiğini düşünür. Ancak onun bu düşüncesi başta babası Terlikbay olmak üzere sosyal çevre tarafından garipsenir. Mesela, onların akrabası Sarsen'e

[21] Çarlık devrinde bir idarî taksimat ve onun başındaki yöneticiye verilen isim.

göre kalınmalı dolu dolu verecek, üstüne ek olarak Teljan'ı da askere gidecekler listesinden çıkaracak olan damat adayına kız vermemek delilik olacaktır. Sarsen nasıl olup da Müslime'nin ağabeyi Ermek'in kız karşılığında gelecek olan hazır malı ve bunu verecek olan Nökerbay'ı reddettiğine anlam veremez:

"Sarsen (Ermek'e): Yok, onun nesi var? Hem Teljan'ı askere gidenler listesinden çıkaracak hem de 47 kara kalın[22] vereceğim, diyor. (Terlikbay'a gülümseyerek) Mala ihtiyacınız yok mu? (Ermek'e) Siz de daha evlenmemişsiniz!" (*Baqıt Jolına 1987*: 199).

Bakıt Jolına piyesinde ideal kahraman olan ağabey Ermek, eğitimli bir gençtir. O, Kazak halkının yenileşmesi taraftarıdır. Gerçekte bütün yenilikçi ve eğitimli Kazak aydınlarının kadın özgürlüğü duyarlılığı, piyesin ideal kahramanı Ermek'te de gözlemlenmektedir. Ermek, hem kadın erkek eşitliğini savunur hem de Kazak kızlarının kalınmal ve çeşitli menfaatler karşılığında rızaları dışında evlendirilmelerine karşı çıkar. Özellikle kız kardeşi Müslime'nin bolıs Nökerbay ile evliliği söz konusu olduğunda, babası ve bütün sosyal çevresi ile çatışmayı göze alarak kız kardeşi Müslime'nin kalınmal karşılığında rızasız evliliğine engel olmak için elinden geleni yapar:

"Ermek: (Babasına) Aaa! Teljan'ı askere gidecekler listesinden çıkarmak değil asıl amacın, asıl amacın kızını kalınmala satmakmış meğer. Bu yıl halkın ileri gelenlerinin zavallı halka kan kusturup gözyaşı döktürerek mal sahibi olduklarını gördün, sen de kızını satarak mal sahibi olayım diye düşündün demek ki. İyiymiş!" (*Baqıt Jolına 1987*: 200).

Terlikbay'ın gerçekten de asıl amacı, bolıs Nökerbay'a kızını vererek kazançlı çıkmaktır. Terlikbay kuracağı bu akrabalık ile yalnızca kalınmal almakla kalmayacak, onun asıl kazancı, bolıs Nökerbay'ın nüfuzundan faydalanmak olacaktır:

---

[22] 47 kara kalın: Erkek tarafının kız tarafına verdiği kırk yedi parça mal. Kırk yedi olması kırk ve yedi sayısının Kazaklar arasında kutsal olmasından kaynaklıdır (Kenjahmetulı 2010 b: 124-125). K. Kostanayev'e göre Kazaklar arasında kız tarafına ödenecek kalınmalın miktarı damadın babasının ekonomik durumuna göre belirlenir. Kostanayev Kazakların ödediği kalınmalı zenginlerin, orta hallilerin ve fakirlerin ödediği kalınmal olarak üç kategoriye ayırmıştır. Zenginlerin ödediği kalınmal 47 kara kalın adıyla 47 baştan oluşur. 47 kara kalın da kendi içinde en iyi cinsinden, orta cinsten ve cins olmayan şeklinde derecelendirilir (Kartayeva 2009: 166). Mesela en iyi cins (bas jaksı) 4 çeşit maldan oluşur. Bunlar içinde silah, zırh, yörük at ve deve yer alır. Bunların her biri beş iri koyuna denktir. Yani bas jaksı toplamda 20 koyuna denk gelir. Genellikle 20 yılkı olarak ödenir (*Kazak Halkının Destürli Üylenüv Gurıptarı* yyy: 20). Buna göre 47 kara kalın; bas jaksı grubundan 9 deve, 8 yavrusuyla 8 kısrak toplamda 16 baş hayvan, 2 yaşında 7 tay; orta cins 1 at veya 1 deve; cins olmayan 1 deve, 1 yılkı, 1 koyun ve bir tüfek gibi toplamda 47 kalemden oluşan bir kalınmal miktarıdır. Kazaklarda orta gelirlilerin ödediği kalınmal 27-37 baş mal arasındadır. Fakirlerin ödedikleri ise 7-9 mal arasıdır (Kartayeva 2009: 166).

"Terlikbay: ... 47 kara az mal değil! Şu boş çocuk ahmağın teki: Nökerbay gibi birine kız vermem diyor. Zenginlik işte! Tanrı'nın bahşettiği baht işte! Terlikbay'ın damadı kim? Nökerbay bolıs! (Nökerbay derken sesini yükseltip, başını gururlanarak kaldırdı.) Nökerbay'ın kaynatası kim? Terlikbay! (Yine sesini gururla yükselterek ve gülerek) Hey! Terlikbay geliyor! Terlikbay geliyor! Damadının evine, bolısının evine! Koş, haber ver bolısın hanımına! Babası geliyor, Terlikbay geliyor! (Büyük bir keyifle güler.) Ha ha ha! ..." (*Baqıt Jolına 1987*: 203).

Ceditçi düşüncelere sahip olan Mirjakıp Duvlatulı'nın *Balkıya* (1922) adlı piyesinde de kalınmal, Kazak kızlarının hayatını karartan, onların toplumsal statülerini düşüren bir gelenek olarak ele alınmaktadır. Duvlatulı, *Balkıya*'da kalınmal geleneğinin şiddetle karşısındadır. Aşağıdaki alıntıda Balkıya, anne babaları tarafından kalınmal karşılığında âdeta satılan Kazak kızlarına acımaktadır. Üstelik bu gencecik zavallı Kazak kızları, dengi olan kişilere değil, kalınmalı ödeyen yaşlı erkeklere kadın üzerine kuma olarak verilmektedir:

"Dünyada kızlar gibi bahtsız var mıdır? Kim mal verirse ona gider. Şu kalınmalı çıkaran cehennemin dibine gitsin! Galiya'yı görmüyor musun? Elli yaşındaki yaşlı adama kuma olarak gidip, gül gibi solduğunu görmüyor musun? Bîçare Galiya! Vebalin annene, babana olsun! ..." (*Balkıya 2010*: 142).

Mirjakıp Duvlatulı'nın *Balkıya* piyesinde Kazak ailelerin kızlarını, geçim dertlerini kolaylaştıracak bir mal gibi görüp kalınmal karşılığında dengi olmayan kişilere vermesi, rutin bir Kazak davranışı olarak sergilenir. Zorba ve adaletsiz bolısların ve diğer idarecilerin seçim çatışmasında arada kalan fakir ve çaresiz halkı temsil eden Nurmak'ın olayında bu durumu gözlemlemek mümkündür. Nurmak, fakir olmakla birlikte aklı başında biridir. Seçimde yöneticilik mücadelesi içindeki iki tarafın arasında kalır ve seçim sonrasında vergi kanunu kendisine usulsüzce uygulanır. Bu şekilde yöneticilerin zorbalığı altında ezilen, zaten malı mülkü olmayan zavallı ve çaresiz Nurmak, yöneticilerin adaletsiz vergi uygulaması nedeniyle iyice zor durama düşer. Nurmak'ın bu durumdan kurtulması için hemen herkes Nurmak'a, 13 yaşındaki kızını, karısı ölüp dul kalan Karınbay'a vermesini önerir. Hatta Balkıya'nın babası Jarasbay da Nurmak'a, eğer kızını Karınbay'a verirse karşılığında dünyanın malını alacağını ve böylece fakirlikten kurtulabileceğini öğütler. Jarasbay, bu konuda Nurmak'a baskı yapar ve ona ısrar eder:

"Muallim, bu Nurmak söylenen sözü anlar mı sanıyorsun? Bunda beyin olsaydı benim ona verdiğim aklı dikkate alırdı. Kendi menfaatini bilmeyen akılsızın teki bu, gördüğüne fakirliğini anlatıp akşama kadar zırlayıp

duruyor. Zenginsek ne yapalım yani, bize Allah verdi. Bu iti dımdızlak fakir koyan biz miyiz? On üç yaşına gelmiş, genç kızı var. Geçenlerde aksak Karınbay'ın hanımı öldü. Ona "kızını ver" diye ne kadar dil döktüm. Laf dinlemedi. Bak o zaman ne kadar çok mal alacaktı. ..." (*Balkıya 2010:* 146).

Mirjakıp Duvlatulı *Balkıya* piyesinde, Kazak kızlarının halkın arasında yaşanan idarecilik mücadelelerinde de kurban olduğu gerçeğine dikkat çeker. Gücü ellerinde bulunduran idarecilerin baskısı altında ezilen halkı temsil eden Nurmak ve hanımı, kendilerine yapılan baskılara rağmen, küçük yaştaki kızlarını mal mülk karşılığında yaşlı erkeklere veren pek çok Kazak anne babadan farklı olarak kızlarına kıyamaz. Nurmak'ın hanımı: "*Babası yaşındaki adama kızımı açlıktan ölsem de vermem*!" (*Balkıya 2010*: 146) der. Bu sebeple adaletsiz yöneticilerin zulmü altında ezilse de fakir Nurmak, 13 yaşındaki kızını kalınmal karşılığında babası yaşındaki adama vermez. *Balkıya*'da zenginlerin ve adaletsiz yöneticilerin zulmü altında ezilen fakir halkın temsilcisi durumundaki Nurmak, fakirlikten ne kadar eziyet çekerse çeksin, kızına kıyıp kalınmal karşılığında onu vermeyeceği konusunda kararlıdır. Aşağıdaki söylemde fakir ama kızına değer veren ve onun isteklerini dikkate alan düşünceli bir baba olan Nurmak'ın kalınmal konusundaki tavrı açıkça görülmektedir:

"... Açlıktan ölen bir Kazak'ın mezarını henüz görmedim. Fakirliği kabullendim. Fakat zenginliğe heveslenerek yavrumu ağlatırsam, Müslüman olmayım, iyi kötü olsa da, kendi dengine vereceğim. Kızlarını satarak malı çok alıp, işte bu zenginler daha da zenginleşsin. ..." (*Balkıya 2010*: 147).

Evladını seven, ona kıyamayan ve kalınmal karşılığında biricik evladının bütün hayatını karartmak istemeyen Nurmak, bu nedenle çevrenin sosyal baskısına maruz kalır. Bunun yanı sıra, herkes tarafından "akılsız" olarak nitelendirilir ve onun, yaşadığı fakirlik çilesini ve zulmü hak ettiği düşünülür.

Marksist yaklaşımda sınıf eşitsizliği toplumun temel niteliğidir ve cinsiyet eşitsizliğini belirleyen de odur. Bu görüşe göre sınıf ayrımının en temel toplumsal ayrım olması sona erdiğinde, cinsiyet eşitsizliği de sona erecektir (Pilcher 2010: 111-112). Kazak edebiyatında da pek çok edebî eserde cinsiyet eşitsizliği sınıf eşitsizliği üzerinden ele alınır. Yazar Duvlatulı'nın kendi düşüncelerini söylettirdiği, *Balkıya* piyesinin ideal kahramanı olan cedit öğretmeni Kasım, kalınmal eleştirisi üzerinden dönemin en önemli toplumsal sorunlarından biri olan toplumsal sınıf meselesine ve zengin-fakir çatışmasına da değinir. Kasım, kalınmal ödemeye parası olmayan nice fakir gencin evlenemeyerek ömrünü zenginlerin kapısında hizmetçilikte geçirdiğini dillendirir. Buna karşın, nice zenginin parasını ödeyerek üçer kadın almalarını

tenkit eder. Kasım'a göre, o dönem Kazak toplumsal hayatının bir gerçekliği olan bu durum, ne insanlığa ne de adalete sığar.

Bilindiği gibi "cedit"in anlamı "yeni" demektir, ancak o sadece "yeni" ya da "yenilik taraftarı" değildir; "yeni tefekkür", "yeni insan", "yeni evlat" gibi çok geniş anlamlar içermektedir (Kasımov 2009: 2). Bu bakımdan Mirjakıp Duvlatulı'nın cedit öğretmeni Kasım olarak kurguladığı kahraman da tam bir Ceditçi aydındır. O, yeni tefekküre sahip olan yeni bir insandır. Aydın görüşlü cedit öğretmeni Kasım, dolayısıyla piyeste hem kendi ideal özellikleri taşır hem de toplumunu ilerletmek için mücadele eder. Kasım, Kazak halkı arasındaki sosyal sorunlara etrafındakilerin dikkatini çekerek Kazak halkını bilinçlendirmeye çalışır. Kasım'ın, kalınmalı tenkit ederek kalınmal taraftarı olan Jarasbay'a söylediği sözlerde, Kasım'ın kalınmal üzerinden dönemin sosyal sorunlarından biri olan zengin-fakir çatışmasına değindiği görülür:

"Kasım: Nice fakir evlenmek için mal bulamayarak ömrü hizmetçilikte geçiyor. Sizin Davkaralar sofuluktan dolayı mı evlenmiyorlar diye düşünüyorsunuz... ... Kasım: Malları olmadığı için evlenemeyip bekâr kalıyorlar. Nice Davkara bekâr gezerken, nice zenginler üçer kadın alıyor. Bu insanlığa, adalete sığar mı? Bir düşünsenize!" (*Balkıya 2010*: 147).

Balkıya piyesinde cedit öğretmeni olan Kasım, bütün Ceditçiler gibi halkın dinî duygularını sömüren eski kafalı mollalara da karşıdır. Aşağıdaki söylemde Kasım'ın molla eleştirisi üzerinden yine kadın sorununa dikkat çektiği görülür. O, halktan para toplayarak zenginleşen mollaların ve mal mülk sahibi kişilerin, kalınmalını ödeyip birden çok kadınla evlenmesini eleştirir. Kasım, kendileri ileri yaşlarda olmasına rağmen, 14-15 yaşındaki genç kızlarla kalınmal ödeyerek evlenen Kazakları tenkit eder. Mollalar halkın dinî duygularını kullanarak halktan topladıkları paralarla zenginleşip genç yaşlarda kızları kalınmal ödeyip eşlerinin üzerine kuma olarak almaktadır. Buna karşın zavallı, fakir çocukları okuma imkânları olmadığı için cahil kalarak, bütün ömürlerini zenginlere hizmetçilik yaparak geçirirler:

"... Molla, hoca 'Allahuekber' ile halktan mal toplayıp, zenginleşmekten başka bir şeyi bilmiyor. 'Sart zenginleşirse, ev yaptırır; Kazak zenginleşirse, kadın alır' diye bir atasözü var. Mollalar ikişer, üçer kadın alıp, halkın malının arkasında 40-50 yaşınızda 14-15 yaşındaki gencecik kız çocukların vebaline girmeniz boş yere değil mi? Boşa giden para diye biz bunu kastediyoruz. Okumaya imkânı olmayan fakir çocuğunun hizmetçilikte ömrü geçiyor." (*Balkıya 2010:* 152).

Kazak toplumsal hayatında kızların kalınmal karşılığında rızaları dışında evlendirilmeleri oldukça yaygın bir gelenek olduğu için, bu mesele

Kazak halk türkülerine de konu olmuştur. Kazak halk türküsü *Elimay*, anne babası tarafından kalınmal karşılığında yaşlı bir adama ilk eşinin üstüne kuma olarak verilen kızın ağzından, yaşadığı dramı dile getiren bir türküdür. *Balkıya* piyesinde, dombıra çalıp türkü söyleme kabiliyeti olan Balkıya ve amcasının kızı Sagiyla birlikte bu türküyü söyleyerek Kazak kızlarının kalınmal nedeniyle yaşadığı dramı içli bir şekilde dillendirirler:

Mal verenin ağzına baktırarak,
Kızı horlayarak yaratmış yaradan.
Sevdiğime varamayıp arzuma ulaşamadan,
Tuzağa düşen serçe gibi şaşırıp kaldım.

Razı değildim, anne babacığım beni mala sattınız,
Kadın üstüne beni verdiğiniz bu ihtiyarı nereden buldunuz?
Denk olduğum yaşıtlarımdan farklı olarak beni değersizleştirip,
Ne günahım vardı ben zavallının?

Ninniler söyleyerek şımartan anne babam değil miydiniz?
"Vebali olur yavruma" demez miydiniz?
Dışarıdan, benim üzerimden tüccarlık yapmanız nasıl iştir?
Hiç olmazsa nasıl olur diye bir fikir sormaz mısınız?!

Hoşça kal, selametle kal, halkım, büyüdüğüm topraklar,
Deveyi yedeğe alıp yaylaya göçtüğüm vatanım.
Benim gibi bahtsızı Tanrı bir daha yaratmasın,
Bahtlı olunuz, benden sonra yetişip büyüyen kardeşlerim! (*Balkıya 2010*: 148).

Kazak geleneksel hayatında kalınmalı alıp dünürlüğü resmileştirdikten sonra sözden caymak çok büyük bir ayıp olarak görülür. Kız tarafının kalınmalı aldıktan sonra sözden cayması çok zor, hatta imkânsızdır. *Baybişe-Tokal* (1923) piyesinde bu durumun bir örneği görülmektedir. Muhtar Avezulı'nın *Baybişe-Tokal* adlı piyesinde kızları Dameş karşılığında kalınmal aldıkları için, sonrasında Dameş'in bu evliliği istemediğini, bu evliliğe razı olmadığını nasıl söyleyeceklerini kara kara düşünürler (*Baybişe-Tokal 2014*: 288). Dameş'in erkek kardeşleri ise kalınmalı iade etme taraftarıdır. Öz annelerinin kuması olan Kayşa'nın aksine, onlar, önemli olanın Dameş'in rızası olduğunu, Dameş'in ödenen kalınmal karşılığında satılık bir mal olmadığını dile getirirler. Dameş'in erkek kardeşleri Dameş'in kalınmal karşılığında satılmasına şiddetle karşı çıkarlar:

"Demevjan: Kayşa, ağzını topla, Dameş varmayacak. Damat damat diyerek bize kabul ettirmeye çalışıyor, bizi sevindireyim diye düşünüyorsun herhalde. Senin deli erkek kardeşinle Dameş evlenmeyecek, bunu iyice anla!

Ödenen kalınmalı da iade et. Dameş senin dalaverelerinle kocaya vereceğin bir mal değil." (*Baybişe-Tokal 2014*: 288-289).

Jiyengali Tilepbergenov'un *Perizat-Ramazan* (1928) adlı piyesinde, zaman ve yönetim değişse de kalınmal geleneğinin Kazak toplumsal hayatı içinde ne kadar köklü ve değiştirilmesi zor bir gelenek olduğuna vurgu yapılmaktadır. Piyeste eskinin taraftarı olan Kazaklar, Sovyet Hükümeti'nin yasakladığı eski gelenekleri açıktan açığa uygulayamasalar bile, eski günlere özlem duyarak gizli olarak da olsa bu eski gelenekleri yaşatmaya devam etmektedirler. Kalınmal geleneği de eski günlere özlem duyan Kazakların gizlice de olsa uygulamaya devam ettikleri bu gelenekler arasındadır. Moldahmet'in aşağıdaki söyleminde eski günlere ve geleneklerin açıktan açığa uygulanmasına duyulan özlem dile getirilmektedir:

"Moldahmet: ... Geçmişte Mekalay[23] dönemindeki zaman ah! Yakışan şekilde dünür olup, düğün yapıp, kalınmal vererek birbirine bağlanıp, yakışan şekilde kız uğurlayıp, gelin getirip /biraz durarak/ düşünürsen, böyle bir eğlenceli devirmiş ah! Günümüzde zaman bozuldu. Kendin kendinden gizlenip, eğlenceni yaşayamadan, gizli gizli yaşıyorsun, zengin diye de seni rahatsız ediyorlar." (*Perizat-Ramazan 2006*: 94).

Jiyengali Tilepbergenov'un *Perizat-Ramazan* piyesinde Ekim Devrimi'nden sonra Sovyet Hükümeti'nin kalınmalı yasaklamasına rağmen, kalınmal geleneğinin Kazaklar arasında yine de devam ettiği görülmektedir. *Perizat-Ramazan* her ne kadar Kazak edebiyatının kurgu bir tiyatro eseri olsa da dönemin siyasî ve sosyal olaylarını yansıtan ve dönemin en önemli sorunlarından biri olan kadın sorununu ele alması bakımından bir gerçeklik taşımaktadır. Bu bağlamda Tilepbergenov'un *Perizat-Ramazan* piyesinin yayımlandığı 1928 yılında Sovyet Hükümeti'nin kalınmal geleneğini yasaklamasına rağmen, Kazaklar arasında bu geleneği yok edemediği rahatlıkla söylenebilir. *Perizat-Ramazan* piyesinde yer alan Perizat'ın ağabeyi Seypen'in söylemi bu gerçeği ortaya koymaktadır:

"Seypen: ... Kalınmalı yok edeceğiz dese de yok edebildi mi? Bozulan komünist, komsomol, öğretmen gibi üzüntüye düşen baldırı çıplaklar olmasa, bir yolunu bulup yakınlaşabilirsen, iş başındaki eğitimli kişilerin bile Kazaklık yaptıkları görülüyor. Ne kadar konuşursan konuş, işin aslı malda mülkte bitiyor." (*Perizat-Ramazan 2006*: 94).

Kazak toplumsal hayatı içinde önemli bir yer tutan kalınmal geleneğinin Sovyet devrinde bir suç oluşu da yine *Perizat-Ramazan* piyesinde görülmektedir. Perizat'ı kalınmal karşılığında zorla evlendiren başta babası olmak

[23] Son Rus Çarı olan II. Nikolay (1868-1918).

üzere bu işin içinde yer alan herkes, ilgili Sovyet makamları tarafından piyes sonunda cezalandırılmaktadır:

"Savcı: ... Siz hepiniz bu Moldahmetkızı Perizat'ı rızası dışında zorla vermek, almak, kalınmal vermek, buna aracılık etmek, aracılıktan fayda sağlamak suçlarını işlediğiniz için suçlusunuz. ..." (*Perizat-Ramazan 2006*: 118).

1920'li yıllarda kadın sorunlarının işlendiği tiyatro eserlerinden alınan örnek pasajlarda görüldüğü gibi, kalınmal, 1920'li yıllar tiyatrosunda işlenen kadın sorunlarından en önemlisi olarak eserlere yansımıştır. Modern Kazak tiyatrosunun kuruluş yıllarında yazılan hemen her piyeste, Kazak kadınlarının kanayan bu toplumsal sorununa dikkat çekilmiş ve tiyatro üzerinden Kazak halkında bu konuda bir duyarlılık oluşturmak hedeflenmiştir. Konuya duyarlı Kazak yazarlar, bu "eski" ve "yanlış" geleneğin bırakılması yönünde halka devamlı öğüt vererek halkı yazdıkları piyesler üzerinden bilinçlendirmeyi ve modernleştirmeyi hedeflemişlerdir.

1920'li yıllarda yayımlanan kadın konulu piyeslerde Kazak toplumsal hayatında yaygın olan kuma geleneği de tenkit edilir. Kuma geleneği tenkit edilirken, kumalık olgusu konuyla ilgili bütün tarafların gözünden ortaya konulur. Kuma olarak ilk eş üzerine gelen küçük yaştaki Kazak kızının yaşadığı dramın yanı sıra, üzerine kuma getirilen ilk eşin duyguları, düşünceleri, hissettikleri de gözler önüne serilir. Piyeslerde kuma geleneğinin toplumda rastlanan basit bir sorun değil, toplumsal düzeni bozan, çok daha büyük sorunlara yol açan bir sosyal sorun olduğu işlenir.

Bakıt Jolına piyesinde bir kadın üstüne kuma olarak gidecek olan Müslime'nin ağabeyi Ermek, bu sebeple duyduğu büyük üzüntüyü kardeşi Müslime ile aşağıdaki söylemde paylaşmaktadır.

"Ermek: Sen zavallıyı, satılmak için doğmuş olan zavallıyı baban kadın üstüne vereceğim diyor. Bahtsız zavallı ah, neden dünyaya geldin ki sen? Ah zavallı! Kaygıdan, dertten başka ne göreceğim diyorsun? Baban ve arkadaşı, seni bir kadını öldüren kadın üstüne vermek niyetindeler. Senin bu sözü duyar duymaz ağlayıp kahrolacağını bildiğim için doğduğumdan beri bir kez bile karşılık vermediğim babamla tartıştım. Senin sel olup akan gözyaşların, senin 'of' çektiğinde göğsünden alev çıkaran derdin yalnızca benim canımı acıtıyor. Sana yalnızca ben acıyorum, senin için yalnızca benim yüreğim yanıyor." (*Bakıt Jolına 1987*: 201).

Muhtar Avezulı'nın *Baybişe-Tokal* adlı piyesi, doğrudan Kazak toplumsal hayatında kumalık olgusunu ele alan bir piyestir. Avezulı, Kazak kadınlarının önemli sorunlarından biri olan kumalık olgusunu, bu piyeste kuma-

lık uygulamasıyla ilişkili her kahramanı ile empati kurarak işlemiştir. *Baybişe-Tokal* piyesinde herkes kendi açısından haklıdır, yanlış olan tek şey, Kazakların eski devirlerden beri sıklıkla uyguladığı tokal alma geleneğidir.

Baybişe-Tokal piyesinde, çocukları baybişenin ölüm sebebini üzerine kuma geldiği için yıllardır devamlı acı çekip üzülmesine bağlar. Annelerinin ölümü üzerine kendi aralarında sohbet edip annelerini özlemle yad eden gelin-görümce Küleş ve Dameş arasındaki konuşmada, üzerine kuma getirilen annelerinin üzüntüsü ortaya konulmuştur. Dameş ve Küleş'e göre artık baybişe olan anneleri öldüğü için kumaya gün doğmuştur:

"Dameş: Bizim için Kayşa ile neler yaşadı. Şimdi bunun alanı açılıp yeri genişleyip oturacağı gün geldi. (Biraz oturup) Annemi onun kaygısı yedi bitirdi işte. Kavgasız geçen bir günü olmadı ki hiç. Annem sakince otursa da, konuşsa da kendisine bulaşan beladan gözü açılmadı ki hiç. Bizim hepimiz o zaman bile annemin sözüne hiç kulak astık mı?" (*Baybişe-Tokal 2014*: 271).

Baybişe-Tokal adlı piyeste baybişe, sağlığında tokaldan dolayı çok eziyet çekse de her zaman büyüklük göstererek onu affeder, yaptığı yanlış davranışlar nedeniyle de ondan af diler, helallik alır. Ancak buna karşın tokal her ne kadar barışmış gibi görünse de aslında hayatı boyunca baybişeye büyük bir kin duyar. Onun kini içinden hiç çıkmaz. Ölen annelerinin ardından gözyaşı döken gelin-görümce Küleş ve Dameş'in konuşmaları, baybişe ve tokal arasında yıldızı asla barışmayan ilişkiyi ortaya koymaktadır:

"Küleş: Canım annem bir kişiye kötülük düşünür müydü hiç. Bu gün kızıp köpürse de ertesi gün küçük annemin bütün kötü huylarını unutup affediverirdi. "Bu garibana yapmadığım kaldı mı benim? Götürüp ailesinin evine bırakmaya da niyetlendim. Bu gün eşitlenirse, Tanrı gözyaşını dindirir belki" diyerek tokalı çağırıp onunla barışıyordu. Ömrü boyunca içinden kini gitmeyen ise işte bu kadın. Dameş: Tokalın kötülüğünü sezmek mümkün mü? Annemi özellikle üzen şey, iki üç yıldan beri satılan hayvanlardan gelen bütün paranın tokalın elinde birikiyor olmasıydı. 'Baybişenin çocukları miras alırken malı çok alacak. Bu sebeple ben şimdiden o güne kadar mal biriktireyim.' diyerek pazarcıların getirdiği parayı babamın elinden çekip alıp sandığına koymuş." (*Baybişe-Tokal 2014*: 272).

Yukarıdaki söylemlerde baybişe ve tokal arasında devamlı süregelen bir çatışma olduğu görülmektedir. Baybişe, üzerine gelen tokaldan hoşlanmadığı gibi, tokal da baybişeden nefret eder. Ayrıca Kazak konargöçer hayatı içinde baybişenin konumu tokala göre daima daha iyidir. Evde baybişenin sözü geçer, baybişeden doğan çocuklar daha kıymetli olur ve hak sahibidirler. Dolayısıyla baybişe çocukları ile tokalın ve tokal çocukları ile baybişe çocuklarının bitmek bilmeyen çatışmaları ve hak arayışları söz konusudur.

Yukarıdaki söylemde de tokal olan Kayşa'nın baybişe çocuklarına karşı kendi çocuğunun menfaatini gözettiği görülür.

Kazak toplumsal yapısı içinde baybişe her zaman daha prestijli bir konuma sahiptir. Baybişenin çocukları da anneleri gibi aynı şekilde tokalın çocuklarına göre daha yüksek bir toplumsal statüye sahiptir. Toplumsal yapı böyle olunca tokallar kendi çocuklarının hakkını kendileri gözetmek ve mücadele ile bu hakkı elde etmek zorunda kalmaktadır. *Baybişe-Tokal* piyesinde tokal, baybişenin çocuklarının mirası daha çok alacağı gerçeği nedeniyle dalavereler çevirerek kendi çocuğunun hakkını gözetme çabası içindedir. Tokal, bu amaç doğrultusunda pazara satılmak için gönderilecek hayvanları özellikle baybişenin oğulları olan Töleş ve Kenje'nin hakkına düşen hayvanlar içinden seçer. Onlar zaten miras paylaşılırken kendi çocuklarından daha çok mal alacaklar diye, onların sahip oldukları hayvanları sattırarak azaltmaya çalışır (*Baybişe-Tokal 2014*: 272).

Baybişe-Tokal piyesinde, baybişe-tokal arasındaki çatışmanın yanı sıra birden çok kadınla evlenen kocanın yaşadığı durum da ortaya konulmuştur. Birden çok kadınla evlenen erkeğin hanımları arasında adaleti sağlaması, her iki kadından doğan çocukların haklarını koruması, âdil davranabilmesi oldukça zordur. Hangi kadın kocasına daha çok sözünü geçirebiliyorsa onun dedikleri, onun istedikleri olmaktadır. Bu da Kazak toplumsal hayatında aile içi anlaşmazlıkları, çatışmaları hatta ölümle sonuçlanan kötü hadiseleri beraberinde getirmektedir. *Baybişe-Tokal* piyesinde baybişe, kendi çocukları ile tokalın çocukları arasında adaleti sağlayamayan kocasına çocukları arasında ayrımcılık yapmamasını söyler. O, kendi öz çocuklarını yaptığı haksızlıkla kendine düşman etmemesi konusunda kocasını uyarır. Aslında Kazak geleneklerine göre baybişe çocuklarının daha yüksek statüsü olması gerekirken, *Baybişe-Tokal* piyesinde tokalın dalavereleri nedeniyle baybişe çocuklarının hakkı gasp edilmektedir. Baybişe aşağıdaki söylemde çocukları arasında adaleti sağlamadığından dolayı hatalı bulduğu kocasını adaleti tesis etmesi yönünde uyarmaktadır:

"Küleş: Annem o zaman babama birkaç söz söyledi. Dameş: Ne dedi? Küleş: 'Benim çocuklarım uysal. Tokalın davranışlarına karşılık vermiyorlar. Bu evde tokal ve çocuğunun önüne çıkan yalnızca benim, daha benim sağlığımda, benim gözümün önünde çocuklarımı parmağında oynatmak, onları idare etmek istiyor, onların hiçbir şeyin sahibi olmasını istemiyor. Dün hesapların içine karıştırılmayan tokal, bu gün dünyanın bütün malını mülkünü kendi avucunun içinde biriktiriyor. Buna sen dur demezsen, adaleti tesis etmezsen, sonunda, bu davranışların çocuklarının içinde sana karşı kin doğuracak ve o kin onların içinde yuvalanacak. 'Biz kumadan mı doğduk? Neden bizi dikkate alıp hesabın içine bizi de dâhil etmiyor? Bizi günden

güne tokala daha çok kul ediyor' diyerek sana karşı kin duymasınlar' dedi." (*Baybişe-Tokal 2014*: 272).

Kazak toplumsal hayatı içinde baybişenin sözü geçer. Aileyi idare eden esas kadın baybişedir. Tokalın aile içindeki toplumsal statüsü oldukça düşüktür. Aşağıdaki söylem içinde kocanın baybişe ile yaptığı konuşmada söylediği sözler, tokalın toplumsal statüsünün düşüklüğüne işaret etmektedir:

"Dameş: Babam ona ne dedi? Küleş: Babam başta ona çok kulak asmadı. 'Elinde hiçbir şeyi olmayan tokal ile ne demeye itişip duruyorsun? Hepi topu daha dün köle olan tokal değil mi, neyi yönetmeye, idare etmeye başladı?' diyerek konuyu kapattı. Devamlı böyle sözler söyleyerek annemi kandırıyordu." (*Baybişe-Tokal 2014*: 272).

Baybişe-Tokal piyesinden hareketle Kazak toplumsal hayatı içinde baybişe ve tokal ilişkisine bakıldığında, baybişenin esas söz sahibi olması gerektiği, tokalın ise böyle bir hakkının olmadığı görülmektedir. Tokalın kendisine verilen değerin düşük olması yanı sıra, ondan doğan çocuklar da kıymetsiz olur. Aşağıda gelin Küleş'in baybişenin ağzından aktardığı sözlerde, baybişe ve tokalın Kazak toplumsal hayatı içindeki statüleri ortaya konulmuştur:

"Küleş: Annem babamın söylediği deminki söze sinirlenip, 'Tokalı, yalandan biçare gibi göstermeye çalışmayı bırak. Tokal, önceki tokal mı? Bu gün sen ona meylettikten sonra, hesap kitabı eline geçirip, onun ak dediğinin alkış, kara dediğinin kargış olduğunu kim bilmiyor ki? Şimdi o kadının günahı boynuna. Onun gençliğinden mi korktun, namusumu kirletir diye mi kaygılandın, nihayetinde işte ona böyle itaatkâr oldun, onun sözünden çıkmıyorsun. O, senin için herkesten değerli. Şimdi onun çocuğunu da benim çocuklarımdan değerli hale getirmek istiyorsun. Bu durumun da görünmüyor mu? Tokalın çocuğuna hangi devirde miras bırakılmış ki?' dedi." (*Baybişe-Tokal 2014*: 272-273).

Kazaklarda görülen baybişelik-tokallık olgusuna kadın psikolojisi açısından bakıldığında, hangi şartta olursa olsun, bir erkeği paylaşmanın, bir erkek için alternatif olmanın kadın için son derece acı bir durum olduğu görülmektedir. Bir kadının iyi ya da kötü kalpli, kötü niyetli olmasına bakılmaksızın asla bu durumu kabullenemediği, şartlar gereği buna katlansa bile bu durumu asla içine sindiremediği dikkat çekmektedir. Avezulı, bu gerçekliği *Baybişe-Tokal* piyesinde tokal Kayşa'nın baybişenin ölümü üzerine "ortakçıdan" kurtulması üzerine sevinmesiyle ortaya koymuştur. Baybişe'nin ölümü üzerine baybişenin bütün yetkilerini eline geçiren ve baybişenin çocuklarıyla çatışma yaşayan tokal Kayşa'nın aşağıdaki sözleri, sonunda

kocasını bir başka kadınla paylaşmaktan kurtulmuş ve bunun sevincini yaşayan kuma olan bir kadının duygularını ortaya koymaktadır:

"Küleş: Biz size karşı ne suç işledik? Deminki adamla kavga edip sizi korumadık diye mi böyle davranıyorsunuz? Ölen annemi siz unutmuş olabilirsiniz, ama biz nasıl unutalım? Kayşa: Defol gözümün önünden! Tam da ortakçıdan kurtuldum derken, onun yerini sen almak istiyorsun herhalde, bir de sen çıktın başıma (kızgın). Sen de yoksa Esendik'in hanımı mıydın?!" (*Baybişe-Tokal 2014*: 276).

Baybişeden doğmak, Kazak toplumsal hayatında statü olarak görülmektedir. Hatta "baybişe çocuğu olmak", bir nam, şan, şeref olarak kabul edilmektedir (*Baybişe-Tokal 2014*: 277). Dolayısıyla tokalın doğurduğu çocukların statüsü baybişe çocuklarına göre daha aşağıdır. Avezulı'nın *Baybişe-Tokal* piyesinde "analık" üzerinden bu durumun ortaya konulduğu görülmektedir. Tokal olan Kayşa, kendi çocuğu Kuvatjan'a haksızlık yapıldığını düşünür. Annelik psikolojisi ile kendi oğlunun hakkını korumaya çalışır. Meseleye "analık" açısından bakıldığında, kuma olan Kayşa'nın bir anne olarak kendi çocuğunun hakkını gözetmesi, evladını düşünmesinden daha doğal bir durum yoktur. Bu nedenle Avezulı, Kazak toplumsal hayatında görülen baybişelik-tokallık olgusunun ortaya çıkardığı toplumsal sorunları işlerken, her iki kadının duygu ve düşüncelerini yansıtmayı başarmıştır. Piyeste baybişe ya da tokalın tarafını tutmak mümkün değildir, çünkü her iki kadın da kendince haklıdır. Her iki kadın da "ana"dır ve analığın gereğini yapmaktadır.

Avezulı, *Baybişe-Tokal* piyesinde kahramanlarına iyi-kötü şeklinde yaklaşmamış, baybişelik-tokallık olgusunu olduğu gibi, Kazak toplumsal hayatında yarattığı sorunlar üzerinden ve bu olgunun taraflarının her birinin cephesinden, insanî açıdan ele almıştır. Bu nedenle piyeste tokal olan Kayşa kötü kalpli, dalavereci gibi görünse de o, aslında geçmişte tokal olarak yaşadığı sıkıntıların öcünü almaktadır. Eski zamanlarda tokal olduğu için kendisine yaşatılanlar nedeniyle baybişeye, çocuklarına ve onların tarafında olan herkese kin duymaktadır. Baybişe öldüğü için onun sahipsiz kalan çocuklarına zulmetmek için Kayşa'ya fırsat doğmuştur. O, baybişe'nin göz bebeği olan ve hiç kıyamadığı kızı Dameş'i istemediği ve dengi olmayan biriyle zorla evlendirerek onun hayatını alt üst etme planı yapar. Kayşa, üvey kızı Dameş'i, akıl sağlığı yerinde olmayan kendi erkek kardeşi Amanbay ile evlendirerek Dameş'e kötülük yapma peşindedir. Aşağıdaki monologda, Kayşa'nın o güne kadar kuma olmasından dolayı çektiği sıkıntıların, acıların, haksızlıkların öcünü alma planları yaptığı görülmektedir:

"Kayşa (Yalnız): Allah izin verirse bir dileğime daha ulaşmak üzereyim. Beysembi'nin yakınlık kurmaya hoş baktığını biliyordum. Şimdi senin sözünden çıkmıyor. (Gülerek). Hey gidi, her şey bir yana da, Esendik'in malını da canını da ona yönettiriyorum. Önüne çıkacak hiçbir kimse yok. Eskiden Batima'nın zamanında böyle olabilir miydi? Bunların hepsini o da hesaplardı (ayağa kalkarak). Hesaplarsan hesapla, ben de sana ütülecek değilim. Benim dileğim dünya değil, ben öcümü almak istiyorum. Buna ulaşamayacak olsaydım eğer, ben Esendik'e karı da olmazdım (az durup). Doğru, ben önce kız ile konuşayım. O, kabul etmez ama... Buna ne hile bulabilirim? (Düşünerek) Aaa, bu kız neredeki acaba şimdi? (Çağırır). Dameş, hey Dameş!" (*Baybişe-Tokal 2014*: 282).

Baybişelik-tokallık nedeniyle aile içinde devamlı çatışmalar yaşanmaktadır. Bu çatışmalar, baybişe-tokal, tokal-baybişe çocukları, baybişe çocukları-baba/tokal gibi çatışmalardır. Avezulı'nın *Baybişe-Tokal* piyesinde Avezulı, bu çatışmaların tamamını işlemiştir. Avezulı, çatışmaların taraflarının gözünden çatışma nedenlerini ortaya koymuştur. Piyeste, baybişe öldükten sonra evin bütün idaresini eline alan ve kocası Esendik'i de parmağında oynatmaya başlayan Kayşa, Esendik'i türlü hilelerle baybişenin çocuklarından soğutup onlara düşman etmeye başlar. Kayşa, devamlı kocasıyla baybişe çocuklarını karşı karşıya getirir. Baybişenin kıyamadığı kızı Dameş'i zorla evlendirmek de Kayşa'nın yarattığı çatışmalardan biridir. Kayşa'nın zorla Dameş'i evlendirmek istemesi, baybişe çocukları ve tokal arasında büyük bir çatışmayı doğurur.

Baybişe-Tokal piyesinde tokal Kayşa, çok kötü kalpli biri olarak yansır. Ancak aynı zamanda onun bu denli kötü olmasının nedeni de ortaya konulur. Muhtar Avezulı, tokal olan bir kadının nasıl bir psikoloji içinde olduğunu da çok başarılı bir şekilde eserde gözler önüne sermiştir. Aşağıdaki söylemde tokal Kayşa ile Beysembi'nin konuşmasında Kayşa'nın da kendince haklı olduğu görülmektedir:

"Kayşa: Kötülüğü bana öğreten şey, kıskançlık. Akraba nezdinde kıymetli, kocasına sözü etkili, ak dediği alkış, kara dediği kargış, ayı gibi kuvvetli bağıran akrabası olan güçlü bir ortakçın olursa sen ne yapardın? Küçük kadın ben oldum, itilip kakılan ben. Dün onun bedeni kara toprağa girene kadar, cefa görmediğim tek bir gün oldu mu? Beysembi: Esendik'i parmağında oynatmaya başladıktan sonra da cefa gördün mü? Kayşa: Parmağımda oynatmaya başladım ama Batima'yı hiç bana ezdirdi mi o? Bu gün benim sözümü dinlese ertesi gün onunkini dinlemedi mi? Onun kararsızlığı yüzünden en nihayetinde, Batima'nın kötülüğü beni aşıp aileme kadar varmadı mı? ..." (*Baybişe-Tokal 2014*: 296).

Tokal Kayşa her ne kadar baybişe öldükten sonra rahata ermiş olsa da ona göre kumalık, her şekilde kumalıktır. Bir erkeği iki kadının paylaşması, her durumda acı vericidir, elbette beraberinde kıskançlığı da getirir. Kayşa'ya göre "Ortak öküz sahibi olmaktansa, tek başına buzağı sahibi olmak yeğdir." (*Baybişe-Tokal 2014*: 297). Tokal Kayşa'nın bu sözünden de anlaşıldığı gibi, hiçbir kadın kocasını bir başka kadınla paylaşmak istemez. Bu durum kadın psikolojisi açısından bakıldığında hiçbir şekilde kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Dolayısıyla Kayşa'nın bütün kini ve öfkesi de tokal olmasından kaynaklanmaktadır. Baybişenin sağlığında Kayşa'nın ikinci kadın olmasından dolayı hem kocası nezdinde hem de toplumsal olarak değeri yoktur, sözü geçmez. Baybişenin vefatından sonra Kayşa'nın bütün erki alarak o güne kadar yaşadıklarının acısını çıkartma isteği de buradan kaynaklanmaktadır. Onun yaptığı kötülüklerin hepsinin temelinde, tokal olması yatmaktadır.

Jüsipbek Aymavıtulı'nın *Kanapiya-Şerbanu* (1926) piyesinde de üzerine kuma gelen baybişenin duyguları yansıtılmıştır. Bir kadın için kuma olmak ne kadar aşağılayıcı bir durumsa üzerine kadın alınan ilk eş olmak da o kadar acıdır. Baybişeler için bu durumu kabullenmek ve kocalarını üzerlerine gelen üstelik kendilerinden çok genç olan bu kadınlarla paylaşmak, çileden çıkarıcı ve nefret uyandırıcıdır da. 55 yaşındaki Sazambay'ın baybişesi Kalipa, kocasının 18 yaşındaki Şerbanu'yu kuma olarak getirmesinden elbette hiç memnun olmaz. Üzerine gelen bu genç kadından nefret eder ve ona hayatı zindan etmek için elinden geleni ardına koymaz:

"Kalipa: Çıban çıksın dilinde, dilini eşek arısı soksun! Aşağılık, it oğlu it! Kapı kapı dolaş, delikten deliğe gir. Ne yani, öleyim mi artık! Bu da neyin nesi? (Böyle çıkışarak, öfkeli halde yatağın yanında duran baş örtüsünü çekerek alır.) Şu adı batasıcayı ne zamandır tutuyorum? (silkeler). Hep ayakların altında dolanıyor! Sallana sallana gezer, bir şey yapayım demiyor! Bir de kâğıt okuma alışkanlığı bulmuş kendine. Bu avradı bana molla yapmaya mı almışlar? (Dudağını bükerek küçümser). Olmaz olsun! Kadına kâğıt ne gerek? (Bir an duraksayarak düşünür). Dur bakayım! Şu karı, sakın birisiyle mektuplaşıyor olmasın! Dur bekle. Ben senin çıranı yakacağım. Bok kokan pis cariye! Belki de çocuk doğuracağım, kocama yaranacağım diye şımarıyorsundur! Belki de yüzünün güzelliğine, uzun saçlarına güvenerek böyle hava atıyorsundur! Yok, güzelim! Buna kanacak değilim. Sen çocuk doğuruncaya kadar, sana neler çektirir, seni gebertirim. Kalipa'nın başına gelen felaket bir tek sen değilsin ki..." (*Kanapiya-Şerbanu 1989*: 493).

1920'li yıllarda yazılan tiyatro eserlerinde baybişelik-tokallık meselesi bütün yönleriyle ele alınmıştır. Meselenin olumsuz yanları ve kadınlar için kabul edilemez oluşu, piyeslerin baybişe ve tokal kahramanlarının ayrıntılı

olarak resmedilen hayatlarıyla ortaya konulmuştur. Kadın meselesine duyarlı olan erkek yazarlar, bu meseleyi hem kadınlık psikolojisi açısından hem de her şeyden öte insanî açıdan değerlendirmişlerdir.

Kalınmal, tokal alma gelenekleri gibi amengerlik geleneği de edebî eserlere yansımıştır. Kabdeş Jumadilov'un *Songı Köş* (1974-1981) adlı romanında Nugıman'ın büyük oğlu bir at yarışında talihsiz bir kaza sonucu attan düşüp ölünce kalınmalı ödenen nişanlısı ortada kalır. Kız tarafı ve erkek tarafı etraflıca düşünüp meseleyi amengerlik yoluyla çözmeye karar verirler. Böylece kalınmalı ödenen gelin adayını Nugıman'ın küçük oğluna alırlar. Ancak küçük oğlan daha oyun çağındadır, sabahtan akşama kadar sokakta oynar, evliliğin anlamından bihaberdir. Evlendikleri gece de yatıp uyuyakalır. *Songı Köş* romanından alınan aşağıdaki alıntıda söz konusu amengerlik geleneğinin nasıl gerçekleştiği anlatılmaktadır:

"Düriye de Selim de Nugıman'ın küçük hanımı Sakıpjamal'dan dünyaya gelmişti. Baybişeden doğan kızlar nice zaman önce evlenmişlerdi. Tek oğlan vardı, bu yıl delikanlılık çağında Kökpar oyununda attan düşüp öldü. Onun Kerey uruğu içinde kalınmalını daha önceden ödeyip bu gün yarın almaya gidecekleri bir nişanlısı vardı. Bu talihsiz hadiseden sonra iki taraf düşünüp taşınıp sonunda yetişkin dulu Nugıman'ın küçük oğlu Selim'e almaya karar vermişlerdi. Geçen yıl yaylaya çıkma zamanında yol üzerinde kalabalık bir dünürcü grubu dünürlük yapıp kızı alıp gelmişlerdi." (*Songı Köş* 1998: 203-204).

Kazak toplumsal hayatında cinsiyet eşitsizliğine neden olan geleneklerin modern Kazak edebiyatına sıklıkla yansıdığı ve tenkit edildiği görülür. Bunu görmek için yalnızca Muhtar Avezulı'nın Kazak edebiyatının en önemli eserlerinden olan *Abay Jolı* romanına bakmak bile yeterlidir. Sadece *Abay Jolı* romanında bile kalınmal, tokal alma ve amengerlik geleneğinin uygulanışı ve Kazak toplumsal hayatında bu geleneklerin yarattığı sorunlarla ilgili onlarca örnek yer almaktadır. Dolayısıyla Kazak edebiyatı geçmişten beri süregelen ancak Kazak toplumsal hayatında sorunlara yol açan, özellikle de Kazak kadınların hayatlarını zorlaştıran bu geleneklerin terk edilmesi yönünde önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

4. Sonuç

Edebiyatın her zaman halka ulaşmak ve halkı istenilen doğrultuda yönlendirmek gibi işlevleri olagelmiştir. Hemen her devirde yazarlar ya da siyasî iradeler edebiyatın bu işlevinden faydalanarak toplumlarına ulaşırlar. Çarlık siyasî egemenliği altındaki Türk yurtlarında başını İsmail Bey Gaspıralı'nın çektiği Cedit Hareketi'nde edebi eserler kadın statüsü meselesinin ele alınmasında kullanılmıştır. Ekim devrimi sonrasında edebiyatın bir araç

olarak kullanılması devrim ideolojisi çerçevesinde devam etmiştir. Dönemin ideolojisi edebiyat üzerinden Sovyet toplumunda kadın meselesine dair bir duyarlılık oluşturmayı hedeflemiştir. Sovyet Hükümeti kadınlara verdiği hak ve özgürlükleri halka ulaştırmak için en etkili araç olarak edebiyattan faydalanmıştır.

Merkezdeki Sovyet edebiyatının çevredeki bir örneği olan Modern Kazak edebiyatında da bu durumu gözlemlemek mümkündür. Kazak halkının geçmişten kalan ve Kazak kadınların hayatını zorlaştıran, onların hak ve özgürlüklerini kısıtlayan geleneklerin bu edebiyat üzerinden olumsuz gösterildiği, eskimiş, köhnemiş olarak görülen bu geleneklerin bırakılması gerekliliği ortaya konulmuştur. Yazarlar, geçmişten beri süregelen bu köhnemiş geleneklerin Kazak toplumsal hayatında ortaya çıkardığı sorunları gözler önüne sererek halkın bu gelenekleri terk etmesi gerekliliğini dile getirmişlerdir. Böylece Sovyet yönetimi hem gerçekten kadın hak ve özgürlükleri konusunda kendi politikalarını halka ulaştırmış hem de Sovyet idaresi altındaki Kazak halkını "olumsuz" dahi olsa geçmişten beri süregelen kendi öz geleneklerinden, millî unsurlarından uzaklaştırarak bir taşta iki kuş vurmayı başarmıştır. İlerleyen süreçte kendi millî unsurlarından uzaklaşan Kazak halkının Sovyet vatandaşlığı potasında erimesi ise daha kolay olmuştur.

Kaynaklar

Makaleye Kaynaklık Eden Edebi Eserler

Balkıya 2010, Mirjakıp Duvlatov Şıgarmaları (Ölen-Jırlar, Angimeler, Pyesa, Kösemsözder Men Sın-Zerttev Makalaları), Almatı, "Ana Tili" Baspası.

Baqıt Jolına 1987, Saken Seyfullin Bes Tomdık Şıgarmalar Jıynagı Ekinşi Tom Poemalar Men Piyesalar, Almatı, "Jazuvşı".

Baybişe-Tokal 2014, Muhtar Avezov Şıgarmalarının Elüv Tomdık Tolık Jıynagı 2-Tom Makalalar, Angimeler, Avdarmalar, Pyesalar 1921-1925, Almatı, "Davir" "Jibek Jolı".

Kanapiya-Şerbanu 1989, Jüsipbek Aymavıtov Şıgarmaları Romandar, Povest, Angimeler, Pyesalar, Almatı, "Jazuvşı".

Perizat-Ramazan 2006, Jiyengali Tilepbergenulı Eki Tomdık Şıgarmalar Jıynagı 2 Povest, Pyesalar, Angimeler, Almatı, "Alaş".

Songı Köş 1998, Kabdeş Jumadilov Birinşi Kitap, Almatı: Jazuvşı Baspası.

Diğer Kaynaklar

Bacon, E. E. (Tarihsiz). *Esir Orta Asya*. İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser 79.

Gasıorowska, X. (1968). *Women in Soviet Fiction, 1917-1964.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Hablemitoğlu Ş., Hablemitoğlu N. (2004). *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi (1893-1920).* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Hasdemir, T. A. (1991). "Sovyetler Birliği'nde Kadının Durumu". *Amme İdaresi Dergisi*, 24/3, 81-98.

Kamalieva, A. (2009). *Romantik Milliyetçi Ayaz İshakî.* Ankara: Grafiker Yayınları.

Kartayeva, T. E. (2009), "Perovsk Jane Kazalı Kazaktarının XIX. Ğ. Üylenüv Destürindegi Erekşelikter". Vestnik Kazahskogo Gosudarsvennogo Jenskogo Pedagogijeskogo Universiteta, No 2(2009), s. 166-176.

Kasımov, B. (2009). *Milli Uyanış.* (Çev. Fatma Açık). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Kenjeahmetulı, S. (2010a). *Kazak Halkının Salt Destürleri.* Almatı: Almatıkitap Baspası.

Kenjahmetulı, S. (2010b). *Kazak Halkının Turmısı men Madeniyeti.* Almatı: Almatıkitap Baspası.

Kınacı, C. (2014). "Ütopyadan Gerçeğe: *Kadınlar Ülkesi* ve *Arslan Kız*'dan *Âlem-i Nisvan*'a Evrilen Türk Kadın Hareketi". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi İsmail Bey Gaspıralı Özel Sayısı*, 11/4, s. 224-247.

Kınacı, C. (2016). *Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik.* Ankara: Bengü, Kazakistan Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, Türksoy.

Kınacı, C. (2017). *Kazak Tiyatrosunda Kadın Meselesi.* Ankara: Bengü, Kazakistan Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği.

Mınjan, N. (1994). *Kazaktın Kıskaşa Tarıyhı.* Almatı: Jalın Baspası.

Özdemir, Emin (2010), "20. Yüzyılın Başında Kazak Aydınlanmasında "Kadın" Teması", *Bilig*, 54, 211-230.

Pilcher, J. (2010). "Cinsiyet ve Cinsiyet Eşitsizlikleri Üzerine Açıklamalar". *Sosyoloji Başlangıç Okumaları.* (Editör Anthony Giddens, çev. Günseli Altaylar). Ankara: Say Yayınları, s. 109-119.

Riasanovsky, N. V., Steinberg, M. D. (2011). *Rusya Tarihi.* (çev. Figen Dereli). İstanbul: İnkılâp.

Elektronik Kaynak

"Kazak Halkının Destürli Üylenüv Ğurıptarı"
http://otyrarlib.kz/ckfinder/userfiles/files/uilenu.pdf (Erişim Tar.: 26.03.17).

YERLİ 'JEANNE D'ARC'LAR, MİTLEŞEN KADINLAR: MİLLÎ KİMLİK OLUŞUMUNDA KADINLARIN YERİ

Gülçin Oktay[*]

1. Giriş

Milliyetçilik, ulusçuluk ya da nasyonalizm olarak tanımlanan "kavram", sosyal bilimlerde bugüne kadar en çok incelenen konuların başında gelir. Başlangıcı konusunda kesin bir tarihlendirme olmamakla beraber, modern anlamda milliyetçiliğin Fransız Devrimi'nden sonra başladığı düşünülür, ancak kadınlara oy hakkının verildiği 19. yüzyıl hatta 20. yüzyılın başlarına kadar ortaya çıkmadığını savunan görüşler de vardır. Kavram, başlangıç tarihinde olduğu gibi isimlendirme konusunda da pek çok tartışmayı beraberinde getirir.[24] Nişanyan Sözlük'te belirtildiği gibi millet, Arapça bir kelimedir; o da Aramice'den gelen ve "söz, konuşmak, söylemek" anlamındaki "milla" kökenine dayanır. Anlam olarak ise millet, "din, mezhep; bir din veya mezhepte bulunan cemaat" demektir[25]. Kelime, uzun yıllar bu anlamda kullanılmıştır. Ancak ulus-devletleşme sürecinde millet, dinî anlamların ötesinde, bir araya gelen bir topluluğa işaret etmekte yetersiz kal-

---

[*] Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale-Türkiye.

[24] "Millî" kelimesinin edebiyattaki kullanımlarında da karmaşa vardır. K. İrfan Karakoç, doktora tezinin "Millî Edebiyatın Cumhuriyet Sınırında Cereyânı ve İnkılâp Edebiyatı" adlı üçüncü bölümünde "millî edebiyat", "kavmî edebiyat", "ibdâi edebiyat", "inkılâp edebiyatı" kavramları hakkındaki tartışmaları inceler. Konu hakkında Fuat Köprülü ve Ali Canip arasındaki tartışmaları da aktaran Karakoç, *Genç Kalemler*'in çıktığı 1911 ile yeni bir devletin kurulduğu 1923 yılları arasında tercih edilen "millî edebiyat" ifadesinin bu yıllar arasında hâlâ "dinî topluluk" anlamında kullanıldığına dikkat çeker (90). Bu nedenle, "millî edebiyat" kullanımına itirazlar gelince *Genç Kalemler*'de "ibdâi edebiyat" ifadesi ortaya atılır. "Kavmî edebiyat" konusundaki tartışmaların da "millî" kelimesinin giderek uluslaşma anlamında kullanılmasından ileri geldiğini belirten Karakoç, durumun, dinî topluluklardan etnik topluluklara geçilen süredeki karmaşaya işaret ettiğini belirtir (93-94). "Kavmi mi millî mi?" tartışmalarında görülen "temkinli" yaklaşımları ele alan Karakoç, meselenin, edebî olarak uluslaşılırken siyasî olarak "çokuluslu" bir Osmanlı milleti olma zorunluluğundan kaynaklandığını ileri sürer (93). Aynı zamanda Karakoç, karmaşık olan bu durumun, bir anlamda akıllı ve işlevsel bir politika olduğuna da vurgu yapar. Belirtmiş olduğumuz kavramlar hakkındaki tartışmaları takip etmek ve karmaşayı daha net görebilmek için özellikle bk. (Karakoç 2012: 76-100).

[25] Sevan Nişanyan, "millet" maddesi için bk. (URL-1).

dığından ve laik bir Cumhuriyet kurulmaya çalışıldığından tercih edilmez. Onun yerine kelime, dinî çağrışımlardan çok "ortak bir topluluk" vurgusunun yapıldığı Latince "nation"ı çağrıştıracak şekilde "ulus" olarak kullanılır. Aynı zamanda "ulus" kelimesi, Moğol İmparatorluğu'nda "herhangi bir boy beyine, devlet adamına ya da hanedan üyesine bağlı olan oymaklara ve boylara" verilen bir isimdir ve kelimenin Eski Türklerdeki "şehir, şehir devleti; devlet, ülke" anlamındaki "uluş"tan gelmiş olduğu düşünülür[26]. Cumhuriyet döneminde de Eski Türklere dayanan kökleri vurgulamak hem de yüzü Batı'ya dönük modern bir devleti imâ etmek için "ulus" kelimesi tercih edilmiştir. Ancak hangi isimlendirilme ve başlangıç tarihi kabul edilirse edilsin milliyetçilik, sosyal bilimlerde en çok araştırılan ve tartışılan konulardandır. Bu durum, milliyetçiliğin siyasî bir proje olmasının ötesinde gündelik yaşama dair pek çok alanı da etkilemesinden kaynaklanır. Anthony Smith, *Millî Kimlik* (1994) kitabında bir milletin sahip olduğu âdet ve gelenekleri, üslûbu, davranışları, kadın-erkek halk kahramanlarını, âdâb-ı muaşeret kurallarını, eğitimi, bayrak ve marşları, müzeleri, savaş anıtlarını soyut bir ideolojinin somut delilleri olarak kabul eder (121, 127). Smith'in bahsettiği milliyetçiliğin soyut yapısının bu somut görünümlerini Eric Hobsbawm "icat edilmiş gelenekler" (2006: 2), Benedict Anderson ise "hayalî cemaatler"[27] (2007: 18) ifadesi ile karşılar. Bu anlamda bir milleti/ulusu yaratmak, onun gündelik pratiklerini de kurgulamak demektir. Bu noktada, bir grubun parçası yapılmaya çalışılan ve bu sayede aidiyet duyguları arttırılmaya çalışılan bireyler de belli kimliklerin taşıyıcıları olarak konumlandırılırlar. "Kadın vatandaş" ve "erkek vatandaş" olarak keskin sınırlarla çizilen bu kurgu, milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet ile ilişkisinde önemli sorunlara işaret eder. Özellikle kadınların baskın/hâkim/erkek/devlet üzerinden gelen müdahalelerle bu kimliklerin içerisine hapsedilmeleri ve siyasî süreç değişince kimlik kurgularının da "kısmen" değişmesi bu sorunlu ilişkinin önemli örnekleridir ve bu bağlamda incelenmelidir.

2. Milliyetçiliğin Kadınlarla ya da Kadınların Milliyetçilikle İmtihanı

Bugüne kadar çeşitli açılardan incelenen milliyetçilik, toplumsal cinsiyet ile ilişkileri bakımından ihmal edilmiş bir alandır. 1980'lerden sonra

---

[26] Ulus kelimesinin Eski Türkçede "pay, hisse; talih" anlamlarına gelen "ülüg", "ülüş" terimlerinden siyasî bir yapıyı ifade eden "uluş"a dönüşümünü görmek; Göktürk Kağanlığı'nda ve Moğol İmparatorluğu'nda siyasî olarak "nasıl" tanımlandığını anlamak için bk. (Erkoç 2016: 55).

[27] Benedict Anderson, Türkçeye *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (2007) olarak çevrilen kitabında milliyetçiliğin özel bir kültür yapımı olduğuna vurgu yapar ve milletlerin dil, din ve kültür olarak hayal edilmiş siyasî cemaatler olduğunu söyler (18). Aslında *Hayali Cemaatler* çevirisi Anderson'un anlatmak istediğini tam olarak karşılamaz. Orijinal başlığı *Imagined Communities* olan kitap, ortak kültürel özelliklere sahip, sonradan icat edilen/kurgulanan ya da düşünülen bir siyasî topluluğu kasteder. Bu açıdan, "hayal edilen (muhayyel) cemaatler" çevirisi Anderson'un anlatmak istediğini daha iyi tanımlar.

milliyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkileri ortaya koymaya yönelik çalışmalar yapılırken daha önceki dönemlere değinen çalışmalar eksik kalmıştır. Kumari Jayawardane, Afsaneh Najmabadi, Floya Anthias, Nira Yuval Davis, Cynthia Enloe gibi isimler bu alanda araştırmalar yapan ve akla gelen ilk isimlerdir. Küreselleşen topluma rağmen dünyayı etkisi altına alan milliyetçilik; özellikle kadınları şekillendirme ve kontrol altına alma konusunda çaba gösterir. "Hegemonik erkek" kimliği üzerinden şekillendirilen milliyetçi söylemler kadınlara karşı eşitlikçi bir yaklaşıma sahip değildir. Aynı zamanda bu durum sadece belirli toplumlar için değil, uluslararası bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Cynthia Enloe, uluslararası feminist ilişkileri ele aldığı *Muzlar, Plajlar, Askeri Üsler* (2003) kitabında ticarette, turizmde, askeri üslerde kadınların konumuna değinirken vurgulamış olduğumuz bu noktayı ele alır. Enloe'ye göre kadınlar, "topluluğun -ya da ulusun- en kıymetli *malları*"; "tüm ulusun değerlerini nesilden nesile aktaran temel *araçlar*"; "topluluğun gelecek nesillerini *yetiştirenler*: kabaca, milliyetçi rahimler"; "topluluğun, baskıcı yabancı yöneticilerinin kirletmesine ve sömürmesine karşı en *savunmasız* üyeleri"; "*asimilasyona* ve sinsi yabancıların kendilerine eklemlemesine karşı oldukça dirençsiz unsurlar[ı]" olarak tanımlanırlar (90). Enloe'nin bu ifadeleri, özellikle kadınlar açısından "özel olanın uluslararası" olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kendi ulus devletleşme süreçlerimizi takip ettiğimizde bu soruların cevaplarının açıkça kadınlar aleyhine olduğunu görebiliriz.

Bu konuyu Floya Anthias ve Nira Yuval Davis de 1989 yılında yayımladıkları *Woman-Nation-State* [Kadın-Millet-Devlet] kitabında incelerler. Milliyetçiliğin kadınları etkileme aşamasını inceleyen yazarlar, devletin sınıfsal, etnik ve cinsiyete dayalı ayrımcılıklarına odaklanırlar (Sirman 2008: 229). Bu anlamda, *Woman-Nation-State* kitabında kadınlar ve ulus-devlet arasındaki sorunlu ilişkiler ve devletin, kadınlara yönelik yaklaşımı beş maddede sıralanır: 1. Kadınların bedeninin kontrolü sağlanır. 2. Bu kontrol mekanizmalarıyla nüfusun içine kimlerin dâhil edileceği belirlenir. 3. Biyolojik sınırların tanımlanmasıyla kültürel sınırların da tanımlanmasına geçilir. 4. Kadınlar için "milletin anaları" kimliği diğer kimliklerinden ayrıştırılır ve bu duruma uygun davranan kadınlar yüceltilirken karşı çıkanlar cezalandırılır. 5. Millî Mücadele içinde yer aldıkları ve yeni kurulan ulus devlet içerisinde etkin rol oynadıkları benimsetilir (Akt. Sirman 2008: 229-230).

Ancak milliyetçi hareketlerin yararlı tarafları olduğunu da belirtmek gerekir. Bunların başında, kadınların birlikte hareket etmelerinin önemini kavrayarak kamusal alanlarda daha fazla yer almaları gelir. Ancak bir süre sonra erkekler, bu bilinç yükseltme faaliyetleri çerçevesinde kadınların "kadın" olmanın gereklerini yerine getirmediklerine dair sızlanmaya başlarlar

ve milliyetçi hareketlerin kadınları kamusal yaşama daha fazla katmaya çalışan yapısına karşı çıkarlar. Erkek zihninde ulusal bir kadın kimliği, iyi bir eş ve anne olma vasfıyla "ev-içi" yaşam içerisinde sürdürülür. Kadının kamusal alana çıkması ve aynı davaya inandığı erkeklerin yanında yer almak istemesi, bir süre sonra "erkek" yoldaşları tarafından namussuzlukla eşdeğer görülür. Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* [Patriyarka Kuramı] kitabında durumu ataerkilliğin iki asal biçimi üzerinden açıklar: özel ve kamusal. Özel ataerkillik kadınların ev içinde ezilmelerine sebep olurken kamusal ataerkillik kadını kamusal alandan dışlamaz, ancak onları kamusal alanda ezer (Akt. Kandiyoti, 2013: 164). Cynthia Enloe de bu konuda milliyetçiliğin çizdiği sınırlara dikkat çeker ve konu hakkındaki çelişkili yaklaşımları gündeme getirir (2003: 90-95). Enloe'ye göre milliyetçi yapının sahiplenicisi erkekler, Batı'dan gelerek ulus-devlet içindeki kadınları bilinçlendiren feminist hareketlere de karşı çıkarlar, hatta bu hareketlere katılan/destek veren kadınları "lezbiyen" olmakla suçlarlar. Bu anlamda, milliyetçi erkek bakışından kadınların feminist hareketlerle ilgilenmeleri "yabancı fikirlerle kirlenmek" anlamına gelir (2003: 98). Enloe, kadınların milliyetçi hareketler içerisinde erkekler tarafından "nasıl" değerlendirildiklerini şöyle anlatır:

"[K]adınlar sıklıkla milliyetçi hareketlere katılmaya teşvik edilmişler, fakat rolleri erkek arkadaşlarının egolarını okşayan sevgili, stoik eş veya besleyen anne olmakla sınırlandırılmıştır. Erkek milliyetçi örgütler topluluğun birliğini tekrar tekrar siyasi bir öncelik haline getirmişlerdir. Bu öylesine abartılmıştır ki, hareketin içindeki kadınların ve erkeklerin arasındaki ilişkilerin herhangi bir biçimde sorgulanması, bölücü hatta haince bir davranış olarak etiketlendirilmelerini mümkün kılmıştır. Cinsler arasında –hareketin içinde olsun, evde olsun- daha gerçek bir eşitlik talep eden kadınlara, bunun şimdi zamanı olmadığı, ulusun fazlasıyla kırılgan bir durumda olduğu, düşmanın çok yakında olduğu söylenmiştir. Kadınlar sabırlı olmalı, milliyetçi hedefe ulaşana kadar beklemelilerdi; ancak *bundan sonra* kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler konu edilebilinirdi. 'Şimdi değil, daha sonra', birçok milliyetçi kadının kulağında çınlayan bir nasihattir" (Enloe 2003: 99-100).

Bu açıdan milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet arasında kurulan en önemli bağlardan biri, vatanın bir aileye benzetilmesidir. Bir aile nasıl ki erkek ve kadın üyelerden oluşuyorsa, bir ulus da erkek ve kadın vatandaşlarının toplamından oluşan bir cemaattir. Bu anlamda milliyetçilik, erkek ve kadın vatandaşlar birbirlerini tanımasalar da onları büyük bir aile olarak kabul eder. Ulus-devletleşme süreçlerinde "modern" bir devletin göstergesi "modern" ailelerdir. Bu modernliği sağlamak maksadıyla milliyetçi projeler "yeni" aile modelleri ortaya koyarlar. Bu ailenin üyeleri de tıpkı ulusun üyeleri

gibi yenidir ve birtakım sorumluluklara sahiptir. Bu oluşumda erkek, ailenin reisi, kadının/vatanın koruyucusu olarak konumlanır. Kadın/vatan ise, erkek tarafından korunan/kollanan ve ulusun evlatlarını yetiştiren üyedir. Bu aileyi[28] ayakta tutan ise, "dayanışma", "yardımlaşma" ve "kardeşlik"tir. Bu anlamda, farklı toplumlar ve dönemler üzerinden ele alınsa da ulus denilen ailede toplumsal cinsiyet rolleri değişmez. Özellikle bu cinsiyet rolleri nesilden nesle aktarılarak ailenin ve dolayısıyla ulusun ayakta kalması sağlanır.

Milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okunmasını değişik bir noktadan yapan isimlerden biri de Afsaneh Najmabadi'dir. "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak" (2013) adlı yazısında Najmabadi, ulusal cemaatlerin bir erkek kardeşler birliği olarak kurulduğuna dikkat çeker ve kadınların da bu birlikten dışlandığını vurgular (129). Ulusun bir aile olarak benimsetildiği fikrine ek olarak Najmabadi, milliyetçi söylemin vatan ile kadın bedeni arasında kurduğu ilişkiye dikkat çeker (129). Bu konuya İran milliyetçiliği üzerinden yaklaşan yazar, vatanın kadın, ulusun erkek oluşuna bağlı olarak bir kavramın daha altını çizer: namus (131). Buna göre vatanın sınırları ile kadının vücut hatları arasında kurulan ilişki açıktır ve vatan, "[s]evilip adanılacak, sahiplenip korunacak, uğruna ölünüp öldürülecek bir kadının bedeni" olarak kodlanır (132). Bu düşünce ile milliyetçi söylem, namus kavramı üzerinden vatanın koruyucuları olarak belirlediği erkeklere sorumluluklar yükler ve bu düşünceyi ulusal bir propaganda aracı olarak kullanır (133). Böylece vatan bir sevgili olarak "erotikleştirilirken" aynı zamanda erkeklerin "erkekliklerini" ispatlayacakları bir alan olarak da anlam kazanır ve onu koruyamayan erkek, "kadını"nın da namusunu koruyamamış olur (133). Özellikle 1990'daki Bosna iç savaşında Sırp erkeklerin Boşnak kadınlara; yakın dönemde ise IŞİD'in Suriyeli kadınlara yönelik taciz, tecavüz ve işkenceleri bu bağlamda okunmalıdır. Düşmanın sevgilisi/kadını/kutsalı olan kadına tecavüz, düşmana saldırı/kuşatma anlamına gelir ve saldırıda bulunan taraf, kendi ırkının üstünlüğünü ispatlamış olur; düşmanı asimile eder.

Vatanın bir sevgili ya da düşman kuvvetlerin kadını olarak görülüp erotikleştirilmesinin yanında toprak ile kadın arasında ilişki kurularak "anne" olarak kutsandığını da söylemek gerekir. Najmabadi, vatanın sadece bir sevgili değil anne olarak da anılmasından yola çıkarak konuyu İran edebiya-

[28] Selda Şerifsoy, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950" adlı makalesinde dönemi hem bir kurum hem de metafor olarak anılan "aile" üzerinden okur. Özellikle ilkokul ve ortaokul kitaplarında ailenin "nasıl" anıldığına ve benimsetildiğine dikkat çeken Şerifsoy, "iyi bir vatandaş" olmanın formülünün "iyi bir aile" kurmaktan geçtiğine dair örnekler verir. Aynı incelemeyi Türk ordusunda, Halkevlerinde ve Halkodalarındaki "aile" söylemi üzerinden de inceleyen Şerifsoy, "ulus bir ailedir" söyleminin modernleşme projelerindeki işlevine dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bk. (Şerifsoy 2013: 167-200).

tında rastladığı şiirler üzerinden okur. Toprağın ürün yetiştirme, kadının ise evlat büyütme özellikleri arasında kurulan bağ, milliyetçi söylemin bir diğer propaganda araçlarından biridir. Bu anlamda Najmabadi, anne-oğul, anne-kız arasındaki ilişkinin de farklı yönlerine işaret eder. Buna göre oğul, kendisini yetiştiren/büyüten toprak/ana için savaşacak; kız ise, erkeğin yokluğunda toprağa/anaya bakacak ve sağlığını koruyacaktır (134). Bu sıralamada olduğu gibi, milliyetçiliğin benimsenmesinde ve yayılmasında önemli misyonlar üstelenen şiir, roman, hikâye, karikatür gibi metinlerde ve bunların yayıcısı konumundaki basın-yayın araçlarında vatan, hem bir anne hem de bir sevgili olarak korunmaya muhtaç özellikleriyle öne çıkarılır. Aynı zamanda bu söylem, kadın cinselliğini de kontrol altına alır ve onu bir sembol hâline dönüştürür. Kadın namusunun bekçisi olan erkek-devlet[29], kadınların bedenini ilgilendiren cinsel tercih, kürtaj, çocuk sayısı, doğum kontrol yöntemleri ve doğurma seçenekleri konusunda da kendini karar mercii olarak görür. Najmabadi'nin ifadesiyle "hâk-i pâk-i vatan"ın (154) anneleri, eşleri ya da sevgilileri, erkek kardeşler birliği tarafından şekillendirilir ve kadınlara da bu süreçte "erk"i kabul edip sessizce bu birliğin yanında yer almaları öğütlenir.

Nira Yuval-Davis de *Cinsiyet ve Millet* (2016) kitabında savaşların kadınlar için zorlu yapısına değinerek savaşın neden erkeklerle, barışın ise kadınlarla ilişkilendirildiğini sorgular (177). Davis, kadınların askerlik gibi militarist hareketler içerisindeki konumlarını -İsrail kökenli bir vatandaş olarak- "millî plan dâhilinde" kadınların düzenli olarak askere alındığı İsrail örneği üzerinden inceler (189). Davis'e göre kadınlar, "milletin biyolojik yeniden üreticileri" ve "kültürün taşıyıcıları" olarak konumlandırılmalarının yanında askere alınarak ya da ordu içerisindeki işbölümüne katılarak milliyetçi ve militarist yapının içinde var edilirler. Ancak Davis, kadınların ordu içerisinde de sivil hayatta olduğu gibi erkeklerle eşit konumlarda olmadıklarını söyleyerek ordunun homojen olmayan cinsiyet yapılanmasına da dikkat çeker (176). Üstelik kadın askerler, ordu içerisinde de kendi milletinden

[29] Cemal Bâli Akal, burada ifade ettiğimiz gibi siyasi iktidarın cinsiyeti üzerine düşünür; tarihsel süreç içerisinde de erkeğin kadın üzerinde baskın olduğu bir yönetim şeklinin nasıl kurulduğunu sorgular. Siyasi iktidar olgusunun cinsel ve dinsel olmak üzere iki boyutuna dikkat çeken Akal, toplumu oluşturan kurallardan biri olan "haram birleşme yasağı"nı önemli görür. Bu anlamda, aile içi evlilikleri yasaklayan bu kural, bir anlamda cinsel düzenlemeler üzerinden iktidarı da oluşturur. Hatta bu kural, dinsel düzenlemelerle de desteklenerek kutsal bir hâle getirilir (23-24). Akal, toplumda ve siyasî alanda var olan erkek hâkimiyetini saptamaya çalışırken insanlık tarihinde "anaerkil" bir dönem olup olmadığını sorgular. Ancak bu konuda belirsizliklerle dolu düşünceler, sonunda erkeklerin "baskın", "yetkin" ve "hâkim" oldukları dönemlere işaret eder. Akal, incelemiş olduğu bu önemli noktalarla kadın-erkek ilişkisinin bir yönetilen/yöneten, ezilen/ezen ilişkisine denk geldiğini söyler (13). Bu şekilde, siyasî iktidar da baskın olan/görülen erkek cinsiyetine denk gelir. Yani her siyasî iktidar/toplum/erkek, doğurma kabiliyetinden korktuğu kadını ezerek kendi iktidarını sağlamlaştırır hatta iktidarı erkekleştirir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Akal 1994: 13-26).

"düşmanları"nın taciz ve tecavüzlerine maruz kalırlar; hamilelik, kürtaj, annelik gibi konular da meselenin diğer sorunlu taraflarıdır. Bu anlamda, kadınların militarist sistem içerisindeki "gerçek" konumları Amazon kadınları, Boadicea, Jeanne d'Arc gibi romantize edilen ve mitleştirilen kadın karakterlerin konumlarından oldukça farklıdır (179). Bu karakterler, savaşı ancak bir vatanseverlik, maddi kazanç ve statü göstergesi, dayanışma ve dostluk olarak gören erkekler için bir "motivasyon kaynağı"dır (179, 201). Bu anlamda savaş dönemlerini mitleşmiş bir karakter olan Jeanne d'Arc üzerinden okumak, milliyetçi söylemlerin yapısını ve cinsiyetini anlamak için önemli bir adımdır.

3. Orleans Bakiresi: Jeanne d'Arc

Milliyetçi hareketlerin sıkıntılı dönemlerde yarattığı kahramanların en meşhurlardan[30] biri de Jeanne d'Arc'tır. 1412 yılında Fransa'nın Domremy köyünde doğan Jeanne, Fransa ile İngiltere arasında Yüzyıl Savaşları'nın kaderini değiştiren kişi olarak anılır. İngilizlerin Burgonya Dükü ile anlaşarak Fransa'nın yarısını işgal etmeleri, özellikle Fransa için stratejik bir konumda bulunan Paris'i ve Orleans'ı ele geçirilmeleri Fransız halkı üzerinde büyük bir umutsuzluğa sebep olur. Çiftçi bir ailenin beş çocuğunun en küçüğü olan Jeanne da bu olumsuz atmosferin içerisinde ortaya çıkar ya da çıkarılır. Şanlı geçmişe, atalara, toprağa, kana ve kahramanlara atıf yapılan bu dönemde Jeanne da dine olan bağlılığı ve Tanrı'dan geldiğini iddia ettiği seslerle yıkılmak üzere olan Fransa halkı için bir umut ışığı olur (Yılmaz 2010: 16-29; Barstow 1985: 26-27). Jeanne, yaşadığı bu olağanüstü olayı şöyle anlatır: "Bana yardım eden ve yöneten Tanrının sesini ilk kez duyduğumda 13 yaşındaydım. İlkinde feci korkmuştum. Yaz zamanı gün ortasıydı. Sesleri kiliseye varmadan hemen önce duydum. Sık sık bir nur görürdüm ve bu nur genelde sesi duyduğum yerin yakınında olurdu. Eğer ormanda olsaydım nerden geldiğini daha iyi anlardım. Ses derinden geliyordu. Üçüncü kez duyduğumda bunun bir melek sesi olduğunu anlamıştım. Ses bana iyi bir kız olmamı ve sık sık kiliseye gitmemi söyledi. Fransa'ya gitmemin şart ol-

[30] Jeanne d'Arc pek çok şarkıya, şiire, sinemaya, operaya ve tiyatroya da konu olur. Bunların başında Frederich Schiller'in *Orleans Bakiresi*, Bernard Shaw'un *Ermiş Jeanne*, Bertolt Brecht'in *Mezbahaların Kutsal Johannası*, "yine" Brecht'in *Simone Machard'ın Düşleri*, Jean Anouilh'in *Tarla Kuşu*, Anna Seghers'in *Jeanne d'Arc 1431 Rouen Duruşması* (radyo tiyatrosu) ve Stefan Tsanev'in *Jeanne d'Arc'ın Öteki Ölümü* adlı tiyatroları gelir (Yılmaz 2010: 70-125). Aynı zamanda 1928'de Carl Theodor Dreyer'in *La Passion de Jeanne d'Arc* [Jeanne d'Arc'ın Tutkusu], 1948'de Victor Fleming'in *Joan of Arc*, 1954'te Roberto Rosellini'nin *Giovanna d'Arco al rogo* [Direkteki Jan Dark], 1957'de Otto Preminger'in *Saint Joan*, 1962'de Robert Bresson'un *Procés de Jeanne d'Arc* [Jeanne d'Arc'ın Duruşması] ve 1999'da Luc Besson'un *The Messenger: The Story of Joan of Arc* [Elçi: Joan of Arc'ın Hikâyesi] adlı filmleri Jeanne d'Arc mitine gösterilen ilginin somut örnekleridir.

duğunu da... ve ses bana Voucouleur'deki Robert de Baudricourt'a gitmemi ve onun benimle gelmeleri için adamlar vereceğini söyledi..." (Lang 1940: 47'den alıntılayan Yılmaz 2010: 35).

Jeanne'ın Aziz Michael, Azize Marguerite ve Azize Catharine'den geldiğini iddia ettiği bu sesler, düşman tarafından parçalanmış Fransa'nın da dört elle sarılacağı gelişmelerdir. Bu nedenle Jeanne, köyünü terk edip veliaht VII. Charles'a ulaşmaya çalışırken kutsal seslerin ayrıcalığından faydalanır. Tanrı tarafından Fransa'yı kurtarmakla görevlendirildiğini söyleyen Jeanne, sonradan suçlanacağı cadılık, büyücülük, kâfirlik gibi suçlamalara maruz kalmadan Robert de Baudricourt aracılığıyla Charles'a ulaşır ve onun dikkatini çekmeyi başarır (Oliphant 2015: 21-35). Bir anlamda Charles'ın Jeanne'a inanmaktan başka çaresi de yoktur. Oysaki Fransa işgal altında olmasa ve halk bir mucizeye ihtiyaç duymasa Jeanne, köyünden ayrılmayı başaramayacak ya da başarsa bile Charles'a ulaşamayacaktır. Hatta böyle bir ihtimalde Jeanne, duyduğu sesleri, gördüğü azizler ve azizeleri çevresine anlattığında delilik ile damgalanacak, aşağılanacak ya da önemsenmeyecektir. Ancak burada Jeanne'ı ulusal bir kahramana dönüştüren nokta, Nira Yuval Davis'in de değindiği gibi onun "motivasyon kaynağı" olabilme ihtimalidir.

Nitekim Jeanne, erkek kıyafetleri giyerek emrine verilen askerlerle irili ufaklı zaferler kazanmaya başlayınca planın başarısı ortaya çıkar. Bu zaferlerden en önemlisi, Fransa için stratejik bir noktada bulunan Orleans'dur. Askerî bir deneyime sahip olmayan, okuma-yazma dahi bilmeyen Jeanne, Charles'ın da desteklemesiyle Orleans kuşatmasına katılır ve şehrin alınmasında moral kaynağı olur. Böylece Jeanne, Charles'a ve halka vaat ettiği zaferi verir ve Reims'da veliaht Charles'a tacını giydirerek kral olmasını sağlar (Oliphant 2015: 53-96; Yılmaz 2010: 43-47). Özellikle bu sahne kadınların sadece korunan/kollanan cins değil, aktif olarak mücadeleye katılarak erkeğin yanında olan ve onun hayatını kolaylaştıran anneler, eşler, sevgililer olarak görüldüğüne de işaret eder. Jeanne'ın ortaya çıkışı, duyduğu sesler ve Charles'a verdiği müjde de bu bağlamda okunmalıdır. Bu aşamada Fransız ordusunda Jeanne'ın kısa sürede kabullenilmesinde hem sancılı savaş dönemi hem de ilahî bir yardımla görevlendirildiğini söylemesi etkili olur. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da Afsaneh Najmabadi'nin yukarıda değindiğimiz tespitinde olduğu gibi milliyetçi söylemin "namus" kavramını da özellikle vurgulamasıdır. Fransız tarihinde de Jeanne d'Arc'ın "kutsal bakire", "Orleans bakiresi" gibi lakaplarla anılması bu düşünceyi destekler niteliktedir. Jeanne d'Arc'ın "bakire" olduğu vurgusu "günahsız, namuslu, temiz" olduğuna işaret etme işlevi görür ve böylece vatan toprağı/sınırları ile kadın bedeni/namusu birleştirilir. Bir yandan bu tanımlamalar

milliyetçi söylemin halk üzerinde etkili olma amacını da gerçekleştirir. Böylece Jeanne, uğruna mücadele edilen "tertemiz" vatanın bir simgesi olarak öne çıkarılır ve bu sayede erkekler tarafından da kutsal kabul edilir.

Ancak savaş kazanılıp belli bir özgüven elde edildikten sonra mücadelede etkili olan kadınlar "aslî" görevlerine geri gönderilirler ya da ortadan kaldırılırlar. VII. Charles'ın kral olmasından sonra da Jeanne için kahramanlık günleri yavaş yavaş sona ermeye başlar. En kritik zamanlarda desteklenen ve ulusal bir kahramana dönüştürülen Jeanne, Compiegne ve Paris yenilgilerinin ardından "hain" olarak görülür. Kuşatmalar esnasında Jeanne, İngilizler ile işbirliği yapan Burgonya Dükü'ne esir düşer ve on bin frank karşılığında da İngilizlere satılır (Oliphant 2015: 132; Yılmaz 2010: 52). Artık savaş kazanılmış, istenilenler elde edilmiş ve hüküm sürme zamanı gelmiştir. Bu anlamda halk arasında etkili bir kadın olarak Jeanne'ın ortadan kaldırılması ve hâkimiyetin tamamen erkeklere kalması amaçlanmaktadır. Nitekim İngilizlere satılan Jeanne'a Reims'da taç giydirerek kral olmasını sağladığı VII. Charles'dan herhangi bir destek gelmez. Artık Charles için Jeanne, halk arasında ve orduda etkili olduğu için bir tehdittir. Aynı zamanda olağanüstü günlerin sona ermesinden sonra Jeanne, kilise için de tehlikeli biridir. Tanrı'dan geldiğini iddia ettiği sesler duyan, aziz ve azizelerin yönlendirmeleriyle hareket eden Jeanne, bu iddialarıyla kilisenin otoritesini de sarsmaktadır. Bu nedenle hem siyasî hem de dinî çevreler Jeanne'ın bir kadın ve Hristiyan olarak haddini aştığını -nedense gecikmeli bir şekilde!- söylerler. İngiliz ordusunda da moral bozan ve ortadan kaldırılması gereken bir kahraman olan Jeanne, engizisyon mahkemesinde cadılık, büyücülük, kâfirlik, ailesine karşı gelme, erkek kıyafetleri giyme, intihara teşebbüs gibi suçlamalarla yargılanır. Neticede 1431 yılında Rouen kenti Saint-Sauveur Kilisesi'nin yakınlarındaki eski pazar meydanında yakılarak öldürülür (Oliphant 2015: 271; Yılmaz 2010: 68-69). Bu trajik olaydan yaklaşık 490 yıl sonra Jeanne, bir kez daha iktidarın ve dinin hatırladığı bir kişi olur ve 1920 yılında azize ilan edilir. Oldukça gecikmeli olan bu eylem, bir yandan iade-i itibar hareketi olarak görülse de bir yandan devletin şanlı tarihine, kilisenin kutsalları arasına eklenecek başka bir kutsallık inşâsına işaret eder. Böylece Jeanne d'Arc, yaşarken de öldükten sonra da devletin ve dinin -gerekli zamanlarda- işine yarayan bir mite dönüştürülür[31].

---

[31] *L'affaire Jeanne d'Arc* (Jan Dark Davası) adlı eserin yazarları Marcel Gay ve Roger Senzig, Jeanne d'Arc ile ilgili çeşitli iddialar ortaya atarlar. Bunların başında Jeanne'ın ismi ve ailevî kökeni konusundaki söylentiler gelir. Bu iki isim, Jeanne'ın gerçek isminin Jeanne d'Arc değil Jeanne d'Orleans olduğunu ve saray Fransızcası konuşması sebebiyle köylü bir ailenin kızı olamayacağını söylerler. Aynı zamanda Jeanne'ın ölümüyle ilgili de çeşitli tartışmalar vardır. Gay ve Senzig, Jeanne'ın yakılarak öldürüldükten sonra Fransa'nın Metz, Belçika'nın Arlon, Almanya'nın Köln ve Fransa'nın Orleans kentlerinde görüldüğüne dair belgelere işaret ederler. Hatta Jeanne mitini kralın

4. Yerli Jeanne d'Arclar

Jeanne d'Arc miti bir süre sonra sınırları aşarak her milletin kendi Jeanne d'Arc'ını yaratmasını sağlar. Bir anlamda bu durum, Cynthia Enloe'nin bahsettiği "özel olan uluslararasıdır" gerçeğine de işaret eder (2003: 90). Osmanlı aydınları da bu ulusal kahramandan etkilenirler ve onu kendi toplumlarına tanıtırlar. Bu etkilenmenin en önemli örneklerini Zafer Toprak, "Osmanlı'nın Dört Jeanne d'Arc'ı- 'Karıların Sahibkıranı Jan Dark'" (2000) makalesinde inceler. Toprak, Osmanlı matbuatını tararken dört Jeanne d'Arc yazısına rastlar. Bu yazılardan ilki, Ahmet Mithat'ın *Kırkanbar* ilavesi olarak yayınladığı Avrupa tarihinin bir parçası olan *Fransa* kitabında geçer (4). Fransa'nın ulusal kahramanı olan Jeanne d'Arc, Ahmet Mithat'ın dikkatini çeker ve onun hayatını "vatan" fikri ile tanışan Osmanlı toplumuna tanıtmayı faydalı bulur (5). Ahmet Mithat, yazı boyunca Jeanne d'Arc için "biçare kız", "henüz on sekiz yaşında bir şey", "böyle bir metin kız" gibi ifadeleri kullanarak Jeanne'a karşı hayranlık ve acıma duygularını bir arada sunar (5). Hatta Ahmet Mithat, acıklı sonuna üzüldüğü bu "biçare kız"a "Karıların Sahibkıranı" (Kadınların Fatihi) lakabını takarak onu yüceltir (4).

Zafer Toprak'ın değindiği ikinci yazı, Mizancı Murad'ın *Tarih-i Umumi*'sinin dördüncü cildinde, üçüncüsü ise Şemsettin Sami'nin *Kamus'ul-Alam*'ında yer alır (4-8). Mizancı Murad, Jeanne için "akran ve emsali gibi oyunlara müptela olmayıp", "evham ve hayalâtına dalmış olduğu halde"; Şemsettin Sami de "bir kahraman kızı", "bin türlü müşkilat içinde" gibi ifadeleri kullanırlar (6, 8). Bir anlamda Ahmet Mithat, Mizancı Murad ve Şemsettin Sami Jeanne d'Arc'ı bir roman kahramanı gibi anlatırlar. Jeanne d'Arc ile ilgili dördüncü yazı ise Mehmed Sedad'ın 24 sayfalık risalesi *Jeanne d'Arc*'tır (8). 1915 yılında yayımlanan kitap, resimli ve daha kapsamlı oluşuyla diğer yazılardan ayrılır, ancak hikâyevâri anlatım burada da devam eder. Mehmed Sedad, Birinci Dünya Savaşı yıllarında bu risaleyi yayımlayarak Jeanne d'Arc'ın örnek alınması gereken bir kişi olduğunu söyler (9). Mehmed Sedad bu çağrıyı sadece erkekler için yapmış olsa da bir süre sonra Osmanlı toplumunda bizzat kadınlar arasından yerli Jeanne d'Arc'lar ortaya çıkar.

---

kayınvalidesi Yolande d'Anjou tarafından planlandığını söyleyen bu iki isim, 1436'da da Jeanne'nın Robert des Armoises ile evlendiğini iddia ederler.[31] Bu iddialara rağmen Jeanne hakkındaki belgelerin Fransa Ulusal Kütüphanesi'nde gizlilikle korunması nedeniyle yaşananların gerçek olup olmadığı tespit edilemez ve bu durum bir yandan Jeanne mitinin sürekliliğini sağlama işlevi de görür. Bu açıdan, yaşadığı varsayılan ancak hakkında anlatılanların doğruluğu konusunda tartışmalar olan Jeanne, milliyetçi söylemin kullandığı ve kitleler üzerinde etkisi olan ulusal ve kutsal bir kahramana dönüştürülür. Konuyla ilgili bk. (URL-2).

Hâlihazırda kadınlar, II. Meşrutiyet ile birlikte dergi[32] ve dernek[33] faaliyetleri ile aktif bir şekilde kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1911'de Trablusgarb, 1912'de Balkan Savaşları, 1914'te Birinci Dünya Savaşı ile toprak kaybetmeye başlamasıyla bu faaliyetler, cephe gerisinde ve cephede mücadele eden kadınlara dönüşür. Bir yandan dergi ve dernek faaliyetleri devam etse de savaş dönemlerinde kadınlar hastabakıcı, hemşire, cephanelik taşıyan "yoldaş"lar olarak karşımıza çıkarlar. Bu süreçte erkekleri ve kadınları cepheye sevk eden propagandalar önemlidir. Özellikle Halide Edib'in 23 Mayıs 1919'daki Sultanahmet Mitingi'nde yaklaşık iki yüz bin kişiye işgale boyun eğmemek üzere ettirdiği yemin, bu propagandanın bir örneğidir ve halk arasında karşılık bulur. Bu tarihten itibaren kadınlar arasından bizzat cephedeki mücadeleye katılan

---

[32] Bu dönemde çıkan dergiler şunlardır: *Mefharet* (1908), *Mahasin* (1908), *Demet* (1908), *Kadın* [Selânik] (1908), *Kadın* [İstanbul] (1911), *Musavver Kadın* (1911), *Kadınlar Dünyası* (1913), *Erkekler Dünyası* (1913), *Kadınlar Âlemi* (1914), *Seyyâle* (1914), *Siyânet* (1914), *Hanımlar Âlemi* (1914), *Kadınlık* (1914), *Kadınlık Hayatı* (1913), *Bilgi Yurdu Işığı* (1917), *Genç Kadın* (1918), *Türk Kadını* (1918), *İnci/Yeni İnci* (1919), *Hanım* (1921), *Diyane* (1920), *Ev Hocası* (1923), *Süs* (1923), *Firuze* (1924), *Âsâr-ı Nisvan* (1925), *Kadın Yolu* (1925), *Çalıkuşu* (1926). Ayrıntılı bilgi için bk. (Toska vd. 1993: 1-375).

[33] II. Meşrutiyet döneminde dergilerin yanında dernekler de kadın hareketlerinin gelişiminde önemlidir. Özellikle büyük şehirlerde eğitim, kültür ve yardım amaçlı dernekler faaliyet göstermeye başlar. Derneklerin gelişiminde Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı sıkıntılar da etkilidir. Dernek faaliyetleri eğitimli üst ve orta sınıfın bir araya geldiği, ancak farklı ırk ve sınıfların dışlandığı bir ortam yaratır. Bu faaliyetlere bakıldığında ilk amaç milliyetçi bir tavır olsa da feminist faaliyetlerin gelişiminde de etkilidir. 1908-1918 yılları arasında birçok dernek kurulur. Devleti ve Orduyu Desteklemek Amacıyla Kurulan Dernekler: Cemiyet-i İmdâdiye (1908), İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi (1908), Hıdmet-i Nisvan Cemiyet-i Hayriyesi (1908), Teâli-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti (1910), Mısırlı Hanımlar İâne Cemiyeti (1911), Hilâl-i Ahmer Hanımlar Şubesi (1912), Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi (1912), Müdafaa-i Millîye Osmanlı Hanımlar Cemiyeti (1913), Şam Nisvanı Muâvenet-i Milliye Cemiyeti (1914). Hayır ve Yardım Dernekleri: Cemiyet-i Hayriyye-i Nisvaniye (1908), Esirgeme Derneği (1908), Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyyesi (1908), Osmanlı ve Türk Hanımları Esirgeme Derneği (1912), Etfâl Hastanesi ve Şişli Osmanlı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi (1914), Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Heyeti (1914), Şehit Ailelerine Yardım Birliği (1915), Bîkes Ailelere Yardımcı Hanımlar Cemiyeti (1916), Suriye Nisvanı Umûr-ı Hayriyye Müessesesi (1918), Topkapı Fukaraperver Cemiyet-i Hayriyyesi (1921). Ekonomik Amaçlı Dernekler: Mâmulât-ı Dahiliye İstihlâk-i Millî Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi (1912), Türk Kadınları Biçki Yurdu (1913), Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi (1916), Kastamonu Osmanlı Hanımlar İş Yurdu (1916). Eğitim, Kültür, Sanat ve Feminist Amaçlı Dernekler: Kırmızı Beyaz Kulübü (1909), Nisvan Heyet-i Edebiyesi (1908), Genç Kız Cemiyeti (1908), Teâli-i Nisvan Cemiyeti (1909), Tefeyyüz Cemiyeti (1911), Mekteb-i Sultani-i İnas Cemiyeti (1911), Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvanı Cemiyeti (1913), Bilgi Yurdu Dershanesi (1916), İnas Dârülfünûnu Mezuneleri Cemiyeti (1918), Mûsiki Muhibbi Hanımlar Cemiyeti (1918), Türk Kadını Dershanesi (1919). Bu derneklerin dışında, hakkında yeterince bilgiye ulaşılamayan Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti (1909) ve Osmanlı Kadınlar Cemiyeti anılmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Kurnaz, 2013: 265-327). Millî Mücadele döneminde de vatanın kurtarılması için mücadele eden dernekler şunlardır: Kasaba İslâm Kadınları Cemiyeti (1919), Anadolu Kadınları Müdafaa-i Vatan Cemiyeti (1919), Müdafaa-i Hukuk Kadınlar Şubesi (1919). Ayrıca Asri Kadınlar Cemiyeti, Hilâl-i Ahmer Kadın Kolları, Türk Ocakları ve Muallimler Cemiyeti de bu dönem, yardım toplama, askere giyecek temini ve sağlık hizmetlerinin karşılanması konusunda gösterdikleri faaliyetlerle öne çıkan derneklerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Kurnaz 1991: 115-120).

isimler de çıkar. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda faaliyet gösteren Nene Hatun hâlihazırda ulusal kahramana dönüşmüş bir kadındır (Kurnaz 1996: 265). Millî Mücadele döneminde ise Garp Cephesi'nde görev alan Asker Saime; Pozantı'da Fransızlara kılavuzluk ederek onları Türk hatlarındaki pusuya düşüren Kılavuz Hatice; Güney Cephesi 9. Tümen'de gönüllü komutanlık yapan Tayyar Rahmiye; Adana, Dinar, Afyon Karahisar, Nazilli, Sarayköy ve Tire'de asker olarak görev yapan Fatma Seher Hanım[34]; İzmir'in işgali nedeniyle Aydın'a geçip düşmana karşı çete kuran Binbaşı Ayşe; kocası Halil Efe ile Gördes-Sındırgı-Akhisar bölgesinde faaliyet gösteren Gördesli Makbule; babası ile savaşa katılan, 12 yaşında onbaşı rütbesi alan Nezahat Onbaşı ve Van'ın Erek kasabasında 500 kişiye komuta eden Süreyya Sülün Hanım bizzat savaşa katıldığı bilinen isimlerdir. Bu anlamda Jeanne d'Arc mitinde olduğu gibi bu kadınlar da bir ulusun kurulma aşamasında kahramanlaşan ve kutsallaşan kadınlardır. Şüphesiz Millî Mücadele döneminde birebir faaliyet göstermiş ancak kayıtlara geçmemiş pek çok kadın asker vardır. Ancak, ismini bildiğimiz kadınlar hakkında araştırma yaptığımızda çok sınırlı ya da muğlâk bilgilerle karşılaşırız. Bu kadınların savaş dönemindeki kahramanlıkları anılsa da savaştan sonraki yaşamları ve ölümleri ile ilgili sağlıklı bilgiler yoktur. Bu konuda, Asker Saime'nin savaş sonrası öğretmenliğe devam ettiğinden ve Kara Fatma'nın İstiklâl Madalyası ile ödüllendirildiğinden başka net bir bilgiye rastlayamayız. Bu isimlerden Tayyar Rahmiye ve Gördesli Makbule'nin şehit olduğu düşünülürken Kılavuz Hatice, Binbaşı Ayşe ve Süreyya Sülün Hanım hakkında ise herhangi bir bilgi bulamayız. Neticede savaş dönemi ve sonrası kıyasladığında bu durumun kadınların milliyetçi hareketler içerisindeki yerine işaret ettiği söylenebilir. Tıpkı Jeanne d'Arc gibi bu kadınlar da zafer kazanılıp istenilenler elde edildikten sonra unutulurlar ve erkek işi olarak görülen yönetme sürecinde etkili olamazlar.

Ancak bu süreçte ismi "kısmen" unutulmayan bir kişi daha vardır ki o da ailevî geçmişi, Amerikan Kız Koleji'ndeki eğitimi, çokeşli evliliği kabul etmeyerek eşinden boşanması, yazarlığı, Adnan Adıvar ile evliliği, Batı ile sıkı ilişkileri nedeniyle Onbaşı, Çavuş ve Başçavuş rütbelerine yükselen Halide Edib Adıvar'dır. Millî Mücadele günlerindeki anılarını Halide Edib, *My Share in the Turkish Ordeal* adıyla 1928 yılında *Asia* dergisinde İngilizce

[34] Fatma Seher ile Kara Fatma'nın aynı kişi olup olmadığı yönünde kaynaklarda çeşitli görüşler vardır. Şefika Kurnaz, Tevhid-i Efkâr'da H.M. adıyla yayımlanan "Kahraman Fatma" yazısını alıntılayan *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal* adlı kitaba dayanarak Fatma Seher Hanım olarak anlatılan kişinin aslında Kara Fatma olduğunu iddia eder (Kurnaz, 1996: 267). Ancak Aynur Mısıroğlu, *Kuva-yı Milliye'nin Kadın Kahramanları*, Zeki Sarıhan da *Kurtuluş Savaşı Kadınları* ve Fevziye Abdullah Tansel *İstiklal Savaşında Mücahit Kadınlarımız* adlı kitaplarında Kara Fatma ve Fatma Seher Hanım'ı ayrı kişiler olarak değerlendirirler (Şahin-Şahin 2013: 53-72).

olarak yayımlar. Bu anıların *Millî Mücadele Hatıralarından Parçalar* adıyla *Hayat Mecmuası*'nda Türkçe olarak tefrika edilmesi ise 1959-1960 yıllarına denk gelir. Bu anıların *Türk'üin Ateşle İmtihanı* adıyla Türkçe olarak basılması ise 1962 yılında gerçekleşir (Enginün, 2007: 50). Bu anılarda Halide Edib, Millî Mücadele yıllarında ikinci eşi Adnan Adıvar ile Anadolu'da geçirdikleri günlerden zaferin kazanılmasıyla İstanbul'a dönmelerine kadar olan süreyi anlatır. Dolayısıyla bu anlatım popüler bir isim ve tanınan bir yazar olarak Halide Edib'in mücadelesini geniş kesimlere duyurur. Özellikle Batı'da Halide Edib'in Millî Mücadele döneminde gösterdiği kahramanlıkları öven yazılar yazılır. Bu yazıların ortak noktası, Halide Edib'in Fransa'nın ulusal kahramanı Jeanne d'Arc'a benzetilmesidir. Hatta Zekeriya Sertel, 26 Kasım 1922'de M. Sertel ismiyle *The New York Times*'a yazdığı bir makalede Halide Edib'in Türk-Yunan Savaşı'nda verdiği mücadelelerden dolayı Jan Dark'a benzetildiğini belirtir. Bu sebeple Sertel, yazısının üst başlığını "Türkiye'nin Ateşli Joan of Darc'ı; Lider Olarak Çifte Rolü", alt başlığını ise "Silahları: Kalem ve Tüfek" olarak belirler (alıntılayan Koç 2018: 313-314).

Aynı şekilde Grace Elison da *Ankara'da Bir İngiliz Kadını* (1923) adlı kitabında Halide Edib'den "Anadolu'nun baştanbaşa her köşesinde karşımıza Halide Hanım resimleri çıkıyor. Devrim kahramanları arasında Türkler ona kendi Jan Darkları olarak saygı ile bakıyorlar" sözleriyle bahseder (Aktaran Koç, 2018: 313). Böylece Halide Edib Millî Mücadele'nin ulusal bir kahramanına dönüşür ve Batılı çevrelerde de Jeanne d'Arc'a benzetilir. Bu açıdan, Mücadele'nin Asker Saimeleri, Kara Fatmaları, Binbaşı Ayşeleri vs. unutulurken Halide Edib'in unutulmamasını ve sürekli göz önünde olmasını bu bağlamda okumak gerekir. Ancak Halide Edib'in de Mustafa Kemal ile yaşadıkları anlaşmazlıktan sonra eşi Adnan Adıvar ile birlikte İngiltere'ye gitmeleri ve orada uzunca bir süre inzivaya çekilmeleri meselenin bir başka boyutudur.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Halide Edib'in de aynı unutturma yöntemine kendi anılarında başvurmuş olmasıdır. *Türk'üin Ateşle İmtihanı* kitabında Halide Edib, Millî Mücadele'de bizzat savaşa katılmış isimlerden sadece Rahime, Gül Hanım, Fatma Çavuş'u anar. Ancak bu satırlar da kadınların "çevik" (205), "güçlü kuvvetli", "arkası dimdik" (262) gibi "savaşçı" özelliklerine vurgu yapan kısa ve geçiştirilen satırlardır. Bir anlamda Halide Edib de bu kadınları "kısmen" yok sayan bir tavır sergiler. Halide Edib, onbaşı rütbesine yükselip bizzat cephede yer alsa da İstanbullu seçkin ve aydın bir kadın olduğu için çeşitli ayrıcalıklara sahip olur. Her şeyden öte bir kadın olarak savaşta yer alması/alabilmesi onu "erkek kardeşler" birliğinin içerisinde taşralı, köylü kadınlardan farklı bir konuma getirir. Nitekim yazar, Anadolu insanı ile temaslarında tıpkı *Ateşten*

Gömlek'in Peyami'sinin anlatımında olduğu gibi üst sınıfa ait bir insanın bakışını yansıtır. Bir taşra şehrinde yaşayan Ankaralı kadınlardan bahsederken onları köylü kadınlardan biraz ayırsa da bu bakış belirgindir. Ankara'ya İstanbul'dan gelmiş kadınlar, "iyi tahsil görmüş, modern ve her işe atılmaya hazır kimseler" olarak anlatılırken, Ankara kadınları "belki tahsilleri olma[yan]", "çekingen" kadınlardır ve İstanbul'dan gelen kadınların yönlendiriciliğine muhtaçtırlar (205). Köylü kadınlar ise, Ankaralı kadınlardan daha olumsuz özellikleriyle öne çıkarılırlar. Buna göre, Onbaşı Halide, köylü kadınları "koca bulmanın zorluğundan söz ed[en]" (116), eşleri savaştan dönünce "geçirece[kler]i aşk sahnelerini ve peydahlayaca[klar]ı çocukları" (270) düşünen ve "köyün bütün dedikodularını anlat[an]" (269) tipler olarak genelleştirir.

Aynı durum yazarın Millî Mücadele dönemi romanlarının kurgusunda da görülür. Halide Edib'in 1922 yılında yani Kurtuluş Savaşı devam ederken *İkdam* gazetesinde tefrika edilen *Ateşten Gömlek* romanındaki İzmirli Ayşe de bütün kadınlar içerisinde olumlu ve üstün özellikleriyle ön plana çıkarılır. Romanın karakterlerinden köylü Kezban, "şehir garısı gibi hastaya da bakarım" (86) demesine rağmen, Ayşe'nin bir hemşire/hastabakıcı olarak erkeğin yanında sahip olduğu ayrıcalığa kavuşamaz, ait olduğu yere yani köyüne dönmek zorunda kalır. Aynı zamanda Kezban, savaşa katılan askerler üzerinde de acımayla karışık bir alay hissi uyandırır. Oysaki Ayşe "İzmir mücadelesinin kutsal bir simgesi olu[r]" (73). Bu anlamda yazarın anılarında ve kurgu eserlerinde görülen bu anlatım, bir yandan sınıfsal bir duruma işaret ederken diğer yandan da kendisini kahramanlaştırmaya ve mükemmelleştirmeye çalışan narsistik bir yapılanmayı düşündürür. Neticede birinci ihtimal, Halide Edib'in Jeanne d'Arc olarak uluslararası çevrede tanınmasını sağlarken, ikinci ihtimal Halide Edib'in diğer yerli Jeanne d'Arc'ları öne çıkarmamasını ve son tahlilde milliyetçi söylemlerin eril yapısıyla birleştiğini gösterir.

5. Sonuç

Milliyetçilik, ulusçuluk ya da nasyonalizm olarak tanımlanan "kavram", sosyal bilimlerde bugüne kadar en çok incelenen konuların başında gelir. İsimlendirilme ve başlangıç tarihi konusunda hakkında çeşitli görüşler olsa da milliyetçilik, siyasî bir hareketten daha öte bir anlam taşır. Bu anlamda bir milletin sahip olduğu âdet ve gelenekler, üslûb, davranış, kadın-erkek halk kahramanları, âdâb-ı muaşeret kuralları, eğitim, bayrak ve marşlar, müzeler, savaş anıtları vb. bu siyasî hareketin sokağa taşan yanlarıdır. "Soyut bir ideolojinin somut delilleri", "icat edilmiş gelenekler", "hayalî cemaatler" olarak tanımlanan bu yapı, bir milletin/ulusun inşâ aşamasına gönderme yapar. Bu noktada, bir grubun parçası yapılmaya çalışılan ve bu

sayede aidiyet duyguları arttırılmaya çalışılan bireyler de belli kimliklerin taşıyıcıları olarak konumlandırılırlar. "Hegemonik erkek" kimliği üzerinden şekillendirilen milliyetçi söylemler kadınlara karşı eşitlikçi bir yaklaşıma sahip değildir. Aynı zamanda bu durum sadece belirli toplumlar için değil, uluslararası bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda "hâk-i pâk-i vatan"ın anneleri, eşleri ya da sevgilileri olarak görülen kadınlar, eril zihniyet tarafından şekillendirilir ve kadınlara da bu süreçte "erk"i kabul edip sessizce bu birliğin yanında yer almaları öğütlenir.

Özellikle savaş dönemlerinde kadınlar, romantize edilen ve mitleştirilen karakterlerle ilişkilendirilirler. Fransız tarihinde önemli bir yere sahip olan Jeanne d'Arc da savaşa katılan erkekler ve halk için bir motivasyon kaynağına dönüştürülür. Fransa ile İngiltere arasında Yüzyıl Savaşları'nın devam ettiği süreçte ortaya çıkan ya da çıkarılan Jeanne, Fransa halkını birleştirici bir unsurdur. Ancak savaş kazanılıp belli bir özgüven elde edildikten sonra mücadelede etkili olan kadınlar "aslî" görevlerine geri gönderilirler ya da ortadan kaldırılırlar. Neticede kaybedilen toprakların önemli bir kısmı elde edildikten sonra kral ve kilise için bir tehdit olarak görülen Jeanne da cadılık/büyücülük/kâfirlik, ailesine karşı gelme, erkek kıyafetleri giyme, intihara teşebbüs gibi suçlamalarla satıldığı İngilizler tarafından yakılır. Bu trajik olaydan yaklaşık 490 yıl sonra Jeanne, bir kez daha iktidarın ve dinin hatırladığı bir kişi olur ve 1920 yılında azize ilan edilir. Oldukça gecikmeli olan bu eylem, bir yandan iade-i itibar hareketi olarak görülse de bir yandan devletin şanlı tarihine, kilisenin kutsalları arasına eklenecek başka bir kutsallık inşâsına işaret eder. Böylece Jeanne d'Arc, yaşarken de öldükten sonra da devletin ve dinin -gerekli zamanlarda- işine yarayan bir mite dönüştürülür.

Jeanne d'Arc miti bir süre sonra sınırları aşarak her milletin kendi Jeanne d'Arc'ını yaratmasını sağlar. Osmanlı aydınları da bu ulusal kahramandan etkilenirler ve onu kendi toplumlarına tanıtırlar. Çok geçmeden bu mit, Osmanlı toplumunda da karşılığını bulur ve dergi, dernek faaliyetleri ile görünür olmaya çalışan kadınları cephede mücadele eden kahramanlara dönüştürür. Nene Hatun, Kara Fatma, Asker Saime, Kılavuz Hatice, Tayyar Rahmiye, Binbaşı Ayşe, Gördesli Makbule, Nezahat Onbaşı ve Süreyye Sülün Hanım bu kahramanlardan en bilinenleridir. Şüphesiz Millî Mücadele döneminde birebir faaliyet göstermiş ancak kayıtlara geçmemiş pek çok kadın asker vardır. Bu kadınlar bir ulusun kurulma aşamasında gösterdikleri faaliyetler ile öne çıkarlar. Ancak, ismini bildiğimiz kadınlar hakkında araştırma yaptığımızda çok sınırlı ya da muğlâk bilgilerle karşılaşırız. Bu kadınların savaş dönemindeki kahramanlıkları "kısmen" anılsa da savaştan sonraki yaşamları ve ölümleri ile ilgili sağlıklı bilgiler yoktur. Ancak bu sü-

reçte ismi unutulmayan bir kişi daha vardır ki o da ailevî geçmişi, Amerikan Kız Koleji'ndeki eğitimi, çokeşli evliliği kabul etmeyerek eşinden boşanması, yazarlığı, Adnan Adıvar ile evliliği, Batı ile sıkı ilişkileri nedeniyle Onbaşı, Çavuş ve Başçavuş rütbelerine yükselen Halide Edib Adıvar'dır. Halide Edib'in Millî Mücadele yıllarındaki anılarını yazması, popüler bir isim ve tanınan bir yazar olarak onun mücadelesini geniş kesimlere duyurur. Böylece Halide Edib Millî Mücadele'nin ulusal bir kahramanına dönüşür ve Batılı çevrelerde de Jeanne d'Arc'a benzetilir. Ancak Halide Edib, İngiltere'ye gittikten sonra kendisine yönelik unutturma eylemini anılarını yazarken kendi gibi savaşa bizzat katılmış kadınlara karşı yapar. Yazarın kurgu eserlerinde de izlenebilen bu tavır, bir yandan meselenin sınıfsal boyutuna işaret ederken bir yandan da Halide Edib'i milliyetçi söylemlerin eril yapısı ile aynı noktaya getirir. Neticede bu söylemlerin amacı ve cinsiyeti, ulusal kahramana dönüşmüş kadınlara olan tavırlardan ve başarısı da onların da bu yapıyı tekrarlayan hareketleri üzerinden okunabilir.

Kaynaklar

[Adıvar], Halide Edib (2016). *Türk'ün Ateşle İmtihanı-İstiklâl Savaşı Hatıraları.* İstanbul: Can Yayınları.

[Adıvar], Halide Edib (2016). *Ateşten Gömlek.* İstanbul: Can Yayınları.

Akal, Cemal Bâli (1994). *Siyasi İktidarın Cinsiyeti.* Ankara: İmge Kitabevi.

Aksoy, Nazan (2014). *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Anderson, Benedict (2007). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* (çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.

Barstow, Anne Llewlllyn (1985). Mystical Experience as a Feminist Weapon: Joan of Arc. *Women's Studies Quarterly,* 13 (2), 26-29.

Davis-Yuval, Nira (2016). *Cinsiyet ve Millet.* (çev. Ayşin Bektaş), İstanbul: İletişim Yayınları.

Enginün, İnci (2007). *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Enloe, Cynthia (2003). *Muzlar, Plajlar, Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset.* (çev. Berna Kurt, Ece Aydın), İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Erkoç, Hayrettin İhsan (2016). Batı Göktürk Kağanlığının Kuruluşu. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 33 (1), 43-72.

Hobsbawm, Eric (2006). Gelenekleri İcat Etmek. (ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger; çev. Mehmet Murat Şahin), *Geleneğin İcadı,* İstanbul: Agora Kitaplığı 1-18.

İstanbul Kütüphaneleri'ndeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1993). (haz. Zehra Toska vd.), İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, Deniz (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar-Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Karakoç, K. İrfan (2012). Ulus-Devletleşme Süreci ve " 'Türk' Edebiyatı"nın İnşâsı (1923-1950). Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Koç, Çilem Tuğba (2018). The New York Times Gazatesi'nde (1922-1931) Halide Edib'le İlgili Yayınlanan Haberlerin İncelenmesi. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 46, 306-322.

Kurnaz, Şefika (1991). *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını (1839-1923)*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kurnaz, Şefika (1996). Millî Mücadele'de Türk Kadını. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 12, 257-268.

Kurnaz, Şefika (2013). *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Najmabadi, Afsaneh (2013). Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak. (drl. Ayşe Gül Altınay), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 129-165.

Oliphant, Margaret (2015). *Kutsal Bakire Jan Dark-Yaşamı ve Ölümü*. (çev. Şebnem Duran), İzmir: İlya İzmir Yayınevi.

Smith, Anthony D. (1994). *Millî Kimlik*. (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sirman, Nükhet (2008). Kadınların Milliyeti. (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Milliyetçilik*, 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 226-244.

Şahin, Cemile; Şahin, Mustafa (2013). Osmanlı Son Dönemi ile Milli Mücadele Yıllarında Türk Kadınının Sosyal, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri. *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2), 53-72.

Şerifsoy, Selda (2013). Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950. (drl. Ayşe Gül Altınay), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 167-200.

Toprak, Zafer (2000). Osmanlı'nın Dört Jeanne d'Arc'ı- "Karıların Sahibkıranı Jan Dark". *Toplumsal Tarih*, 75, 4-9.

URL-1: Nişanyan, Sevan. "millet". *Nişanyan Sözlük-Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*, http://www.nisanyansozluk.com/?k=millet (E.T.: 25.10.2018).

URL-2: Üstünol, Ayşe. Jan Dark Efsanesi-Kadın Kahramanın Hikâyesi. http://ayseustunol.blogspot.com/2013/08/jan-dark-efsanesi-kadin-kahramanin.html (E.T.: 25.10.2018).

Yılmaz, Tuğçe Gözde (2010). Tarihsel-Tiyatral Kişilik İlişkisinin Jeanne d'Arc Konulu Oyunlara Yansıması. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

KADIN MERKEZLİ BİR RİTÜEL OLARAK "HATİM KINASI": ÇANAKKALE ÖRNEĞİ

Mustafa Dinç[*]

1. Giriş

Halk bilimi araştırmalarının "geçiş dönemleri" adını verdikleri ve insan hayatının önemli dönüm noktalarından olan doğum, evlilik ve ölüm aşamalarının yanında; toplumsal bazı farklılıklar içinde bir durumdan diğerine geçişin kutsandığı, etrafında çeşitli dinlik, büyülük uygulamaların ve törenlerin gerçekleştirildiği farklı dönemler de sayılabilmektedir. Türk kültür coğrafyası içinde, çocukluk, sünnet ve askerlik de yukarıda sayılan üç ana geçiş dönemine eklenebilecek diğer dönemler olarak düşünülmektedir.

Çeşitli toplumlarda, kadın ve erkeklerdeki ayrı gelişimsel özelliklere yönelik olarak bazı özel geçiş törenleri ile de karşılaşılabilmektedir. Sözgelişi İslam inancında erkek bireyler için oldukça önemsenen sünnet geçişi gibi, bazı toplumlarda kadınlardaki ilk reglin görülmesi de, etrafında önemli uygulamaların gerçekleştirildiği ve kadın bireyin erginlenmesinin kutsandığı bir geçiş töreni olarak görülmektedir.

Erginlenme, bireyin yeni durumuna geçişi ile muktedir olduğu, bu durumunda kendinden beklenilenleri gerçekleştirebilecek olgunluğa erdiğini ifade eden bir aşama olarak düşünülmektedir. Sünnet geçişi erkeklerdeki bu bakış için oldukça önemli bir örnek olmakta iken toplumumuzda kız çocukların erginlenmesi için benzer bir uygulama ile karşılaşılmamaktadır. Bunun ahlaki veya dini bazı normlarla uyuşmadığından benimsenmediği bilinmektedir.

Kuran'ı baştan sona okuyup bitirme anlamına gelen *hatim* ise çocuklara yönelik olarak bir takım kutlamalarla bir erginlenme ritüeli halinde uygulanmaktadır. Özellikle Çanakkale'de son yıllarda kızların *hatim* törenlerinde ailelerin bazı farklı uygulamalarla durumu, erkeklerdeki sünnet geçişine paralel olarak gördükleri gözlemlenmiştir.

[*] Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Türkçe Öğretmeni, Çanakkale-Türkiye.

Bu çalışmada, çeşitli toplumlardaki erginlenme törenleri üzerinde durulmasının ardından, yapılan alan araştırmalarından elde edilen bulgulardan hareketle Çanakkale'de özellikle kadın merkezli bir tören olarak uygulanan ve kız çocuklarında daha farklı bir değişim-dönüşüm seyrinin yaşandığı *hatim* cemiyeti ile ilgili bulgular sıralanacak; *hatim* törenlerinin erkeklerdeki sünnete karşılık olarak kadınsal bir erginlenme ritüeli olarak görüldüğü fikri tartışılacaktır.

2. Geçiş Ritüelleri ve Erginlenme Olgusu

İnsan yaşamının doğal akışı içerisinde yaşanan tüm değişim süreçleri halk bilimi, sosyoloji, antropoloji gibi sosyal bilimlerin "geçiş dönemleri" olarak adlandırdığı ve etrafında kutsal ya da din dışı çeşitli törensel uygulamaların gerçekleştirildiği aşamalara sahne olmaktadır. Geçiş ritüelleri olarak isimlendirilen bu törensel uygulamalar biyolojik ve sosyal değişikliklerin her biriyle ilgili olabilmektedir. Bu doğrultuda doğum, çocukluk, ergenlik, ölüm gibi biyolojik olguların yanında, sünnet, askerlik, evlilik, bireysellikten kolektif yaşama geçiş, mesleki olgunlaşma (çıraklık, kalfalık, ustalık) gibi sosyal dönüşümler de geçiş ritüellerinin gerçekleştirildiği durumlar içerisinde düşünülmektedir.

Aça'ya göre (2018: 30), toplumsal katılımlı ve kutsal vurgulu uygulamalarla gerçekleştirilen bir dâhil etme süreci olarak geçiş ritüelleri, insanoğlunun biyolojik varlığının ve gelişiminin kültürel kimlik ve mirasla donatılması ve anlamlandırılmasını amaçlayan simge ve kodlar içeren törenlerdir. Benzer şekilde, Yolcu ise (2014: 271), "*insanlara yeni statüler veren toplumsal yapı içerisinde geçiş ritüellerindeki kamusal karakter, grup üyelerine her yıl topluma karşı hak ve ödevlerini ile yerini anımsatmakta, aynı anda hem topluma giriş izni taşımakta hem de katılımcılara tinsel dünyaya ilişkin ve toplumsal organizmayla ilgili mistik bir deneyim sunmaktadır*" diyerek geçiş ritüellerinin gerekçelerine ve toplumsal işlevlerine de değinmektedirler.

Arnold Von Gennep'in konuyla ilgili çalışmasından[35] hareketle pek çok araştırmacının "*ayrılma, eşikte olma ve uyum sağlama*" olarak üç safhada incelediği geçiş ritüellerinin temel çıkış noktası, bireyin bu aşamalardaki tedirginliğini hafifletmek, geçişini kolaylaştırmak ve bireye geçişinde yardımcı olmaktır. Bu anlamda toplumsal uygulamalar olmalarına karşılık geçiş ritüellerinin düzenlenmesinin esas nedeni bireyle ilgilidir. Bireyin bir toplumsal statüden diğerine geçişini sağlayan bu ritüeller, içinde bulunulan statünün sona erdiğini, yeni statüye girişin de toplum tarafından kabul gördüğünü simgelemektedir.

---

[35] İlk olarak1909 yılında "Les Rites de Passage" olarak Fransızca yayımlanan eser daha sonra 1960, 1981 ve 1992 yıllarında İngilizce ve Fransızca dillerinde yeniden basılmıştır.

Latincede *"yola koyulmuş, başlamış"* anlamına gelen *"initie"* sözcüğünden türetilerek Batı dillerinde *"initiation"* (inisiyasyon), dilimizde ise *"erginlenme"* olarak kullanılan kavram ise, *"bireyin kendini gerçekleştirme ve yetkinleşme sürecinde ilk adımı atması; kendi özünde saklı olanı kuramsaldan eylemsele yöneltmesi"* olarak anlamlandırılmakta (Tandaçgüneş 2012: 46); aynı zamanda, bir inanca alınan kişinin o inancın ön bilgilerini edinmesi töreni olarak da tanımlanmaktadır (Hançerlioğlu 2004: 141).

İlkel toplumlardan, günümüz modern toplumlarına kadar her aşamada insanoğlu, dinsel ya da din dışı uygulamalarla bezenmiş pek çok erginlenme ritüeli ile karşılaşmaktadır. Gennep'in üzerinde durduğu gibi üç boyutlu bir ayinsel süreçle gerçekleşen birer geçiş olarak erginlenme, bireyin artık statüsü gereği eski kimliğini geride bırakıp yeni bir kişi olarak toplumsal yaşamda varlığını kabul ettirmesi mantığına dayanmaktadır. Pek çok ilkel toplumda öncelikle ve genellikle erkek bireyler üzerinde uygulanan erginlenme törenlerinde, Campbell'in de vurguladığı gibi (1995: 122) *"acı verici işlemlere başvurulmakta, kamçılama, oruç, dişlerin dökülmesi, çizikler atma, parmak kesme, hayaların alınması, yaralar açma, sünnet, yarma, kırma veya yakma"* gibi eylemlerle karşılaşılmaktadır. Kadın erginlenmesi konusunda da benzer bir algıyla, örneğin Polinezya'nın birçok bölgesinde adet gören kadınların kirletici ve tehlikeli kabul edilmesi (Mead 2018: 89); Batı Afrika'da Mende kabilesindeki kızların adet görmeye başladıklarında cinsel organlarının belirli bölgelerinin alınması (Haviland vd. 2008: 666) gibi uygulamalarla karşılaşılmakla beraber, günümüz modern toplumlarında bu tutumların geride bırakıldığı yahut çağdaş normlara uydurulduğu söylenebilir.

Kültürümüzde erginlenme düşüncesiyle ilgili olarak ele alınabilecek çok çeşitli ritüeller söz konusudur. Ancak yukarıda nispeten üzerinde durulduğu gibi bu ritüellerin pek çoğu gelenekte erkekler üzerinde cereyan etmektedir. Sözgelişi, başta sünnet geçişi olmak üzere; şamanlık ve âşıklığa geçiş; tasavvufta mürşide ulaşma ve tarikat ortamına giriş; ahilik, zeybeklik gibi topluluklara kabul süreçleri erkeklik çerçevesinde sayılabilecek erginlenme biçimleri iken kadın erginlenmesi bağlamındaki uygulamaların genellikle evlilik ve sonrasındaki (doğum, lohusalık vd.) aşamalarda gerçekleştirilen koruyucu uygulamalar şeklinde görülmektedir. Bu da büyük oranda İslam inancında ve geleneksel kültürel kodlarda kadın mahremiyetine verilen önemle ilgilidir.

3. Hatim ve Hatim Kınası (Uygulama İle İlgili Bulgular ve Yorum)

Boratav'ın (1984: 165), *"Okula Başlama Töreni"* başlığı altında kısa bir şekilde üzerinde durduğu hatim, Cumhuriyet öncesine yapılan atıflarla mahalle mektebinde okuyan çocuklar için, ikinci yılın sonunda, Kuran'ı baştan

sona okumayı öğrendiklerinde *"hatim duası"* adıyla düzenlenen bir tören olarak ele alınmaktadır. Süslü elbiseler giydirilen çocuğun okunan hatim duasının ardından hocasının ve büyüklerinin elini öptüğü ve ailenin de katılanlara ziyafet verdiği tören Osmanlı döneminde okula başlayan çocuklar için uygulanan *"âmin alayı"* töreninin bir sonraki aşamasını oluşturmaktadır.

Buna ek olarak Çetin (1992: 52-53) ise, hatim töreninin dini bir uygulama olmasının yanında folklorik özelliklerinin de bulunduğunu ifade etmekte ve *"Bazı bölgelerde halk arasında ilk defa hatim indiren çocuklar için bir tören düzenlenmektedir. Bu törene, çocuğun yakınları ve tanıdıkları ile, Kur'an hocası ve arkadaşları katılmaktadır. Törende hatim duası yapılmakta, misafirlere ikramlarda bulunulmakta ve ayrıca çocuğa ve hocasına hediyeler verilmektedir. Bu şekilde, bilhassa hatim indiren çocuk açısından ve arkadaşlarını teşvik bakımından, pedagojik değer taşıyan önemli bir gün yaşanmış olmaktadır. Mekke'de bu törene "İklâbe" denilmekte, Kur'an'ın yarısını veya üçte birini bitirenler için yapılan merasime de "İsrâfe" adı verilmektedir. Güney Arabistan'da ise, Kur'an'ı ilk defa hatmedene "hatâm" denilen mühür yüzüğü hediye edildiği kaydedilmektedir"* diyerek hatim ritüeline ilahiyat perspektifinden bakmaktadır ki, bu çalışmada da hatim uygulamasının sözü edilen bu şekli üzerinde durulacaktır.

Türkçe Sözlük'te *"1.Sona erdirme, bitirme. 2. Kur'an'ı başından sonuna kadar okumak"* (TDK 1998: 957) ifadeleriyle yer bulan hatim, halk bilimi araştırmalarında ritüelistik boyutu ile üzerinde pek fazla durulmayan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Münferit bir halk bilimsel çalışmaya konu olmayan hatim ritüeli, genellikle dini uygulamaların bir parçası olarak, Ramazan ayı, kandil geceleri gibi kutsal sayılan zamanlarda, kadın mevlitlerinde ve ölüm geçişinde ölünün ardından Kuran okuma boyutlarıyla ele alınmakta, bunun yanı sıra Anadolu ve Balkanlardaki Müslümanlar arasında özellikle küçük yaştaki bireylerin dini erginliklerinin kutsandığı başlı başına bir geçiş ritüeli şeklinde yaşatılmaktadır.

Çanakkale yöresinde, yukarıda dile getirilen coğrafyalarda olduğu gibi, özellikle okulların yaz tatiline girmesiyle birlikte yedi-sekiz yaşlarındaki çocukların, camilerde ya da çeşitli kuruluşlarda açılan Kuran kurslarına başlamaları ile hatim geçişine giriş yaptıkları gözlemlenmiştir. Öncelikle, temel dini bilgilerin (32 farz, 54 farz, namaz ibadeti vs.), namaz surelerinin ve bazı duaların öğrenilmesi şeklinde bir alışma evresi ile başlayan hatim sürecini, *"elif ba, elif cüzü, elif kağıdı"* gibi isimler verilen Kur'an alfabesi ve basit kelime okunuşlarının öğrenimi takip etmekte; Kuran okumaya geçiş ve baştan sona okunarak Kuran'ın bitirilmesi ise son aşamayı oluşturmaktadır. Bu aşamalar arasında genellikle birer yaz tatili bulunmaktadır. Sözgelişi, 7-8 yaşlarında başlanan ilk evre ile giriş yapılan sürecin ardındaki yaz tatilinde *"elif kâğıdı"* sökülmekte, tatil sonuna doğru Kuran okumaya geçilmekte, son

yaz tatilinde ise Kuran, baştan sona okunarak bitirilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle 7-8 yaşlarında başlanan sürecin hatim töreni ile noktalanması 11-12 yaşını bulabilmektedir. Kaynak kişilerin ifadeleri ile bu sürecin uzun tutulması *"öğrenilenlerin kalıcılığının sağlanması"* (KK 1, KK 3, KK 4) ile ilgili görülmekle birlikte, yaş aralığının bu şekilde düşünülmesi, ergenlik geçişiyle belirgin bir paralellik de hissettirmektedir.

Çocuğun başarısına göre ikinci ya da üçüncü yaz tatilinin sonunda Ağustos ayı itibariyle Kuran'ı bitirmesinin ardından, ya münferit olarak aile içinde, ya da aynı camide birlikte hatmeden çocukların ailelerinin bir araya gelmeleri ile hatim töreninin günü kararlaştırılır. Genellikle sünnet ya da evlilikte olduğu gibi hafta sonuna denk getirilen bu tarihle birlikte hatim ritüeli hazırlıkları başlamış olur (KK 8).

"Kına ve *mevlit-dua"* olarak iki boyutla gerçekleştirilecek olan törensel uygulama için yapılan hazırlıklar, davetiye siparişi, mekân ayarlanması, giyim kuşam alışverişi, katılımcılara sunulacak yiyecek içecek ve diğer ikramlıkların belirlenmesi ve hazırlanması (KK 2, KK 4, KK 6) gibi içeriklerle Anadolu'nun hemen her yerinde karşılaşılabilecek kına-düğün hazırlıkları ile benzer yönler taşımaktadır.

Davetiyelerin katılımcılara dağıtılması, kına ve mevlit için yapılan hazırlıkların sonlandırılmasının ardından, günü daha önceden kararlaştırılmış olan hatim mevlidinin bir gece öncesinde, uygulayıcı ve katılımcı olarak yalnızca kadınların bulunduğu kına gecesi yapılır. Uygulamada, hatim eden kız ya da erkek çocuğunun eline (erkeklerde baş ve işaret parmaklara silah şeklinde ya da serçe parmağa; kızlarda tüm parmak uçlarına ve avuç içine ya da iplerle çeşitli desenler verilmek suretiyle her iki ele) "kına annesi" adı verilen yengeler tarafından kına yakılır. Kına yakılmasının ardından törene katılanlar tarafından, hatim çocuğuna altın, para türünden takılar takılır. Takı haricinde hatim töreninin sahibi aileye çeşitli ev gereçleri (kap-kaçak vd.) hediye olarak verilir (KK 4, KK 6, KK 11).

Kültürümüzde kına, doğumdan ölüme hayatın tüm geçiş dönemlerinde, dini uygulamaların hemen birçoğunda tanrısal adanmışlığın sembolü olarak kullanılan önemli ve kutsal görülen ritüelistik bir nesnedir. Dolayısıyla hatim ederek dini bilgileri elde eden, Kuran'ı baştan sona okuyarak İslam olgunluğuna eriştiği düşünülen çocuklarda da tıpkı diğer geçişlerde olduğu gibi önemsenmekte ve bir tören etrafında tanrıya adanma, İslami erginliğe ulaşma biçimiyle uygulanmaktadır.

Kına yakmanın geride bırakılmasının ardından, hatim sürecinin son kısmı olan mevlit-dua aşamasına geçilir. Kına uygulamasını takip eden gün, öğle ya da ikindi öncesinde, hatim tek bir çocuk tarafından bireysel olarak

yapılıyor ise ev içinde, yaz Kuran kursunda toplu halde hatmedildiyse camide yapılan mevlit uygulamasında imamın ve mevlithan vd. uygulayıcıların okudukları mevlidin ardından, hatim eden çocuklar, daha önceden hocaları tarafından kendilerine aktarılan ve İslami kuralları içeren ilmihalî bilgileri soru-cevap şeklinde sunarlar, Kuran surelerinden kendilerine ezberlemeleri için verilen kısımları okurlar. Vakit namazının kılınmasının ardından da, katılımcılara, *"Hz.Muhammed'in gül kokulu olduğu inancına atfen"*, gül suyu ve güllü lokum (ya da mevlit şekeri) ve mevlit pilavı ikram edilir. Kınada bulunamadıkları için takı takamayan katılımcılar da ayrıca hatim mevlidi sonrasında takılarını hatim çocuğuna ya da ailesine sunarlar (KK 7, KK 10, KK 11).

Araştırmanın gerçekleştirildiği Çanakkale'de hazırlanışından uygulanışına kadar bu genel tablonun ortak olarak gözlemlenebileceği hatim ritüelinin içeriği ile ilgili bilgilerin verilmesinin ardından, hatim ritüelinin kadın folkloru bağlamında değerlendirilmesine ve yörede yapılan derlemelerde karşılaşılan bazı önemli değişim dönüşüm hususlarının bu bakışa göre ele alınmasına geçilecektir.

Bu bağlamda, hatim ritüelinin tüm bölümleriyle başlı başına kadın merkezli bir ritüel olduğu öncelikle ifade edilmesi gereken bir noktadır. Daha hazırlanışından itibaren kadınların ön planda bulunduğu ritüelde erkeklerin rolü maddi kaynak sağlamadan öte geçmemektedir. Bu doğrultuda, özellikle farklı geçiş dönemlerindeki diğer törensel uygulamalarda karşılaşıldığı üzere (bebek mevlidi, altı ay kınası, ölünün ardından okunan Tebâreke hatmi, gelin kınası vd.) hatim de, içeriğindeki kına yakma ve mevlit aşamaları ile Anadolu'nun çoğu yerinde olduğu gibi kadın eliyle şekillenen dini içerikli bir ritüel kimliğindedir.

Kadınların tüm aşamalarda bu kadar etkin olması, erkeklerin uygulamadan büyük oranda yalıtılması aynı zamanda kadınlara belirgin bir sosyalleşme ortamı da meydana getirmektedir. Zira kadın dini toplantılarını Isparta'nın Eğridir ilçesinde yerinde gözlemleme fırsatı bulan Lindisfarne'nin de vurguladığı gibi (2002: 163) *"mevlitlerde, kadınlar annelik kimliklerini vurgulayarak, erkeklerin dışlandığı tek dinsel topluluğu yaratma fırsatı bulmuş olurlar"* ki bu durum hatim ritüelinin tamamında da hissedilebilmektedir. Uygulamada etkili olan bu kadın izi hatim öncesinde, henüz planlama safhasında, hatmedecek çocuğun cinsiyetiyle ilgili tasarruflarda dahi kendini göstermektedir. Sözgelişi, çocuk erkek ise hazırlıkların ve genel uygulamanın çoğu kez gösterişsiz bir mantık dâhilinde yapıldığı, kız çocuklarda ise durumun gelin kınasına benzer bir şekilde daha gösterişli bir düşünceyle ele alındığı kaynak kişilerin ifadeleri ve katılımlı gözlemler neticesinde ortaya çıkmaktadır. Giyim kuşamla ilgili hazırlıklarda, erkek çocuklara alınan kıyafetlerin genel-

likle pantolon, gömlek, namaz takkesi olarak abartısız bir seçimle belirlenmesi; buna karşın, kız çocuklara alınan giyim malzemelerinin, hem kına hem de mevlitte ayrı ayrı giyilecek olan elbiselerden bindallı ve kına pijamasına; gösterişli ayakkabı ve başörtülerden gelinlikvari hatim elbiselerine kadar çeşitlilik göstermekte oluşu kadın merkezliliğin önemli bir göstergesidir (KK 2, KK 6).

Erkek çocuk sahibi olmanın oldukça önemsendiği toplumumuzda, erginlenme düzleminde erkek bireyler için sünnet geçişi, belli bir aşama olarak doğusundan batısına tüm coğrafyada dini ve din dışı boyutlarıyla uygulanan bir ritüeldir. Fakat akran kız çocukları için (7-12 yaş) gerek İslami gelenekte gerekse kültürel bellekte sünnete karşılık gelen bir erginlenme töreni bulunmamaktadır. Bu yönüyle düşünüldüğünde kız çocuklarının hatmetmelerinin sözü edilen erginlenme aşamasındaki boşluğu doldurduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla, erkek çocuklarının hatimlerinin kız çocuklarına göre daha sönük gerçekleştiriliyor olması, erkeklerdeki gösteriş ortamının sünnete saklandığının, kızlarda ise hatmin sünnete alternatif olarak görüldüğünün bir açıklamasıdır.

Hatim ritüelinde, ayrıca son yıllarda karşılaşılan bazı önemli değişimlerin yaşandığı üzerinde durulması gereken bir başka noktadır. Özellikle günümüz kent Müslümanlığı bağlamında Çanakkale hatim törenlerinin kına aşamasında dini karakterli bir ritüel olmasına rağmen, bu törenin içinde profan bazı uygulamaların gerçekleştirildiği gözlemlenmektedir.

Bu değişim öncelikle mekânsal anlamda yaşanmaktadır. Eskiden ev içinde gerçekleştirilen hatim kınası, zaman içerisinde düğün salonu veya çay bahçesi gibi ortamlarda yapılır hale gelmiştir (KK 5). Bunun yanında özellikle kına boyutunun dini içeriğini oluşturan kadın mevlithan ve ilahicilerin okudukları ilahiler, dualar ve kasideler yerlerini tutulan çalgı takımlarının eşliğinde oyun havası oynamaya, kına yakımı esnasında bilindik kına türkülerinin (yüksek yüksek tepelere, kınayı getir anne vd.) söylenmesine bırakmıştır (KK 9). Özellikle sadece kız çocuğu bulunan annelerin kızlarının hatimlerini bu bakımdan çok daha önemsedikleri ve kına uygulamasındaki bu gösterişli ortam ile düğün kınalarının belirgin bir benzerliğe doğru evrildiği açıktır.

Hatim uygulamalarındaki bu dönüşüm ile ilgili olarak yapılan araştırmalar esnasında *"ekşi sözlük"* yazarlarından birinin yapmış olduğu yorum da hayli ilgi çekici olmasının yanında Çanakkale'deki durumla benzerlik göstermesi bakımından önemlidir:

"Bursa'da yazın kursa gidip Kuran öğrenen çocuklar için hatim mevlidi gibi bir şey yapılırdı. Çocuğa hediye filan götürülürdü. Az önce bir arkadaşımın sosyal

medya hesabında gördüğüm şey ise nasıl bir şey aklım almıyor. Hatim kınası adı altında düğün salonu tutulmuş ve hatim eden kıza bindallı giydirilmiş! Kız evleniyor filan sandım önce. Ne acayip bir yer oldu burası ya. Cidden aklım böyle bir özentiliği almıyor. Müslümanlık filan çok çılgın kafaların ürünü cidden" (URL-1).

Konu komşunun, eş dost ve akrabanın davet edildiği bir sosyal etkileşim ortamı olan hatim aynı zamanda kız çocuğu sahibi aileler için, daha önce katıldıkları düğünlere hediye olarak götürdükleri takıların da geri toplanma bahanesi olarak da görülmektedir (KK 4, KK 5).

Bütünüyle düşünüldüğünde hatim, düğün dernek hazırlıklarında yaşandığı gibi alışveriş ve organizasyon düzlemlerinde ekonomik bazı ilişkilerin kurulmasına da olanak sağlamaktadır. Günümüzde hatim kınasına gelenlere ikram edilmesi için, üzerinde dini bir takım simgelerin (seccade, tespih, rahle, Kuran tasvirleri vd.) resmedildiği hatim pastaları da yaptırılmakta; hatime davet edilenlere Kuran, Kâbe, Mescid-i Aksa gibi figürlerden oluşan mıknatıslı buzdolabı süsü, tespih, başörtüsü, seccade, Yasin kitapçığı, lavanta kesesi, alkolsüz esans vb. hediyeler alınmaktadır (KK 2, KK 9). İkram ve hediyeliklerle ilgili sayılan bu etkinlikler aynı zamanda hatim sürecini bir organizasyon biçimi haline de getirmektedir. Bu durum özellikle düğün, nişan, doğum günü, lohusa toplantıları gibi törenleri düzenleyen organizasyon şirketlerinin de ilgi alanlarına girerek hizmet gamlarına hatim törenlerini de almalarını, meseleyi tamamen kadına yönelik bir pazar alanı olarak görmelerini doğurmuştur.

4. Sonuç

Her ne kadar çocuk yaş grubuna yönelik olsa da gerek uygulamanın tüm aşamalarında etkin rol oynamalarından gerekse dayandığı düşünsel arka planda onlara dair bir vurgu hissedilmesinden dolayı kadın merkezli bir dini tören olarak ele alarak incelenen hatim töreniyle ilgili olarak üzerinde durulan hususlara göre şu sonuç ve önerilere ulaşılmaktadır:

Halk bilimi çalışmaları içerisinde, genellikle geçiş dönemlerindeki veya kutsal zamanlardaki dini uygulamaların bir tamamlayıcısı olarak görülen hatim indirmenin, üzerinde pek fazla durulmamasına rağmen (ki konuyla ilgili müstakil bir folklor çalışmasına raslanmamıştır) özellikle küçük yaştaki çocuklar için başlı başına dini bir tören olarak uygulandığı görülmektedir. Bu bakımdan hatmin sözü edilen ritüelistik boyutu araştırmalarda göz önünde bulundurulmalıdır.

Geçiş dönemleri konusunda araştırmacıların ortak fikirle kabul ettiği üç aşama olan ayrılma, eşikte olma ve uyum sağlama ile hatim sürecinde de karşılaşıldığı görülmektedir; hatim edecek çocuk öncelikle Kuran kursuna

başlar (ayrılma), burada iki-üç yaz tatili boyunca temel dini bilgiler, Kuran alfabesi ve Kuran okuma çalışmaları ile ilgili bir eğitim alır, Kuran'ı baştan sona okuyarak bitirir (eşikte olma); bunun ardından İslam ve Kuran bilgisiyle olgunlaştığı varsayılan çocuk hatim töreni ile yeni statüsüne kabul edilerek yeni statünün erişkin bir bireyi haline gelir (uyum sağlama). Buna göre hatim ritüeli bireyin dini erginlenmesinin kutsandığı bir tören olarak algılanmalıdır.

Kültürümüzde 7-12 yaş grubundaki erkek çocuklar için belirgin bir erginlenme ritüeli olarak sünnet geçişi sayılabiliyorken, akran kız çocukları konusunda bu meyanda bir ritüelden somut olarak bahsetmek mümkün değildir. Ancak Çanakkale yöresinde uygulanan hatim töreninin kız çocukları çerçevesinde daha gösterişli olarak uygulanması hatim geçişinin kız çocuklar için erkeklerdeki sünnete karşılık olarak algılandığı düşündürmektedir.

Son beş-on yılda hatim töreni dini karakterinden sıyrılarak özellikle kına aşamasındaki, çalgı, müzik ve oyun oynanması gibi uygulamalarla profan bir kimliğe bürünerek düğün kınası ile benzer bir yapı kazanmıştır. Eskinden her iki kısmında da ağırlıklı bir şekilde dini uygulamalar silsilesi takip edilmekteyken, günümüzde bu durum sadece ikinci gün gerçekleştirilen mevlit ve dua safhasına indirgenmiştir. Dolayısıyla özellikle kız çocukların hatim ritüelleri süreç içerisinde yarı dini bir erginlenme ritüeli kimliği kazanmıştır.

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

Açа, M. (2018). Bir Erginlenme Ritüeli: Erik Çalmadan, Gönül Çalmaya, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S.21, s.23-35.

Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji*, (Çev. K.Emiroğlu), İstanbul: İmge Kitabevi.

Çetin, A. (1992). Hatim İndirme ve Hükümleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4, s.47-55.

Gennep, A. V. (1960), *The Rites of Passage*, (Çev. Monika B. Vizedom, G. L. Caffee), London: Routledge and Kegan Paul.

Hançerlioğlu, O. (2004), *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Haviland, W. D. vd. (2008), *Kültürel Antropoloji*, (Çev. İ.D. Erguvan Sarıoğlu) İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Lindisfarne, N. (2002). *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*,(Çev. S.Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mead, M. (2018). *Samoa'da Ergen Olmak*, (Çev. G. Aktuğ), İstanbul: Alfa Yayınları.

Tandaçgüneş, N. (2012). Roland Barthes'i Yeniden Okumak: Tüketim Kültüründe İnisiyasyon ve Alışveriş Merkezi İlişkisi, *Marmara İletişim Dergisi*, S.19, s.40-63.

TDK. (1984). Türkçe Sözlük (C.I), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yolcu, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, Konya: Kömen Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

KK 1 : Cemile Yavuz, 1953, İlkokul, Çanakkale-Dümrek Köyü.

KK 2 : Dilber Çakıl, 1976, İlkokul, Esnaf, Çanakkale-Kepez Beldesi.

KK 3 : Fatma Durmuş, 1981, İlkokul, Ev Hanımı, Ezine-Kızıltepe Köyü.

KK 4 : Hatice Çelik, 1972, Lise, Hizmetli, Ezine-Merkez.

KK 5 : Hazan Altaç, 1982, Lise, Hizmetli, Ezine-Merkez.

KK 6 : Hülya Ercan, 1977, Lise, Hizmetli, Ezine-Merkez.

KK 7 : Mahir Tütüncüoğlu, 1959, İlkokul, Serbest Meslek, Çanakkale-Merkez.

KK 8 : Mustafa Yavuz, 1952, Emekli İmam, Çanakkale-Dümrek Köyü.

KK 9 : Müesser Göçgen, 1964, İlkokul, Ev Hanımı, Çanakkale-Merkez.

KK 10 : Nurhan Kavlak, 1954, İkokul, Ev Hanımı, Çanakkale-Çınarlı Köyü.

KK 11 : Vasfiye Dinç, 1960, İlkokul, Ev Hanımı, Çanakkale-Dümrek Köyü.

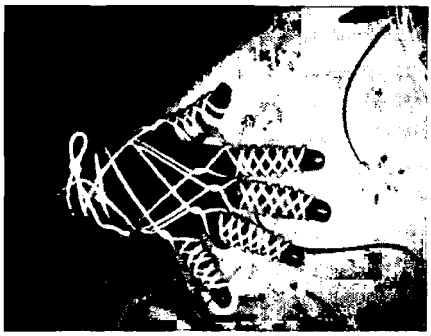
Elektronik Kaynaklar

URL-1. https://eksisozluk.com/hatim-indirmek--229168?p=2. (erişim tarihi: 20/09/2018).

Ekler



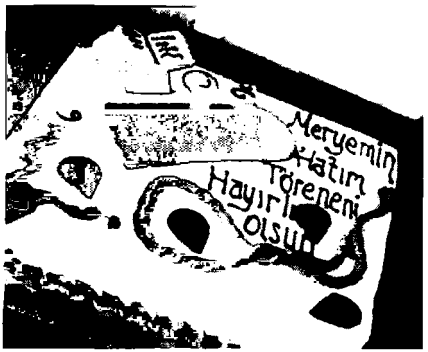
Fotoğraf 1: Hatim çocuğu ve kına annesinin kına tepsisi ile oynamaları.

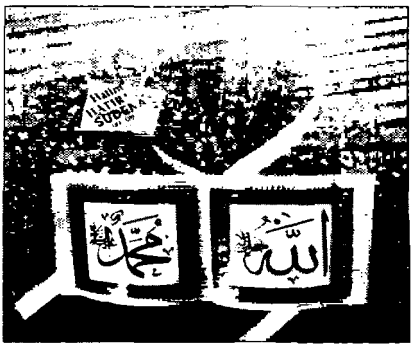



Fotoğraf 2/3: Kınanın desenli olmasına yönelik olarak iplerin sarılışı / Kına yakımı.




Fotoğraf 4/5: Ev ortamında kına yakılması / hatim mevlidi, hatim çocuklarının soru cevap sunumları.





Fotoğraf 6/7: Hatim pastası / Konuklara sunulan anılık buzdolabı süsü.

KIRSAL YÖRELERDE KADINA YÖNELİK ŞİDDETİN SOSYO-KÜLTÜREL VE PSİKOLOJİK NEDENLERİ

*İstek Buğu**

1. Giriş ve Tanımlar

Günümüz dünyasında her ne kadar bilimsel, kültürel ve teknolojik anlamda önemli bir gelişme düzeyi yakalanmış olsa da, bu gelişmeden beklenmeyecek şekilde şiddet olgusunun arttığı gözlemlenmektedir. Çeşitli uluslararası kuruluşların dünya genelinde yürüttükleri araştırmalarda da saptadıkları üzere şiddet olayları toplumun geneline yayılmaktadır.

Bireylerin kendilerine ve/veya çevrelerindeki canlı ve cansız varlıklara zarar vermesi tüm çeşitleriyle şiddet olgusunun kapsamına girmektedir. Toplumsal alanda çok büyük hasarlara neden olan şiddetin en yaygın olanı da şüphesiz kadına yönelik olanıdır. Kadına yönelik şiddet, fiziki, cinsel, ekonomik ve duygusal boyutlarda olabilmektedir. Özellikle kırsal yaşamda sıklıkla karşılaşılan kadına yönelik şiddet olgusu, erkek egemen düşünce ve geleneksel toplumsal yapıdan kaynaklanan birtakım nedenlerle kadının ikinci planda tutulmasından, bir birey olarak statüsünü kazanamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum çoğu kez kadının içinde bulunduğu şartları kanıksamasına, gördüğü şiddeti de olağan karşılamasına neden olmaktadır. Günümüz toplum biliminin üzerinde titizlikle durması gereken husus kadın bireylerin maruz kaldıkları olumsuzlukların nedenlerini tespit ederek bunların bertaraf edilmesi yönünde olmalıdır.

Çalışmada şiddet ve türevleri ile ilgili uluslararası terminolojiye genel olarak değinilmesinin ardından, özellikle Anadolu kırsalında çok sıklıkla karşılaşılan kadına yönelik şiddet boyutunun toplumsal cinsiyet, gelenek, inanç ve yaşayıştan kaynaklanan nedenleri ile ilgili bulgular sunulmaya çalışılacak, sonuç bölümünde ise kırsaldaki bu tablonun olumlu yönde değişmesi için göz önünde bulundurulması beklenen öneriler ortaya konacaktır.

* Psikolog, Sil Baştan Kadına Yönelik Şiddet ve Çocuk İstismarı ile Mücadele Derneği, Balıkesir-Türkiye.

Şiddet, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından, "fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması" durumu olarak tanımlanmaktadır (2002: 40). "Kadına Yönelik Şiddet" ise Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi) Madde 3.a'da *"İster kamusal ister özel alanda meydana gelsin, kadınlara fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik acı veya ıstırap veren veya verebilecek olan toplumsal cinsiyete dayalı her türlü eylem veya bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma anlamına gelir ve bir insan hakları ihlali ve kadınlara yönelik ayrımcılığın bir biçimidir"* şeklinde ele alınmaktadır. Kadına yönelik şiddet temel olarak "fiziksel, cinsel, duygusal ve ekonomik" yönden şiddete maruz kalma boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bu doğrultuda, "Fiziksel şiddet", zarar görenin vücut bütünlüğünün ihlali anlamına gelmektedir. Fiziksel kuvvetin uygulanmasıyla meydana gelen şiddet, kişinin bedeni üzerinde geçici veya kalıcı hasarlar bırakabilmekte; kimi zaman da ölüme sebep olabilmektedir.

Şiddet konusunun bir diğer boyutu olarak ele alınan "cinsel şiddet" de içinde fiziksel şiddeti barındırmakla birlikte, kişinin cinsel bütünlüğüne yönelik bir saldırının gerçekleşmesi de söz konusudur. Bu saldırı darp mantığı ile fiziksel bir temas şeklinde olduğu kadar, sözle yapılan bir taciz ya da tecavüz cinsel saldırı olarak kabul edilebilmektedir. Şiddet olgusunun diğer iki çeşidi olan duygusal ve ekonomik şiddette ise fiziksel ve cinsel şiddet olgularında yaşandığı gibi, mağdur üzerinde maddi herhangi bir semptom oluşmamasına rağmen, özellikle sosyal ilişkiler ve çalışma yaşamında karşılaşılan mobbing ve benzeri tutumlar düşünüldüğünde, bu iki şiddet çeşidinin sıkça rastlanan ancak en az gündeme getirilen şiddet türleri olarak karşılanabileceği açıktır. Dünya Sağlık Örgütü'nün araştırmalarına göre, günümüzde dünya genelinde kadınların %35'inin fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kaldıkları ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yapının en önemli yapıtaşlarından biri olan kadınların bu düzeyde bir şiddete maruz kalmaları beraberinde pek çok sorunu getirmekte, mesele ülkelerin sınırlarını aşarak uluslararası bir sorun halini almaktadır.

2. Bulgu ve Yorumlar

Son yıllarda gerek basın yayın organlarında gerekse devlet kurumlarının programlarına yansıdığı üzere ülkemizde de şiddet olayları önemli bir artış trendine girdiği bu doğrultuda kadına şiddet ile ilgili olumsuzlukların da arttığı gözlemlenmektedir. Son 15-20 yıllık süreç içerisinde azımsanamayacak rakamlara ulaşan kadına şiddet olayları, yediden yetmişe toplumun her kesiminin tepkisini çeker hale gelmiştir.

Şiddet olgusunun toplumsal dinamiklerin çoğuyla doğrudan ilgili olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Gerek ülkemizin çok kültürlü yapısı ve gerekse toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili algılar ve kullanılan toplumsal dil çoğu kez genelde şiddeti, özelde ise kadına yönelik şiddeti özellikle kırsal bölgelerimizde ağırlıkla yaşandığı şekliyle, olağan/sıradan hale getirmiştir.

Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyet gibi net ve sabit farklılıklarla değil toplumun barındırdığı erkeklik ve kadınlık hakkındaki kültürel görüşler, inanç sistemleri, imajlar ve beklentilerle yapılanır. Bu yapılanma sürecinde içinde bulunulan toplumun sosyo-kültürel yapısı en belirleyici dinamiği oluşturur. Ülkemiz kırsalındaki toplumsal cinsiyet rolleri ele alındığında kadın, birey kavramından uzak anne ve eş kavramıyla bütünleşmiş bir tanımlamanın içini doldurmaktadır. Kadının görev ve sorumlulukları çocuk bakmak, evindeki düzeni idame ettirmek ve erkeğin eşi rolüyle toplumun kendisine yüklediği görevleri yerine getirmek olarak görülmektedir. Erkeğin eşi sıfatı kimi zaman kadının bir birey olarak görülmesinin önüne geçebilmektedir. Bu durum da erkeğin kadın üzerinde hak sahibi olduğu bakış açısını canlı tutmaktadır. Rollerin bu oluşumuna bakıldığında kadın da bu düşünceyi toplumsal varoluşsal sürecinde kanıksamakta, içselleştirmektedir.

Erkeğin ve kadının toplumsal rollerini benimsemesi, şiddet olgusunu tetikleyen dinamikler arasında yer alabilmektedir. Kadını birey olarak değil toplumsal cinsiyet rolüyle tanımlayan erkek egemen bakış, kadına şiddet uygulamanın olağan olduğunu, bunun yanında kadın ise eşi olarak görüldüğü erkeğin kendisine yönelttiği şiddetin normal olduğunu düşünmektedir.

Çeşitli sosyal araştırmalara yansıyan rakamlara bakıldığında kadına yönelik şiddetin ülkemizde kırsal kesimlerde daha fazla olduğunun görülmesinde kırsaldaki toplumsal cinsiyet algısının etkili olduğu söylenebilir. Çocuk, cinsel kimliğini kazanırken bedeninden biyolojik cinsiyetiyle başlayarak ebeveyn rol modelinden aldıklarıyla, yaşadığı toplumun sosyo-kültürel yapılanmasındaki toplumsal cinsiyet rollerine doğru ilerler. Sosyal öğrenme süreçleriyle şemalarını ve rollerini belirlerken toplumsal cinsiyet rollerini de içselleştirir. Bu oluşum ve öğrenme sürecinde de maalesef yaşadığı yerdeki şiddet kavramının olağanlığını benimsemiş olur.

Kadına şiddet olaylarına bakıldığında ülkemiz kırsalında şiddeti uygulayan erkekler, durumu normal bir algıyla ele almaktadırlar. Çünkü sosyo-kültürel yapı içerisinde erkek, toplumsal cinsiyet rollerinin gereği olarak karısına böyle davranabileceğini düşünmektedir. Söz konusu erkek bireylerle mülakat yapıldığında çoğu kez kadına yönelik şiddet olgusunun eskiden beri getirilen geleneksel kodlarla ilişkili olduğu düşüncesini taşıdıkları yar-

gısına ulaşılabilmektedir. Buna karşın şiddet gören kadın ise, durumu kanıksanmış bir algı ile karşılamakta, benimsediği toplumsal cinsiyet rolünün öğretisi ile meseleyi sıradanlaştırarak kadına yönelik şiddetin her evde veya aile içinde yaşanabildiğini düşünmektedir. Kadının bu durumunu belirleyen saik, şüphesiz içinde bulunduğu toplumun tutumuyla alakalıdır. Toplumsal statüsü bir birey olmaktan çok, erkeğin gerisinde bir yer bulan kadının mensubu bulunduğu inanç sistemi, dili, gelenekleri ve yaşadığı geçmiş tecrübeleri de bu tutumu pekiştirmekte ve sürdürmektedir. Bireylerin bu dinamikleri benimseyerek sosyal öğrenme süreçlerini tamamlaması şiddet olgusunun da aynı şekilde aktarılmasına neden olmaktadır. Kırsal yörelere bakıldığında şiddet olgusunun sık rastlanılır olmasında bireysel gelişim süreçlerini bütünleyen toplumsal dinamiklerin ne kadar etkili olduğu açıkça gözlemlenebilmektedir.

Bu yörelerdeki gelişimsel süreçlere bakıldığında nüfus sirkülasyonun azlığı ve toplumsal yapının birbirini destekleyerek ilerlemesi, süreçte büyük değişimler olamayışına açıklama olarak gösterilebilir. Toplumsal öğretiler miras olarak aktarılmakta ve toplumsal yapıdaki değişimler için gereken koşullar etkili şekilde oluşamamaktadır. Bir köy modeli düşünüldüğünde köye dışardan katılan bireyler çoğu zaman imam ve öğretmen gibi devlet görevlileridir. Öğretmen okulda verilen eğitimle, imam ise camide verilen vaazlarla orada yaşayanlara ulaşmaya çalışsa da köyün sosyo-kültürel yapısı, gelenekleri, bireylerin bakış açıları; belirli tarihsel birikim ve öğretiler üzerine temellenmiştir. Bulunduğumuz zaman diliminde teknolojinin medya boyutu kırsal yörelerimize ulaşabilmiş olsa da internet, sivil toplum örgütleri, kadın dernekleri ve şiddet alanında çalışmalar yürüten diğer yapılanmalara erişim konusunda bu bölgelerimiz hala dezavantajlı konumdadır. Medya erişiminde ise şiddet olgusu, olaylar üzerinden ifade edilerek yaşanılan durumlardan bahsedilmektedir ve zaten olağan ya da sıradan olarak karşılanan durumların yaşanılmakta olduğu gerçeğiyle şiddetin olağanlığı üzerinde köklü değişimler yapacak ya da aydınlanma sağlayabilecek bir etkiyle karşılaşılamamaktadır.

3. Sonuç

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında ve beraber değerlendirildiğinde kırsal yörelerimizdeki toplumsal yapı bütününün bir parçası olan şiddet olgusunun, sosyo-kültürel yapı tarafından desteklenmesinin devamı aslında çok da şaşırtıcı olmayabilir. Zira köklü ve pozitif değişimler için gereken bilinçlenmenin ve çabanın oluşması için bu yönlü erişilebilirliğin artması gerekmektedir. Bu erişilebilirliğin artışıyla beraber şiddet kavramının tanımının doğru yapılarak bunun tüm bireylere aktarımı, şiddet olaylarını olağan algılanmaktan uzaklaştırabilir. Kadın ve erkek eğer şiddetin ta-

nımlanmasını doğru kaynaklardan, doğru şekilde öğrenirse zaten içerisinde bulunduğu toplumun dinamiklerini olumlu yönde revize etmeye başlayabilecektir. Bu revizyon sürecinde ise bireyler şiddetin tanımından yola çıkarak şiddetten korunma, şiddeti önleme ya da karşılaşıldığı durumlarda rehabilite etmeye yönelik çalışmalardan haberdar olacağından yaşanan şiddet olaylarında azalmalar gözlenebilecektir.

Kaynaklar

URL-1: WHO. (2002). World Report On Violence And Health: Summary. Geneva Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi.

http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/2M1-1.htm (Er. Tarihi: 20.10.2018).

URL-1: WHO. Resolution On ''Strengthening The Role Of The Healt System In Addressing Violence, In Particular Against Women And Girls And Against Children at the 67th World Health Assembly.

http://www.who.int/reproductivehealth/topics/violence/en (Er. Tarihi: 20.10.2018).

KADININ GÖRÜNÜR KILINMASINDA STK'LARIN ROLÜ: ÇANAKKALE ELDER-KDM ÖRNEĞİ

Fatma Erdoğan[*]

1. Giriş

Yönetim mekanizmasının dışında kalan ve sivil bir anlayışla, belirli toplumsal amaçlar veya üyelerinin çeşitli çıkarlarını korumak veya geliştirmek amacıyla kurulan sivil toplum kuruluşları günümüz demokratik toplum yapısının önemli unsurlarından biridir. Toplumsal bir varlık olan insanoğlunun, bireysel yaşamı dışında ihtiyaç duyduğu yardımlaşma, işbirliği gibi düşünceler etrafında birleşmesi mantığına dayanan sivil toplum kuruluşları, bu doğrultuda sosyal devlet anlayışını destekleyici bir örgütlenme modeli olarak düşünülmektedir.

Anayasal düzlemde, kişi hak ve ödevleri kapsamında resmi dayanağa sahip olan sivil toplum kuruluşları oda, sendika vakıf ve dernek çatıları altında faaliyet gösteren kar amacı gütmeyen kuruluşlardır. Hemen her konu kapsamında belirli mevzuat çerçevesinde kurulabilen sivil toplum kuruluşlarının ülkemizde en yaygın olan modeli ise dernek yapılanmalarıdır.

Kısa adı ELDER-KDM olan, Çanakkale Kadın El Emeğini Değerlendirme Derneği / Kadın Danışma Merkezi, yasal çerçeve içerisinde kurularak, aktif iş yaşamının dışında kalan kadınların ürettikleri el emeklerinin değerlendirilmesi ve karşılaşılan çeşitli sorunlarla mücadelede üyelerine veya diğer kadınlara destek olma amacıyla Çanakkale ilinde faaliyet gösteren bir kadın derneğidir.

Bu çalışmada sivil toplum anlayışı ile ilgili kısa bir giriş yapılmasının ardından Türkiye'deki kadın örgütlenmelerinin üzerinde durulacak; takip eden kısımda ELDER-KDM'nin tanıtımı yapılarak derneğin faaliyet alanları dâhilinde Çanakkale ilinde gerçekleştirilen etkinliklerle ilgili bilgiler verilecek ve sivil toplum kuruluşlarının yerel dinamiklerle ilişkileri ile ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunulacaktır.

[*] Çanakkale ELDER-KDM Derneği Başkanı, Çanakkale-Türkiye.

2. Sivil Toplum Anlayışı

Hukuk ve kamu yönetimi alanlarında pek çok tanımı bulunmakla birlikte, hemen tümünde uzlaşıldığı üzere, sivil toplum kuruluşları, sivil toplum içinde ortaya çıkarak devletin yönetimsel aygıtlarının dışında kalan sosyal ve toplumsal amaçları veya üyelerinin çeşitli konulardaki çıkarlarını gözetmek ve gerçekleştirmek için kurulan kuruluşlardır[36]. Üyelerini ve çalışanlarını gönüllülük esasıyla alan sivil toplum kuruluşları bir başka ifadeyle resmi kurum ve kuruluşların dışında kalarak bunlardan bağımsız olarak çalışan, siyasal, sosyal, kültürel ve çevresel amaç ve hedefleri doğrultusunda lobi çalışmaları yapan, üye edinen ve bu üyelerinin destekleri ile konu alanları çerçevesinde çeşitli etkinlikler düzenleyen ve gelirlerini aidat ve bağış gibi kalemlerden karşılayan, kâr amacı gütmeyen kuruluşlardır.

Evrimsel sürecinin hiçbir aşamasında bireysel yaşayamamış olan insanoğlunun, işbirliği, kolektif yaşam düşüncesi ve müşterek anlayışla birleşme özelliği, çağdaş toplum modelinde sivil toplum kuruluşlarının oluşmasına zemin hazırlamış, ortak değerlerle ortak hedeflere ulaşmayı amaçlayan birliktelikler ise sosyal devlet ve dayanışma ortamının da mimarı olmuştur. Aynı zamanda Akçadağ'ın ifadeleriyle (2010: 1) katılımcı demokratik yapı ve çoğulcu bir toplumun oluşmasına katkıda bulunan sivil toplum kuruluşları, bugün modern toplumların en etkin siyasi baskı ve toplumsal değişim aktörleri arasında bulunmakta ve ülkelerinin kamu diplomasisi faaliyetlerinde yer almaktadırlar.

Sivil toplum anlayışı farklı biçimlerde ve sınırlar içinde de olsa hemen her toplumda var olmuştur. Devlet otoritesine aykırı olmamakla birlikte, günlük hayatın çeşitli alanları dâhilinde, yardımlaşma, mesleki dayanışma vd. düşüncelerle bir araya gelen bireyler, oluşturdukları çeşitli kaideler etrafında birleşerek bugün sivil toplum kuruluşları denilen mekanizmanın ilk çekirdeklerini oluşturmuşlardır.

Tarihsel olarak sivil toplum daha ziyade bir Anglo-Amerikan geleneği olup ilk olarak 18. Yüzyıl İskoç filozoflarınca teorileştirmeye çalışılmıştır. Bu gelenek içinde toplum devletten nispeten bağımsız, kendine özgü gelişme ilkeleri ve kurumsal yapıları olan bir varlık alanı olarak tanımlanmıştır (Erdoğan 1998: 18).

Tarihsel süreçte sivil toplum kavramına yüklenen anlam değişmiş ve ilk kullanımından günümüze gelinceye kadar sivil toplum kavramı çok çeşitli değişim ve dönüşümler yaşamıştır. Dolayısıyla terminolojik bataklığa dönüşen kavram, sivil toplum alanını araştırmayı oldukça güçleştirmiş ve üze-

[36] STK tanımları için bk. (Eroğlu 1995; Bolay 1997; Duman 2003) vd.

rinde anlaşılmasını neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Doğal olarak sivil toplum kavramının içeriği kavramı inceleyen, üzerinde çalışan düşünürlerin toplum görüşüne göre yeniden biçimlenmiştir. Özellikle 16. yüzyıldan sonra siyasal yapı üzerindeki tartışmaların Fransız modeli ve Anglo-Sakson modeli olmak üzere iki ana grupta toplandığını ve 19. yüzyılda buna Marksist modelin eklemlendiği söylenebilir (Zariç 2018: 306).

3. Türkiye'de Kadın Örgütlenmesi Tarihine Kısa Bir Bakış

Kadın örgütlenmeleri ile ilgili ülkemizdeki ilk hareketlenmelerin aşağı yukarı Tanzimat dönemi ile birlikte başlatılabilecek ve böylelikle 19. yüzyıl sonlarına kadar götürülebilecek yüz yıllı aşkın bir geçmişi bulunmaktadır. Bu dönemde her ne kadar doğrudan doğruya kadın eliyle gerçekleştirilmiş çalışmalar bulunmasa da eğitim, sosyal yaşam veya hukuk alanlarında yapılan yenilikler ile kadınların toplumsal statüsünü geliştirmeye yönelik adımlar atılmıştır. 1841 yılında kadınlara kadı önünde evlilik hakkının verilmesi; 1845'de köle ve cariye satın alınmasının yasaklanması; 1856'da kız çocuklarına da miras paylaşımında -erkeklerle eş düzeyde olmasa da- hak verilmesi; 1862'de kızlara yönelik ilk ortaokulun açılması; 1869'da ilköğretimin her iki cins için de zorunlu kılınması; 1870'de ilk kadın öğretmen okulunun açılması gibi yenilikler kadınların toplumsal hayata adapte olmaları bağlamındaki yararlı çabalar olmuştur. Ayrıca dönem içerisinde "Şinasi, Namık Kemal ve Şemseddin Sami" gibi aydınların, Batı dünyasından geri kalınmasının bir sebebini kadınların geri bırakılması olarak gördükleri yazılarını kaleme almaları, kadınlara yönelik ilk yayınların, gazetelerin ve kadın yazarların eserlerinin meydana getirilmeleri de yine bu döneme denk gelen önemli adımlardır.

II. Meşrutiyet sürecinde Fatma Aliye Hanım tarafından kurulan ilk kadın derneği olan "Cemiyet-i İmdadiye" ile dernekleşme olgusuyla müstakil bir kimliğe bürünen kadın örgütlenmesi, meşrutiyet fikriyle birlikte Tekeli'nin de ifade ettiği gibi (1993: 30) Osmanlı toplumunda kadınların özellikle aile içinde, zevcelik ve annelik rolleriyle sınırlandırılmalarını eleştiren ve eğitim, çalışma, toplum hayatına katılma talepleri ile ortaya çıkan çok sayıda dernek ve yayın ile doruk noktasına ulaşmıştır. Öyle ki 1908-1920 arasında hayır işleri, eğitim, kültür, ekonomi ve doğrudan kadın hakları konularında çalışmalar yapan 25 dolayında dernek kurularak kadının toplumsal hayata girişi ivme kazanmıştır.

Kadın dernekleri aynı zamanda Osmanlı'nın yıkılış devrinde yaşanan I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı ortamlarında, düzenledikleri çeşitli protesto gösterileri, konferanslar, yardım faaliyetleri gibi etkinliklerle Milli Mücadele yanlısı tutumlara destek vererek, cephe gerisindeki propaganda faali-

yetlerinde de hizmet etmişlerdir. Bu çalışmaların en önemli isimleri arasında "Halide Edip, Münevver Saime, Nezihe Muhiddin" sayılabilir.

Cumhuriyetin ilanı ile de kadın hareketleri ile ilgili çalışmalar devam eder. 1923'te "Nezihe Muhiddin" önderliğinde Kadınlar Halk Fırkası adında bir parti kurulmak istense de bu girişim dönemin şartları nedeniyle sonuçsuz kalır. Bir yıl sonra parti yerine bu kez "Türk Kadın Birliği" adıyla dernek çatısı altında kadınların siyasi haklarının kazanılması konusunda çalışmalar yapılmaya başlanır.

Cumhuriyet döneminde kadın haklarının kazanılmasına yönelik en önemli kazanım şüphesiz, 1926'da kabul edilen Medeni Kanun'dur. Zira kadın erkek eşitliğini tanıyan kanun şer'i hukuka göre çok medeni bir ortam meydana getirmiştir. Medeni Kanunun ortaya çıkardığı ortam içerisinde 1927'de Türk Kadın Birliği yerel seçimlerde kadın aday göstermeye çalışır ancak başarılı olamaz. Takip eden süreçte 1930'da kadınlara belediye seçimlerinde adaylık ve oy kullanma hakkının verilmesi, 1934'te ise kadın-erkek ayrımı olmaksızın tüm yurttaşlara seçme ve seçilme haklarının tanınmasının ardından yapılan 1935 seçimlerinde 18 kadın aday, milletvekili seçilerek TBMM'ye girer. 1935'in bir diğer önemli olayı ise "Türk Kadın Birliği"nin son kongresinde kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip oldukları gerekçesi ile işlevini tamamladığı kararına varılarak kendi kendisini lağvetmesidir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşanan bu hızlı gelişmelerin ardından Mustafa Kemal'in vefatı sonrasında kadın hareketi ile ilgili cereyanlar boyut değiştirerek devam eder. 1948'de Cemiyetler kanununda yapılan değişikliklerle kadın dernekleri bu kez uluslararası statülerle yeniden kurulmaya başlanır. "Türk Kadınlar Birliği" ise Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün eşi Mevhibe İnönü başkanlığında yeniden açılır. 1950'lerden sonra ise dünyadaki siyasi gelişmelerin de etkisi ile kadın hareketi çeşitli fraksiyonlara bölünerek, siyasi bir yapılanmaya doğru gider. Özellikle sosyalist bakış açısı ile 1975 ve sonraki dönemde kurulan "İlerici Kadınlar Derneği, Demokratik Kadınlar Birliği, Devrimci Kadınlar Derneği" gibi dernekler bu doğrultuda çalışmalar yürütürler. Bu süreçte ayrıca pek çok kadın gazeteci, aktivist, yazar, akademisyen feminist anlayış ile kadınların güncel sorunlarına eğilirler.

1986'da "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)" Türkiye Cumhuriyeti tarafından da onaylanır. Bu sözleşmenin yürürlüğe konması için düzenlenen 7000 imzalık dilekçe de Türkiye'deki ilk feminist eylem olarak tarihe geçer.

1988 yılı Şubat ayında Ankara'da kabul edilen "Feminist Manifesto" ve İstanbul'da toplanan "1. Kadın Kurultayı" ise feminist örgütlenmelerin önemli bir dönüm noktasıdır.

Kadın hareketinin bu denli hızlı gelişimi içerisinde, kadınların çalışma hayatında ve toplumsal ilişkilerinde yaşadığı güncel sorunların masaya yatırılması bağlamında devlet kademesinde de çeşitli yapılanmalara ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda 1989 yılında Çalışma Bakanlığına bağlı olarak kurulan Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü meselenin kamusal alandaki kurumu haline gelir. Sonrasında Başbakanlık bünyesinde hizmet gösteren kurum, Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın kurulmasıyla kabine üyesi sıfatıyla da temsil edilme durumuna gelmiştir.

Günümüzde ise kadına şiddet, aile iletişimi, kadınların sosyal hayattaki yerinin sağlamlaştırılması konuları ile sürekli gündemde tutulan kadın sorunları, başta Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ve bağlı kuruluşları[37] olmak üzere, üniversitelerde kurulan araştırma merkezleri, çeşitli çatı dernekleri, vakıflar ve sığınma evleri bünyesinde ele alınmaktadır.

4. Çanakkale Kadın Dernekleri ve ELDER-KDM

Gerek İstanbul, İzmir ve Bursa gibi metropollere yakın olması, gerekse jeopolitik konumu nedeniyle bir geçiş yeri kimliğinde bulunması nedeniyle, genelde tüm bireylerin özelde ise kadın bireylerin sosyal hayat içerisinde etkin rol oynadıkları Çanakkale'de hemen tüm sivil toplum kuruluşlarının şubelerinin bulunduğu görülmektedir. Kadın dernekleri açısından bakılacak olursa Çanakkale ilinde, kadın hakları, sanat ve toplumsal değerleri yaşatma faaliyet konularına göre 2018 yılı itibariyle aktif olarak faaliyet gösteren dernekler şunlardır: Boreas Kadın ve Sanat Derneği, Cumhuriyet Kadınları Derneği Çanakkale Şubesi, Çanakkale Emekçi Kadınlar Derneği, Çanakkale Girişimci Çağdaş Kadınlar Derneği, Çanakkale Girişimci İş Kadınları Derneği, Çanakkale Kadın El Emeğini Değerlendirme Derneği, Çanakkale Roman Kadınlar Sosyal Etkinlikler ve Yardımlaşma Derneği, Çanakkale Şüheda Hanımlar Kültür ve Çevre Derneği, Çanakkale Toplumsal Birlik Dayanışma Derneği, Değişim Derneği, Femin & Art Uluslararası Kadın Sanatçılar Derneği Çanakkale Şubesi, Gelibolu Kadınlar Derneği, Huban Kadınları Derneği, Huban Kadınlar Kalesi Derneği, Sokak Cadıları Kadın Derneği, Türk Anneler Derneği Çanakkale Şubesi, Türkiye Kadınlar Birliği Derneği Çanakkale Şubesi[38].

Kısa adı ELDER-KDM olan Kadın El Emeğini Değerlendirme Derneği / Kadın Danışma Merkezi yukarıda sayılan Çanakkale kadın derneklerinden

---

[37] 2018 yılında oluşturulan yeni kabinede Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı olarak teşekkül eden bakanlıkta kadın sorunları ile ilgili olarak Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü adı altında iki genel müdürlük yapılandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. (URL-1).

[38] Çanakkale İlinde 2018 yılı itibariyle faaliyet gösteren kadın dernekleri ile ilgili bilgiler (URL-2) adresinden alınmıştır.

birisi olarak, 5253 Sayılı Dernekler Kanunu'na uygun olarak, 20 Nisan 1999 tarihinde kurulmuş bir dernektir. 1998 yılında Çanakkale Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü Toplum Merkezi bünyesinde yürütülen Kadın İnsan Hakları Eğitimi Projesi (KİHEP) kapsamında il genelinden 200 kadına 6 ay boyunca yürütülen eğitim faaliyetleri ile anayasal haklar, insan hakları, ekonomik haklar, CEDAW Sözleşmesi, toplumsal haklar, cinsel haklar, iletişim, feminizm, örgütlenme haklarını kısıtlayan geleneksel yapı gibi konularda eğitim verilmesinin ardından eğitime katılan 100 kadın yine aynı merkez bünyesinde oluşturdukları Kadın İl Kurulu ile Ev Kadınını Destekleme Proje Grubunu oluşturarak sosyal yaşama dâhil olmuştur. Anılan eğitimlere katılan diğer 100 kadın ise ELDER- Kadın Emeği Değerlendirme Derneği adı altında çekirdek kadroyu oluşturarak dernekleşmişlerdir.

Bu ilk adımla, kurulan dernek süreç içerisinde, kadınlara yönelik ayrımcılığın bertaraf edilmesi, kadınların ekonomik bağımsızlığını elde etmesine destek olmak, cinsel istismar konularında kadınlara ses olabilmek, siyasi katılım noktasında kadınların aktif yer almalarını sağlamak, kamu kurum ve kuruluşları ile kadın hakları ve kadına şiddet konusunda işbirliğinde bulunmak, şiddete uğrayan kadınların eğitilmeleri, korunmaları ve barınmaları için sığınma evi açılmasına ön ayak olabilmek gibi amaçlar doğrultusunda çalışmalar yapmaya başlamıştır.

Bu faaliyetlerden bazıları özetlenecek olursa, 1999 yılında Çanakkale Belediyesi ile işbirliği yapılarak Cuma Pazarı'nda ve 2000 yılında Kordon'da oluşturulan alanda açılan stantlar aracılığıyla üyelerin el emeklerinin değerlendirilmesi; 2002 Mayıs'ında Çanakkale'nin ilk kadın meclisinin açılması; 2005 yılında Bursa Nilüfer Belediyesi Yerel Gündem 21 Kadın Çalışma Grubuna Kadın İnsan Hakları Eğitimi verilmesi; kadınların üretimini artırmak ve aile bütçelerine katkı sağlamaları amacıyla Halk Eğitimi Merkezi işbirliğinde dikiş nakış, baskı, kırkyama, takı, İngilizce gibi kursların düzenlenmesi; Morçatı derneğine entegre olunarak ulusal bazda kadın politikalarının belirlenmesine katkı sağlanması; aile içi iletişim, sağlıklı yaşam, medeni haklar, toplumsal cinsiyet gibi konularda paneller düzenlenmesi ayrıca 25 Kasım Kadına Şiddetle Mücadele, 5 Aralık Seçme ve Seçilme Hakkının Verilmesi, 26 Aralık KİHEP Buluşmaları, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü gibi önemli günlerde çeşitli etkinlikler yapılması derneğin düzenlemiş olduğu etkinliklerdendir. Bu çalışmalar neticesinde ELDER-KDM ayrıca, 2009 yılında Avrupa Kadın Lobisi Türkiye Koordinasyonu'na kabul edilmiştir.

5. **Sonuç ve Beklentiler**

Sivil toplum kuruluşları ortak idealleri bulunan bireylerin bu idealler etrafında birleşerek oluşturdukları paylaşımcı örgütlenmeler olarak çağdaş

yönetimsel sürecin vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmişlerdir. Yerelden ulusala hatta uluslararası düzeye kadar büyüyüp gelişebilen sivil toplum kuruluşları, konu olarak edindikleri faaliyet alanları doğrultusunda kolektif yaşam bilincinin, yardımlaşmanın, dayanışmanın önemli mecraları olarak günümüz insan yaşamının her noktasında varlıklarını hissettirmektedirler. Yönetimsel mekanizmanın dışında kurularak gelişen bu kuruluşlar aynı zamanda sözü edilen yönetim erkinin denetleyicisi ve yardımcısı da olmaktadırlar. Çoğu zaman devletin çözümüne yetişemediği alanlarda ona yardımcı olarak toplumların güçlü ve dinamik kalmasına ve sosyal dokunun sağlamlaşmasına olanak sağlamaktayken ayrıca aksayan yönlerin dile getirilmesi ve bu aksaklıklara çözüm aranması bağlamında eleştiri görevini de üstlenmektedir.

Ülkemizde Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren başlayan hak arama mücadelesi ile gündeme gelen kadın hareketlerinin günümüzdeki boyutu yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde hizmet gösteren kadın dernekleridir. İncelemeye konu olarak alınan ELDER-KDM de bu doğrultuda kadını görünür kılmak, sosyal ve ekonomik anlamda kadının statüsünü artırmak amaçlarına Çanakkale ilinde sahip çıkan bir dernektir. Bu doğrultuda çok etkin olan derneğin gelecek vizyonunda ise özellikle AB projeleri geliştirmek, kadının toplum içinde, siyasette, ekonomide çok daha iyi yerlere getirilmesine olanak sağlamak yer almaktadır.

Kaynaklar

Akçadağ, E. (2010). Avrupa Birliği Sürecinde Kamu Diplomasisi Faaliyetlerinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü, www.kamudiplomasisi.org/pdf/ siviltoplumkuruluslari.pdf (Er. Tarihi: 20.09.2018).

Bolay, H. S. (1997). "Sivil Toplum ve Manası". *Yeni Türkiye Dergisi*, 18, 7-8.

Duman, F. (2003). *Sivil Toplum, Siyaset.* İstanbul: Lotus Yayınevi.

Erdoğan, M. (1998). "Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi". *Liberal Düşünce Dergisi*, 10.

Tekeli, Ş. (Haz). (1993). *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Uğur, A. (1998). "Yeni Demokrasinin Yeni Aktörleri: STK'lar". *Merhaba Sivil Toplum*, (Der. T. Ulaş), İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayın Dizisi.

URL 1: https://www.aile.gov.tr/ (Er. Tarihi: 30.10.2018).

URL-2: İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü, https://www.dernekler.gov.tr/tr/Anasayfalinkler/illere-gore-faal-dernekler.aspx (Er. Tarihi: 30.10.2018).

Zariç, S. (2018). "Demokratikleşme Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne Konumu". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Estitüsü Dergisi*, S.31, s.303-314.

20. yüzyılın ilk yarısında sosyal bilimlerde ortaya çıkan feminist yaklaşımların folklora sirayet etmesinin üzerinden çok fazla zaman geçmemiştir. Folklorun ana taşıyıcıları olan kadınlara yönelen akademik ilgi, 1970'lerden itibaren özellikle Amerikan folklor araştırmalarını etkilemiş, daha sonra bu durum dünyaya yayılmıştır. "Kadın folkloru" kavramı, kadının icra ettiği, kadının merkezinde yer aldığı folklorun toplumsal cinsiyet tabanlı araştırılmasına verilen addır. Türkiye'de son yıllarda bu minvalde çalışmalar artmış olmakla birlikte henüz yeterli derecede değildir. Kadın folkloru çalışmalarında klasik folklor yöntemlerinin dışında yeni derleme, inceleme yöntemleri ve yaklaşımları geliştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda elinizdeki bu kitap, halk bilimi, sosyoloji, Türk dili ve edebiyatı alanlarında uzman akademisyenlerin, kadın örgütlenmesi konusunda önemli çalışmalar gerçekleştiren sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin yazılarından oluşmaktadır.

9 786052 292778

paradigma akademi