

KADIN VE MEKÂN

KADEM
YAYINLARI

KADEM

YAYINLARI

Kadın ve Mekân

Genel Yayın Yönetmeni:

Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu

Editörler:

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış

Dr. Öğr. Üyesi Nursem Keskin Aksay

Yayına Hazırlayan:

Rabia Albayrak Değirmenci

Baskı:

Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.

Matbaa Sertifika No: 49599

ISBN: 978-605-72022-4-6

1. Baskı: Mart 2023

İletişim Adresleri

Genel Merkez

Küçük Çamlıca Mah. Kısıklı Cad. No:112/A

Üsküdar/İstanbul

Tel. +90 (216) 325 03 07 Fax: +90 (216) 325 03 09

www.kadem.org.tr

info@kadem.org.tr

İÇİNDEKİLER

11 **TAKDİM**

13 **GİRİŞ**

KADIN ve MEKÂN: KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

25 **LEVİNAS FELSEFESİNDE AHLAKİ BİLİNCİN MEKÂNI OLARAK
DİŞİLİK TASAVVURU**
Şengül Özdemir

43 **KADININ YERİ: FEMİNİST FENOMENOLOJİ ve MEKÂN**
Abdullah Başaran

61 **KADIN BEDENİ, MEKÂN, KAINAT ve KEVN İLİŞKİSİNİN
BAĞLANTISAL BÜTÜNSELLİK TEMELİNDE ANALİZİ**
Sema Çınar Alevli

CİNSİYET ve MEKÂN: GÜNDELİK HAYATIN BOŞLUKLARI

95 **GÜÇSÜZLERİN,
EN ALTTAKİLERİN MİMARİSİ**
Cihan Aktaş

107 **MEKÂNIN POETİKASI: KADIN DAVRANIŞLARININ
ÖRÜNTÜLERİ**
Miyase Güzel

- 123 **TOPLUMSAL CİNSİYETİN ROLÜ; KIRSAL BÖLGELERDE YAŞAYAN KADINLARIN TAKDİR EDİLMEYEN EKONOMİK ve SOSYAL KONUMU**
Gülten Şen
- 147 **TOPLUMSAL CİNSİYET ve MEKÂN: “İLGİLİ BABALIK” ve EV BABALARI**
Tuba Duman
- 165 **ÇALIŞMA MEKÂNININ DEĞİŞİMİNİN KADININ ÖZGÜRLÜK ALGISI ÜZERİNE ETKİSİ**
Nurcan Yılmaz
Rumeysa Aral

KÜRESEL DÖNÜŞÜM ve MEKÂN: SANAL/GERÇEKLİK OLARAK KADIN

- 199 **MUHAFAZAKAR HABİTUS ve SANAL MEKÂN: DİNDAR KADINLARIN SOSYAL MEDYADA VAR OLMA SORUNU**
Harun Geçer
- 237 **DİJİTAL CEMAAT ve FAN ALANLARI: K-POP FANDOMU ÜZERİNE BİR ANALİZ**
Betül Tozlu
- 255 **MEKÂN BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ KADIN YAZIN ANALİZİ**
Yeliz Polat
Zeynep Arpa

KUTSAL ve MEKÂN: İNANAN VARLIK OLARAK KADIN

- 289 **KUTSAL MEKÂN ve KADIN**
Sedide Akbulut
- 309 **KUTSAL MEKÂNIN MUHAFAZASI: MESCİD-İ AKSA ve MURABİT KADINLAR**
Şerife Eroğlu Memiş

- 339 **İSLAMİ UYGULAMARIN TARİHİ BİR MEKÂNDA YENİDEN
İNŞASI: HANIMLAR İLİM ve KÜLTÜR DERNEĞİ'NDE
MÜSLÜMAN KADINLAR**
Nesibe Demir

TARİH ve MEKÂN: MİT-GERÇEKLİK ARASINDA KADIN

- 367 **ORTA ÇAĞ AVRUPASINDA CADİ ATEŞİNDE KADININ
ÖZGÜRLÜK ve KİMLİK ARAYIŞI**
Pınar Ülgen
- 383 **ERKEN DÖNEM RUS-SLAV TOPLUMUNDA ve MİTİK-MEKÂN
BAĞLAMINDA KADIN (TANRIÇALAR ve DİĞERLERİ)**
Emine Dikmen
- 403 **TANRIÇA'NIN BEDENİ OLARAK YERYÜZÜ ve MİTLERDE
YARATIM SÜREÇLERİ**
Betül Özel Çiçek
- 423 **KAMUSALLAŞMA MEKÂNLARINDA AYRIMCILIK ÖRNEKLERİ:
17. YÜZYIL İNGİLTERE'SİNDE KAHVEHANELER**
Nihal Fırat Özdemir
- 435 **MEKÂNIN CİNSİYETE GÖRE TAKSİMİ:
ENDÜLÜSLÜ KADININ TOPLUMSAL HAYATA KATILIMINDA
MEKÂNIN ROLÜ**
Fatma Merve Çınar

SANAT ve MEKÂN: KURGU-GERÇEKLİK ARASINDA KADIN

- 457 **TÜRK EDEBİYATI TARİHİ ÇALIŞMALARINDA HİYERARŞİK
(PİRAMİDAL) MEKÂN SORUNU**
Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış
- 497 **EVDEKİ DEVRİM, DEVRİMDEKİ EV:
GAZALE-İ ALİZADE'NİN İDRİSÎLERİN EVİ ROMANINDA
MEKÂN ve DEVRİM SEMBOLİZMİ**
Zeynep Özel

- 515 **ÇERÇEVEDEN TAŞAN İMGE:
OSMAN HAMDİ'NİN MİHRAP/YARATILIŞ (GENESİS) TABLOSU
ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ**
Fatma Sayın
- 529 **VARLIKTA YOKLUK, YOKLUKTA VARLIK: OSMANLI
MİNYATÜRLERİNDE KADIN NEREDEDİR?**
Zeynep Şüheda Başaran

TAKDİM

KADEM, kadının onuru ile yaşayabileceği güvenli bir toplum ve adil bir gelecek inşa etmek amacıyla çalışan, kadın ve erkeğin hayatın her alanında sorumluluk ve rollerini hakkaniyet üzere paylaşması gerektiğine inanan, bunu da “cinsiyet adaleti” ilkesiyle savunan bir sivil toplum kuruluşudur.

Kadının fırsat eşitliğine ulaşması, kadın ve erkeğin toplumsal hayata dengeli katılımı gibi prensipleri savunuyor, toplumsal hayatın kadından yana iyileştirilmesi adına faaliyetler yürütüyoruz. Ülke çapında 53 temsilciliğimiz ile birlikte, kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki ihtiyaçlarını tespit ederek gidermeye, problemlerine kalıcı çözümler bulmaya gayret ediyoruz. Akademik çalışmalarla kadın literatürüne katkıda bulunmak amacıyla yılda iki kere *Kadın Araştırmaları Dergisi*'ni yayınlıyoruz.

Varoluşta eşitlik, sorumlulukta adalet ekseninde çeşitli projelere, ulusal ve uluslararası çapta faaliyetlere imza atıyoruz. Bu faaliyetlerimizden biri olan Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi'nin bu yıl sekizincisini “Kadın ve Mekân” temasıyla gerçekleştirdik.

Yaşadığımız salgın döneminde, mekânın kadın üzerindeki etkisi daha da görünür hale geldi. Önceki yıl düzenlediğimiz “Pandemi Sürecinde Kadın” temalı kongremizde, hepimizin hayatında yapısal

değişiklikler getiren salgının, özellikle ülkemizde kadınlara verilen ev içi çoklu vazifelerinin, kendileri ve aileleri üzerindeki tesirini inceledik. Konuyu etraflıca ele almamız, bize kadın ve mekân konusunda daha derinlikli bir analiz ihtiyacını hissettirdi. Bu sebeple kongremizde bu yıl, kadının ürettiği mekânları ve mekânların ürettiği kadınları ele alarak, “mekân” kavramını kadın odaklı bir yaklaşımla tartışmaya açtık.

Kadının mekânsal çerçevede ele alınması, kadına dair algıların mekânla ilişkili olarak uğradığı değişimlere dikkat çekmek açısından önemlidir. Çünkü kadın mekân ilişkisi, kadının hem kişisel hem de toplumsal alanını kapsayan çok güçlü bir etkileşime dayanıyor. Bugün mekân algısı psikoloji, felsefe ve coğrafya gibi farklı disiplinler tarafından yeniden gözden geçiriliyor. Kadın algısının mekâna bağlı olarak uğradığı değişime dikkat çekiliyor. Örneğin savaşlar, mecburi göçler, salgın gibi kritik dönemler ilk olarak kadınları, çok farklı mekân sorunlarıyla yüzleştiriyor.

Kongre boyunca özel ve kamusal mekânlar, şehrin ve kırsalın ürettiği mekânlar, özgürleştiren ve hapseden mekânlar ve bunların kadına ilişkin taraflarını açığa çıkartmayı hedefledik. Dijital dünyadan sanat eserlerine, ibadet mekânlarından edebi metinlere, gündelik hayattan teorik tartışmalara kadar kadın-mekân ilişkisini tüm yönleriyle tartışmaya açtık.

Kongrede sunulan bildirilerin, duruma ilişkin sorunların tespiti ve çözüm önerileri açısından yol gösterici olacağına, ayrıca bundan sonraki akademik çalışmalara da kaynaklık edeceğine inanıyorum. Bu vesileyle kongremizin, kadın ve mekâna dair sosyal politikaların, strateji ve uygulamaların oluşmasına katkı sağlamasını arzu ediyorum.

VIII. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi'nin eseri olan bu çalışmayı kamuoyuna takdim ediyoruz.

Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu
KADEM Yönetim Kurulu Başkanı

GİRİŞ

Kadın, kendine özgü bedeniyle birlikte, dünya içinde dünyaya yönelmiş bir özne-varlık olarak yaşar. Özne-varlık olduğu için, zamanla kadının eylem tarzları çeşitlenir ve dünyaya yönelme ufku genişler. Bu esnada o, hem dönüşen bir dünyanın muharrik gücü olur hem de bu gücü nedeniyle ‘yön bulma’ sorunu ile yüzleşir. Zira çeşitlenen eylem tarzları daima bir amacı gerektirdiği için, bu amacın belirlenmesi ve bu amaca giden yolun keşfi/ inşası yön sorununu da beraberinde getirir. Yön sorunu ise her zaman bir mekân sorunu olarak belirir. Sonuçta kadın, tıpkı erkek gibi, dünya içinde dünyaya yönelmenin anlamını, yön (mekân) sorununu çözebildiği kadarıyla anlar. Ancak ne olursa olsun, dünya tecrübesi, kadın için her daim bir yön bulma (mekân) tecrübesi olarak kalır.

Bilebildiğimiz kadarıyla insanlık tarihinde özne-varlık olarak kadının eylem tarzlarının çeşitlenmesi ile yön bulma (mekân) sorununun paralel ilerlediğini fark etmekteyiz. Sözelimi üç semavi dinin -detaylarda farklılaşmakla birlikte ortaklaşa ele aldıkları- Adem ve Havva kıssasında yasak ağaç (meyve) imgesi, Adem ile Havva'nın cennetten



kovulmalarıyla başlayan yeryüzü tecrübeleri, paradoksal biçimde cennette yön (mekân) kaybına ve yeryüzünde yön bulma durumuna işaret etmektedir. Kur'an'da anlatıldığı şekliyle, Adem ve Havva yaklaşmamaları gereken yasak ağaca yaklaşıncı (yanlış yönde ilerleyince) mekân (cennet) kaybına maruz kalırlar. Buna karşılık sürgün mekânı gibi gösterilen yeryüzünde ise tövbeleri sonrası bağışlanırlar yani doğru yönü (mekânı) keşfederler. Bu kıssada Havva, özne-varlık olarak eylem tarzı ve yön bulma sorunu konusunda en az Adem kadar aktiftir.

Ataerkil sistemin etkin olduğu kültürlerde ise kadının özne-varlık oluşu ile onun yön bulma sorunu 'kadının yeri evidir' sloganının işaret ettiği üzere, daha ziyade ev merkezli bir hayat tarzı ile sınırlanmış görünmektedir. Bu sistem içinde 'ev' kadın için hem toplumca onaylanan bir varoluşun hareket noktası hem de ulaşması gereken yönün kendisidir. Dolayısıyla ataerkil sistemde ev, kadın için başlangıç ve bitiş noktalarının bir araya geldiği döngüsel yerleşim mekânıdır. Sonuçta onun özne-varlık oluşunun temsili ve doğru yönde ilerlediğinin işareti bu yerleşim mekânına göre belirlenir.

Sanayi devrimi sonrası kadınların ev dışında iş hayatına katılmaları, dolayısıyla kamusal alanda görünürlüklerinin artması onların sadece eylem tarzlarının çeşitlenmesine ve dünyaya yönelme ufuklarının genişlemesine yol açmamıştır. Belki daha önemli olarak bu yeni durum kadınların daha çok mekân talep etmelerinin önünü açmıştır. Bir başka deyişle, kadınlar kendi özne-varlık oluşlarının anlamını, yön bulma sorununu büyük oranda yine kendileri çözerek üretmeyi amaçlamışlardır. Yön bulma sorunu, daha önce dini yorum gelenekleri, örf adetler, devlet iktidarı veya ataerkil sistem içinde 'başkaları' tarafından belirlenip çözülürken, artık bu yönün ne olması ve nasıl çözülmesi gerektiğine dair irade



doğrudan kadınlar tarafından seslendirilmeye başlanmıştır.

Bu yüzden zaman ilerledikçe siyaset, din, ekonomi, edebiyat, müzik, bilim gibi çok farklı alanlarda kadınların daha önceki asırlarla mukayese edilemeyecek oranda yükselen bir mekân talebi, dolayısıyla bir mekân sorunu ile yüzleştikleri görülür. Çünkü artık kadınların fark ettiği gerçek şudur: Varolmak, daima bir eylemlilik halidir ve her eylemlilik ya bir mekânı şekillendirmeyi/mekân tarafından şekillendirilmeyi veya yeni bir mekân üretmeyi/yeni bir mekân tarafından üretilmeyi gerektirir. Kısacası özne-varlık olmak mekân ile karşılıklı etkileşim ve dönüşüm halinde kalıştır. Bir başka deyişle, insan özne-varlık olmak için kendisini mekâna, mekân ise dönüşebilmek için kendisini insana havale (transfer) eder ve bahsettiğimiz ‘hal içinde kalış’ gerçekleşir. Ancak bu ‘hal içinde kalış’ esnasında kişi hangi yönde ilerleyebildiğini ve ilerlemesi gerektiğini keşfedebilir.

Çağımızda kadınların artan mekân talebine paralel olarak yüzleştikleri mekân sorunu, aynı zamanda yine geçmiş çağlarla mukayese edilemeyecek ölçüde bir ‘kadınlar göçü’nü ve hatta ‘kadınların gönüllü sürgünü’nü (Deleuze’nin ele aldığı şekliyle göçebeliğini) tarihsel dönüşüm olarak kayda geçirmektedir. Bu durumu daha açık ifade edebilmenin bir yolu belki meşhur bir Alman atasözüne (Stadtluft macht frei) dikkat çekmektir. Ortaçağda feodalizmin hüküm sürdüğü sıralarda -Hegel’in kavramsallaştırdığı şekliyle ifade edersek- ‘Efendi’ (Lord)’nin belirlediği sınırlarda verilen görevler için çalışmak zorunda kalan Köle (Serf)’nin şehirlere gitmeye ve orada yaşamaya başlamasıyla ortaya çıkan mekân genişlemesi ve kendi adına yön bulma tecrübesine atfen söylenen bu atasözü “şehir ortamı (seni) özgürleştirir” anlamına gelmektedir. Bu söz Ortaçağda sayıları gittikçe artan insanların eski çalışma mekânlarını terk edip şehirlere



göç etme hadisesine işaret etmektedir. Daha sonra bu söz “Arbeit macht frei” (Çalışmak (seni) özgürleştirir) şeklinde değişen duruma atfen güncellenmiştir.

Benzer şekilde çağımızda kadınların ev dışı mekânlarda gittikçe çeşitlenen eylem tarzları ile özne-varlık olma iradeleri kaçınılmaz olarak büyük bir mekânsal dönüşümü, mekân üretimini dolayısıyla kadınlar göçünü beraberinde getirmektedir. Kuşkusuz bahsettiğimiz göç, ‘ev’ dediğimiz mekânın fiziksel olarak geride bırakılması ve ev işlerinin tamamen terk edilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine o, ev dediğimiz mekânın anlamının -dışarıdaki çalışma ve aktivite alanlarıyla karşılıklı etkileşim sonucu- büyük oranda dönüşümünü de kuşatacak şekilde yeni yönler keşfetme/ yeni mekânlar üretme/ mekânları şekillendirme eylemine işaret etmektedir. Daha kestirme deyişle, ataerkil sistemde evde ‘yerleşik’ görülen kadından farklı olarak günümüzde kadın kayda değer oranda özne-varlık oluşunu ‘göçebelik’ formunda açığa vurmaktadır. Her ne kadar pandemi sürecinde küresel bir ‘eve geri göç’ tecrübesi ortaya çıksa da pandemi geride bırakıldıkça yeniden farklı mekânlara doğru çeşitlenen eylemler açısından büyük bir kadınlar göçü (göçebelik) söz konusudur.

Elinizdeki kitapta yer alan yazılar Türkiye sınırları dahilinde kadınlar göçünün farklı hikayelerini ve kadınların farklı bağlamlarda yön bulma (mekân) sorununun tezahürlerini akademik dil içinde bize anlatmaktadır. Bu yazıların, dolayısıyla bu kitabın ortaya çıkışı KADEM’in 12 Mayıs 2022’de İstanbul’da çok sayıda üniversitenin desteğiyle düzenlediği ‘Kadın ve Mekân’ konulu kongresi ile mümkün olmuştur. Bu kongrede sunulan tebliğlerin bir kısmı kitap bölümü olacak şekilde yazarları tarafından gözden geçirilerek yayına hazırlanmıştır.



Şimdi okurlara bir ön fikir vermesi açısından kitap içinde yer alan yazıların temel iddiaları ve amaçlarına kısa notlarla değinebiliriz. **‘Kadın ve Mekân: Kuramsal Yaklaşımlar’** kısmında Şengül Özdemir **“Levinas Felsefesinde Ahlaki Bilincin Mekânı Olarak Dişilik Tasavvuru”** başlıklı yazısında Levinas’ın ilk felsefe adını verdiği etik düşüncesinde yer alan dişilik analizlerinin günümüzde kadına yönelik “şiddet” olgusunun kavranması için önemli bir perspektif sunduğunu ileri sürmektedir. Abdullah Başaran **“Kadının Yeri: Feminist Fenomenoloji ve Mekân”** başlıklı yazısında Luce Irigaray’ın Aristoteles’in “yer ve mekân” görüşünü nasıl feminist bir okumaya tabi tuttuğunu ve bu özel okumanın kadının yerini belirlemedeki politik ve dini sonuçlarını ortaya koymaktadır. Sema Çınar Alevli, **“Kadın Bedeni, Mekân, Kainat ve Kevn İlişkisinin Bağlantısal Bütünsellik Temelinde Analizi”** başlıklı yazısında kadın bedeninin manevi değerini açığa çıkarmaya ve kadın bedeninde kuvve olarak verilmiş olan “rahim” melekesinin bilince ve yaşama nasıl katkı sağlayabildiğini göstermeye çalışmaktadır.

‘Cinsiyet ve Mekân: Gündelik Hayatın Boşlukları’ kısmında Cihan Aktaş **“Güçsüzlerin, En Alttakilerin Mimarisi”** başlıklı yazısında salgının yani pandeminin, halihazırda yaşadığımız mekânlarda açığa çıkardığı sorunları ve boşluklu alanlardan bazılarını ele almaktadır. Miyase Güzel, **“Mekânın Poetikası: Kadın Davranışlarının Örüntüleri”** başlıklı yazısında üreten, doyuran ve doğuran kadının, yeni yaşam şeklinde oldukça zorlandığını tespit etmekte ve yaptığı çalışmada 20 gönüllü kadın katılımcının gündelik yaşam mekânları olan evleri hakkındaki düşüncelerini kaydetmektedir. Gülten Şen, **“Toplumsal Cinsiyetin Rolü; Kırsal Bölgelerde Yaşayan Kadınların Takdir Edilmeyen Ekonomik ve Sosyal Konumu”** başlıklı yazısında kırsal



ekonomideki kadınların tarımsal faaliyetlere katılmalarını, eğitim fırsatlarını, edindikleri ekonomik faydaları, kararlara katılmadaki yetkinliklerini incelemektedir. Tuba Duman, **“Toplumsal Cinsiyet ve Mekân: “İlgili Babalık” ve Ev Babaları”** yazısında “ilgili baba” kategorisinde ele aldığı, evde kalan, evin ve çocuklarının temel sorumluluğunu alan babaların (ev babaları) (aktif baba, katılımcı baba) tecrübelerini toplumsal cinsiyet perspektifiyle analiz etmektedir. Nurcan Yılmaz ve Rumeysa Aral, **“Çalışma Mekânının Değişiminin Özgürlük Algısı Üzerine Etkisi”** başlıklı yazıda kadın çalışanların Covid-19 pandemisi neticesinde çalışma mekânlarının değişmesinin kadının özgürlük algısı ile ilişkisini irdelemektedirler.

‘Küresel Dönüşüm ve Mekân: Sanal/Gerçeklik Olarak Kadın’ kısmında Harun Geçer, **“Muhafazakâr Habitus ve Sanal Mekân: Dindar Kadınların Sosyal Medyada Var Olma Sorunu”** başlıklı yazısında muhafazakârlar açısından yeni bir tecrübe alanı olarak ortaya çıkan sanal mekânda (sosyal medyada), bir kez daha ahlaki tartışmanın merkezine çekilen muhafazakâr kadın kimliğinin eklektik bir değerlendirmenin nesnesi haline dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. Betül Tozlu, **“Dijital Cemaat ve Fan Alanları: K-Pop Fandomu Üzerine Bir Analiz”** başlıklı yazısında dijital mekânı odağa alarak, Kore Pop müziğinin (K-Pop) Türkiye’deki fanlar tarafından farklı mekânlarda ne şekilde deneyimlendiğini incelemektedir. Yeliz Polat ve Zeynep Arpa, **“Mekân Bağlamında Türkiye’deki Suriyeli Kadın Yazın Analizi”** başlıklı yazıda Türkiye’ye göç eden Suriyeli kadınlara yönelik 17 tez ve 23 makaleden oluşan yazın çalışmalarını çözümleyerek, bir taraftan Türkiye’deki Suriyeli kadınların yaşamış oldukları sorunları ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini tespit etmekte,



diğer taraftan akademik yazında Suriyeli kadınların, hangi konularda sorunsallaştırıldığını ve ne şekilde ele alınıp kavramsallaştırıldığı da belirlemeye çalışmaktadırlar.

“Kutsal Mekân ve Kadın: İnanan Varlık Olarak Kadın” kısmında Sedide Akbulut, **“Kutsal Mekân ve Kadın”** başlıklı yazısında geçmişten bugüne kadının kutsal mekânlarla ilişkisini analiz ederek Hz. Peygamber uygulamasının teorik kabullerden pratik hayata dönüşmesine yönelik çözüm önerilerini sunmaktadır. Şerife Eroğlu Memiş, **“Kutsal Mekânın Muhafazası: Mescid-i Aksa ve Murabıt Kadınlar”** başlıklı yazısında Müslümanların kutsal mekânlarından ilk kible, ikinci mescit ve üçüncü Harem olan Kudüs’teki Mescid-i Aksa’nın muhafazasında kadınların etkinliğini murabıt kadınlar hareketi üzerinden incelemektedir. Nesibe Demir, **“İslami Uygulamaların Tarihi Bir Mekânda Yeniden İnşası: Hanımlar İlim ve Kültür Derneği’nde Müslüman Kadınlar”** yazısında 1973 yılında kurulan ve tarihi bir medrese binasını mekân olarak kullanan Hanımlar İlim ve Kültür Derneği’ndeki (HİKDE) kadınların İslami yaşam pratiklerini mekânla ilişkili olarak nasıl deneyimlediklerini, tanımladıklarını ve inşa ettiklerini Türkiye bağlamındaki kamusal alan tartışmaları kapsamında analiz etmektedir.

“Tarih ve Mekân: Mit-Gerçeklik Arasında Kadın” kısmında Pınar Ülgen, **“Orta Çağ Avrupasında Cadı Ateşinde Kadın’ın Özgürlük ve Kimlik Arayışı”** yazısında Orta Çağ Avrupası’nda oluşan ya da oluşturulmaya çalışılan yeni düzen içerisinde kadınların, bir yandan cadı olarak yakılırken diğer yandan da hayat ve kendini ifade edebilme varlığını kanıtlayabilme mücadelesini verdiklerine değinmektedir. Batı dünyasında kadına olan bakış açısını ve çekilen acıların kadınların hayatında yarattığı etkileri



ve de gelecek nesillere kalan mirasını anlatmaktadır. Emine Dikmen, **“Erken Dönem Rus-Slav Toplumunda ve Mitik-Mekân Bağlamında Kadın (Tanrıçalar ve Diğerleri)”** yazısında Slav ve Rus (İskandinav) uluslarının mitik-mekân algısında, erken dönem Kiyev Rusya’sı mitolojisinde yer edinmiş birkaç tanrıçanın ve kadınların toplum nazarındaki yerlerini incelemektedir. Bununla birlikte kadınların toplum içindeki varlığının Hristiyanlık ve Paganizm düzleminde harmanlanıp önemini zamanla yitirmesine, kadınların unutulmalarına değinmektedir. Betül Özel Çiçek, **“Tanrıça’nın Bedeni Olarak Yeryüzü ve Mitlerde Yaratım Süreçleri”** yazısında Babil ve Yunan mitolojilerinde anlatılan yaratım süreçlerinin değişimini ve bu değişime bağlı olarak yeryüzünün tanrıçanın bedeni olarak algılanması olgusunu analiz etmektedir. Nihal Fırat Özdemir, **“Kamusallaşma Mekânlarında Ayrımcılık Örnekleri: 17. Yüzyıl İngiltere’sinde Kahvehaneler”** yazısında kamusallaşma mekânlarının artık bilince taşındığı ve İngiltere’de bu mekânların özgün örneklerine rastladığımız 17. yüzyılda kahvehanede kahve severler arasında kadınların görünmediğine dikkat çekmektedir. Kadınların bu ortamların kullanıcıları arasına alınmadıkları için kahvenin ve kahvehanelerin protestocuları olarak karşımıza çıktıklarına değinmektedir. Fatma Merve Çınar, **“Mekânın Cinsiyete Göre Taksimi: Endülüslü Kadının Toplumsal Hayata Katılımında Mekânın Rolü”** yazısında 711-1492 tarihler arasında sosyal hayattaki görünürlüklerini mekânlar bağlamında tartıştığı Endülüslü kadınlara kapılarını aralayan ya da kapalı tutan mekânların, kadınların sosyal hayata katılımlarını nasıl etki ettiği üzerinde durmaktadır.

“Sanat ve Mekân: Kurgu-Gerçeklik Arasında Kadın” kısmında Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış, **“Türk**



Edebiyatı Tarihi Çalışmalarında Hiyerarşik (Piramidal) Mekân Sorunu” başlıklı yazısında Türk edebiyat tarihi yazımında izlenen veya izlendiği düşünülen stratejiler aracılığıyla oluşan hiyerarşik (piramidal) mekân sorununa dikkat çekmekte ve bu sorunun edebiyat tarihinin inşası ve algılanışındaki etkisine değinmektedir. Zeynep Özel, **“Gazâle-i Alizâde’nin İdrisîlerin Evi Romanında Mekân ve Devrim Sembolizmi”** başlıklı yazısında başlıkta adı verilen romanın sembolik ifadelerinden yola çıkarak karakterler ve mekân arasındaki ilişkiyi ele almakta ve bu ilişkinin merkezi olan İdrisîlerin Evi’nin devrimcilerin işgaliyle yaşadığı sınır ihlalini, Bolşevik Devrimi’nin sınır ihlalleriyle karşılaştırmalı yöntemle irdelemektedir. Fatma Sayın, **“Çerçeveden Taşan İmge: Osman Hamdi’nin Mihrap/Yaratılış (Genesis) Tablosu Üzerine Felsefi Bir Analiz”** yazısında Osman Hamdi’nin *Mihrap/Yaratılış* adlı eserine dair ideolojik yaklaşımların, oradaki imgenin göze batan yönünün ya da yönlerinin, çerçeveden taşan yönlerinin görünmesine engel teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Zeynep Şüheda Başaran **“Varlıkta Yokluk, Yoklukta Varlık: Osmanlı Minyatürlerinde Kadın Nerededir?”** yazısında Osmanlı klasik döneminin en önemli surnamelerinden, *Surname-i Vehbi*’den seçtiği iki minyatür örneğinde yer alan anlatımdan hareketle Osmanlı dönemi minyatürlerindeki kadının varlığı meselesini ele almaktadır.

Bu kitapta yer alan çalışmaların kadınların yön bulma (mekân) sorununu daha iyi anlamamıza vesile olmasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Samsun, Mart, 2023

KADIN ve MEKÂN:
KURAMSAL
YAKLAŞIMLAR

LEVİNAS FELSEFESİNDE AHLAKİ BİLİNCİN MEKÂNI OLARAK DİŞİLİK TASAVVURU

Şengül Özdemir¹

Giriş

Günümüzde kadının toplumda “yer”i ve “rol”ünün ne olacağına dair tartışmalar kadar kadına yönelik şiddet olgusu da önemli bir problem arz etmektedir. Bu problemi anlaşılır kılmak için öncelikle kadına toplumda tayin edilmiş “yer” ve “rol” ile şiddet arasındaki ilişkiyi analiz etmek önemli görünmektedir. Bu çalışmada Levinas’ın Batı metafiziğindeki klasik ontolojiye yönelttiği eleştiriler bağlamında kadının toplumdaki “yer”i ve “rol”ü hakkındaki tartışmalar ve şiddet arasındaki ilişkinin felsefi köklerine ışık tutulabileceği varsayılmaktadır. Bu bağlamda kadının konumu ve şiddet arasındaki ilişkiyi anlamaya temel teşkil eden bilincin soyut zi-

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. <https://orcid.org/0000-0001-9921-0873>.



hinsel mekânının yapısı, Levinas'ın eros fenomenolojisindeki dışılık tasavvuru çerçevesinde analiz edilecektir. Levinas'ın ilerleyen yorumlarında dışılık, yüz yüze (face to face) etik ilişki içinde yeni bir çehre kazansa da (Chanter 2001, 17-18) bilincin somut varoluşsal bağlamının tamamen aşlamayan yapısının sorgulanmasında *Time and the Other* ve *Totality and Infinity* eserlerinde yoğunlaştığı dışılık analizlerinin önemine bu çalışmada dikkat çekilecektir.

Bu tartışmada ilk olarak Levinas düşüncesindeki onto-
loji-şiddet ilişkisinin tarihsel arka planının analizi önem arz etmektedir. Bu analiz bağlamında ise “Batı metafiziğindeki klasik ontolojik perspektifle kadına yönelik şiddet olgusu arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir?” sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı Klasik Batı metafiziğindeki ontolojik “öz” tasavvuru bağlamında ele alınabilir. Nitekim ontolojik “öz” tasavvuru, varlığın “ne”liğini kavramanından hareket etmektedir. Ontolojik “öz”ün kavranışı Batı metafizik tarihinde genel itibariyle soyutlayıcı dil ekseninde mümkün görülmektedir. Klasik ontolojinin temel hareket mecrasını oluşturan soyutlayıcı dil, ilk olarak Aristoteles tarafından mantıksal, daha sonra modern anlamda Descartes tarafından matematiksel çerçevede sistematize edilmiştir. Bu soyutlayıcı dil ile akıl, bir şeyin “öz”ünü kavradığında aynı zamanda onun “nasıl” olduğunu ve “ne” anlama geldiğini de kavramaktadır. Varlığın “öz”üne dair bu soyutlayıcı dil, onun “öz”ünün akıl tarafından kuşatılmasını da ifade etmektedir. Böylece klasik ontolojik şemada akıl, “öz”ünü kavradığı şeyin eşzamanlı olarak “yer”ini de tayin edebilmektedir. Wittgenstein, aklın soyutlayıcı dilinin kuşatıcı yönüne, dünyanın “nasıl” olduğunu önceden kavramayı olanaklı kılan mantıksal dil vurgusu ile (Wittgenstein 2013, 51) dikkat çekmektedir.



Varlığın ontolojik “öz”ünü kavramayı ve bu kavrayış çerçevesinde onu tasnif etmeyi mümkün kılan soyutlayıcı dil sebebiyle aklın teorik karakteri, doğada ve toplumda ayrıcalıklı konuma sahip olmakla eşdeğer anlama gelmektedir. Klasik ontolojinin hareket zeminine işaret eden soyutlayıcı dili kullanabilen insan, doğada aklı sebebiyle diğer canlılardan ayrıcalıklı ve üstün sayılmıştır. Benzer şekilde aklın soyut metafizik dilini üretme ve onun ayrıcalıklı gücünü kullanabilme nispetinde her insan, toplumsal olarak da belli bir hiyerarşi içerisinde tasvir edilmektedir. Klasik ontolojik hiyerarşik tasvire uygun olarak her insanın, doğa ve toplumdaki “yer”i ve “rol”ü baştan tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla ontolojik olarak temellendirilmeye çalışılan bu tasnif, kadının önceden belirlenebilen doğasının olduğuna referansta bulunmaktadır. Bu sebeple kadının belirlenmiş doğasına erişimi mümkün kılan soyutlayıcı dilin kategorileri aynı zamanda kadının toplumsal “yer”ini de önceden tayin edilebilmeyi mümkün kılmaktadır. Böyle bir doğa tasavvuru ekseninde kadın varoluşunun toplumsal hiyerarşide erkekten daha alt kategorideki tasnifinin en bariz örneğini Aristoteles düşüncesinde görebiliriz (Aristoteles 1975, 13). Aristoteles düşüncesinde kadın varoluşunun “yer”i, aklını ya soyut bağlamda henüz eğitememiş çocuk ya da bu fırsatı hiç yakalayamamış köle gibi, toplumsal anlamda erkeğe göre ikincil konum arz etmektedir. Kadın varoluşunun ikincil konumu modern Batı felsefe tarihinde Rousseau, Hegel, Nietzsche gibi diğer bazı düşünürler (Özturan 2015, 30) tarafından da benimsenmektedir. Felsefe tarihinde böyle bir klasik ontolojik şema içerisinde kök salan kadının toplumsal “yer”i genel olarak erkek egemen söylemin otoritesi eşliğinde tanımlanmıştır.

Batı felsefe tarihindeki bu erkek egemen söyleme uygun olarak pratik ahlak felsefesinde kadının toplumsal “yer”i ev



olarak, “rol”ü ise bu “yer”deki (ev) rolüne uygun davranışlarda bulunma olarak zaten önceden belirlenmiş görünmektedir. Platon ve Aristoteles’in erdem etiği (virtue ethics) teorisinin klasik İslam ahlak düşüncesinde de genel itibariyle benimsendiğini göz önünde bulundurduğumuzda kadının toplumsal anlamdaki “yer”ine yönelik bu tasnif biçiminin İslam düşüncesine de etki ettiğini öngörebiliriz. Bu ontolojik temellendirme ve tasnif çerçevesinde hem Doğu hem Batı felsefi geleneğinde genel itibariyle kadın varoluşu bir imkan olmaktan ziyade tayin edilmiş “yer”i doğrultusundaki amaçların bir parçası olarak tanımlanmaktadır. Bu tasnif, toplumun yapısının ataerkil olarak şekillendirilmesine de dayanak teşkil etmektedir. Ataerkil tasnifte merkezi konumu teşkil eden erkek (Tatar 2022, 29), “yer”in anlamının “ne” olduğu konusunda belirleyici unsurdur. Tatar’ın ifadesiyle ev olarak isimlendirilen bu “yer”, kadının özünün ya da hakikatinin açığa çıkabileceği ve erkeğin dilediği zaman bu öz veya hakikate erişebileceği sağlam bir mekân anlamına gelmektedir (Tatar 2022, 29-30). Klasik felsefi söyleme uygun olarak Levinas’ın da ötekilik felsefesini geliştirirken özneyi “erkek” olarak kodladığı (Sandford 1998, 8) dolayısıyla erkek egemen söylemi hareket noktası olarak kabul ettiği hususundaki eleştiriler dikkat çekmektedir. Bu hareket noktasının eleştirisi bu çalışmanın amaçladığı sınırların dışında kalmakla birlikte, düşüncesinin erken döneminde Levinas’ın eros ve dişilik analizleri çerçevesinde şekillendirmeye başladığı klasik ontoloji eleştirisinin, kadının toplumsal “yer”ine dair ataerkil tasnifin sınırlılıklarını görebilme ve kadının toplumsal “rol”ünü yeniden tartışma imkanı sunmakta olduğu varsayılmaktadır.

Günümüzde toplumun ataerkil tasnifinin sınırlılıkları hakkında konuşmamıza imkan tanıyan Levinas’ın klasik ontoloji eleştirileri, kadına tayin edilen “yer”in sınırlarının



katılaştırıldığı dolayısıyla da bu sınırların dışının “meşru ve güvenilir olmayan” şeklinde etiketlenerek kadına yönelik şiddet olgusunun meşrulaştırıldığı zemine ışık tutmaktadır. Kadının önceden belirlenmiş kendi “yer” ve “rol”ünün dışı şiddetin meşru kaynağına işaret etmektedir. Dahası kadın kendi özü dahilindeki “yer”den ayrılmakla zaten kendi gerçekliğine yönelik şiddet edimi içerisinde bulunmaktadır. Bu yorum tarzında kendi amacı dışına çıkması itibariyle şiddet sarmalına takılan kadının önceden belirlenmiş ideal “öz”üne geri dönme zemini şiddet aracılığıyla anlamlandırılmaktadır. Bu sebeple ontolojik temele dayandırılan *aynılığın* başkalağı karşı direncini ifade eden şiddet olgusu da meşru bir boyut kazanmaktadır. Ataerkil toplumda kadına yönelik şiddete kaynaklık eden bu tasnifin sorgulanması, eleştirel bakış açılarının çoğalmasına ve cinsiyet eşitliği tartışmalarının alevlenmesine sebep olmuştur. Bu tartışmalar en geniş manada feminizm başlığı altında toplanmaktadır.

Bu tartışmalar, her ne kadar feminizm hareketi bağlamında eşitlik, adalet gibi toplumsal haklar ve cinsiyet çerçevesinde ele alınsa da biz çalışmamızda Levinas düşüncesinin ontolojiye yönelttiği eleştiriler bağlamında konunun daha derinlere itilmiş felsefi boyutuna ışık tutulabileceğini iddia etmekteyiz. Levinas bu felsefi boyutu, bilincin *aynılaştırıcı* yapısına kaynaklık eden Batı felsefesindeki klasik ontolojiye yönelik eleştiri zemininde tartışmaktadır. Levinas’ın erken dönem yorumlarında ontoloji-şiddet ilişkisine zemin teşkil eden soyutlayıcı dilin aşılması dışılık zemininde analiz edilmiştir. Bu sebeple dışıl olan klasik ontolojiyi aşma imkanı olarak ele alınmış ve ontolojiye zemin teşkil eden “varlık”tan (Levinas 2007, 42) başka türlü temellendirme arayışına ışık tutmuştur. Levinas düşüncesinde dışıl olanın ahlaki bilince mekân teşkil etmesindeki temel perspektif onun ontoloji ve



fenomenolojiye yönelttiği eleştirilere zemin arayışıdır. Ahlaki bilince mekân teşkil eden dışıl olanın ne anlama geldiğini sorgulayabilmek için öncelikle Levinas'ın ontolojiye yönelik felsefi eleştirilerine bakmak gerekmektedir. Bu sebeple Levinas'ın neden fenomenoloji ve ontolojiye karşıt olduğu sorusunu aydınlatmak önem arz etmektedir.

Levinas Düşüncesinde Şiddetin Kaynağı Olarak Ontoloji

Levinas düşüncesinde Batı felsefe tarihindeki klasik ontoloji, bilincin *aynılaştırıcı* karakterinden (Levinas 2007, 44) hareket ettiği için şiddete kaynaklık etmektedir. Levinas ontolojinin şiddete kaynaklık eden *aynılaştırıcı* boyutunu bizzat Nazi kamplarında tecrübe ettiği soykırım girişiminden sonra sorgulamaya başlamıştır (Gözel 2004, 59). Levinas, soykırımı bilincin *aynılaştırıcı* kategorisine maruz kalma perspektifinde yorumlamıştır. Bu sebeple onun düşüncesinde ontoloji, “güç felsefesi” olarak nitelenip haksızlıkları meşrulaştıran zemine (Levinas 2007, 46) referansta bulunmaktadır. Levinas'ın Auschwitz'de tecrübe ettiği şiddet olgusu bütün bir Batı felsefe tarihi ile hesaplaşmasına yol açmıştır (Atterton and Calarco 2005, 5). Bu durum aynı zamanda ontolojiye geri dönüşe dikkat çeken “varlık”ın çobanı Heidegger felsefesine karşı sorgulayıcı bir tavır almasına da neden olmuştur (Gözel 2011, 34). Levinas düşüncesinde şiddete kaynak oluşturup onu meşrulaştıran ontoloji nasıl yorumlanmaktadır?

Levinas'a göre klasik Batı düşüncesinde şimdiye değin Tanrı dahil bütün anlamların kaynağı “varlık” üzerinden anlamlandırılmaktadır (Levinas 2012, 150). Başka deyişle bilincin dışında kalan her şeyin anlamı ancak ontoloji ile mümkün görülmektedir. Burada dikkat çekilen problem, ontolojinin her şeyi *aynılaştırıcı* bir kalıp gibi işlev görmesidir.



Ontolojinin bu *aynılaştırıcı* niteliği nedeniyle bilince dışsal olarak kalan her Şey kendi baŐkalıđının mutlak vasfını yitirmektedir. Bunun nedeni “varlık” zemininden hareket eden klasik ontolojinin kalıcı ve yok edilemez “öz” bağlamında varoluŐa anlam yüklemesiyle ilişkili görünmektedir (Levinas 1994, 110). Klasik ontolojik düşüncedeki “öz” tasavvuru, gündelik hayatın bütün farklılık ve çeŐitliliđini birbirine bağlayan ortak-bağlayıcı sağlam bir zemine referansta bulunmakta ve “varlık”a nesnel ve kesin Şekilde eriŐimini mümkün kılmaktadır. Aristoteles düşüncesinde mantıksal soyutlama yöntemi ile “öz”ün nesnel ve kesin kavranıŐını garanti eden “varlık” zemini, Descartes sonrası matematiğin soyutlama yöntemi vasıtasıyla “bilinç” zeminine kaymıŐ görünmektedir. Descartes sonrası “düşünüyorum, o halde varım” ifadesiyle bilinç, kendi dışındaki Şeylerin gerçekliğini ontolojik perspektif yerine epistemolojik perspektiften sorgulamaya başlamıştır. Bu aynı zamanda her Şeyin “ne”liğini soyut zihni alandan hareketle sorgulayıp doğrulayan Kartezyen öznenin perspektifini de görünür kılmaktadır.

Her iki perspektifte dikkat çekici husus, bilincin bir Şeyin “öz”ünü kavrariken kendi zeminini aşarak ya da dışarıda bırakarak kavradığı Şeyin “öz”üne kesin ve nesnel Şekilde ulaŐılacađının varsayılmasıdır. Mantık ve matematik gibi soyutlayıcı dile dayandırılan bu varsayımda bilinç, bir Şeyin “öz”ünü kavradığında onun hakikatinin “ne” olduğuna dair aşkın (transcendent) zemine de eriŐebilmektedir. Böylece Kartezyen özne, zihnin soyutlayıcı dili sayesinde pratik hayatın tüm çeşitlilik ve farklılığını “aynılık” kategorisinin potasında eritebilmektedir. Burada Levinas tarafından itiraz edilen husus soyutlayıcı dil içerisinde ortaya çıkan bilincin *aynılaştırıcı* karakteridir. Levinas düşüncesinde anlam ister “varlık” zemininden isterse de “bilinç” zemininden hareketle



kesinlik kazansın mantık-matematik gibi soyutlayıcı dile dayalı olduğu sürece bilincin dışında kalan her şey somut-mutlak gerçekliğini kaybetmektedir (Özdemir 2021, 128-134). Levinas'ın bu yorum tarzında problem olarak öne sürdüğü şey, soyutlayıcı dile dayalı anlamlandırılan dışsallığın, bilincin özdeşlik kategorisi içerisinde sıkıştırılmasıdır. Bu özdeşlik kategorisiyle bilincin dışındaki her şey soyut zihni alanda *aynılık* zeminine yerleştirilerek somut varoluşsal gerçeklik ve farklılığını yani tüm değer ve anlamını kaybetmektedir. Bu *aynılık* kategorisinde bilinç, ontolojik zeminin zihnin içsel kategorilerine göre kurgulanması sebebiyle *ben*'in kendinden başlayıp yine kendine dönen (Kalın 2017, 458) bir kısır döngü yaratmaktadır.

Bilincin soyutlayıcı ve özdeşleştirici mekânından neşet eden bu kısır döngü sebebiyle klasik ontolojik söylem, Levinas tarafından sentetik/suni aşkınlık (Levinas 2007, 45) olarak yorumlamaktadır. Bu sentetik aşkınlık nedeniyle ahlaki ilişkide *öteki* kategorisine yerleştirilen her türlü varlık tasavvurunun *yüzü* kaybolup birer silüete dönüşmektedir. Bu durumda Levinas'a göre karşılıklı ilişkide tikellik yani somut gerçeklik bağlamındaki *yüz*, bütünüyle fark edilmeden kalmaktadır. Dolayısıyla zihnin soyutlayıcı mekânında cereyan eden her türlü varlık tasarımı gibi kadın tasavvuru da *yüze* sahip olmayan sentetik gerçekliğe referansta bulunmaktadır (Özdemir 2021, 35-36). Sentetik gerçeklikten kastımız bilincin indirgeyici ve sınırlandırıcı kurgusal boyutuna referansta bulunmaktadır. Bu kurgusal boyutta, bilincin şeffaflaşarak tasavvur ettiği varlığın evrensel ve nesnel gerçekliğini deşifre ettiği varsayılmaktadır. Felsefi etkinlik vasıtasıyla akıl, daima bu kurgusal yapıyı yıkıma uğratma çabasında olsa da soyutlayıcı dilin sentetik tasavvurunu idrak edememek -felsefi olarak sorgulamamak- bilincin ontolojik bağlamının



epistemolojik bağlam içerisinde sıkışmasına sebep olmaktadır. Bu yorum, diğer her şey gibi zihnin soyutlayıcı etkinliği içerisinde sıkıştırılan kadın varoluşunun şimdi/burada mevcut imkan ve sınırlılıklarının ıskalanması anlamına gelmektedir.

Levinas düşüncesinde bilincin bu durumu Yunan mitolojisinde kendisine bakanları gören ama kendisi görülmeyen Gyges'in anlatısı eşliğinde dile getirilmektedir (Levinas 2007, 90). Bu düşünceyle *ötekinin* gerçekliği değersizleştirilip bilinç düzeyinde sanallaştırılmaktadır. Gyges'i görünmez kılan "yüzük" misali bilincin ürettiği soyut dil, bilincin kendisini görünmez kılarak "varlık"ın hakikatine dair tasavvurdaki mevcut sınırlılıkları da görünmez kılmaktadır (Özdemir 2021, 135-136). Mevcut sınırları aşabilme ve şimdi/burada yüzleştiği somut varoluşun kesin ve nesnel "öz"üne erişebilme varsayımında bilincin temel işlevi ise kendini haklılaştırmaya yani bir nevi ispatlayıcı mantığa indirgenmektedir. Bu indirgeyici tavrın kısır döngüsü içerisinde bilinç, sonsuzca geriye dönüşün çemberinde *aynılığı* esas aldığından (Levinas 2007, 42-43) baskı ve şiddete de meşruiyet kazandırmış olmaktadır. Dolayısıyla şiddet olgusu en çok *ötekiliğin* *aynılık* tarafından reddedilmesiyle veya *ötekiliğin* bir tehdit olarak yorumlanıp onun yok edilmeye çalışılmasıyla (Guerrero 2015, 51) görünür olmaktadır.

Klasik Batı ontolojisinde *aynılığa* referansta bulunan "öz", doğa ve toplumda her şeyin "yer"ine ve bu yerin sınırları dahilindeki "rolü"ne de meşruiyetini kazandırmaktadır. Bu sebeple ontolojik temele dayanan *aynılığın* başkılığa karşı direncini ifade eden şiddet olgusu da meşru bir boyut kazanmaktadır. Bu ontolojik açıklama şeması, kadının somut bireysel varoluşuna ait *yüzünü* silüete dönüştürmekte (Levinas 2007, 45) ve daha önceden idealleştirilmiş kalıplar içerisinde onu *öteki* kategorisine indirgemektedir. Böylece



klasik ontolojide her şey gibi kadın varoluşunun nereye ait olduğuna dair “yer”i ve buna bağlı olarak da “rol”ünün ne olduğu önceden belirlenmektedir. Levinas, her şeyin “yer” ve “rol”ünü belirleyen bu soyutlayıcı dilin ürettiği bilincin kendi kendini sınırlandırıcı ve indirgeyici tavrını aşabilme imkanını sorgulamaktadır. Bu tartışmada “Varlık’tan başka türlü düşünme imkanı var mıdır?” sorusu (Levinas 2000, 127) temel alınmaktadır. Bu soru dahilinde düşüncesinin ilk aşamasında ontolojinin kısır döngüsünü yaratan soyutlayıcı dile alternatif olarak “arzu” ve “dişil” olana dayandırılan somut-varoluşsal zemine ışık tutmaktadır.

Ontolojinin Kısır Döngüsünü Aşma İmkânı Olarak Dişil Olanın Ahlakî Mekânı Açması

Klasik ontolojik zemine dayalı soyut dile alternatif olarak Levinas, bilince mutlak olarak *öteki*/başka kalan somut varoluşsal alanı dişil olanla ilişki üzerinden yorumlamaktadır. Burada “Levinas kadın varoluşunu neden dişilik üzerinden ve eros ilişkisi içinde yorumlamıştır?” sorusu akla gelmektedir. Levinas’ın “İlk felsefe” olarak ahlak kurgusunda dişilik, ontolojiye karşıt olarak bilincin özdeşlik zemininin “mutlak başkalık” (absolutely other) (Levinas 1987, 31-32) fikri ek-senindeki aşma girişiminin ilk adımını teşkil etmektedir. Bu adımda Levinas *ötekinin aynıya* indirgenemezliğini dişilikle eros ilişkisi üzerinden tasavvur etmektedir. Eros, “varlık” zeminine dayandırılan soyutlayıcı dili aşmak için alternatif bir mekân/zemin arayışına işaret etmektedir. Bu alternatif mekânda dişil olan bilincin *aynılaştırıcı* karakterine meydan okumaktadır.

Levinas, bu meydan okuyuşu arzusunun tatmin edilemezliği ve vazgeçilemezliği (Levinas 1998, 68) üzerinden anlamlı kılmaya çalışmaktadır. Bilinç üzerinde sürekli direnç ve baskı



yaratan arzu, dışsallığın mutlak başkalığına dikkat çekmektedir. Arzu, birlik ve özdeşliğin ötesinde çokluğu aramakta ve bu dinamizm, öznelliğin merkezden uzaklaşmasını gerektirmektedir (Guerrero 2015, 51). Arzunun öznelliğe kazandırdığı bu dinamizm bilincin özdeş yapısını rahatsız eden, onu dışsal olanla ilişkiye zorlayan temel ahlaki zemini hatırlatmaktadır. Böylece başkalık tecrübesini tasvir eden eros ilişkisinde dışılık, ahlaki bilinç için baskılanamaz mutlak ötekilik mekânını görünür kılmaktadır. Eros ilişkisindeki arzunun karşı koyulamaz etkileyici gücünün tezahürü olarak dışıl olan, bilincin özdeşlik zeminini tahrip eden ve ötekilik kategorisini anlamlı kılan ahlaki bilincin mekânına ev sahipliği yapmaktadır. Bu sebeple dışilikle kurulan eros ilişkisi, ahlaki ilişkinin el altında ve tüketilebilir olmayan ötekilik kategorisini anlamlı kılmaktadır (Chul-Han 2019, 23). Bu kategori çerçevesinde *benin* özerkliği, iktidarı ve kendinden eminliğinin *öteki* zemininde sorgulanarak ilişkinin ahlaki bağlamı ön plana çıkarılmaktadır. Bu sorgulamada arzunun tatmin edilemezliği ahlaki ilişkinin soyut temaşa temelli değil somut varoluşsal bağlamını ön plana çıkarmaktadır. Böylece öznel olanı kendi dışına çeken eros ilişkisinde dışıl olan, soyutlayıcı dile alternatif olarak ahlaki bilincin mekânını yeniden anlamlandırmaktadır.

Levinas düşüncesinde dışılık tasavvurundan hareketle somut varoluşsal mekânda yeniden yorumlanan ahlaki bilinç, öznel yapısından tamamen soyutlanamaz. Dışılık üzerinden ahlaki mekân tasviri, öznellikten tamamen soyutlanma olmadığından *ben* ve *ötekinin* özdeşlemeden ayrı kalabildiği diyakronik bir zamanı anlamlı kılmaktadır. Eros ilişkisinde bedeni arzu nesnesi olan *öteki*, merkez olarak benliği ikame etmektedir (Guerrero 2015, 51). Bu bağlamda eros, subjektivitenin çözüldüğü diyakronik bir zaman yaratmaktadır.



Bu diyakronik zamanı daha iyi anlamak için Platon'un eros kavramını hatırlamak yararlı olacaktır. Platonik erosun, ideaların (eidê) aşkın (transcendent) dünyasıyla iletişimi mümkün kılması gibi (Peter 2004, 118) Levinas'ın erosu *ötekinin* aşkınlık arayışını ifade etmektedir. Fakat bu aşkınlık biçimsel soyut dile dayalı olarak değil hissedilenle ilişkide hiçbir şeyin ele geçirilemez olduğundan hareketle somut içeriğe dayalı olarak sorgulanmaktadır. Bu sorgulamadaki temel amaç bilincin öznel yapısından çıkış (exdencence) ve kaçış (escape) imkânını (Direk 2008, 156) sorgulamaktır. Zira eros bağlamında ötekiliğe yer açan, onu kucaklayan bir mekân olarak dışıl olan, bilincin kendisiyle özdeşleşmesini kesintiye uğratan bir süreci dile getirmektedir (Özdemir 2021, 140). Bu yorumda ontolojiye karşıt soyutlayıcı zihni çabaya alternatif olarak ahlaki bilinç tasavvurunda kadın varoluşu pratik dünyanın öncelik ve önemine dayalı bir zemine referansta bulunmaktadır.

Levinas düşüncesinde bilincin soyutlayıcı diline alternatif olarak dışılık, *öteki* ile biricik ve dolaysız ilişki mekânını tasvir etmektedir. Dışılık, Levinas düşüncesinde öteki ile yüzleşmenin primitif mekânını tasvir ederken, eros bu mekânın salt zihni düzeye indirgmeden pratik dünya içinde tecrübe edilmesini resmetmektedir (Özdemir 2021, 140). Bu perspektifte eros ilişkisinde temaşa etmeye dayalı teorik bilgi söz konusu değildir. Böylece klasik Batı ontolojisinde her şeyin önceden "yer"ini tayin edebilen aklın temaşa etmeye dayalı soyutlayıcı karakteri yerine şimdi/burada yüzleşilen somut varoluşun önceliği ön plana çıkarılmaktadır. Bu yüzleşmede eros ilişkisindeki dışılık, bir taraftan bilincin kendisinden kaçış ve çıkışını resmederken diğer taraftan ben ve sen arasındaki ikilikte (duality) kaynaşmadan *benin* kendi öznelliğini koruyabilmesini (Levinas 2007, 276) ifade etmektedir.

Levinas düşüncesinde dışılık, metafizik çağının sonunun



geldiğine yönelik eleştirilerin çok yüksek sesle dile getirildiği zamanda ahlaki bilincin imkanına dair yeni bir soruşturma arayışını ifade etmektedir. Dışilikle ilişkiyi ifade eden eros, ahlaki bilincin zihni kategorilerle kurguladığı simetrik ilişkinin bozulmasını ifade etmektedir. Eros, ahlaki bilincin dışsallıkla zorlayıcı ve bağlayıcı ilişkisini tasvir etmektedir. Eros ilişkisinde dışılık, bilince dışsal, somut ve mutlak varoluşsal mekânın varlığını temsil etmektedir. Dışılık üzerinden anlamlandırılan bu dışsal mekân, felsefenin “öz” tasavvuru çerçevesinde bilince içkin olarak kurgulanan ve kutsallaştırılan mekânının tahrif edilme çabasıdır. Bu sebeple dışılık, bilince dışsal olarak kalan asimetrik ilişkiyi sembolize etmektedir.

Eros çerçevesinde görünür kılınmaya çalışılan bu asimetrik ilişki, bilincin sınırlarını opaklaştırarak ahlaki ilişkiye dair farklı bir mekânın varlığını anlamlı kılmaktadır. Bu mekânda aklın soyutlayıcı dili sayesinde kadının “yer”i önceden belirlenemez. Aksine kadının şimdi-burada bireysel somut varoluşu öncelik arz etmektedir. Bu perspektifte klasik ontolojinin “öz” zemininde önceden belirlenen kadının “yer”i artık bizzat ahlaki bilincin “mekânı”na dönüşmektedir. Bu dönüşüm kadının “rol”ünü değil bireysel somut varoluşu dahilindeki soru ve talebini önemli ve öncelikli kılmaktadır. Dolayısıyla Levinas’ın klasik Batı ontolojisine dair eleştirileri bireysel somut varoluşu dahilindeki kadının yüzünü anlamlı kılmaktadır. Somut varoluşu dahilinde yüzün anlamı ve talebi, kadının önceden belirlenen “rolü” ve bu “rol” ekleninde meşrulaştırılan şiddet sarmalından çıkış yoluna da ışık tutmaktadır. Bu sebeple günümüzde kadının konumu ve şiddet arasındaki kısır döngüyü fark etmek ve aşabilmek için Levinas düşüncesindeki ontoloji-şiddet ilişkisinin eleştirisi önem arz etmektedir. Dahası Levinas düşüncesinde klasik Batı ontolojisi ve dışılık üzerine yapılan bu analiz ve



eleştiriler, bu düşüncenin İslam düşüncesiyle etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda, günümüz İslam toplumunda da kadının “yer”i ve “rol”ü dahilinde meşrulaştırılan şiddet olgusunu daha derinlikli olarak fark etmemize ve sorgulamamıza olanak tanımaktadır.

Sonuç

Günümüzün önemli problemi olan toplumda kadının “yer”i ve “rol”ü ile kadına yönelik şiddet arasındaki ilişki bu çalışmada Levinas’ın klasik Batı ontolojisine yönelttiği eleştiriler çerçevesinde analiz edilmiştir. Klasik Batı ontolojisinin klasik İslam ahlak literatürüne etkisi ve bu iki düşünce tarzının halihazırdaki etkileşimini göz önüne aldığımızda yaşadığımız toplumda kadına yönelik şiddet olgusunun aydınlatılması için Levinas felsefesindeki klasik ontoloji eleştirisinin analiz ve eleştirisi önemli görünmektedir.

Levinas felsefesinde dışılık, “Varlıktan başka türlü rasyonellik nasıl düşünülebilir?” sorusu bağlamında klasik ontolojiye alternatif arayışının ilk basamağını teşkil etmektedir. Eros bağlamında ötekiliğe yer açan, onu kucaklayan bir mekân olarak dışıl olan, özdeşleşmeyi kesintiye uğratan bir süreci dile getirmektedir. Nitekim Levinas’a göre ontolojinin özdeşleştirici karakteri, *öteki* tarafından *aynının* yabancılaştırılmasına izin vermemesi nedeniyle kendine sonsuzca geri dönüşe yol açan teorik yapıyı beslemektedir. Sonsuzca geriye dönüşün çemberine takılan bilinç, *aynılığı* esas aldığından ahlaki ilişkide farklılık ve çeşitliliğe karşı kayıtsız tavır takınmakta dolayısıyla baskı ve şiddete meşruiyet kazandırmış olmaktadır. Levinas bilincin baskı ve şiddet olgusunu meşrulaştırma zeminini aşma imkanını dışıl ve eros üzerinden tartışmaktadır.

Levinas düşüncesinde dışılık tasavvuru, “varlık” zemininde temellendirilen klasik ontolojik söylemin özdeşleştirici



karakterine ışık tutmaktadır. Bu ışık aynı zamanda kadının bireysel somut varoluşu dahilindeki *yüzünün* unutulmuş tarihini de aydınlığa kavuşturma imkanını barındırmaktadır. Zira “varlık” (being) temelinde farklılığa ışık tutan klasik Batı ontoloji tarihi, ancak belirlenmiş standartlar eşliğinde birbirine benzetilen silüetler arasındaki ilişki tarzı olarak kadının varoluşunu aydınlatabilmektedir. Böylesi bir ontolojik zemin dahilinde *yüze* sahip olmayan kadın kimliği, *öteki* olarak somut gerçekliği ve sınırları önceden bilinç tarafından belirlenmiş nesnel ve ideal kalıplar içinde eritilip şeffaflaştırılmaktadır. Kadın varoluşu bu kalıplar içerisinde susturulmuş ve bastırılmış bir mekâna hapsedilmektedir. Levinas felsefesi soyutlayıcı ve özdeşleştirici bilinç durumunda tekil somut *yüzün* bütünüyle fark edilmeden kalmasına tepkiyi dile getirmektedir. Bu sebeple Levinas’ın klasik ontoloji eleştirisi kadınlara yönelik adaletsizlik ve şiddetin kaynağına ışık tutmakta ve günümüz kadın tasavvurunun yeniden okunmasına imkan tanımaktadır. Ontolojiye karşıt olarak yapılandırılan bu yeniden okuma sürecinde kadın varoluşu soyutlayıcı zihni çabaya alternatif olarak ahlaki bilincin mekânına ev sahipliği yaparak pratik dünyanın önem ve önceliğine dayalı zemine referansta bulunmaktadır. Bu sebeple Levinas düşüncesi kadın varoluşuna yönelik tahakküm ve hegemonyacı zihni kalıpların aydınlatılabilmesi ve yeni perspektiflerin geliştirilebilmesi için önem arz etmektedir.



Kaynakça

- Aristoteles. 1975. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Atterton, Peter and Matthew Calarco. 2005. *On Levinas*. United States of America: Wadsworth.
- Chanter, Tina. 2001. "Introduction". *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: State University Press.
- Direk, Zeynep. 2008. "Levinas ve Kierkegaard Etik ve Politika". *Baykuş*, s. 1 (Ocak 2008): 141-164.
- Gözel, Özkan. 2011. *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafizikine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Gözel, Özkan. 2004. "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Varlık ve Öte/ki". *Tezkire*, s. 38-39 (Mayıs-Ağustos 2004): 56-70.
- Guerrero, Olaya Fernández. 2015. "Sexual Desire as an Experience of Alterity". *E-Logos-Electronic Journal for Philosophy*, 22/1: 49-58. doi:10.18267/j.e-logos.413 https://www.academia.edu/20057570/Sexual_desire_as_an_experience_of_alterity
- Han, Byung-Chul. 2019. *Eros'un İstirabı*. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kalın, İbrahim. 2017. *Ben, Öteki ve Ötesi İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Time and The Other*. Translated by R. A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1994. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht The Netherland: Kluwer Academic Publisher.
- Levinas, Emmanuel. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. Translated by Bettina Bergo. Stanford California: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *God, Death and Time*. Translated by Bettina Bergo. California: Stanford University Press.



- Levinas, Emmanuel. 2007. *Totality and Infinity an Essay on Exteriority*. Translated by A. Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2012. “Felsefe ve Sonsuz Fikri”. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*. çev. Cevriye Demir Güneş, 133-150. İstanbul: Say Yayınları.
- Peter, Francis E. 2004. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özdemir, Şengül. 2021. “Gazali ve Levinas Felsefelerinde Yüzleşme Ahlakı”. Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Özturan, Hümevra. 2015. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemler Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Stanford, Stella. 1998. “Writing as a Man Levinas and the Phenomenology of Eros”. *Radical Philosophy*, 87 (January/February 1998): 6-17.
- Tatar, Burhanettin. 2022. “Ev Metafiziği” ve “Eve Düşüş” Sarkacında Kadın”. *Pandemi ve Kadın*, ed. Alev Erkilet, Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış ve Sevim Zehra Can Kaya. 27-50. İstanbul: Kadem Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig. 2013. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.

KADININ YERİ: FEMİNİST FENOMENOLOJİ ve MEKÂN

Abdullah Başaran¹

Giriş

Feminist filozof Nancy Tuana *Woman and the History of Philosophy* kitabına şu çarpıcı cümleyle başlıyor: “Felsefe okuyan bir kadın kendi yerinin neresi olduğuna karar vermelidir.” (Tuana 1992, 2) Çünkü bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Julia Kristeva, Luce Irigaray, Joan W. Scott, Genevieve Lloyd, Hélène Cixous, Judith Butler ve Elizabeth Grosz gibi pek çok feminist düşünürün dile getirdiği üzere, Batılı felsefe tarihi boyunca “herkes” için yazıldığı düşünülen felsefi metinler, erkek yazarlar tarafından erkeklerin tartışması için kaleme alınmıştır. Bu Batılı metinlerde herkesi kapsayan “insan” kullanımı aslında erildir ve babaya aittir (Irigaray 1993, 6). Dolayısıyla bu gelenek içerisinde cinsiyet tartış-

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Hitit Üniversitesi. abdullah.basaran@alumni.stonybrook.edu ORCID: 0000-0001-9789-7456



ması yapılmadan tartışılan ya da varsayılan “insan akli” da aslında Erkek Akıl’dır. Genevieve Lloyd bu durumu şöyle özetler: “Felsefi gelenek içerisinde kadının yer almamış olması, Akıl’ın sadece erkekler tarafından kavramsallaştırılmış olduğunu gösterir. Dolayısıyla sonuçlar, hiç de şaşırtıcı olmayarak, onlar erkeğe ait bir etkinlik olarak Felsefe’den ne anlıyorlar ise onu yansıtmıştır.” (Lloyd 2015, 146) O halde feminist eleştiri cevap verilmesi gereken ilk soruyu felsefenin yüzüne çarpar: Özne’sinin açık ve cüretkâr bir biçimde “Erkek” olduğu böylesine *köklü* bir gelenekte kadının yeri neresidir?

Bu yazıda öncelikle mevzubahis gelenekte kadının yeri problemini irdeleneceğim. Ardından bu irdeleneceği daha da derinleştirmek adına kaynak bir metne, Aristoteles’in *Fizik* kitabının “yer/mekân” konusunu işlediği 4. Bölüm’e değinecek ve bu bölümün feminist filozof ve fenomenolog Luce Irigaray tarafından nasıl “başka” bir okumaya tabi tutulduğu göstereceğim. Bu doğrultuda kadının *paradoksal* yerinin, ancak farklı bir okumayla, yani bir arada ve özgürce yaşama imkânını sağlayan “başka” bir mantıkla anlaşılabilirliğini ve ikili karşıtları aşan bu yeni mantığın birbirine bir şekilde muhtaç insanlara ne tür ahlaki yükümlülükler getireceğini göstermeye çalışacağım.

Kadının Felsefedeki Yeri ve Feminist Eleştiri

Kadının yeri, feminizm için belirlenmiş bir konum ya da pozisyonu işaret etmez; tam aksine, bu bir tartışma konusudur. Julia Kristeva ya da Luce Irigaray gibi düşünürler, felsefe tarihinde Kadın’ın susturularak yerinin Erkek tarafından nasıl gasp edildiğinin tarihsel ve eleştirel incelemesini yapar. Nitekim Batı uygarlığını kuran eylem, Freudcu psikanalizin bize öğrettiği gibi babanın değil annenin katledilmesidir (Scott



2017, 99). Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın* kitabında bu katlin, yani kadının felsefe tarihinde sistematik olarak silinmesinin izleklerini takip eder: Gerek “Bilgi-Doğa” gerekse “Akıl-Duygu” karşıtlıklarında ikincileriyle özdeşleştirilen Kadın, daima Bilgi’nin tahakkümü altına alınmış ya da Akıl’ın denetimi ve gözetiminde olmuştur. Dahası, bilginin akıl ya da zihnin cinsiyet ayrımını aştığı varsayılan felsefelerde dahi bunları aşağı çeken, mükemmelleşmelerini engelleyen hep duyu ve duygular gibi (en azından simgesel olarak çağrıştıran) kadınsı ve doğal özelliklerdir. Zaten ilişkilerin efendi-köle şeklinde olduğu antik dönemden “Aklın bütün insanlarda eşit olduğu” farz edilen modern çağa kadar Kadın, “yöntem”in arandığı yerler olan okullardan ve akademiden öyle ya da böyle uzak tutulmuştur. Bu halkaya dahil olmaya çalışan, felsefe tarihinin belki de en önemli simalarından biri olan Bohemya Prensesi Elizabeth dahi bir mektubunda René Descartes’a şöyle yakıdır:

Sürdürmek zorunda olduğum yaşam biçimi, bana sizin kurallarınıza uygun bir meditasyon alışkanlığı kazanmam için yeterli boş zaman bırakmıyor. Zaman zaman, ihmal etmemem gereken ailevi işler, zaman zaman kaçınamayacağını kabul ve söyleşiler ve bunların getirdiği üzüntü veya can sıkıntısı bu zayıf zihnin yorgun düşmesine ve uzun süre başka bir şey yapamamasına yol açıyor. (Descartes 1978, 11’den akt., Lloyd 2015, 78)

Feminist gelenekte erkeklerin dünyasına girmeye çalışan bu tavrın tam aksine, böyle bir “akademik” çabanın üstü örtülü bir şekilde eril söylemi kabullendiğini dile getiren Linda Singer gibi düşünürler de vardır (Direk 2021, 268): “Singer’a göre, feministlerin filozoflarla kurdukları baba-kız ilişkisi başka bir biçim altında devam etmektedir. Feministler bu kez de âsi kız çocukları konumunda filozof babalarının söylemine mahkûm olmuşlardır.” (Direk 2021, 271) Bir baş-



ka ifadeyle, feminist kuramcılar bu otoriter söyleme boyun eğerek eril gelenekle yeni bir ortaklığa girmiş olurlar; ancak nihayetinde kendilerini ifade edemedikleri bu sahneden “yeniden” kovulurlar. Bu durumda yeniden sormak gerekir: Felsefe metinlerini okuyan kadınlar, felsefede kendilerine ait bir yer bulabilmiş midir? Çünkü erkek okur bu metinlerdeki (“insan”, “kişi” gibi) genel ibareleri ve tümelleri kendisinde tecrübe ederek okurken, kadın okur kendisinin de bu “herkes” içerisinde olduğu çıkarımıyla metne yönelir ve “erkekmiş gibi” içine dahil olduğu diskur içerisinde kendisine iki kat yabancı bir yer edinir (Tuana 1992, 2-4; Direk 2021, 276-78): Kadın, metnin cinsiyetsizmiş gibi gözükken Özne’inde cinsiyetliliğiyle bulunmaya çalıştığı, yani kendi hadlerinin erkekler tarafından belirlendiği bir dil ve dünyada yerini belirlemeye uğraştığı bir imkânsızın deneyimi (Direk 2021, 277-8) sayesinde metnin daha doğrusu felsefenin Öteki’si olur.

Buna karşın feminist eleştiri, gündelik işlerle meşgul edilerek ya da duygusallığı bahane edilerek felsefe sahnesinden dışlanan kadın kimliğinin izlerini ortaya çıkarma gayesinde dir. Zira erkeğin sesi ne kadar gür çıkarsa çıksın, kadının sessizliği inatla boşlukta yankılanmaktadır. Kristeva, Irigaray ya da Cixous’nun edindiği görev, felsefe tarihinde sessiz kalan, konuşmayan, susturulan kadının sadece sesini duyurmak değil aynı zamanda sesi olmaktır (Tuana 1992, 115; Scott 2017, 107; Direk 2021, 274). Dolayısıyla, “falus-merkezli söyleme ortaklık” eleştirisine katılmayan Luce Irigaray (2021; 2022a; 2022b) ya da Joan W. Scott’ın (2017) da belirttiği gibi, kadının yerini yine kadınlar belirler: Kadınların kendilerine uygun mekânı keşfedebilmek ya da inşa edebilmek için kendilerini erkekler tarafından halihazırda kurulmuş olan dünyadan özgürleştirmesi ve “kendi yerinde”



ikamet etmesi gerekir (Irigaray 2022a, 22). Böylelikle, ister konuşma ister felsefe sahnesine çıksın, isterse kendi başına kendi bedeniyle kendisini erkeklerin bir işlevi olmaktan sıyrısın, kadınlar aralarındaki bağ ve dayanışma sayesinde kendi dünyalarını kurabileceklerdir (Scott 2017, 100). Feminizmin fenomenolojik meydan okumalarından biri de tam olarak budur zaten: Yaşam dünyasındaki tecrübelerde “doğal” kabul edilemeyen anlam alanlarını tereddütte bırakarak bu alanlarda toplumsal olarak oluşan cinsiyetin (*gender*) farklılıklarına ve bu farklılaşmanın doğurduğu bedensel/cisimsel ve mekânsal sonuçlara yönelmek. Böylece feminist okur, yaşayan bedenle dünya arasındaki ilişkiyi kuran *algısında* bir dönüşüm sağlama fırsatı elde edebilecektir (Irigaray 1993, 7, 14-15; Al-Saji 2017, 145, 148, 151; Merleau-Ponty 1993; Merleau-Ponty 2012; Dickman 2021, 48).

Feminist fenomenolojik eleştiri böylece özne olarak muğlak kalan okurun, gelenek içerisinde eril belirlenmişliğine karşı çıkar ve metnin “kastedilmiş okurunun” (*implied reader*) yanında “gerçek” okurunun (*actual reader*) önceden belirlenemeyecek kadar bir tarihselliğe, cinsiyete, ırka, coğrafi ve teknolojik konumlanmışlığa sahip olduğunu iddia eder (Littau 2006, 126-27; Tuana 1992, 113-14; Al-Saji 2017, 144-46). Dolayısıyla felsefi metinleri tümel bir perspektiften değil de “kadın” ya da “feminist olarak” okuyan bu eleştiri, başta cinsiyet farklılığı olmak üzere okuma eyleminin fiziksellğine, yani gerçek okurun bedenselliği ve mekânsallığına ait unsurların hesaba katılmadığı bir düşünce geleneğini köklü bir değişikliğe uğratar.² Bu doğrultuda çağdaş felsefe, beden ve mekânın yeniden ele alınmasını, okurun özgürlü-

² Feminizm ve okur-merkezli eleştirinin kesiştiği noktalar için ayrıca bkz. Schor 1987; Showalter 1992; Schweickart 1994; Kolodny 1994; Littau 2006; Sarup 2004.



ğüne kavuşmasını, feminizmin bu oldukça haklı sorusuna borçludur: Felsefi metin ve diskurlarda sorgulanmadan halihazırda (yani herkes için aynı ve tekdüzeymiş gibi) kabul edilen beden ve mekân, dil, siyaset, mimari, coğrafya gibi günlük yaşamdaki her bağlamın esas belirleyicisi ise nasıl olmuş da bin yıllardır süregelen bir düşünce geleneğinde göz ardı edilegelmiştir?

Feminizm bu soruya verdiği hem tarihsel (yani arkeolojik ve soybilimsel) hem de felsefi (yani çözümleyici ve eleştirel) cevabıyla beden ve mekân meselesini felsefenin gündemine güçlü ve sahici bir şekilde getirir: İşin doğrusu, artık beden ve mekânın durumu hesaba katılmaksızın hiçbir sahici düşünme gerçekleştirilememektedir ki bu köklü değişimden farklı okuma biçimleri ve hermenötik yönelimler de nasibini almıştır. Zira Kristeva'nın (1984; 2000), Irigaray'ın (1985a; 1985b; 1993); Cixous (1986; 1988; 1990) ve Butler'ın (1990) yapısökümcü, fenomenolojik ve eleştirel çalışmalarının da ortaya koyduğu gibi, cinsiyet farklılığı ve mekânsallık "söze dahil edildiğinde" ortaya ne tür farklı yorumların ve çeşitli görüşlerin çıkacağını baştan kestirmek imkânsızlaşır; zira beden ve mekân tarih-dışı ve sabitliğin aksine tabiatları itibarıyla tarihsel ve değişkendir.

Mekânın Açmazı, Kadının Bedeni: Irigaray'ın Aristoteles Okuması

Mevzubahis yorum çeşitliliği ve bolluğunun klasikleşen bir örneğini Irigaray, *Cinsiyet Farklılığı Etiği (Éthique de la Différence Sexuelle, 1984; An Ethics of Sexual Difference, 1993)* kitabında gösterir. Aristoteles'in "yer ve mekân" (*topos*) görüşünü feminist bir okumaya tabi tuttuğunu gösterir ve bizi felsefe tarihinde daha önce hiç gidilmemiş, önceden sınırları çizilip belirlenmemiş topraklara götüren bu özel okumanın



kadının yerini belirlemedeki politik ve dini sonuçlarını ortaya koyar. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, ilginç bir şekilde Batı düşüncesinde mekân ile toplumsal cinsiyet ilişkisine dair özellikler hiç tartışılmamıştır; bu tarihin başlangıçtaki kurucu isimlerinden biri olan Aristoteles'e göre de cinsel farklılığın mekâna bir etkisi olduğu söylenemez. Irigaray'ın satır satır felsefe tarihini yapı sökümüne uğrattığı *Cinsiyet Farklılığı Etiği*'ndeki ikinci durağının yer ve mekân meselesi için günümüze değin bir *kaynak* metin olarak gelen *Fizik*'in seçilmesi de tartışmanın asli kökenlerine geri dönmek için oldukça yerinde bir tercihtir. Çünkü Aristoteles'te cinsiyete dair hiçbir anlam taşımayan yer ve mekân, Irigaray'da tam aksine bedensel özgülüğe göre farklılaşan ve cinsel tarihle dolu varlıklar tarafından işgal edilir. Bu yüzden (Platon'daki *polis* ya da İlk Muharrik meselesinde olduğu gibi) bedenselliğin mekâna getirdiği etik (politik ve dini) sonuçlardan da sıyrılan Aristoteles'ten farklı olarak Irigaray, mekânın bu iki anlamını yeniden canlandırma işine girişir (Casey 1997, 322-23). Peki ama nedir bu "yer" ya da "mekân" denen şey?

Fizik'in IV. kitabında verilen tanıma göre bir şeyin "yer"i, o şeyin en dıştaki hatlarını çevreleyen cismin en içteki (en yakındaki ve hareketsiz olan) yüzölçümüdür. Buna göre bardaktaki suyun yeri suyun dış hatlarını çevreleyen bardağın iç yüzeyidir (Aristoteles 1941, 278). Dolayısıyla "yer", cismin son sınırlarını belirlerken o cisme uygun düşen tam yerini hemen dışından tanımlamış olur. Yani Aristoteles'e göre her şeyin bir yeri vardır ve dahası her şeyin "kendine özgü" bir yeri vardır. Peki der Aristoteles ve şu soruyu sorar: Eğer her şeyin bir yeri varsa yerin de bir yeri var mıdır? Ya da bir başka ifadeyle, her şeye "kendi" yerini veren dünya, bir yere, bir mekâna sahip midir? Bu problem aslında, Platon'un da *Timaios*'unda işlediği, başlangıçta, Demiurgos'un yaratılış



eylemi bile gerçekleşmeden önce, koşulsuz ve şartsız bir şekilde orada olmak zorunda olan açıklık (*khōra*) meselesidir. Bu açıklık, gerçek formlar âleminin örneklerinden oluşan, yaratılacak ya da yaratılmış şeylere konumlarını veren gerekli koşuldur (Plato, 1997; Cornford 1997, 32; Başaran 2022).³

Bizi asli kökenlere doğru sonsuz bir paradoksa (yani, “yerin yeri” ya da “yerlere yer veren yer”) sürükleyecek bu soru ya da sorun, Irigaray için çıkış noktasıdır: Her şeyin bir yeri varken kadının, daha doğrusu kadın bedeninin “kendine özgü” yeri bir mesele haline gelir; zira tıpkı yerin yerinin sorgulanmasında olduğu gibi, kadın bedeni de bir “yer”, bir “mekân” olarak okunduğunda aynı açmazın içinde buluruz kendimizi: “Kadına gelince, o mekândır.” (Irigaray 1993, 35). Bu aksiyomatik cümle, “Kadın bir yerdedir ya da mekândadır” demiyor. Elbette ki alemdeki her bir varlık gibi kadının da bir yeri vardır ancak burada söylenen şey kadının bir yer olduğudur. Şöyle ki kadın, bedeniyle bir mekândır; çünkü mekân-olarak-bedene sahiptir. Aristoteles’ten hatırlanacağı üzere, yer bir cismi çevreleyen şeyin en içteki yüzeyiydi; Irigaray bu tanımları kadın bedenine uyguladığında şu durum ortaya çıkıyor: Anne karnı, örneğin, içinde büyüyen çocuk için bir yerdir; böylece kadın hem *toplumsal* bir yere sahip olmakta hem de *organik* bir canlıya yer sunmaktadır. Irigaray burada Aristoteles’ten çok da uzaklaşmayarak, onun “tekne” misalini kopyalar aslında (Aristoteles 1941, 277). Nehirde yüzen teknenin yeri, sürekli değişim halindeki akan sudur; ancak bu sular da nehrin iki yakasında yer bulur. Demek ki

³ Platon burada şöyle der: “Var olan her şey zaruri olarak bir yerde, bir mekânda olur, bir alan işgal eder; bir yerde var olmayan şey ise ister yeryüzünde ister göklerde olsun, hiçbir şekilde var olmaz” (Plato 1997, 1255; çeviri bana ait). Başlangıç ile onu önceleyen şey arasındaki paradoksal ilişki için ayrıca bkz. Başaran 2022; bu paradoksun feminist bir okuması için bkz. Margaroni 2017.



bir şeyin yeri, başka şeylerle ilişkisi olan bir şeyle ilişkilidir. Mekâna karakterini veren şey de böylelikle bu ilişkiler kümesi olur. Irigaray'ın misaline dönecek olursak; ceninden gelişerek büyüyen bebeğin yeri anne karnı, bu karnın yeri de yine sürekli değişim halindeki annenin bedenidir (Irigaray 1993, 36-37).

Irigaray'a göre *kadının yeri, kadının bedenidir*. Çünkü kadın, bedeniyle hem bir yerdedir, bir mekândadır, hem de yer kendisindedir. Irigaray bu iki tarafı birden açıklamak için "zarf" (*envelope*) analojisini kullanır: Kadın bedeni, bir hazneye (*receptacle*) sahip bir zarftır; ancak bu hazne içinde mazruf olarak bir zarf daha bulunur: rahim ve döl yolu. Bir diğer ifadeyle, kadın hem (tüm bedeninin teni olarak) çevreleyeni hem de (rahim ve döl yolu olarak) çevrelenenini aynı anda, tek bir vücutta haizdir; bu çevrelenen, yani mazruf olan zarf ise çocuk, eş, partner gibi başka canlıları içine alan (*receptacle*) bir rahim ve döl yoludur, ki o da başkalarına mekân olan bir tene, etten bir bedene (*flesh*) sahiptir. Böylece kadın bedeni, hem kendisinde ve kendisi için bir yayılım (*extension within*) hem de kendisinden öteye ve başkası için bir yayılımdır (*extension without*) (Irigaray 1993, 40; Casey 1997, 324-25). O halde *kadının bedeni, kadının mekânıdır*—hem kendisi hem de başkaları için (Chanter 1995, 155).

Bu ikili yer-oluştan ötürü kadın bedeni, mekânın bir *icrasıdır* da aynı zamanda (*performance*). Tıpkı suyun tekneye yer olması gibi, dinamik, değişken ve akışkan bir performanstır. Beden yerinde durmadığı gibi; bedende mazruf olan zarf da oldukça esnek, canlı ve açıktır. Beden yer değiştirdiğinde yerin bu dinamikliği daha belirgindir ama beden yer değiştirmese bile beden yer verdiği iç hazne kendi içindeki hareketli yaşamına devam eder: Yüz ve genital bölgedeki ağız ve dudaklar, sadece cinsel bir ilişkide değil her tür harekette birbir-



lerine sürekli dokunur ve dışarıyla içeriği ayıran sınırları yine vücudun kendisinin ürettiği ıslaklıkla kayganlaştırır (Casey 1997, 325-26). Öyle ki, mekânın değişkenliği ve muğlaklığını, sıvıların akışkanlığından daha iyi anlatan bir analogi yoktur (Bu Aristoteles'te nehir, Irigaray'da ise vücut sıvılarıdır). Bu sebeple Irigaray, hem *kendisi* hem de *başkası* için bir mekân paradigmasını oluşturan kadın bedeninin mekânın açmazını (*khōra*) da içinde barındırdığını ve hatta bu açmazın ta kendisi olduğunu iddia eder (Irigaray 1993, 10; Chanter 1995, 152): Doğurganlık ve arzuların daima etkileşim içindeki mekânı olan kadın bedeni, her şeye yerini veren ilksel bir yer olarak “kendine özgü” yerini bu yaşamsal icrasında *saklar*. Çünkü kadın bedeni hiç durmaksızın yaşam içerisinde bu mekânı (içten dışa ve dıştan içe) icra etmekte ve yaşama daima yer açmaktadır.

Kadın bedeninin mekânı icra etmesinin bir sonucu “muğlaklık” ise diğer bir sonucu da “özdeşlik”tir. Irigaray böylece, feminist eleştiride süregelen “feminist olarak okuma” pratikleri bir kimlik meselesi midir yoksa performans mı tartışmasına da (Littau 2006, 148-51) iki tarafı da kuşatan bir cevap vermiş olur: Kadın bedeni (ve hatta daha özel anlamıyla “anacıl beden”), sürekli değişen ve farklılaşan mekânsallığıyla hem biyolojik hem de toplumsal bir önem kazanır (Margaroni 2017, 145-46). Böylece muğlaklık, kendisini dizginlemeye çalışan ikili karşıtlıklar mantığından başka bir mantıkta, bir özneler arasılık mantığında (Irigaray 2022a, 91-118), kadının mekânı icra ederkenki kimliğini oluşturur. O halde karşıtlıklar arasındaki (örneğin başkalarına sağladığı yer ve kendine ait yer arasındaki) bir aralık (*interval*) olarak kadın bedeni, kendisi ve başkası *arasındaki* esnek, canlı ve açık ilişkiyi kuran bir dehlizdir (Chanter 1995, 152).

Irigaray'a göre kadın, tam da bu başkalarına kökensel yer-oluşu sebebiyle “kendi yeri”nden mahrum kalır ve insan



yaşamındaki hayati yeri/yer vericiliği iyiden iyiye şeffaflaşır. Bir dehliz, ara bir geçit olarak kadının yeri, muğlaklığı, değişkenliği, akışkanlığı, taşıyıcılığı sebebiyle “yer” olmaktan çıkmış, tıpkı Heidegger’in Varlığa yönelik vurgusu gibi unutulmaya yüz tutmuştur (Chanter 1995, 155, 158); zira sabit, açık ve kesin bir özdeşliğe sahip değildir. Erkek Akıl’ın iki değerli mantığında katlanamadığı özelliklerdir bunlar (Lloyd 2015, 24; Irigaray 2022a, 14-15, 43, 48-49) ve kadının aporetik varlığına karşı bu tahammülsüzlük pahalıya patlar: Kadın, *biz-zat yer olarak*, yerinden olur. Başkalarına yer verirken, kendine mahsus yerini kaybeder (Irigaray 1993, 10-11). Böylece kadın bedeni, kendisini yok eden bir zarfa, “kendi kendini silen [bir] hazne[ye,] ‘hakiki varlık’ın (anlaşılabilir köken) içine düşüp kaybolduğu bir *uçuruma (abys)*” dönüşür (Margaroni 2017, 138). İşte Batı düşüncesi bu akışkan, kaygan, şeffaf, muğlak, belirsiz ve uçurumsal bir boşluk oluşturan *beden-mekâm*, eril tahakküm tarafından belirginleştirmenin ve ona “kendince” bir yer vermenin tarihinden ibarettir. Yani Irigaray’a göre, kadının bu (eril) gelenekteki yerinin izleklerini takip ettiğimizde yer-vericinin yerinin olup olmaması açmazından, bu hayati muğlaklıktan faydalanılarak ona “başkalarınca” bir yer tahsis edildiğini ve böylelikle de erkeklerin dünyasında kolayca tahakküm altına alınabildiğini keşfederiz.

Bugüne kadar yapılan felsefenin temellerini sarsan bu keşfin nihayetinde Irigaray, felsefenin bütünsel bir dönüşümünü sağlayacak, sökülen yapıları yeniden inşa edecek fenomenolojik bir program sunar: Batı düşünce geleneğine, felsefe metinlerine tereddütle yaklaşarak, erkeklerin dili ve dünyasınca zapt edilen ve saklanan kadına mahsus yeri açığa çıkarmak ve etik, estetik, mantıksal ve dini boyutları haiz bu mekânın (makus) tarihini yeniden yazmak (Irigaray 1993, 14-15). “Bu tür bir okuma,” diyor Zeynep Direk,



Okunan metnin fallus-merkezci kapanmışlığı içinde kesintiye uğratılabileceği noktalara karşı duyarlılık gösterir. Bu noktaların, metnin kapanıklığının kırılabileceği ve bir açılma ihtimalinin ortaya çıkabileceği boşluklar olarak belirginleşebilmesi için, metnin bütün yazımsal mekanizmaları o metnin aktığı yönün tersine giden bir söyleme etkinliğiyle altüst edilir. Metnin açıklıkları ya da boşlukları, metinde nedensiz bulunan bir terim, örnekler arasında sayılabilecekken atlanmış bir örnek, ufak bir dikkatsizlik, kapanışa direnen müdahaleci bir yeniden yazma pratiğine temel oluşturacaktır. (Direk 2021, 274)

Bu yeniden yazma pratiğini başarmak için, feminist fenomenolojik eleştirinin hemfikir olduğu gibi, dünya algısının köklü bir dönüşüme uğraması gerekir. Böyle dönüşüm de ikili karşıtlıklardan oluşmayan yeni bir mantığa, arzu ve duyguların, muğlaklığın mantığına ihtiyaç duyar. Böylelikle Irigaray, yer ve mekânın, bu yerlerde yerleşmelerin ve yerleşenlerin halihazırda oluşmuş kimliklerinin *farklı* bir şekilde algılanarak bedenselliğin ve mekânsallığın (yani somut yaşam tecrübelerinin) kaçınılmaz sonucu olan cinsiyet farklılığını gözeten yeni bir ilişkisellik etiğini kurmak ister. Kadının biyolojik varlığı ve sosyal dünyayla olan bağının irdelendiği eleştirel ve fenomenolojik yaklaşımla kadının yaşam dünyasındaki konumunu oluşturan yapılar ortaya çıkarılır (Al-Saji 2017, 151) ve bu yapıların (sadece kadınlar için değil kadın olmayan herkes için de) *belirlediği* yerler dışındaki tüm mekân ve imkânlar yeniden yapılandırılır. Böylelikle cinsiyetli varlığımızın işlevi zevk ve üreme gibi eril arzuları tatmin etmeyi aşarak, birlikte uyum içinde yaşayabileceğimiz, birbirine muhtaç bizleri aynı arzuda (yani yaratılıştaki bütünlük arzusunda) birleştiren, bir araya getiren (*logos*) bir dünya kurma çabasına dönüşür (Irigaray 2022a, 33-36; Direk 2018, 13).



Dünyaya yönelik bu algı değişimiyle birlikte hem (kadın bedeni olarak mekânın *içinde*) erkekler ve kadınlar arasında farklılaşan cinsel kimliklerin yer belirlenimlerinin *politik* bir şekilde geliştirilmesinin yolları aranacak hem de (kadın bedeni olarak mekânın *ötesinde*) tüm mekânların mekân vericisi Tanrı'yla bağımızı kuran kadın bedeninin sunduğu yerin *dini* bir şekilde anlaşılması sağlanacaktır (Casey 1997, 328-29). Böylece kadının yeri, ölümlüler ve ilahi olanın kesişimini oluşturan bir *matris* olarak kendisini gösterecektir. Bu amaçla Irigaray, feminist literatürde artık klasikleşen ilk kitaplarından son dönemdeki metinlerine değin *yeni bir mantık* arayışına fazlasıyla değinir. Örneğin, Türkçeye de yeni çevrilen, dil ve dünya meselelerine şiirsel üslupla değindiği *Doğmak: Yeni İnsanın Başlangıcı* (2021) ya da “Özneler Arasılık Mantığı Taslağı”nı çıkardığı *Ateşi Paylaşmak: Duyusallığın Diyalektiği* (2022a) gibi eserlerinde Irigaray, ilişkiselliğin farklı boyutlarını keşfetmeye devam etmektedir. Cinsiyet farklılığını gözeten bir etiğe, estetiğe, mantık ve dini düşünceye (yeterince geç kaldığı için) *acilen* ihtiyaç vardır; çünkü eril tahakkümün boyutları ve dünya hayatına nüfuzu hâlâ tahmin edilemeyecek ölçüde güçlüdür. Bu yüzden Irigaray'ın girişiminin politik boyutu, yani insanların düşünsel ve edimsel faaliyetlerinde her kimsede değişiklik gösteren cinsel kimliklerini hesaba katmaları, öncelikle kadın ve erkek arasındaki mevcut dengesizliğin yeniden düzenlenmesini, tabiri caizse, düzenin baş aşığı getirilmesini içerir.

Sonuç

En başta söylenmesi gerekirdi ki terazi baştan bozuktur. Çünkü kadın, bedeniyle hem kendisi hem de başkası için anne olarak, eş olarak, partner olarak, özellikle erkekler için bir mekân sağlarken (Chanter 1995, 152), *buna karşılık*, erkek



kendisinden başkalarına nasıl bir yer temin edebilir? Erkek, kendisine ve başkalarına bir “uzam”, yalnızca fiziksel olan bir mekân vaat edebilir elbette; ancak bir “yer oluş” erkek için mümkün değildir. Zaten kendisi yerden mahrum olduğu için çaresiz bir şekilde kendisine *uygun* bir yeri başka yerlerde, kadında aramaktadır. O halde kadının *yer oluşu* tüm düzenin yanlış kurulduğunun bir göstergesidir. Eğer özneler arası ilişkileri hakkında gözetin sahibi bir etikten bahsedeceksek, bu dengenin sağlanması öncelikle, (felsefe metinlerini okuyan) kadının “herkes” arasındaki yerini (“erkekmiş gibi” okuyarak) erkekte bulmasıyla değil, asıl olması gerektiği gibi, erkeğin kadında, kadına mahsus yerde, kadının beden-mekânında kendisini arayıp bulmasıyla gerçekleşebilir (Casey 1997, 327-28). Bu karşılıklı ilişkide mahcup tarafın kadın değil erkek olması, cinsel farklılığa gereken riayetinin daha çok erkek tarafından gösterilmesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir dönüşüm, gelenekle özenli bir şekilde uğraşmak kadar geleceğe yönelik bir program, bir umut da içerir. Böylece kadının yeri, felsefeye, geçmişini geleceğe bağlayan sonsuz bir geçiş sağlar. Bu mekânda yerini bulmayı, yerleşmeyi istemek, devamlı kökensel bütünlüğünü arayan felsefenin sonsuza duyduğu arzudur. Bir yerde oluşu ve başkalarına yer vererek yer-oluşu sayesinde, yeryüzünü cennete çeviren, sonlu olanı Sonsuz Olan’a kendinde birbiriyle ilişkilendiren kadın bedeni, ilahi sonsuzluğun yeryüzünde tecrübe edildiği yer ve mekândır (Irigaray 1993, 52-53; Casey 1997, 329).



Kaynakça

- Al-Saji, Alia. 2017. "Feminist Phenomenology." *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* içinde, ed. Ann Garry, Serene J. Khader, ve Alison Stone, 143-154. New York ve London: Routledge.
- Aristoteles. 1941. "Physics." çev. R. P Hardie ve R.K. Gaye. *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. Richard McKeon 218-394. New York: Random House.
- Başaran, Abdullah. 2022. "Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21 (1): 567-604. <https://doi.org/10.14395/hid.1057646>
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York ve London: Routledge.
- Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles ve London: University of California.
- Chanter, Tina. 1995. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge.
- Cixous, Hélène. 1986. "Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays." çev. Betsy Wing. *The Newly Born Woman* içinde, ed. Hélène Cixous ve Catherine Clément, 63-132. Minneapolis: University of Minnesota.
- _____, 1988. "Conversations with Hélène Cixous and Members of the Centre d'Etudes Féminines." *Writing Differences: Readings from the Seminar of Hélène Cixous* içinde, ed. Susan Sellers, 141-54. Milton Keynes: Open University.
- _____, 1990. *Reading with Clarice Lispector*. çev. Verena Andermatt Conley. Minneapolis: University of Minnesota.
- Dickman, Nathan Eric. 2021. *Using Questions to Think: How to Develop Skills in Critical Understanding and Reasoning*. London, New York ve Dublin: Bloomsbury Academic.



- Direk, Zeynep. 2018. *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*. İstanbul: Metis.
- _____, 2021. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*. Gözden geçirilmiş yeni baskı. Ankara: Fol.
- Irigaray, Luce. 1985a. *Speculum of the Other Woman*. çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke. Ithaca: Cornell University.
- _____, 1985b. *This Sex Which Is Not One*. çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke. Ithaca: Cornell University.
- _____, 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. çev. Catherine Porter ve Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University.
- _____, 2021. *Doğmak: Yeni İnsanın Başlangıcı*. çev. Naciye Sağlam. Ankara: Fol.
- _____, 2022a. *Ateşi Paylaşmak: Duyusallığın Diyalektiği*. çev. Naciye Sağlam. Ankara: Fol.
- _____, 2022b. *Başlangıçta Kadın Vardı*. çev. İlknur Özallı ve Melike Odabaş. Ankara: Fol.
- Kolodny, Anette. 1994. "Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism." *Falling Into Theory: Conflicting Views on Reading Literature* içinde, ed. David H. Richter, 278-285. Boston: Bedford Books of St. Martin's.
- Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. çev. Margaret Waller. New York: Columbia University.
- _____, 2000. *The Sense and Non-sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. çev. Jeanine Herman. New York: Columbia University.
- Littau, Karin. 2006. *Theories of Reading: Books, Bodies, and Bibliomania*. Cambridge: Polity.
- Lloyd, Genevieve. 2015. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı.
- Margaroni, Maria. 2017. "Kayıp Temel: Kristeva'nın Semiyotik *Khora*'sı ve Onun Muğlak Mirası." çev. Mukadder Erkan.



- Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları* içinde, ed. Sadık Erol Er ve Birdal Akar 119-148). Konya: Çizgi.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. "Eye and Mind." *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader* içinde, ed. Galen A. Johnson, 121-149. Evanston: Northwestern University.
- _____, 2012. *Phenomenology of Perception*. çev. Donald A. Landes. London ve New York: Routledge.
- Plato[n]. 1997. "Timaeus" [Timaios]. .ev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, 1224-1291. Indianapolis ve Cambridge: Hackett.
- Sarup, Madan. 2004. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Schor, Naomi. 1987. *Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine*. New York ve London: Methuen.
- Schweickart, Patrocino P. 1994. "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading." *Falling Into Theory: Conflicting Views on Reading Literature* içinde, ed. David H. Richter, 269-278. Boston: Bedford Books of St. Martin's.
- Scott, Joan W. 2017. *Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Showalter, Elaine. 1992. "Toward a Feminist Poetics." *Modern Literary Theory* (Second edition) içinde, ed. Philip Rice ve Patricia Waugh, 92-102. London ve New York: Edward Arnold.
- Tuana, Nancy. (1992). *Woman and the History of Philosophy*. St. Paul: Paragon House.

KADIN BEDENİ, MEKÂN, KAINAT ve KEVN İLİŞKİSİNİN BAĞLANTISAL BÜTÜNSELLİK TEMELİNDE ANALİZİ

Sema Çınar Alevli¹

Giriş

Mekân yer ve mahal anlamlarında kullanılmakta olan bir ism-i mekân olup etimolojik olarak Arapça *kâf*, *vav* ve *nûn* harflerinden müteşekkil bir kelime olan *kevn* mastar kökünden türetilmiştir. Kelimenin kökeni olan kevn kelimesi var olmak, varlık bulmak, meydana gelmek anlamlarına gelir. Platon'a (2001) göre varlık ancak mekânda meydana gelir. Mekân şekilsizdir; değişim ve boşluk kabul etmez. Meydana gelen her şeyin ilk kopyasının içinde vücut bulunduğu mekânda bulunduğunu düşünen Platon, mekânı sadece varlığın meydana geldiği yer değil aynı zamanda varlığı besleyen bir kap olarak kabul eder (Platon 2001, 53). Aristoteles (2019) mekânın içerdiği cisimden farklı olduğuna dikkat çeker ve mekânı "kaplayan cismin hareketsiz ilk sı-

¹ Dr. semacinaralevli@gmail.com. ORCID-ID: 0000-0003-3968-7594



nırı” olarak tanımlar. Düşünüre göre madde oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) sürecinde yer değiştirildiği için mekân ve nesne arasında bir özdeşlik yoktur (Aristoteles 2019, 15-27).

Immanuel Kant’a göre bir kavramdan o kavramı aşan önermeler elde edilemez. Bu nedenle mekân sadece bir kavram değildir. Mekân tasavvuru “a priori” sezgiye dayanmaktadır. Mekân noktalardan, uzay ise anlardan oluşan yani nesnel öğeleri bir araya getirircesine yapılan bir şey değildir. Noktalar ve anlar zaman ve mekânın içindeki şeylerdir (Cassirer 1996, 173). Bilgiyi biçimlendiren akıl formları a prioridir ve bilgi zaman ve mekânda olur. Yüklemleri ve kavramları, dış deneyimleri, deneyim koşullarını ve fenomenlerin temsililerini biçimlendiren zaman ve mekândır. İnsanın varlık koşulu olan mekân; insanın duyum, kendilik ve gerçeklik zemini olarak fenomenin ortaya çıkmasını sağlayan koşulları meydana getiren mutlak bir kategoridir (Kant 1993, 59).

Martin Heidegger (2004) mekân konusunu özne ile ilişkisi bağlamında ele alır. Ona göre ne özne mekâna dâhildir ne de mekân özneye aittir. Mekân ve mekânsallık öznenin yaşam deneyimi (Dasein’in dünyasallaşması) sürecinde açığa çıkmaktadır (Heidegger 2004, 106). Heidegger’in mekân anlayışından yola çıkan H. Lefebvre (2014), mekânı bedenle ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Beden mekânı tamamlayan, mekâna ait bir unsurdur. Mekân bedenden yola çıkılarak algılanır ve yaşanır. Mekânı enerji kapasitesi ve enerjisiyle mekân yapan yine bedendir ve beden tarafından tekraren üretilir. (Heidegger 2004, 180-188). J. W. Creswell (2004) ise mekân (space) ve yer (place) kavramlarının birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker ve yer kavramını kimlik ve aidiyet hissedilen, kişiliğin ortaya çıktığı bir olgu olarak tanımlar. Creswell’e göre tüm yerler bir mekândır ama tüm mekânlar bir yer değildir (Creswell 2004, 119-128).

İslami bilgi geleneğinde yer alan irfan ekolünde mekân



konusu kevn (oluş), kainat ve varlık ilişkisi temelinde ele alınmış ve kavramlar arasındaki bağlantısallığa vurgu yapılmıştır. El-Ceyli'ye (2016) göre mekân, esmâ-i fiiliyenin açığa çıktığı bir memlekettir yani Hakk'ın zuhûr yeridir (El-Ceyli 2016, 185-90). İrfan ekolünün önde gelen isimlerinden Geylani'de (2020) ise mekân kelimesi madde aleminde algılanan sabit bir mahal; mânâ aleminde ise mekânı oluşturan sureti meydana getiren mânâ suretinin yani ilahi isimlerin varlığıdır. Her mekân ve mânânın ise kendine göre halleri vardır (Geylani 2020, 130-31). Mekân kelimesine varlık manasını veren İbn Arabî (2005), mekânı Hakk'ın tecellilerinden meydana gelen Vücûd-u Mutlak'ın son tecellisi olarak görür (İbn Arabî 2005, 573).

Mekân kelimesine verilen anlam ve tanımlamalara baktığımızda mekânın varlık ve varoluş açısından ontolojik ve epistemolojik bir değer taşıdığı görülmektedir. İnsan mekânda vücuda gelmiş bir varlıktır. İnsanın vücuda gelme mekânına terimsel olarak *döl yatağı*, kavramsal olarak ise *rahim* adı verilmektedir. Terim, nesnenin ortak özelliklerinin bilgisini verir. Kavram ise nesnelerin ya da olayların soyut tasavvurlarıdır. Terim nesnenin mekanik bilgisini verirken kavram nesneye dair bilginin mânâsını ve enerjisini verir. Şu halde *rahim* kavramının ne tür soyut tasavvurlar içerdiğini ve işaret ettiği mânâları bilmek kadın bedenini doğru tanıma ve kadına yönelik istismar ve şiddetin önüne geçebilecek enformasyon üretme açısından önemlidir. Bu çalışmada, kadın üreme sisteminin önemli organlarından biri olan *rahim*, *kevn ü mekân* olarak ele alınmış *rahim* kavramının işaret ettiği anlamlar ve bu anlamların kadın bedenine kattığı manevi değerler *bağlantısal bütünsellik yöntemi* kullanılarak analiz edilmiştir. Bağlantısal bütünsellik yönteminde bütün; tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinde olduğu gibi birbirinden bağımsız ölçülebilir parçalardan oluşan bir toplam



değil, birbirinden ayrılmaz ilişkilerden oluşan bir ağ içinde var olmuş enformasyon bütünlüğüdür. Bu yöntem çerçevesinde bütünsellik, olasılık ihtimallerini içinde barındıran bir gerçekliktir. Bütünsellik herhangi bir yapının kendisini meydana getiren ögelerin uyumlu bir gerçeklik oluşturması durumudur. Bütünlük ve bütünsellik farkına dikkat çeken Kılıç (2021), bütünlüğü daha çok zihin tarafından algılanabilen, anlaşılabilen, bilinen; bütünselliği ise hipotez edilebilen, sezilen, henüz bilinmemiş ancak öğrenilmeye çalışılan olarak tanımlar (Kılıç 2021, 17).

Kuantum alanında yapılan çalışmalar göstermiştir ki form özde madde değil bilgi yüklü enerjidir. Bu demektir ki gerek formun oluştuğu mekân gerekse formun oluşturduğu alan olarak mekân da bilgi içermektedir. Hem alan hem de form özelliği taşıyan rahim de bilgi yüklü bir mekân özelliği taşımaktadır. Şu halde kavramsal boyutta ele alındığında bir mekân olarak rahim ne tür bilgi içermektedir sorusu önem kazanmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın ilk teorik çerçevesini mekânın bilgisi konusunda önemli veri elde edilebilecek olan süper sicim teorisi oluşturmaktadır. Çalışmanın ikinci teorik çerçevesini yeni bir paradigma olarak bağlantısal bütünsellik konusu oluşturmaktadır. Bütünselliği, bağlantısallığı ve değişimi enformasyonun döngüsel doğası içinde açıklayan bu paradigma, kevn ü mekân olarak rahim kavramının dinamik yönünün açıklanmasında önemli bir teorik alt yapı sunmaktadır. Üçüncü teorik çerçeve olarak vahdet-i vücud öğretisinin teklik ve vücut konuları işlenmiştir. Vahdet-i vücud öğretisinde Hakk ve halk (mahlukat) mânâ cihetinde tektir; mevcudat ise epistemolojik bağlamda vücudu ilahiyeye dahildir. Çalışma konusunun bedene ilişkin olması ve bağlantısallığın esas alınması nedeniyle Hakk ve halk (mahlukat) arasındaki bağlantısallığa vurgu yapan bu öğretisi teorik çerçeveye dahil edilmiştir. Son olarak, çalış-



mada mekânın unsuru olarak belirlenen rahim kavramının er-Rahim ile olan ilintisini açıklamak amacıyla ilahi sıfatlar ve bu sıfatlardan er-Rahîm konusu, çalışmanın teorik alanına dahil edilmiştir. Çalışmanın analiz bölümünde, rahim ismi ve bu ismin kadın bedeninde bir alana verilmesinin teorik çerçevede analizi yapılmıştır. Çalışmada kadının iyilik ve merhamet vasıfları ile mümeyyiz kılındığı ve kainatın iyilik ve merhamet kaynağı olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmanın amacı, kadın bedeninin manevi değerini açığa çıkarmak ve kadın bedeninde kuvve olarak verilmiş olan “rahim” melekesinin bilince ve yaşama katkı sağlamasına çalışmaktır. Bu çalışma, “kadına yönelik şiddet” sorununun çözümüne ilişkin farklı bir enformasyon sağlaması açısından önemlidir.

Teorik Çerçeve

Zaman ve mekânın en küçük birimi “an”dır. An içinde gerçekleşen ilk hareket ile zaman oluşur. Zaman, varlığa hakim olan hareket yasaının deneyimlenmiş ve bilinç haline dönüşmüş şeklidir. Mekân ise bu bilincin tanımlandığı ve tanımladığı alandır. Bu yönüyle mekân hem alan hem de form özelliği taşımaktadır. Gerçekliğin doğasına ilişkin yapılan bilimsel çalışmalar göstermiştir ki madde, kütlesi olan cansız bir yapı değil şuurlu birer enerji formudur. Modern fizik, evreni kütleli yapıların boşluk içinde yer aldığı statik bir mekanizma olarak değil dinamik bir ağsal yapı olarak görmektedir. Gerçeklik akışkandır ve hiçbir şey statik değildir. Evren dinamik bir aktivite ağı olmakla kalmayıp evrendeki her şey diğer şeyi etkilemektedir. Yine son yirmi yılda zihnin kendi gerçekliğini nasıl inşa ettiğini açıklama yönünde zihinbilim alanında yapılan bilimsel çalışmalar göstermiştir ki düşünme süreçleri de ilk hareket yasasına bağlı olarak oluşan form özelliği taşımaktadır. Çalışmanın teorik çerçevesini oluşturacak olan bu bölümde alan ve form özelliği ile mekânın bilgi, düşünce ve bilinçle



ilişkisi; sicim teorisi, bağlantısal bütünsellik yaşam paradigması, vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde incelenmiş ve bir kevn ü mekân olarak ele alınan rahim kelimesinin kavramsal içeriği ortaya konulmuştur.

Atom evrendeki tüm maddenin kimyasal ve fiziksel niteliklerini taşıyan bir yapı taşıdır. Yakın zamana kadar atomun maddenin en küçük yapı taşı olduğu kabul edilirken W. Heisenberg'in 1943-58 yıllarında yapmış olduğu s-matrisi çalışmasını müteakip evrenin en küçük yapı taşının atom değil sicimler olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. M-teori'ye göre evreni oluşturan atom altı parçacıklar ve evrendeki kuvvetler sicim (string) denilen, her biri bir plank uzunluğunda olan (10^{-35} cm civarı) ve titreşen veri yüklü enerji yapılarından oluşmaktadır. Sicimler 10^{-35} cm küçük bir alanda bir boyutta kıvrılarak evreni bir ağ gibi sarmaktadırlar (Schward & Green & Witten 1988, Penrose 2005). Kuramdaki temel fikir, gerçekliğin esas bileşenlerinin rezonans frekanslarında titreşen ve planck uzunluğunda olan sicimler olduğudur. Sicimler farklı titreşimlerde bulunarak farklı temel parçacıkları oluşturur. Bu nedenle ilave boyut bilgi ve düşüncesi ortaya çıkmıştır. Üç uzam ve bir zaman boyutu dışında beş boyutlu teorinin orijinal hipotezi 1919'da T. Kaluza'dan gelmiştir. 1926'da ise O. Klein, Kaluza'nın klasik beş boyutlu teorisine bir kuantum yorumu getirmiş, beşinci boyutun kıvrılmış ve mikroskopik olduğu hipotezini tanıtmıştır. Fizikte Kaluza-Klein teorisi (KK teorisi) olarak bilinen bu kuram, uzay ve zamanın olağan dört boyutu ötesinde beşinci bir boyut fikri etrafında inşa edilen ve sicim teorisinin önemli bir öncüsü olarak kabul edilen klasik bir birleşik gravitasyon (kütle çekim kuvvetini oluşturan parçacık) ve elektromagnetizma teorisidir (Beşergil 2020). Beş boyutlu teorinin orijinal hipotezi, süper sicim teorisi Kaluza ve Klein'in 5. boyutuna ilave olarak yine matematiğin sınırları içinde kalarak 6 boyut olduğunu belirtmektedir. Fakat bu boyutları



standart anlamdaki mekân ve zaman boyutları değil bunlara ait alt boyutlar gibi tanımlar. Bu ilave boyutlar uzayın her bir noktasında, plank uzunluğunda (10 üzeri -35 cm civarı) kıvrılan boyutlardır. Süper Sicim Teorisi'nin diğer bir adı olan Membran Teoremi'ne göre membran parçacıkları farklı boyutlarda büzüşerek onuncu boyutu oluşturmaktadır. Membran parçacıklarının farklı boyutlardaki her bir büzüşmesinden farklı evrenler oluşmaktadır ve onuncu boyut bu muhtemel evrenler ve bu evrenler arasındaki geçişleri de içermektedir.

Sicim teorisine göre sicimlerin farklı titreşimleri farklı atom altı parçacıklarını oluşturur. Bu sicimler bir frekansta titreşip protonu, başka bir frekansta titreşip elektronu oluştururlar. İşte bu sicimlerin de farklı titreşimleri parçacıklara ait kütle ve elektrik yükü gibi özellikleri kazandırmaktadır. Yani evrende bizi ve her şeyi oluşturan parçacıklarla kütle çekim veya diğer kuvvetleri taşıyan parçacıklar arasındaki tek fark bu sicimlerin farklı titreşiminden ibarettir. Sonuç olarak, sicimlerin titreşim ve frekansı form ve alan olarak mekânın oluşum bilgisini vermektedir.

Gerçeklik Arayışında Yeni Bir Yöntem: Bağlantısal Bütünsellik

İnsanoğlunu diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri insanın tabiat, hakikat ve hikmet bilgisine ulaşma istidadına sahip olmasıdır. Tarihsel süreç içinde insanoğlu tabiat, hakikat ve hikmet bilgisine ulaşmak için kendisine çeşitli usuller, yöntemler ve ilkeler belirlemiştir. Ulaştığı bilgi kadar tabiat, hakikat ve hikmet bilgisine ulaşmak için belirlediği alan, yöntem, usul ve ilkeler de tarihsel dönemlere damgasını vurmuştur. U. Beck'in pre-modern olarak tanımladığı geleneksel dönemlerde, gerçekliğin kesin bilgisine inanç alanında belirlenen yöntem, usul ve ilkelere dayalı olarak ulaşılrken, modern dönemde bu bilgiye bilimsel alanda belirlenen yöntem, usul



ve ilkelerle ulaşılmaya başlanmıştır. Modern dönemin zihinsel olarak 17. yüzyılda başladığını belirten Russell (1970), bu dönemin pre-modern dönemden ayırt edici özelliğinin hemen her şeyin bilime yüklenmesi olduğuna işaret eder (Russell 1970, 90).

Bilimsel araştırma yöntemi olarak Aristocu tümdengelim yaklaşımının Bacon'da tümevarım yaklaşımına evrildiği katı modernite döneminde, Descartes'ın ilk ilke ve ilk şüphe edilemez gerçekliği bulmak için geliştirmiş olduğu usul (metodolojik şüphecilik) ve belirlediği ilkeler insan ve diğer varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Newton'un ortaya koyduğu hareket, dinamik ve mekaniğin yasaları gibi evrenin yasalarına dair elde edilen bilgiler, bilimsel bilgiye olan güveni artırmış; bilimsel yöntem, bilimsel bilgi ve akılla doğaya hükmetme ve nihai anlamda, her türlü kaosun ve riskin önüne geçilebilme beklentisini güçlendirmiştir.

Modern çağda belirlenen yeni ilke ve bilimsel yöntemlerle “eşyanın tabiatını bilebiliriz ve bu bilgi ile her türlü doğal, siyasal ve toplumsal kaosu önleyebiliriz” diyen rasyonel akla olan toplumsal güven, sanayileşme ile birlikte insan yapımı yeni risklerin oluşması, iki yıl içinde yaklaşık 50 milyon insanın ölümüne yol açan influenza virüsünün yol açtığı İspanyol gribi gibi afetlerin öngörülememesi ve önlenememesi neticesinde azalmış katı modernitenin esasını oluşturan kesinlik anlayışı yerini olasılık ve risk hesaplarına bırakmıştır. Beck'in “ikinci modernite”, Giddens'in “geç modernite”, Bauman'ın ise “akışkan modernite” olarak tanımladığı bu yeni süreçte bilimsel alanda belirlenen olasılık teorilerine bağlı olarak gelişen *bayes teoremi* ve bir elektromotorun deney yapana ve gözlemleyene göre parça ve dalgacık olmayı seçtiği hakikatinin anlaşılmasına yol açan *çift yarık deneyi* (1970) gibi bilimsel çalışmalardan elde edilen veriler, katı modernite döneminde elde edilen gerçeklik bilgisinin



ve bu bilgilere ulaşmak için belirlenen usul, ilke ve bilimsel yöntemlerin yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Aynı şekilde, katı modernite döneminde geliştirilen determinist sosyal, kültürel, bilimsel, siyasal ve ekonomik sistem teorileri, post modern dönemde antropoloji, kimya, biyoloji ve psikoloji gibi bilim alanlarından elde edilen yeni veriler de referans alınarak eleştirilmiş ve olasılıklı, akışkan ve değişken sistem teorileri oluşturulmaya başlanmıştır. Schrödinger'in "sistemin zaman içinde düzenlilikten düzensizliğe geçiyor olması, sistem içindeki faydalı enerjinin zaman içinde azalırken faydasız enerjinin artıyor olması" bilgisini veren entropi yasasını sorgulayarak, "O halde nasıl oluyor da inorganik evren moleküler evreni, moleküler evren hücre evrenini yaratıyor?" sorusunu sorması fizikten modern biyolojinin doğmasına yol açmış (Kılıç 2021, 48), "autopoiesis ilkesi"ne dayanan farklı sosyal, kültürel ve siyasal, ekonomik sistem teorilerin belirlenmesine ve *bağlantısal bütünsellik* olarak adlandırılan yeni bilimsel yöntemin ve bu yönteme bağlı bir yaşam paradigmasının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bağlantısal Bütünsellik Yaşam Paradigması

Bağlantısal Bütünsellik Yaşam Paradigması'nda bilimin gerçeklik referansı bizzat yaşamın kendisidir. Evren ağsal bir yapı, yaşam ise iç içe var olan kodlamalar bütünüdür. Bu çerçevede bilimin konusu, bütün ya da bütünü oluşturan parçalar değil birimler arasındaki "ilişki kodlamaları ve bağlantılardır" (Kılıç 2021, 46). Birimler arası ilişki, karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. Hiçbir birim diğer birimden bağımsız olma özgürlüğüne sahip değildir. Karşılıklı bağımlılık esasına göre evrende özgür irade yoktur. Yani her sistem bulunduğu ağın ona izin verdiği kadar özgürdür. Değişim, ilişkilerin istikrarı ile sağlanır. İstikrarı yaratan ise, bütünü oluşturan parçalar değil bu parçaların birbirleri ile olan ilişkisidir.



Paradigmanın temel öğretilerinden bir diğeri ise evrenin yapı taşının partikül değil enformasyon olduğudur. Büyük veri (big data) olarak da ifade edilen enformasyon evrenin yapı taşı olarak kabul edilir. Bir verinin bilgi olabilmesi ancak bağlantısallığının kurulması ile mümkündür. Bu aşamada esas olan sonsuz veriyi toplayabilmek değil bu veriyi anlamlandıracak bağlantı modelleri olan kodlama sistemlerini ve bu sistemlerin parça-bütün ilişkisini, bütüncül bir bakış açısıyla matematiğe dönüştürebilmektir (Kılıç 2021, 25). Bütünselliği sağlamak için kullanılacak en doğru yöntem ise Bayes matematiğidir. Laniakea, Blue Brain ve Connentome projeleri paradigmanın evrendeki ağsal yapının tabiatını, birimler arası bağlantısallığın nasıl gerçekleştiğini ve bütünselliğin nasıl sağlandığını açıklama konusunda temel aldığı bilimsel çalışmalardır.

Laniakea çalışması evrendeki ağsal yapının bir örneklemini oluşturması açısından önemlidir. Samanyolu galaksisinin dahil olduğu süper kümenin yeni adı olan Laniakea, Havai dilinde “engin/sınırları ölçülemeyen cennet” anlamına gelir. R. Brent Tully öncülüğünde bir grup gökbilimcinin yapmış olduğu çalışmada sekiz bin galaksinin pozisyonları ve hızları ölçülmüş, evrenin genişlemesi de hesaplanarak samanyolu galaksisinin içinde bulunduğu süper kümenin 3 boyutlu haritası oluşturulmuştur. Bu çalışmaya göre daha önce çapı 110 milyon ışık yılı genişliğinde hesaplanan süper kümenin gerçek çapının 520 milyon ışık yılı genişliğinde olduğu hesaplanmıştır. Laniakea, 100 trilyon güneş kütlesi içermektedir (Gibney 2014). Laniakea Süper Kümesi, galaktik nehirler halinde akan ve her bir galaksiyi birbirine bağlayan ağ kümesi halinde haritalanmıştır. Samanyolu Galaksisi ise bu ağdaki çizgilerden bir tanesi üzerinde yer almaktadır. Laniakea projesinin ağsal yönüne dikkat çeken Kılıç (2021), Laniakea çalışmasının yaşam paradigması açısından önemine şu ifadelerle dikkat çekmektedir:



“Laniakea bana şunu anlatır: Bütün evren tüm bilinen enerji biçimlerine göre tek bir yapı olarak incelendiğinde ve bütün olarak bir bilgisayar programına konulduğunda biz bütün yapının birbiriyle entegre ve bütünsel bir sistem içerisinde olduğunu görüyoruz. Kısacası evrende her şey bütünlük içinde ve her şey birbiriyle bağlantısallık halinde. Biz bundan sonraki yaşamımızda maddenin esaslığından değil enerjinin esaslığından yola çıkmak zorundayız. Bu çalışma bence dünyayı algılayışımızı değiştirecek nitelikte ve Galilei'nın teleskobu kadar mühim.” (Kılıç 2021, 91-20).

Nöronal yapı ve nöronlar arası iletişimi inceleyen Blue Brain ve Connectome projeleri de bağlantısal bütünsellik yaşam paradigması çerçevesinde dikkat çekilen evrendeki ağsal yapıyı, birimler arası bağlantısallığı ve bütünselliği anlama imkanı sağlayan önemli projelerdir. Blue Brain Projesi, nöronlar arası bağlantısallığın ve bu bağlantısallığın nasıl bir zihin oluşturduğu bilgisini verir. İnsan beyni 100 milyar sinir hücresinden (nöron) oluşmaktadır. Normal bir sinir hücresi 50.000 ila 250.000 kadar başka nöronla bağlantılıdır. Bir nöron hücresi aynı anda birkaç iş yapabilmektedir. Bir nöron hücresi kendi üzerine düşen görevi 1 mili saniyede, saniyenin binde birinde yerine getirir. Proje kapsamında fare beyni üzerinde yapılan çalışmada elektriksel aktiviteden bağımsız olarak, “Beyin nasıl düşünce üretiyor?” sorununun matematiksel modellemesi bulunmuştur.

Bağlantısal bütünsellik paradigmasının referans aldığı bir diğer bilimsel çalışma Connectome (nörozihin) projesidir. Nöral bağlantılarla ilgili verilerin birleştirilmesi, haritalanması ve analizi ile ilgilenen bilim alanına connectome bilimi denir (Sporns 2010). Henüz üzerinde çalışılan connectome projesi kapsamında, insan beyni hakkında işlevsel ve yapısal bilgiler toplanarak insan beyninde yer alan 100 milyar üzeri nöron arasındaki bağlantısallığın nasıl gerçekleştiğinin açıklanması



ve insan bir davranışta bulunduğunda, düşündüğünde ya da duygulandığında beyninde oluşan elektrik sinyallerinin çözümlenmesi hedeflenmiştir (Geddes 2016). Kılıç'a (2021) göre insan beyninde bilgi elektrokimyasal ırmaklar halinde akmaktadır. Bu ırmaklar yeniden oluş içinde her an yeni pattern oluşturmaktadır. Her yeni oluşumda ise yeni atomik yapı oluşmaktadır. Yani beyin hiçbir yaşantıyı aynı ağsal matematik içinde yaşamamakta ve her an yeniden oluşmaktadır. Paradigma içinde bu realite, "aynı enformasyon ağı içinde iki kez bulunmaz" şeklinde açıklanmaktadır.

Bağlantısal bütünsellik yaşam paradigmasının dayandığı esaslardan biri de Autopoiesis İlkesi'dir. Evrendeki ağsal yapının nasıl oluştuğu, ağsal yapı içinde bağlantısallığın nasıl kurulduğu ve bütünselliğin nasıl sağlandığı bu ilke ile açıklanmaktadır. Autopoiesis ilkesi bir sistemin kendini yenileme, yaratma, yeniden oluşturma becerisini açıklar. Auto (kendi) ve poiesis (yaratma) sözcüklerinden türetilen bir kelime olan autopoiesis kavramı, H. R. Maturana ve F. J. Varela tarafından tanımlanmış bilimsel bir kavramdır. Autopoiesis, bir sistemin dışarıdan bir müdahale olmaksızın kendi kendini referans alarak yaratması, geliştirmesi demektir. Maturana ve Varela'ya (2020) göre organik sistemler kendi kendini üretme kapasitesine sahiptirler. İlk olarak, organizmaların bilisi nasıl gerçekleştirdiğini açıklamak amacıyla biyoloji alanında geliştirilen bu kavram, süreç içinde farklı disiplinlerin sistem teorileri çalışmalarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu sistemde bilgi, bilgi içeriğini bilgi alanında üretmek bilgi oluşturmaktadır. Kılıç (2021), autopoiesis kavramını "bilgi işleyen sistemlerin er ya da geç yeni bir bilgi patterni ve zeka üretmesi", "parçanın bütününe ilgili enformasyon bölümünü daha önce görülmemiş şekilde yapılandırması" gibi tanımlarla açıklar (Kılıç 2021, 38-44). Buna göre sistem yaratıcılığa, yeniden oluşturabilme becerisine sahiptir ve var olan parçalardan



yeni bir bütün oluşturabilmektedir. Sistem içinde yer alan her parça yeni bütünü içindedir ve daha iyi bir yaşam için yeni olanaklar sunmaktadır. Autopoiesisten maksat doğaya hükmetmek değil “Daha iyi bir yaşamı nasıl yaratabiliriz?” sorusuna cevap aramak, yani yaratıcı iyiliktir. Kılıç’a göre yaratıcı iyilik, insan için yaşam değil yaşam için insan; insan için yaşam hukuku değil yaşam için insan hukuku kültürünün oluşmasına olanak sağlamaktadır (Kılıç 202, 132).

Teklik Anlayışı ve Vahdet-i Vücut Öğretisi

Teklik anlayışı bütün kainatta tek bir varoluş, tek bir varlık olduğu düşüncesine dayanan gnostik bir öğretilerdir. Tek varlık öyle bir varlıktır ki mükevvenat o varlığın ilmiyle ve ilminde meydana gelmiştir. Dolayısıyla tek varlık ifadesi tek şuur, tek mânâ anlamına tekabül etmektedir. Teklik anlayışı İslami düşünce sistemlerinden irfan ekolünde vahdet-i vücud öğretisi olarak karşılık bulmuştur. Ubeydullah b. Ahrar’a göre (1490) irfandan gaye vahdet-i vücud (teklik) bahsidir. Abdülganî en-Nablusî (2009), irfan ehlinin en önemli görevinin “vücudun (varoluşun) anlamını tam olarak idrak etmek” olduğunu belirtir. Kâşânî ise (2015) vahdet-i vücud öğretisini “varlığın zorunlu ve mümkün, cevher ve araz diye bölünmeden ele alınması” olarak açıklar.

Gazali varlığı zatında var olan ve başkasıyla vücut bulan varlık olmak üzere iki kategoride inceler:

“Başkasıyla vücut bulanın vücudu müsteardır, ödünçtür. Bizatihi varlığı yoktur. Hadd-i zâtında zâtı itibara alındığında adem-i mahz’dır. Ancak başkasına nisbetle mevcuttur.”

Gazali’ye göre gerçek nur Allah olduğu gibi, gerçek mevcud da Allah’tır. O’nun nurundan başka nur da yoktur. Diğer nurlar zâti nurlar olmayıp O’na bakan cihetten nurdurlar.



“Her nereye yönelirseniz orada Allah’ın vecih vardır.”² ayeti hükmüyle her vecih sahibi O’na müteveccihdir, yani yüzünü O’na çevirmiştir. Vücutta ne varsa, bunların Allah’a nispeti, nurun güneşe nispeti gibidir. Bu nedenle “La ilâhe illallah” avamın tevhidi, “Lâ ilâhe illâ Hû” ise havassın tevhididir. Çünkü ikincisi daha has, daha şümüllü, daha hak, daha ince ve sahibini hem ferdaniyete ve sırf vahdaniyete daha dahil edicidir (Gazali 2014, 38-49).

Arabî’ye göre vücut birdir. O da Hakk’ın varlığıdır. Allah’ın varlığın özü gereği mutlak ve zorunludur ve Allah varlığında başkasının varlığına ihtiyaç duymaz. Bununla birlikte, bütün mevcudatın varlığı O’ndadır, O’ndandır. Hakikatte, Cenabı Hakk’tan başka hariçte hiç bir mevcut yoktur. “Yok olan bir şey hiçbir vakit var olmaz. Var olan, mevcut olan şey de yok olmaz ve yokluk (adem) denilen bir şey öyle bir ebedi ve sonsuz bir karanlıktır ki ondan hiçbir vakit bir şey çıkmaz. Bir hareket görülmez. Vücut namütenahi olduğundan yokluk denilen şey mevcut değildir” diyen Arabî’ye (2005) göre mevcudat, vücut-u ilahinin muhtelif mertebelere tenezzül tecelliyatından ibarettir (Arabî 2005, 570). Arabî vücut-u ilahiyi yedi mertebeye ayırır: Birinci mertebe, *ahadiyyet mertebesi* olup bu mertebede Hakk mutlak vücut sahibidir ve kendi zatında müsteğraktır. Bu mertebe vücudun esasıdır. Sonradan vücut bulan insan Hakk’ın ahadiyyet mertebesine dahil olamaz. Çünkü insan kesif, Hakk latiftir. Kesafet halinde olan insan latifin halini anlayamaz. İkinci mertebe, Hakk’ın esma ve sıfatları ile zâtından zâtına tecelli ettiği *taayyün-i evvel* mertebesidir. Bu mertebede Hakk kendisini esma ve sıfatları ile bilir ki bütün esma ve sıfatlar bu mertebede toplu olduğu için “Allah” denir. Üçüncü mertebe *taayyün-i sâni* mertebesidir. Taayyün-i evvel mertebesinde

² Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi 2:115.



toplu olan ilahi esma ve sıfatların icap ettirdiği mânâ ve suretler ikinci zuhur mertebesinde birbirinden ayrılmış fakat şekle bürünmemiştir. Yaratılan eşyanın hakikatlerinden ibaret olan bu suretler kendi hakikatini bilmezler. Çünkü bu mertebede vücut ilmi suretler halindedir. Vahdet-i vücud öğretisinde bu ilmi suretlere “âyân-ı sâbite” denir. Kesretin başlangıcı burasıdır. Bir sonraki mertebe, *mertebe-i evahtır* (ruhlar mertebesi). Bu mertebede ilmi suretlerin her biri basit birer cevher olarak meydana çıkar. Bu basit cevherlerin her birinin rengi ve şekli olmadığı gibi zaman ve mekân ile de vasıflanmamışlardır. Çünkü zaman ve mekân cisme göredir, bunlar ise cisim değildirler. Beşinci mertebe, “levh-i mahfuz alemi” olan alem-i *misal mertebesidir*. Bu mertebede, alem-i evahta zahir olan her bir fert, bu alemden sonra gideceği cisimler aleminde meydana getireceği surete benzer bir şekilde görünür. Arabî’ye göre bu benzerlik, eşyanın aynada yansması gibidir. Burada eşya mürekkep ve latiftir, bunlar yırtılmaz ve parçalanmaz, yapıştırılmaz. Arabî’nin levhi mahfûz dediği bu mertebede, cisimler aleminin bilgisi kayıtlıdır. Cisimler aleminin (alem-i ecsâm) olan sonraki mertebede suretler, alem-i misaldeki suretlerin aksine olarak ayrılırlar, parçalanırlar, yanarlar ve dağılırlar. Arabî’ye (2005) göre cisimler alemini canlı cansız şeklinde ayırım yapılmasını reddeder. O’na göre evrende her şey canlıdır. Kainattaki her canlının üçüncü mertebe olan taayyün-i sâvide sabit bir hakikati (âyan-ı sabite) vardır. Bu sabit hakikat canlının ruhudur. Son mertebe ise *insan mertebesidir*. Bu mertebe Vücut-u Mutlak’ın son tecellisidir (Arabî 2005, 570-573).

Arabî (2020), Allah’ın sonradan yarattıklarına “hayy” sıfatı ile hayat vererek onlarla kendisini birleştirdiğini belirtir. “Bütün alem O’na muhtaçtır, hiçbiri bağımsız değil. Eğer hiçbir şeye ihtiyaç olmayandan söz ediyorsan, iyi bil ki O, kimseye muhtaç değil. (...) Şu halde her şey birbirine bağlı-



dır. Hiçbiri Hakk'tan ayrı değil” (Arabî 2020, 29-30) ifadesi ile Hakk ve halk arasındaki bağlantısallığa dikkat çeken Arabî (2019), bir nesnenin yerinden oynatılması halinde baştan aşağı bütün alemin bozulacağını bildirir (Arabî 2019, 25).

Vahdet-i vücud öğretisinin önemli bir ismi olan El-Ceyli'de (2016) varlık, katıksız varlık ve yokluk karışımı varlık olmak üzere iki yönden mütalaa edilebilir. Katıksız varlık Allah'ın zâtıdır; yokluk karışımı varlık ise yaratılmışların zâtıdır. Allah'ın zâtı kendi nefisinden ibarettir, yani Allah nefsi ile kaimdir. Kendi kimliğinde isim ve sıfatları hak etmiştir. Yokluk karışımı varlık olan mahlukat, Allah'ın isim ve sıfatları ile kendi kabiliyetine göre katıksız varlıktan suret almaktadır (El-Ceyli 2016, 106).

İlahi İsim ve Sıfatlar

Ceyli, ilahi isim ve sıfatlardan her isim ve sıfatın bir eseri olduğunu belirtir. Bu eser o ismin ve sıfatın cemaline, celaline veya kemaline bir zuhur yeridir. Örneğin malumat, Hakk ilminin bir zuhur yeridir. Merhumat, rahmetin zuhur yeridir. Müslimat ise selam isminin zuhur yeridir. Selam ismine mazhar olan bütün varlık, sırf yok olma durumundan selameti bulmuşlardır. Bu nedenledir ki rahmete nail olmayan hiçbir varlık yoktur. Ceyli'ye (2016) göre rahmete nail olma durumu, bir şeyin yaratılması veya özel bir rahmete nail olma hallerinden birinde mutlaka görülür. Mevcudat Allah'ın cemel sıfatının umumi ya da hususi zuhur yeridir. Ancak celal sıfatı içine giren isimlere, varlıkların bir kısmı mazhar olur. Allah'ın Rahman, Rahim, Rabb, Ganî, Sultan, Semi', Basar gibi kemal sıfatları Hakk ve halk arasında müşterek sıfatlardır. Bu nedenle varlık tüm olarak Allah'ın kemal sıfatlarının zuhur yeridir (Ceyli 2016, 339-345). Hakk ve halk arasındaki müşterek sıfatların ilmینی veren Arabî (2021),



Hakk ile halk arasındaki bağlantısallığın kurulmasında bu sıfatların işlevine şu cümlelerle dikkat çeker:

Bu ilahi isimlerden herhangi biri senin elinde bulunacak olsa o zaman o ismin bu mertebelerden hangi mertebede olduğuna bak ve o ismin mertebesine göre dua et. Onu o mertebeden kesinlikle dışarı çıkartma. O ismin delâlet ettiği Zât'dan gâfil olma, çünkü bütün bu sıfatlar o Zât içindir, O sıfatlar çokluğun varlığında varlığın birliği olurlar. Öyleyse, sen de böylece çokluğun birliği ya da çoğun biri olursun (m³. 59).

Vahdet-i vücud anlayışında alemde görülen kesret bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayıp Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ve zuhurudur (Arabî 2011, 25). Beyan ve burhan öğretisinde olduğu gibi varlığın cevher-araz, mutlak-mümkün şeklinde kategorik olarak ele alınmasını reddeden ve bütün bir varlığı mükevvenât olarak isimlendiren Arabî (2019), mevcudatı Allah'ın zâtı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın sıfatlarının sıfatları (mahlukat) olarak inceler. Her varlık Allah'ın bir isminin mazharı olup o ismin tasarrufu altındadır (Arabî 2019, 27). Ona göre alemde ancak Allah'ın sıfatı hükmeder. “Bil ki ilahi tecelli süreklidir ve üzerinde hiçbir perde yoktur fakat tecelli edenin Allah olduğu bilinmez (m. 62)” diyen Arabî'ye (2021) göre insan ancak Allah'ın sıfatları ile sıfatlanması halinde mevcudiyetine ulaşır. Yani insanın hakiki mânâda var oluşu ancak kendi hakikatini tanıması ve kendi hakikatindeki ilahi isim ve sıfatlarla yaşaması ile mümkündür. “İşte insan, bu bakış açısıyla bakar. ‘Kendimizi ve Rabbimizi tanıyalım diye, Allah'ın bizim için hazırladığı delillerle ve ayetlerle ben Allah'ı tanıdım’ der.” diyerek insanın kendisini ve Allah'ı tanımasının yöntemine işaret eden Arabî (2021), tecelli hususuna “Bu deliller ve bu ayetler, bizim için O'nun

³ m=madde



‘Hak’ olduğu iyice tebeyyün etsin, açıkça belli olsun diye ‘ufuklara ve bizim nefislerimize’ yerleştirilmiştir. Bizim de tecelliden kastettiğimiz budur (Arabî 2021, 82)” sözleri ile açıklık getirir.

Ceylî’de (2016) de aynı şekilde, insanın halkiyyeti kendisine verilen emanet vasfıdır. Allah’ın insana halkiyyet vasfını emaneten vermesi uluhiyyet sırlarının zuhurunu istemesi nedeniyledir. Çünkü Allah alemi kendi özünden yarattığı için kemal sıfatı gereği bütün mevcudata sirayet eder. Bu alemin parçalarından her şey, onun kemali iledir (Ceylî 2016, 178). İnsanın gerçek bir varoluş durumu ise Allah’ı isim ve sıfatları ile tanıması, kendi hakikatini bilmesi ve bu hakikate uygun bir kemalât ile mümkündür.

İrfan düşüncesine dayalı teklik öğretisinde insan, Allah’ın isim ve sıfatlarının bilgisinin kendisine verilmiş olması nedeniyle diğer varlıklardan ayrılır. Allah’ın Adem’e öğrettiği isimler, kendisine bilkuvve olarak verilmiş olan ilahi isim ve sıfatlardır (Arabî 2020, 98). Adem’in ilk insan olması ise biyolojik yönüyle değil kemalî isim ve sıfatların insanda bilfiil zuhur etmesi yönüyledir. Meleklerle “Adem’e secde edin”⁴ denildiğinde melekler halifenin yaratılışının gereğini anlayamadılar. Çünkü meleklerde Adem’de olduğu gibi bütün isimlerin tecellisi yoktu. Melekler kendileri ile ilgili olan ilahi isimlerden başkasını bilmiyorlardı (Arabî 2020, 23).

Teklik anlayışı çerçevesinde insanın halife olması ise salt yaratılmış olması yönüyle değil, bilkuvve olarak verilen ilahi isim ve sıfatları bilfiil idrak etme melekesine sahip olması (ef’al mertebesi) yönüyledir (Arabî 2020, 22). İnsan, ancak yaratılma gayesi olan Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma mertebesine ulaştığı zaman halifelik vasfına erişir. İnsanın Allah’ın ahlâkı ile ahlaklanması ise kendisinde bilkuvve olarak verilmiş olan

⁴ Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi 1:34



ilahi isim ve sıfatları bilmesi ve rububiyet mertebesine dahil olan sıfatları bilfiil yaşama mertebesine ulaşması; basiretle görmesi, sem'iyetle işitmesi, Allah'ın ilm-i iradesi cihetinde murad etmesi, rahimiyyetle merhamet etmesi yani mazhar olduğu ilahi isim ve sıfatları hâl, kavî ve fiil ile izhar etmesidir. İnsan bu mertebede halk olarak değil, Hakk olarak yaşar. Yani, Hakk olarak görür, Hakk olarak işitir ve Hakk olarak murad eder. Bu mertebede kişi, ölmeden önce ölmüş yani benlik vehminden arınmış, ruhu suretlenip mânâ alemine yani e'âl mertebesinden esma mertebesine vasıl olmuş olur.

Allah'ın rubûbiyyetinin sırrı varlıktır (Arabî 2020, 98). Çünkü Rabb merbubu gerektirir. Bu demektir ki eğer merbûb olmasaydı Allah Rabb cihetiyle tecelli etmezdi. Dolayısıyla rububiyet kişinin özünde olan bir hakikattir. İnsan özündeki rububiyet nuru gereğince kulluk görevini yerine getirir. Bu manada kulluk ise insanın özüne ermesidir. “Nefsini bilen rabbini bilir” hadisi bu hakikate dikkat çekmektedir. Gerek Arabî (2020) gerekse Ceylî'nin (2016) açıklamalarından anlaşılmaktadır ki her varlığın kendisine özel bir Rabbi (Rabb-i Has) vardır (Arabî 2020, 97-101; Ceylî 2016, 235). Yani her varlıkta istidat ve kabiliyeti cihetinde rububiyet tecellisi hâsıl olur. Örneğin Kerim sıfatı kendisine Rabbi Has olarak verilmiş bir insanda ikram etme iradesi güçlüdür. Ancak kişi mutedil olmaz ve ikramı kendinden bilirse kerim olma sıfatının rahmani kemaline eremez. Kişinin yapmış olduğu eylem her ne kadar erdemli bir eylem olsa da kerim olma vasfı onun benlik vehmini güçlendiriyorsa kerim sıfatının kendisinde izhâr olması kişiyi mânâ alemine ulaştırmaz. Bu durumda kişi kemalatı gerektiren ilahi isim ve sıfatlardan değişik ilahi isim ve sıfatları e'âl mertebesine çıkarmalı ve esmâ mertebesine vasıl olmak için çaba sarf etmelidir. Ancak bilmelidir ki vuslat “kul tarafından değil, yine Allah'ın inayeti ve uluhiyyeti ile meydana gelmektedir” (Arabî 2019, 94).



Esmâü'l-Hüsna'dan er-Rahim Sıfatı ve Tecelli Mekânı

Rahim Arapça'da "rahm" kökünden üretilen bir ism-i fail olup merhametin faili anlamına gelmektedir. Kelime Allah'ın vasfı olarak kullanıldığında başına belirtme edatı olan "el" takısını alır. er-Rahîm, Kur'an'da ve hadislerde geçen Esmâü'l-Hüsna arasında yer alan ilahi isimlerden biridir. er-Rahim ismine, "işinde çok merhametli olan, en büyük rahmetin faili olan" mânâsını veren İslamoğlu (2019), bu ismin Kur'an-ı Kerim'de 95 yerde geçtiğini belirtir (İslamoğlu 2019, 257-260).

Bursevî (2020) er-Rahîm ism-i ilahisinin "rahmet-i hayrın ulaşmasını dileme" ve şerri defetme" anlamında zâtî sıfatlardan olduğunu "hayrı ulaştırmak ve şerri def etmek" mânâsında ise fiili sıfatlardan olduğunu belirtir (Bursevî 2020, 221). Gazalî'de (2018) bu vasıf rahmete tekabül etmektedir. Rahmet Allah'ın iyiliği murad etmesidir. Dolayısıyla rahimiyyet vasfı Allah'ın iradesinin bir neticesidir (Gazalî 2018, 24). Tatlısu (2021), er-Rahim sıfatını "hayr ve rahmet-i ilahiye" olarak tanımlarken (Tatlısu 2021, 23) Simavi (2021) nimet veren ve merhamet eden anlamlarında kullanır (Simavi 2021, 34).

Er-Rahim ismine yönelik verilen tanımlarda hayr-ı ilahi ve merhamet mânâlarının ön planda olduğu görülmektedir. İslamoğlu (2019) merhamet kelimesinin, yalın olarak, Kur'an'da tek yerde geçtiği bu yerde de insan için kullanıldığına işaret eder ve merhametin "kazanılmış ve/veya verilmiş bir rahmet" olduğuna dikkat çeker. Bu mânâda Allah, er-Rahim isminde tezahür eden merhametin kaynağını Rahman isminden almakta, yani Allah'ın işindeki merhamet, zâtındaki rahmetten neşet etmektedir. Diğer bir ifade ile Allah'ın zâtındaki rahmaniyyet fiili rahimiyyetin faili durumunda olup zât-ı ilahinin rahmaniyyetinin ilk tecellisi rahimiyyetinin temsil ettiği fiiline yöneliktir (İslamoğlu 2019, 258). Ceylî'ye (2016) göre ise rahimiyyet rahmaniyy-



yette zuhur etmektedir. Zira Rahman bütün ilahi kemalleri özünde toplar ve bütün ilahi kemallerin aslıdır. Bu nedenledir ki Rahman'ın zuhuru bütün mevcudata sirayet etmektedir (Ceylî 2016, 180). Her iki yönde de rahmaniyyetin ilk tecellisi vucudiyet yönüyle olmaktadır. Dolayısıyla “en büyük rahmet sahibi”nin insana yönelik ilk rahmet tecellisi, insanı mânâ ve varlık alemine çıkarması olmuştur. İnsanın varlık alemine dahil olduğu ilk mahal Lokman Suresi 34. ayette “Allah rahimlerde olanı bilir [*veya'lemu mâ fi-l-erhâm*]” şeklinde bir kullanımla Kur'an-ı Kerim'de bizzat Rahim ismi ile tanımlanmıştır. Rahim isminin bu kullanımına dikkat çeken Bursevî (2020), kadın bedeninde yer alan rahmin neşvünema yeri olduğunu, çocuğun rahim içinde vücut bulduğunu ve rahmin çocuğa bir zarf olduğunu belirtir (Bursevî, 221). Bu yönüyle rahim, Allah'ın “kün” iradesi ile mânâ ve varlık alemine erilen ilk mekân olma özelliği taşımaktadır. Kevn ü mekân olan kadın bedeni, er-Rahim'in rahmet tecellisinin zuhur ettiği bir mekândır.

Kadın Bedeni, Mekân, Kâinat ve Kevn İlişkisinin Bağlantısal Bütünsellik Temelinde Analizi

Mekân konusunda yapılan tanımlarda görüldüğü gibi mekâna ilişkin oluş-bozuluş, sonlu-sonsuz, boyutsal-kesitsel, öznel-nesnel, üretilen-tüketilen, değişme ve başkalaşma gibi farklı açılardan tanımlar yapılmaktadır. Tanımlardaki yaklaşım farklılığı, mekânın alan ve form olmak üzere iki ayrı bağlamda ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada mekân konusu hem alan hem de form bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda kadın üreme sisteminin önemli organlarından biri olan rahim, *kevn ü mekân* olarak ele alınmış ve rahim kavramının işaret ettiği mânâlar araştırılmıştır. Rahim kavramının anlamı ve bağlamı hakkında verilen teorik çerçeveye bakıldığında bu kavramın Esmâü'l-Hüsna içinde yer



alan ve mahzâ hayr ve merhamet anlamları verilen Allah'ın er-Rahim sıfatı ile aynı kök ve kalıpta olduğu görülmektedir. Lafızda aynıyyet mânâda ittisâli surette imtisâli gerektirir. Bu nedenle kadın bedeninde yer alan döl yatağının rahim ismi ile anılması bu mekânın iyilik ve merhamet vasıfları ile mümeyyiz olduğu, bu ilahi vasıfları bizzat bedeninde taşıyan kadının ise iyilik ve merhametin kaynağı kılındığı anlamına gelir. Bu bölümde, çalışmanın ana fikrini oluşturan bu anlamın eşyanın tabiatını öğrenmeye dair yapılan bilimsel çalışmalar ışığında analizi yapılmıştır.

Teorik çerçevede bilgisi verilen bilimsel çalışmalardan Sicim Teorisi'ne göre kainat, içinde katı maddenin yer aldığı boş bir uzay alemi değil sicim (string) denilen her biri bir plank uzunluğunda olan ve titreşen enerji yapılarından oluşmaktadır. M-teori'ye göre (Membrane Theory) bu sicimler veri yüklü olup 10^{-35} cm küçük bir alanda, bir boyutta kıvrılarak evreni bir ağ gibi sarmaktadırlar. Konu açısından burada önemli olan husus, sicimlerin veri yüklü olması ve bu verilerin sicimler tarafından işleniyor olmasıdır. Bir verinin işlenmesi verinin enformasyona dönüşmesini sağlar. Bu işlemle sicimlerdeki veriler, verili olarak (bil-kuvve) kalmayıp enformasyona dönüşmektedir. Bağlantısal bütünsellik paradigmasında bu husus, "evrenin yapı taşı atom değil enformasyondur" şeklinde ifadesini bulmuştur. Bu noktada önemli olan bir diğer husus, sicimlerdeki verilerin enformasyona nasıl dönüştüğü konusudur. Teorik çerçevede aktarıldığı üzere autopoiesis bir sistemin kendini geliştirme potansiyeline sahip olması, her parçanın bütünümlü ilgili enformasyon bölümünü yapılandırmasıdır. Bağlantısal bütünsellik paradigmasının da esas aldığı bu sisteme göre sicimler verileri bilişsel farkındalık hali olan öz-gelişim ile enformasyona dönüştürmektedir. Bu sistemde bilgi, bilgi içeriğini bilgi alanında üreterek bilgi oluşturmaktadır.



Verinin enformasyon olmaktan bilgi olmaya dönüştüğü bir sonraki aşama, sistemin bilişsel farkındalığının bilişsel açıklığa evrildiği önemli bir aşamadır.

Gerek Sicim Teorisi'nde gerekse Connectome, Blue Brain ve Laniakea çalışmalarında görüldüğü gibi her sistem diğer sistemlerle ilişki ağı içindedir. Sistemler arası ilişki ağı, her bir sistemin diğer her bir sistemle ilişki içinde olduğu bir enformasyon ağıdır. Enformasyonun bilgiye dönüşmesi için sistemler arası karşılıklı ilişkinin istikrarı gereklidir. Enformasyon ilişkisinin istikrarı ile oluşan her bilgi enerjiye dönüşerek bilinci ve yaşamı oluşturur. Şu halde yaşam bir bilinç halidir. Yaşam, en temelde sicimlerde bilkuvve halinde bulunan verilerin işlenerek, ilişkilendirilerek, paylaşılarak, değerlendirilerek hayata aktarılmasıdır. Sicimlerde bilkuvve olarak bulunan veri merhamet ve iyiliğin bilgisi ise iyiliğin ve merhametin kaynağı, ilgili sicim alanının oluşturduğu mekândır. Şu halde iyilik ve merhamet anlamını taşıyan rahim isminin, kainatın hükmü elinde olan el-Hakim tarafından bir mekâna verilmesi, o mekanda bilkuvve olarak verili olan bilginin de verilen ismin anlamı cihetinde olduğu hakikatine işaret eder. Bu hakikat, vahdet-i vücud öğretisinde, “vücudu ilahiyyenin ilmiyle ilmini ilminde seyretmesi” olarak tarif edilmiştir. Bu demektir ki ilm-i ilahinin “kün” hükmü ile açığa çıkması olan insan, gerek bedensel niteliği gerekse akli melekeleri ile her bir siciminde ilm-i ilahinin bilgisini taşımaktadır.

Nihai olarak ifade edilecek olursa kadın bedeninde yer alan döl yatağının rahim ismi ile anılması o mekânda Allah'ın rahimiyyet vasfının mutlak ve hususi bir tecellisi olduğu anlamına gelir. Bu hususiyet göstermektedir ki Allah mükevvenâta yönelik rahmet tecellisinde kadına özel bir vasıf ve amaç yüklemiştir. Kadın bedeni bir vech-i ilahidir ve ilahi merhamet fiilinin çıkış mekânıdır. Kadın merhametin

ve iyiliğin özünü kendi potansiyelinde taşımaktadır. Allah rahim tecellisi ile kadını ilâhi rahim vasfına müşterek kılmıştır. Kadın hususen rahimiyyet potansiyeline sahip olması yönüyle dokunulmazdır. Nitekim bu hususiyet Kur'an'da, kadın konusunu ele alan Nisâ Suresi'nin birinci ayetinde, bizzat kadının mümeyyiz kılındığı rahim kavramı kullanılarak "O'nun adına birbirinizi sorguladığınız, yarguladığınız, değerlendirdiğiniz ve birbirinizden talepte bulunduğunuz Allah'ı tanıyın (bilin ve bilginizin şuurunda olun) ve kadınları(n rahimiyyetini yani dokunulmazlığını) tanıyın." emri-ilahisi ile vurgulanmıştır.⁵

⁵ Bu ayette (Nisâ Suresi 4:1) geçen *ittikâ etme* fiili, Allah ve erhâm için kullanılmış olup ayette Allah'tan ve erhâmdan ittika edilmesi emredilmektedir. Bu çalışmada, ayette geçen *ittika* kelimesine *bilmek*, *bilginin şuurunda olmak* anlamında *tanımak* (bu anlam, meallerde bu kelimeye verilen *sorumluluk sahibi olmak* ve *sakınmak* anlamlarını da içermektedir); *erham* kelimesine ise *kadınlar* anlamı verilmiştir. Bu anlamlar kullanılarak "*vettekû(A)llâhe-llezi tesâelüne bili vel-erhâm*" ifadesine, "*O'nun adına birbirinizi sorguladığınız, yarguladığınız, değerlendirdiğiniz ve birbirinizden talepte bulunduğunuz Allah'ı tanıyın (bilin ve bilginizin şuurunda olun) ve kadınları(n rahimiyyetini yani dokunulmazlığını) tanıyın.*" şeklinde meal verilmiştir. Kur'an meallerinde Nisa Suresi 1. ayette geçen *erhâm* kelimesine, genel olarak, akraba anlamı verildiği görülmektedir. Bu çalışmada *erhâm* kelimesi *merhamet* manası dikkate alınarak incelenmiş, Lokman Suresi 34. ayette "*ve ya'lemu mâ fi-l-erhâm* [O, rahimlerde olanı bilir]" ifadesinde geçen *erhâm* kelimesi ile bizzat kadınlar işaret olunduğu için bu ayette de *erhâm* kelimesine *kadınlar* manası verilmiştir. *Erhâm* kelimesine *kadınlar* manasının verilmesinin bir diğer dayanağı ayetin içinde yer aldığı surenin isminin Nisâ olmasıdır. Nisâ kadınlar demektir. Kadın konusunu ele alan bir surenin ilk ayetinde geçen *erhâm* kelimesinin kadınlar olarak anımlandırılması isabetli bir yaklaşım olacaktır. Bir diğer husus, Nisa Suresi 1. ayetin ilk kısmında, *erhâm* kelimesinin kadını işaret ettiği Lokman Suresi 34. ayette olduğu gibi, kevn olgusuna işaret vardır. Bu ifade de *erhâm* kelimesinin, öncelikli olarak, kadına işaret ettiğinin bir diğer kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. *Erhâm* kelimesi, akraba anlamını da içerir ancak kadın anlamının öncelikli olduğu düşünülebilir. Zira kan temelli asabiyet anlayışı cahiliye döneminin zaten temel karakteristik özelliği idi. Cahiliye demek, bilgisiz toplum demek değil asabiyete dayalı bir toplum özelliğine sahip olmak demektir. Akraba, erkek olmak, mal, mülk, güç, bilgi vs., her neye sahip olunursa olunsun, sahip oldukları ile övünen, sahip olduğu şeyle seçilmiş ve üstün (seçkin) bir topluluk olduğunu düşünen bir toplum cahiliye karakterinde bir toplumdur. Cahiliye toplumunun bir diğer karakteristik özelliği ise kadının



Sonuç

Kadın bedeni ve mekân ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada kadın bedeni, mekânsal form olma yönüyle incelenmiş ve kadın bedeninin mekânsal form olma niteliğinin kadına ve yaşama kattığı anlam bağlantısal bütünsellik yaşam paradigması temelinde analiz edilmiştir. Çalışmada, kadına yönelik şiddetin çözümüne yönelik enformasyon sağlamak amacıyla, farklı disiplinlerin sağladığı bilgiler arasında kurulan ilişkiler, bağlantısal bütünsellik yöntemi doğrultusunda bir arada değerlendirilmiştir. Sicim Teorisi, bağlantısal bütünsellik yaşam paradigması, Esmâü-l Hüsna ve rahim konularının ilgili disiplin alanları içinde işlendiği bu çalışmada, elde edilen bilgiler birbirleri ile şu şekilde ilişkilendirilerek bütünsel bir sonuca ulaşılmıştır:

1) Mekân, bilincin ân'ı gözlemlemesi ile oluşmuş, tanımlı ve içinde formları barındıran bir alandır. Sicim Teorisi alanında yapılan bilimsel çalışmalar göstermektedir ki kütesel niteliğe sahip olma yönüyle formlar enerji sicimlerinin belli bir frekansta titreşerek bağ kurup birlikte hareket etmesi ile oluşmaktadır. Canlı ve cansız her şeyin özü titreşim halinde

eşya hükmünde kabul edilmesi ve meta olarak kullanılmasıdır. Cahiliye Arap toplumunda seçkin kategorisinde olmayan kadınlar meta olarak muamele görmekteydi. İslam dini, kadının eşya hükmünde görülmesine, meta olarak muamele görmesine karşı "erhamdan ittika ediniz" emri- ilahi ile kadının dokunulmazlığına işaret etmiştir. Bu ayet ile kadının manevi değerine işaret olunmuş; kadının eşya ve meta gibi düşünülmesi ve muamele görmesine karşı konulmuştur. Şu hakikat ki; kadına yönelik her şiddet, sadece kadını değil aynı zamanda Hakk'ı tanımamaktır. Zira her can, Allah'ın Alim, Murid ve Kâdir sıfatlarının tecellisidir. Nitekim bu husus, irfan öğretisinin mümessillerinden Yunus Emre'nin kalbinden gelen "Yaratılamı severiz, yaratandan ötürü." ve "Bir kez gönlül yıktın ise; bu kıldığın namaz değil. Yetmiş iki millet dahî; elin yüzün yumaz değil." ve Kul Mazlum'un gönlünden akan; "Yok ise kalbinde muhabbet, sevi; yıkıktır gönlünde Allah'ın evi. Özünden haberi olmayan devî; salıver yabana, yorulsun gitsin" dizeleri ile kadim kültüre kodlanmıştır. Kadim kültür, tarihsel süreç içinde, mümeyyiz aklın düşünce süzgecinden geçerek işlenmiş olan toplumsal düşünce kalıplarıdır.



enerji potansiyeli iken gözlemcinin etkisi ile titreşim frekansı düşmekte ve enerji form haline dönüşmektedir. Bu yönüyle form özelliği taşıyan her şey, esasen belli bir frekans aralığında titreşen mekândır. İnsan bedeni de özünde belli bir frekans aralığında titreşmekte olan bir mekân özelliği taşımaktadır. Şu halde, insanın embriyonik gelişim evresini geçirdiği bir mekân olan kadın bedeni, mekânsal formlar içinde tüm varoluşun kesiştiği ve ontolojik bilincin merkezi olan özel bir mekân olarak önem taşımaktadır.

2) Modern bilim, olay ve olguları sebep sonuç ilişkisi içinde ele alarak insanın belirsizlik korkusunu determinist ve mekanik bir yaklaşımla çözümlenmeyi seçmiştir. Ancak kuantum alan teorileri varlıkların salt sebep sonuç ilişkisine göre değil gözlemleyene göre de davrandığı bilgisine ulaşmıştır. Çift yarık deneyi ve Schrödinger Paradoksu gibi bilimsel çalışmalar bize, bir elektronun parça ya da dalgacık olmasının mekanik bir seçim olmadığını; gözlemleyene göre seçili bir durum olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada, bu bilgiler gözetilerek her varlığın özünde bir anlam ve bu anlama yönelik irâdi bir kuvveye sahip olduğu ve bir alan ve form olarak mekânın da özel bir anlam ve ilgili anlama yönelik irâdi bir kuvveye sahip olduğu yargısına varılmıştır.

3) Nöronal sistemin temel özelliklerini anlama yönündeki bilimsel çalışmalar varlıkların anlamlı ve irâdi olma niteliğine sahip olmalarını, eşyanın özündeki verili enformasyon ile açıklamaktadır. Buna göre, eşyanın yapıtaşısı enerji değil enformasyondur. Sicimlerde titreşen özellik ise bir enformasyon aktivasyonudur. Her varlık özündeki kodları birbirine dönüştürerek yaşama aktarma işlevine (aktivasyonuna) sahiptir. Bir form ve alan özelliklerine sahip olan mekânda mahfuz olan enformasyon ise autopoiesis yoluyla yaşamı oluşturan bilince dönüşür. Bu yönüyle yaşam enformasyon sistemlerinin bütünlüğünü içine alan bir bilinç halidir. Yaşamı dönüştürmek



için bilinci oluşturan bilginin, ideolojik zihinsel kodlara ve simüle edilmiş göstergelere göre değil varlıkların hakikatine uygun şekilde işlenmesi gerekir. Bu çalışmada, bütün varlık âlemindeki enerjinin enformasyon yüklü olduğu bilgisi dikkate alınarak bedendeki her organın, ruh ve/ya akıldan bağımsız veri/bilgi/anlam ve şuura sahip olduğu; insanın embriyonik gelişim evresini geçirdiği rahimde bulunan veri/bilgi/anlam ve şuurun ise rahim kelimesinin kavramsal karşılığı olan merhamet ve iyilik bilgisi olduğu savına varılmıştır.

4) Evren ağsal bir yapıdır ve evrende her birim diğer birimlerle organik bir bağ içindedir. Bağlantısal bütünsellik paradigması bize öğretmektedir ki; birimler arası ilişki karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. Hiçbir birim diğer birimden bağımsız olma özgürlüğüne sahip değildir ve her şey içinde bulunduğu ağ ile güçlü, varlıklı ve anlamlıdır. Merhamet ve iyilik değerlerinin bilkuvve olarak kadın bedeninde mahfuz olması kadının bağlantısal ağ içindeki yerini ziyadesiyle değerli kılmaktadır. Kadının bağlantısallık içindeki kendi özsel yeri, önemi ve değerini gözetmeksizin hazzı ve tüketimi önceleyen görsel kültüre dayalı estetik değeri zemininde sosyal benlik ve kimlik kazanmaya çalışması kendi bedenini özne beden olmaktan çıkıp nesne beden konumuna indirgenmesine yol açar.

5) İrfan öğretisine göre insan, evrende açığa çıkan her ilahi mertebenin ve zuhur eden her ilâhi tecellinin idrak gücüne sahiptir. Rahim sıfatı Hakk'ın müşterek sıfatlarından ve bilkuvve insanda da verili olarak bulunmaktadır. İlahi sıfatlar arasında yer alan er-Rahim ismi ile kadın bedenindeki kevn ü mekanın kavramsal karşılığının aynı olması genel olarak Hakk ile halk (mahlukat) bağlantısallığını özel olarak ise kevn ü mekân ve ilahi tecelli ilişkisini açıklamaktadır. Bu bağlantısallık ve tecelli boyutu dikkate alındığında, kadına yönelik her haksız eylemin Hakk ile halk bağlantısallığına ve Hakk'ın merhamet tecellisine yönelik bir müdahale olduğu görülmektedir.

6) Lokman Suresi 34. ayette yer alan “O (huve) rahimlerde olanı bilmektedir.” ifadesindeki Allah’ın bilmesi ile bir kevn ü mekân olan rahimlerde mahfuz olan bilginin el-Alîm olan tarafından verildiğine işaret edilmektedir. Bu ayetle de işaret olunmaktadır ki “kün” hükmü ile insanın varoluş evresine girdiği mazrûfun zarfı olan kadın bedeni, ilmi ilâhinin bilgisine ve rahim sıfatının niteliklerine bilkuvve sahip bulunmaktadır.

7) Çalışmada Lokman Suresi 34. ayette geçen rahim kelimesi ile kadına işaret olunması dikkate alınarak Nisâ (kadınlar) Suresi birinci ayette geçen rahim kelimesine *kadın* manası verilerek okunması mümkün görülmüş ve ayet içinde rahim kelimesinin geçmiş olduğu ifade, “O’nun adına birbirinizi sorguladığınız, yargıladığınız, değerlendirdiğiniz ve birbirinizden talepte bulunduğunuz Allah’ı tanıyınız ve kadınların (erhâmın) dokunulmazlığını tanıyınız.” şeklinde anlamlandırılmıştır. Ayetin bu anlam üzerinden okunması bize göstermektedir ki; İslam dini kadına yönelik her türlü şiddet, istismar, taciz ve tecavüz eylemlerini, kadının süs, haz ve eğlence metası olarak görülmesini, kadın üzerinden her türlü çıkar ve kadın bedeni üzerinden her türlü kazanç elde etme girişimini “ittikâ ediniz” şeklinde bir emirle net olarak yasaklamaktadır.

8) Bağlantısal bütünsellik yaşam paradigmasında vurgulandığı gibi hayat bir bilinç halidir. İnsanın beden kimliğini ve davranışını şekillendiren esasların varlığın ve yaşamın özünde bulunan bu bilinç hâli ile uyumlu olması gerekmektedir. Şiddet ve zorbalık varlığın ve yaşamın özünde bulunan bilinçte sureti olmayan; titreşen sicimlerden yaşama aktarılan fraktal geometride biçimi olmayan; yeraltı kültürüne bağlı bireysel ve toplumsal kodlardan beslenen sapkın bir duygu, düşünüş ve davranış şeklidir. Diğer kültür alanlarından farklı olarak yeraltı kültürü yaşamın her alanında yer alan kodlardan beslenir. Mesela hukuki alandaki takdiri indirim olan iyi hal indirimi uygulaması yeraltı kültürünün beslendiği kodlardan biridir.



Bu nedenle, şiddet suçlarında iyi hal indiriminin uygulanması şiddeti tetikleyen örtük bir kod olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde, Nisâ Suresi 34. ayette geçen ve Arapça’da “me-safe koymak, yola koyulmak, ayrılmak” gibi birçok anlamı bulunan *darabe* kelimesine, *darabe* kelimesinden sonra harf-i cer gelmediği gerekçe gösterilerek “vurmak, dövmek” gibi varlığın ve yaşamın özündeki bilince, insan olma haysiyetine ve Hz. Muhammed’in kadına yönelik muamelesine aykırı düşecek anlamların verilmesi sapkın bir davranış şekli olan kadına yönelik şiddetin beslendiği bir diğer kod olarak karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye döneminde kadın eşya mertebesinde muamele görmekte iken İslam dini, koymuş olduğu esaslarla genel olarak can’a ve özel olarak kadına dokunulmazlık hakkı tanımış ve kadını, aslî mertebesi olan insan olma ve mükevvenâtın en şerefli varlığı olma mertebesine taşımıştır. Kadına yönelik muamele konusunun işlendiği ayet ve hadislerde geçen *darabe* kelimesine verilen Türkçe karşılığın kadına şiddete yön veren cahiliye dönemi parametrelerinden tümüyle arındırılarak İslam dininin koymuş olduğu genel esaslara uygun olacak şekilde yeniden düşünülmesi ve düzenlenmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak kadın bedeni bir “kevn ü mekân”dır. Bu mekâna Esmâü’l- Hüsna’dan Rahim isminin verilmesi ile kadın bedenine manevi bir değer yüklenmiştir. Şu halde denilebilir ki her kadın bedeninde er-Rahim olanın rahmet mührünü taşımaktadır. Kadına uzanan her el, er-Rahim’in rahmet tecellisini yok saymaya, kainatın merhamet kaynağını yok etmeye yönelik bir girişimdir. Kadın bedenine yönelik her taciz, istismar, tecavüz ve şiddet vakası, varlık alemi ve kainatın istikrarına ve ilahi düzene yönelik bir müdahaledir. Hiçbir gerekçe⁶ ilahi düzenin istikrarına yönelik müdahaleyi haklı kılmaz.

⁶ Bu ifade içinde yer alan *gerekçe* kelimesi *kod* anlamında kullanılmıştır. Kod, bireysel ve/ya toplumsal zihin kalıbı manasına gelir. Davranış, bireysel ve toplumsal zihin kodlarının deneyimlenme durumudur.



Kaynakça

- Ahrâr, U. “Fıkarât”. Kutluer, İ. 2003. Mekân içinde. 550-552. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Arabî, M. 2005. *Fütûhat-ı Mekkiye*. çev. S. Alpay. İstanbul: Esmâ Yayınları.
- Arabî, M. 2011. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir: Varlık, Yokluk ve Nefsin Mertebeleri*. ed. E. Alkan. İstanbul: Hayy Kitap.
- Arabî, M. 2015. *Mir’atü’l-İrfan: İrfan Aynası*. çev. A. Akçiçek. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Arabî, M. 2019. *Sırrın Sırrı (Lüblü’l-lübb ve Sırru’s-sırr)* ed. A. Meral. İstanbul: Revak Yayınları.
- Arabî, M. 2019. *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*. çev. B. Özalp. İstanbul: Hayy Kitap.
- Arabî, M. 2020. *Günümüz İnsanına Fusûsu’l-Hikem (Hikmetlerin Özü)* ed. H. Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arabî, M. 2021. *Marifet ve Hikmet*. çev. M. Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aristoteles. 2019. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Beşergil, B. 2020. Kaluza-Klein Teorisi (Kaluza-Klein Theory) <http://bilsenbesergil.blogspot.com/p/kaluzaklein-teorisi-fiziktekaluza-klein>
- Bursevî, İ. H. 2020. *Esmâü’l-Hüsna Şerhi: Tuhfe-i Recebiyye*. ed. S. Çakıroğlu. İstanbul: Sufi Kitap.
- Cassirer, E. 1996. *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. D. Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Cresswell, T. 2015. *Place-A Short Introduction*. Malden MA: Wiley Blackwell Publishing.
- El-Ceyli A. 2016. *İnsan-ı Kâmil* (A. Akçiçek). İstanbul: Kurtuba Kitap.



- El-Kâşânî, A. 2005. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. E. Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık.
- En-Nablusi, A. 2009. *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafaası*. çev. E. Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gazali, İ. 2014. *Mişkâtü'l-envar: Nurlar: Nurlar Alemleri*. çev. Ş. Eren. Ankara: DİB Yayınları.
- Gazali, İ. 2018. *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*. Ankara: Dorlion Yayınları.
- Geddes, L. 2016. Human Brain Mapped In Unprecedented Detail, Published: 20 July 2016 <https://www.nature.com/articles/nature.2016.20285>
- Geylânî, A. 2020. *Fütûhu'l-Gayb: Alemlerin Keşfi*. çev. M. B. Yamaç. İstanbul: Sufî Kitap.
- Gibney, E. 2014. Earth's new address: 'Solar System, Milky Way, Laniakea'. *Natura*, 03 September 2014. <https://www.nature.com/articles/nature.2014.1581>
- Green M. B. & John H. Schwarz J. H. & Edward Witten E. 2012. *Superstring Theory: Volume 1, Introduction, & Superstring Theory: Volume 2, Loop Amplitudes, Anomalies and Phenomenology*, Cambridge University Press, 2012, Volume 1 ISBN 13: 9781107029132 & Volume 2 SBN 13: 9781107029118.
- Heidegger, M. 2004. *Varlık ve Zaman*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- İslamoğlu, M. 2019. *Kur'an'a göre Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kant, I. 1993. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kılıç, T. 2021. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lefebvre, H. 2014. *Mekânın Üretimi*. çev. İ. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Maturana R. H. ve Varela F. G. 2020. *Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışı*



- şının Biyolojik Temelleri*. çev. M. Ü. Eriş. İstanbul: Metis Yayınları.
- Penrose, R. 2004. *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*. London: Jonathan Cape.
- Platon. 2001. *Timaios*. çev. E. Güney ve L. Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Russell, B. 1970. *Batı Felsefesi Tarihi: Yeni Çağ*. çev. M. Sencer. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Simâvî, A. 2021. *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*. ed. M. Muradoğlu Ağrıkan. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Skirbekk, G. ve Gilje N. 2011. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. E. Akbaş ve Ş. Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sporns, O. 2010. Connectome. Scholarpedia, 5(2): 5584. doi:10.4249/scholarpedia.5584. <http://www.scholarpedia.org/article/Connectome>
- Tatlısu, A. O. 2021. *Esmâü'l-hüsnâ şerhi*. İstanbul: Kapı Yayınları.

CİNSİYET ve MEKÂN:
GÜNDELİK HAYATIN
BOŞLUKLARI

GÜÇSÜZLERİN, EN ALTTAKİLERİN MİMARİSİ

Cihan Aktaş¹

Giriş

Bodrum gibi bir mekânda ailenin fertleri, bir masanın etrafına toplanmış patates yiyorlar. Yaşlı ve daha genç birer çiftin yanı sıra, yetişkini andıran bir çocuk da var masada. Pencereler küçük, tavandan bir lamba sallanıyor. Van Gogh'un sarı ışığı patates tabağını ve ona uzanan elleri aydınlatıyor. Yaşlı adam şefkatli bir bakışla, fincanlara çay koymakta olan karısına bir patates uzatıyor; kolay bulunur bir ikram değil. Aile olmasaydı ne olurdu bahtsızların, çilekeşlerin hâli... Karanlık, izbe, dar, güneşsiz mekânların kasvetinde göçmenler ve mülteciler "Patates Yiyenler" tablosunun işçileriyle buluşmaya devam ediyor. Tablonun yapımından bu yana geçen 130 senede çok şey değişti ama sömürü ve yoksulluk sürüyor.

¹ Yazar, Mimar.



Mavi gökyüzünü gören, güneş alan evlerde yaşama imkanından mahrum çok sayıda insan var.

Şehirlerimiz, gelişme seyrinin geldiği noktada bir tıkanma içinde. Bu tıkanmanın en bariz göstergelerinden biri, yarı bodrum katlarda kalabalıklar halinde yaşayan büyük bir nüfusa karşılık, önemli oranda boş evin varlığı. Konut arzı ve talebi bir türlü mantıklı bir noktada birbirine denk gelmiyor.

Google'da bir araştırma yaptığınızda, 2021'de İstanbul'da 252 bin 353 boş konut bulunduğunu gösteren bilgilerle karşılaşılıyorsunuz. Bu veri farklı sitelerde 700 bine kadar ulaşılıyor. Yoksullar izbelerde hayat mücadelesi verirken, varlıklılar için oturmadıkları evler güvenilir bir yatırım alanı. Etrafındaki şehirlerle sınırları eriyip de megapol kimliğine bürünürken, boş ev yükü, insanların hayat alanını kısıtlıyor.

Koronavirüs salgınıyla geçen iki yıl, çeşitli toplumsal kesimleri savsaklanmış mekân problemleriyle yüzleştirdi.

Avlusuz, bahçesiz ve yeşil alansız yaşamayı normalleştirdiğimizi kabul ettik İstanbul'da. Erkekler, kendi alanına çekilme imkanıyla zihni yoğunlaşma arasındaki bağı fark ettiler. Mahrumiyet içinde ayakta kalmaya çalışan kesimler için hayat daha da zor hale geldi. Ev içi şiddet tırmandı. Balkondan düşen kadın sayısında bir yükselme ortaya çıktı. Çocuklar evde sıkıldı, yaşlılar daraldı. Her zamanki ev ortamının hem iş yeri hem de derslik olarak yeniden tanziminin, mekânı paylaşan yaşlılar açısından bunaltıcı olduğu muhakkak Yuvayı dışı kuş yapmaz mı? Anneliğin mucizevi bir gücü yok mudur? Bu bir paradoks: Kadınların ihtiyaç ve faaliyetleri dikkate alınmadan inşa edilen şehrin kriz dönemlerinde patlak veren problemlerinin çözümü kadınlardan beklenir.

İstanbul'un arka planında seçkin, savaşçı ve sportmen erkekler dikkate alınarak tasarlanmış Antik Yunan şehirleri var. Bu nedenle de aradan yüzyıllar geçtiği halde bu şehirde açık alanlar



kadar binalar da kadınlar, yaşlılar, işsiz ve yoksul erkekler, göçmenler ve engelliler için zorluklarla dolu. Bu problemler, İstanbul model alınarak yapılaşan diğer şehirleri de kuşatıyor.

Sokaklar gece ve gündüz kadınlar için çeşitli tehditler barındırıyor. Aynı sokaklarda hayatını sürdürmek engelli şehirliler için büyük bir savaş gerektiriyor.

Richard Sennett, *Ten ve Taş*'ta, eski Yunan evlerinde kadınların, konukların ağırlandığı oda olan Andron'da asla görünmediklerini anlatır. Andron'da verilen içkili davetlerde erkek davetlilerin yanı sıra kadın köleler, fahişeler ve yabancı kadınlar bulunurdu. Evli kadınlar ve kız çocukları *Gynaikeion* diye bilinen oda ya da odalarda otururlardı. Eğer hanenin hali vakti yerindeyse ikinci katta yaşarlardı ki bu sokağın avluya ileteceği seslerden daha da uzaklaşmak anlamına geliyordu (Sennett 2001, 63).

Kadınlar hoş kokulu bitkilerle dolu bahçelere elbette gidiyorlardı ama bu da bir imkân meselesiydi.

Sennett'in ifadesiyle, Perikles'in şehri Atina, "yeryüzünde taşın koruması olmadan amaçsızca gezinen barbarların tersine, insanın kendini keyfince teşhir ederek yaşayabileceği yerdirdi." (Sennett 2001, 27) Çıplaklığa yüklenen değer, beden ısınsına bağlı olarak değişiyordu. Farklı sıcaklığa sahip vücutlar için farklı haklar tanınıyor, bu da yanı sıra farklı kent mekânları oluşumunu getiriyordu.

Vücut ısınsı derecelendirmesine göre kadınların, erkeklerin daha soğuk bir versiyonu olduğu düşünülürdü. Böylelikle de ışısız iç mekânlar fizyolojilerine açık güneşli alanlardan daha uygunmuş gibi, kadınlar çoğunlukla ev içlerine kapanıyorlardı. Sanat, felsefe ve siyasette kadınlar nadiren, güçlü bir erkek hami varsa arkalarında, yol alabilirlerdi. İskenderiyeli Filozof Hypatia'yı lince götüren süreci hatırlayalım (Aktaş, Nisan 2021).



Kölelik şartlarının, köle soylu bir aileden geliyor olsa bile vücut ısısını düşürdüğü kabulüyle, köleler de durgun zekalı sayılıp ona göre bir muameleye tabi tutuluyorlardı. Sokrates'in öğrencisi Perikles'in amaçladığı söz-eylem birliği, sadece tabiatları buna uygun kılınmış erkek yurttaşlara mahsus sayılıyordu. Tabii Sennett bu değer verilen bedenlerin şehrin taşlarında derman bulamadığını da belirtir (Sennett 2001, 57).

Atina elbette ki bu hakim beden imgesine bağlı kalma, bundan yola çıkarak insanlara son derece eşitsiz muamele etme ve mekânı da onun buyruklarına göre düzenleme konusunda tek değildi. Hem, ayrımcı, hegemon, ırkçı ve türdeşle birlikte yürütülen bu sistem, geriye dönmek için hiçbir fırsatı kaçırmıyor. 2013 yılında İstanbul'da bir işçi para çekmek için girmek istediği, çalıştığı inşaatın yanı başındaki AVM'ye üstü başı uygun bulunmadığı için alınmamış, bu olayın hemen ardından, kendisiyle görüşmek için gelen bir muhabirle konuşmak üzere gittiği kafenin kapısından geri çevrilmişti.

İş kıyafetleri içindeki kişiyi, kirli giysileri nedeniyle arka sokak ve kapılara yönlendiren kurallar, yer altı yaşantılarını çoğaltır ve sorgulanamadıkları takdirde, giderek daha meşakkatli hale getirir.

Selamı unutmakla şiddet eğilimi, kadın cinayetleri ile vahşi yığılmaya dayalı şehircilik, balkondan düşen kadınlarla mimarinin etik ve estetik dayanaklarından koparılması, madde bağımlılığındaki artışla kesifleşen maddecilik ve yanı sıra gözü kara bir şekilde sürdürülen kentsel dönüşümün oluşturduğu yaralar arasında elbette bağlar var.

Bodrum katlar, kentsel dönüşüme tabi apartmanlar, terk edilmiş varoş izbeleri, yoksul mültecilerin barınağıdır. Onları engelliler ve yaşlılar izler.

Kalabalık bir aile olan Nassanlar'ı Esenler'de, Nene Hatun



Mahallesi'ndeki kentsel dönüşüme tabi apartmanda yaşadıkları zemin kat dairede gidip bulmuştum, 2018 yılı sonlarında.

Zemin katında yaşadıkları 30 yaşındaki hasarlı apartmanın yıkım tarihi belirsizdi. Dairelerin hemen hepsi boşaltılmıştı. İkinci katta, çocukları evli, eşi ise memlekete yerleşmiş yaşlı bir kadın yaşıyordu, üçüncü katta ise kocası vefat etmiş, engelli iki çocuğu bulunan yaşlıca bir kadın.

Nene Hatun Mahallesi'nin kuzeybatısında yer alan Fatih Mahallesi'ndeki birkaç katlı bir apartmanın teras çatısında ise genç bir kadın, kocası ile birlikte kurdukları tezgahlarda bıçak üretiyor ve Esenler sokaklarında yanında çocuğuyla dolaşarak bu bıçakları satıyor. Osmaniye'nin Karaçay Mahallesi'nden 2010'da taşınmışlar İstanbul'a Ebru Altın ve eşi. Karaçay Mahallesi halkının tamamı bıçakçılıkla geçimini sağlamış. Ebru da bıçak yapımını eşinden öğrenmiş. Esenler'e taşındıktan bir süre sonra eşi çalıştığı tekstil atölyesinden ayrılmak zorunda kalmış. Geçim sıkıntısı baş gösterince, Ebru'nun aklına bıçak yapıp satabilecekleri gelmiş.

Şanslı oldukları söylenebilir: Bir aile apartmanında, azınlıkta kalan az sayıda yabancı kiracıdan biriydi Altınlar. İş aradıklarını fark eden apartman sakinleri, bıçakçılık zanaatine vakıf olduklarını öğrendi ve onlara teras çatıyı gösterdiler. Çatıda, onların rahatsız olmayacakları saatlerde çalışıyor Altınlar.

Esenler'de müteahhitlere teras kat izni yok. Bu da kentsel dönüşümü tıkayan sebeplerden biri. Kâr edemeyeceği işe yönelmiyor müteahhit çünkü. Bodrum kat izni var: Bodrum katlardaki tekstil atölyeleri, ilçenin en yaygın üretim faaliyeti alanı. Zira göçmen ailelerin hemen hepsi kadınlarını ve kızlarını ancak burunlarının dibindeki atölyelerde çalışmaya gönderebilirlerdi.

Bir kapalı alandan başka bir kapalı alana: Çekili perdeler, toz, yetersiz aydınlanma, yetersiz havalandırma; nadiren



aydınlık ve ferah bir salonla karşılaşıyorsunuz. Bu, uzun bir tarih: Şimdilerde eskisi kadar olmasa bile, kız çocuklarının okul yerine atölyelere gönderilmesi alışkanlığı sürüyor. Atölyeler olmasaydı da aileler geçim mücadelesi konusunda elbette ki farklı yollar arayacaklardı. Bodrumların, merdiven altlarının, bulaşikhanelerin ucuz işçi ihtiyacı bitmez, ev işlerinin ucuz getirilmesi de mümkündür hep.

Şehrin yerleşik alışkanlıkları onları görünmez kılmanın şartlarını zorlarken, bodrum katlarında, merdiven altlarında tutulmak istenen işçiler, ürettikleri çözümlerle mekânları ve uzamları değiştirmeye götürüyor. Sokakta, teras kat olamayan bir çatı katında yaptığı bıçakları satan Ebru Altın, ihtiyacın yol açtığı cesaretle dönüştürüyor yerleşik kabulleri. Batı tipi modernleşmeye parya edinmeden ulaşamayacağı kanısına sahip güç sahipleri, yeni kölelik alanları oluşturuyor diğer yanda. İnşa kuralları, bu alanları ayakta tutma sistemini onaylıyor. Belirlenmiş bölgelerde teras kata izin verilmezken, oralarda bodrumlar, işsiz nüfusun sigortasız çalışmasını temin eden faaliyetlerin alanıdır.

Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ını irdelerken George Steiner, "Simgesel mimaride tavan arası odaları, tersine çevrilmiş alt bodrumlardır," der ya... (Steiner, 2015) katının bir üretim alanına dönüşmesi, sokakların bıçak satıcısı bir kadının faaliyetine açılmasına benzer şekilde, iş ve üretim sistemlerindeki statükonun değiştirmeye zorlandığının habercileri olarak yorumlanabilir. Şu var ki mekânlar arasında mevcut, hayatı olumlu bir şekilde etkileyen bağları büyük ölçüde yitirdik. Bu bağlantıları ve insan ilişkileri arasındaki etkileşimi hafife alan tasarım eğiliminin elbette bedelleri olacaktır. Heidegger "olmaya bırakmak"tan söz eder, işine öyle gelen, "oluruna bırak" diye anlar... (Heidegger 2019)

Genç kızlar, kadınlar, bilinç ve iradelerini, hayal ve umut-



larını birine teslim etmenin kimsenin iyiliğine olmadığını, biricik hayatlarının sınırlarına sahip çıkmanın önemini neden aile ortamlarında ve okullarda öğrenemiyor? Sofa konuşmaları, avlu/bahçe fikir yürütmeleri ve oyunları olmaksızın doğrudan sokağa geçişin oluşturduğu sarsıcı etkilerden biri, balkon ölümleri. Kentli kadın ve çocukların ferahlama alanı olan balkonlar, ölüm tuzağına dönüştü son yıllarda. Balkondan düşmek veya atlamak çoğu olayda bir cinayet kılıfı. Balkondan atılmadan önce belki de, “Seni bu odaya gömerim,” diye tehdit edildi o talihsiz kadın. Kimisi balkona canhıraş bir halde atılarak düşüyor belki de... Hiçbir zaman benimseyemediği veya benimsenmediği bir evin sokağa doğrudan açılan bölümü, yoldan gelip geçenler olsa bile imdada yetişiyor.

“Kimin Bu Sokaklar Bu Alanlar Bu Kentler?” diye soruyor ya Cengiz Bektaş bir kitabının başlığında...

Kadınların sokaklarla ilişkisine dair çok fazla birikmiş olumsuz yargı var. Sokağa düşer kadın veya düşürülür. Bazen tatlı bir söz bazen de kıymetli bir mücevher sebep olur buna; Yeşilçam filmlerinden öğrenmiştik. Sokağa düşmek şimdi, bir balkondan doğru gerçekleşiyor. Konut fabrikalarının ürettiği en kullanışlı mekân olan balkon, bir cinayet mahalline dönüşüyor çift anlaşmazlıklarında. Haddizatında balkon, mahalle arasında, huzuru yakalamış çiftlerin bir manzara kırıntısı karşısında çaylarını yudumladıkları kısıtlı avludur. Oradan sokağa bir sepetle, bir sözle uzanabilir, bir anahtar atabilir, bir selam verebilirsiniz.

İlişkiler ve bağlantılarla, faaliyetlerle kurtulabilir mekânlar elbette, ellerinde olmadan yüklenen kötü mirastan. Sanatçı mekânı alıp imanla ilgili bir tartışmanın mekânı kılabilir.

Elif Eda'nın “Jülide”si, arkadaşının intihar eğilimine sahip kardeşiyle bir gece sabah ezanına kadar hayat ve iman üzerine konuşuyor. Ölümü mekândan uzaklaştıran Şehrazat'ın yerini



alıyor orada Jülide, ancak Şehrazat'ın kendini -ve sıradaki diğer kadınları- diliyle korumasına karşılık, o, intihara eğilimli bir erkeği koruyor. Başörtülü bir kadın, sesleri sokağa/kamuya açık bir mekânda, balkonda oldukları için de güçlü bir dille bir erkeği kendini öldürme fikrinden uzaklaştırıyor.

Avludan yoksun, sofası dar, bir antreden ibaret hale gelmiş evlerde, balkondan da kısma çabasına düşüyor kimi müteahhitler.

Ayla Ağabegüm'ün tecrübesi bu açıdan kayda değer:

Ağabegüm yıllarca yaşadığı bina kentsel dönüşüme tabi tutulduğunda başka bir mahallede kiraladığı eve taşındı ve yıllar sonra inşaatı tamamlanmak üzere olan dairesinin bulunduğu apartmanın yanından geçerken, balkonsuz yapıldığını fark etti. İnanmakta zorlandı gördüğüne: Çamaşırlarını nereye asar, yorganları nasıl havalandırırdı? Salgın tedbirleriyle geçen iki yıl dört aylık süre içinde sağlık uzmanları balkonu bulunmayanlara şu tür tavsiyelerde bulunuyorlardı: “Odaların birini boşaltın, dışarıdan geldiğinizde üzerinizde bulunan giysilerinizi oraya asın.” Müteahhite, “Boydan boya balkon vardı eski evimde, böyle olacağını bilseydim, en başından satardım,” diye tepki gösterdi. Müteahhit, ilginçtir, bu itirazı önemseyerek bütün dairelere bir balkon ekletti; Ağabegüm taşındığı zaman gördü bunu. Bu arada inşaatın yapımının uzamasının sebebinin Ağabegüm, müteahhitin süreci tamamen kanunlara uygun sürdürme konusundaki tutumuyla açıklıyor.

Bu, Ağabegüm'ün hayali: Bütün belediyelerde kadınların gidip mekân ve şehir tecrübelerinden hareketle eleştiri ve tekliflerini dile getirebilecekleri bir komisyon, bir platform olabilmeli.

Çekirdek ailenin daracık evinin cinnet üretmeye başladığını yazmıştım, 1990'ların başlarında. Geçen yıllar içinde mekânların görece genişlemesi ve çoğalmasının, ilişkileri ferahlatmadı-



ğını gösteren olaylar birbirini takip etti. Anahtar kelime elbette tahakküm ve iki cinsin de birbirine karşı içtenlikli olmasına izin vermeyen cinsiyet klişeleri. *Kronoloji* filmi (Ali Aydın, 2019), cinayete giden yolun taşlarının nasıl döşendiğini göstermekte. Film izlerken, bu çiftin hiç mi arayan soranı, akrabası veya komşusu yok, diye not düşmüştüm günlüğüme.

Genç çifti birbirine düşüren sebeplerden biri, sürekli maruz kaldıkları şu sorgulama: Niye çocukları olmuyor, kusur kimin, neden tedavi görmüyorlar... Kadınlığın değerinin -imanla ilgili her işaret bir yana bırakılarak- annelikle eşitlenmesiyle gelen tahkirler, eğitilmiş kesimlerde daha az yaralamıyor çiftleri.

Beri taraftan, kamusal alana götüren yollar, kaybedilmiş mekânlar yüzünden tehditlerle dolu. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*'nde yer alan "Kadın Hürriyeti" başlıklı bölümde, Osmanlı'nın Payitahtındaki kadın hareketlerinin amaç ve taleplerini, "Avrupalı feministlere özentisi" şeklindeki bir özete sıkıştırıyor (Said Halim 2012, 125). Necip Fazıl Kısakürek 1940'larda Büyük Doğu'da, "Kadını kurtarınız, eve döndürünüz," diyordu. Bir kamusal alan meselemiz nasıl olmayabilirdi ki... Modern dünyada her şey değişirken, Müslüman kadının, sabit kalması arzu edilen her şeyin koruyuculuğunu yapması bekleniyordu. Asriliği halka yaymada rol oynayacak bir sinema kurma görevini üstlenmiş olan Muhsin Ertuğrul, filmlerinde, kıymetli bir kolyeye sahip olma hevesi yüzünden "sokağa düşen" kadın karakterlere yer vermeyi yadırgamadı.

Sokaklarla kadınların ilişkisi olumsuzdu geçmişte, küfürler ve sataşmalar "adın çıkmasına" yol açardı. İffetin başkaları tarafından kirletilemeyecek bir değer olmadığını anlatmak için ne çok acı yaşıyor kadınlar ve erkekler, hâlâ.

Avlu, bir anlama dinleme ortamıydı, sokağa da çeki düzen



verebilirdi, sesiyle sözüyle. Modern kentler önce balkonu koydu yerine, mütedeyyin kesimler ayağın yere basmadığı bu avlu tarzını benimsemedi, camekanlı avlulara dönüştürdü balkonlar. Camekân, düz duvara tırmanan çocuklar için de alınan bir önlemin buluşu. Sezai Karakoç 1957’de Balkon şiirinde yazmıştı.

Şehirler himayeci aldırılmazlığa (Ç. Keyder) bağlı bir şekilde vahşi yığılmaya (Cansever) maruz kalırken, balkonlar da mahremiyet ve güvenlik endişelerinin yanı sıra iç mekânı daha da genişletmek amacıyla da camla örtülerek koparıldı sokağın seslerinden. Sokak korkusuna bağlı olarak varlıklılar türdeşleriyle sitelere kapandılar. Deprem alanları yapılaştıkça, ev içi şiddet de tırmandı.

Bodrum yaşantıları, en ağır ve kirli işleri ucuza getirmek için de aynı şekilde sürmeliydi. Karanlık, izbe, dar, güneşsiz, çarşafarla bölünmüş odalarda göçmen ve mülteciler, “Patates Yiyenler” tablosunun işçileriyle buluşur. Her şeye rağmen nasıl umut duymayı sürdürebilirler...

Mavi gökyüzünde kul hakkı olduğu gerçeğinden yola çıkmayan hiçbir kentsel dönüşüm projesi Antik Yunan seçkinciliğine özgü şehircilik tarzının dışına çıkmayı başaramaz. Üstelik, bu şehirlerde Osmanlı Çağı’nın olumlu izleri de silikleşmektedir. Rant sistemi, betonlaşmaya dair eleştirileri istihzayla karşılarken, nefes darlığı çeken yoksullar köylerine geri dönecek güçten bile yoksun oldukları gerçeğiyle yüz yüze gelirler.

Sokaklar bildiğimiz sokaklara benzemeyebilir bundan böyle, yine de onların işlevini gören, üstelik olumsuz yönlerini de tamir etmiş bambaşka sokaklara ihtiyacımız var; ne de olsa canlılar gibi binalar da nefessiz yaşayamaz. Mimari açıdan başarısız olsa bile, kullanım niteliğine göre yeniden yapılabilir bir mekân, yapılabilir; ilişki ve fiillerle, ısrarlı



şahitliklerle olumlu bir dönüşüme uğrayabilir. Oyuna ve muhabbete, gezintiye ve tanışmalara açık, engellilerin geçişine de kendini uydurmuş sokaklar, şehrin kılcal damarlarıdır.

Mülteciler gruplar halinde dolaşır parklarda, hafta sonlarında; elbette gezecekler ama aralarında nadiren kadınları görürsünüz. Yarı bodrumlarda yaşayan veya çalışan cep telefonu madunu, tatlı sözlere aç kadın ve erkekler, çocuk yaşta kızlar ve oğlanlar, bir aldanıştan diğerine kaçarken yıpranan umutlarıyla, kapitalizmin yeni serf düzeninin herhangi bir aksamada kolayca devre dışı bırakılacak bir parçası konumuna sıkışırlar.

Mekânlarla sokak arasındaki bağlantı düzeni ortadan kaldırılıp da yerine daha yapıcı bir düzen konulamaması, geriye kalan sokakların (geleni geçeni artsa bile) ıssızlaşması, mekânların da etrafına sağır hâle gelmesi sonucunu doğuruyor.

Gerçeklikten uzaklaştığımız takdirde ne hakikat kendini açar size ne de hikmet.

Mevcut şehir yapısı bir yandan Antik Yunan şehirlerine özgü sebeplerle kadınlar için sokakları birer engelli koşu alanına dönüştürürken, modern sloganlar öne süren iş sistemleri daha düşünceli ve insafli davranmaz. Her hamile kadının gönlünce yürüyüşe çıkabileceği bir bağı bahçesi yoktur, pek çok hamile işçi metroya binmek için dahi uzun bir yol kat eder. Birkaç araç değiştirdikten sonra bir rezidansın girişine ulaşır kimisi. Engelleri aşa aşa vardığı yer sıklıkla albenili bir yeme içme mekânının, bodrum veya yarı bodrumda yer alan, plastik boyayla gelip geçenin bakışından yalıtılmış bulaşıkhanesi olur pek çoğunun da. Çalışmak ayıp değil, ama keşke yaptıkları işi bunca hor gösteren muğlak şartların rastgele muameleleriyle baş başa bırakılmasalardı, en alt katların karanlığında.



Kaynakça

- Aktaş, Cihan. 2021. "Taşta Parçalanmış İmgeler," *Nihayet Dergi*, Nisan 2021.
- Steiner, George. 2015. *Tolstoy mu Dostoyevski mi?* çev: Sevda Çalışkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heidegger, Martin. 2019. *Düşünmek Ne Demektir?* çev: İlhan Turan, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sennett, Richard. 2001. *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Said Halim Paşa. 2012. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Er- tuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

MEKÂNIN POETİKASI: KADIN DAVRANIŞLARININ ÖRÜNTÜLERİ

Miyase Güzel¹

Giriş

Ev, basit bir mülk olmanın ötesinde, insanların fiziksel, biyolojik ve duygusal gereksinimlerine şahitlik eden bir mekândır. Diğer mekânlar gibi geçiciliği değil, kalıcılığı simgeler. Bireyler günlük yaşamın sona ermesi ile eve kavuşmayı, orada olmayı arzular. Türk Dil Kurumu'na göre ev, "Bir kimsenin veya ailenin içinde yaşadığı yer, konut, hane" olarak tanımlanmıştır. Fiziksel olarak kapalı bir mekân olsa da insanlarda bıraktığı etkiler evi açık/geniş mekân ya da dar/kapalı mekân yapar. Örneğin bir insan evinde mutlu ise orası onun için açık/geniş mekân; mutsuz ise kapalı/dar mekândır. Gaston Bachelard *Mekânın Poetikası* isimli eserinde evin bireyler üzerindeki etkisini ele almış ve birey-ev ilişkisini bir olgu olarak değerlendirmiştir:

¹ Doktora Öğrencisi. Konya NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Selçuk Üniversitesi Öğr. Gör. miyase.guzel@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-0588-877X



”Ev, iç mekânın içtenlik değerlerinin fenomenolojisini inceleyebilmek açısından hiç kuşku yok ki ayrıcalıklı bir varlıktır; tabii ki, evi bütünlüğü ve karmaşıklığı içinde, eve özgü tüm özel değerleri de temel değer çerçevesi içinde ele almak koşuluyla. Ev bize, hem dağınıklığı imgeler, hem de bir imgeler bütünü sağlar” (Bachelard, 1996, 31).

Evin konumu, ev içerisindeki görevler; döşemeler, eve ait kapılar, tavan araları, kilerler, dolaplar, çekmeceler, salon, oturma odası, mutfak, yatak odası, banyo gibi unsurların hepsi bireylerin ev ile ilişkisini etkilemektedir. Ev, bazen bir birey için sadece “ev”i ifade ederken, diğer birey için evin duygusal anlamı olan “yuva”yı ifade edebilmektedir. Bachelard’ın da ifade ettiği gibi: “Çünkü evimiz bizim dünya köşemizdir. Bizim ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmostur” (Bachelard 1996, 32). Bireylerin yaşadığı ev ya da evlerle olan ilişkileri ömürleri boyunca devam eder. O evden ayrılmış olsalar bile ev ile bilinçdışı bağlılığını sürdürürler. Bachelard’a göre birey için ev aynı zamanda bir ülke gibidir:

”Yeni evimizde aklımıza eski evlerimizin anıları geldiğinde, devinimsiz çocukluğumuzun ülkesine, çok çok eski olan gibi devinimsiz o ülkeye gideriz” (Bachelard, 1996, 34).

Sevilen mekânlar görünürde kapalı olsa da bireyler için sonsuzluğa açılan yerlerdir. Buralar refah seviyesinin yüksek olduğu, masallardaki şatoları andıran mekânlardır. Hissiyat olarak açık mekânlar, görkemli şatoların yanında küçük gecekondularda da olabilir. İnsanlar gecekondularda, derme-çatma evlerde yaşıyor da olsalar eğer orada mutlularsa orası onlar için açık mekândır. Bachelard’a göre bu his tuhaftır:

”Sevdiğimiz mekânların, kapalılığını her zaman sürdürmeye yanaşmaması gariptir. Açılırlar. Kendilerini sanki



kolaylıkla başka yerlere, başka zamanlara, farklı düş ve anı düzlemlerine taşırlar.” (Bachelard 1996, 78).

Bachelard’a göre bir evin her şeye sahip olması gerekir. Gerektiğinde uzay kadar sınırsız ve geniş olabilmelidir. Gerektiğinde ise kuş yuvası kadar küçük ve içten olmalıdır. Bachelard kadınların ise evlerde önemli bir misyonu olduğunu, “evin yapısında ona günlük parlaklığını vermede” (Bachelard, 1996, 91) önemli bir özne olduğunu ifade etmiştir.

Yöntem

Kadın ve ev konulu bu çalışma, 20 gönüllü kadın katılımcı ile inşa edilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim (fenomenoloji) ve nicel araştırma yöntemlerinden anket çalışması kullanılmıştır. Bu iki disiplinin bir arada kullanılmasında ise karma araştırma yöntemine başvurulmuştur. Sosyal bilimler araştırmalarında güncel bir araştırma yöntemi olan “karma araştırma yöntemi” çalışmaların nicel ve nitel yönlerini ortaya koymak için geliştirilmiş bir tekniktir. “Karma araştırma yöntemi, iki yöntem² arasında gerçekleşen sentez ile yöntemlerin eksiklerinin giderilmesi ve araştırmanın güvenilirliği açısından fırsat olmaktadır. Karma araştırma yönteminin kullanımı tek bir yöntemin zayıflığının giderilmesine, bütün bir resmin görülebilmesine, sayısal ve sözel değerlerin beraber kullanımı ile açıklama kolaylığının sağlanmasına ve yine aynı şekilde açıklamanın anlam gücünün artmasına yardımcı olacaktır. En büyük üstünlüğü ise araştırmanın sonucunda farklı yöntemlerle desteklenmiş güçlü delillere ulaşılabilir olmasıdır.” (Tunalı, Gözü, Özen, 2016, 107-108)

² Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri’ne atıf yapılmaktadır.



Karma araştırma yönteminin kullanılmasında bir gerekçe kabul edilen “Tamamlayıcılık” (Greene vd. ve Giannakaki’den Akt. Tunali, Gözü, Özen, 2016, 108) nitel ve nicel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanılmasına olanak sağlamaktadır. Karma yöntemle zenginleştirilen araştırmalar, daha net olmakta ve çok boyutlu veriler sunmaktadır. Creswell’in de ifade ettiği gibi karma yöntemde nicel ve nitel veriler birlikte bütünleştirilerek kullanılmaktadır. “Araştırmacının, araştırma problemlerini anlamak için hem nicel veriler (kapalı uçlu) hem de nitel veriler (açık uçlu) topladığı iki veri setini birbiriyle bütünleştirdiği ve daha sonra bu iki veri setini bütünleştirmenin avantajlarını kullanarak sonuçlar çıkardığı, sağlık, sosyal ve davranış bilimleri alanında kullanılan bir araştırma yaklaşımı olarak tanımlıyorum.” (Creswell 2021, 2)

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan “olgubilim”³ ile kadınların eve karşı tutum ve davranışları değerlendirilmiştir. Olgubilim yani fenomenoloji, farkında olunan ancak derinlemesine bilgi sahibi olunmayan olguların ele alınıp incelenmesidir. Bu sorunun incelenip değerlendirilmesi için nicel araştırma yöntemlerinden olan anket çalışması ile katılımcılara açık uçlu sorular (3 soru) sorulmuştur. Karma yöntem ile nicel ve nitel veriler bir arada işlenmiştir. Yirmi kadın katılımcı ile görüşülmüştür. Kaynak kişiler farklı yaş gruplarından ve meslek dallarından seçilmiştir. Nicel araştırma yöntemlerinden olan anket çalışması⁴ ile kaynak kişilere açık uçlu sorular yöneltilmiştir.

³ Detaylı bilgi için bakınız: http://acikders.atauni.edu.tr/pluginfile.php/77629/mod_resource/content/0/SEC.pdf(ET: 27.03.2022)

⁴ Detaylı bilgi için bakınız: <https://www.bingol.edu.tr/media/204988/sayt-bolum8-Sosyolojide-Nicel-ve-Nitel-Arastirma-Yontemleri.pdf> (ET: 27.03.2022)



Konya dışında bulunan kadınlara bu sorular e-posta yolu iletilmiş ve cevaplar yine e-posta aracılığıyla alınmıştır. Konya'da bulunan kadınlar ile yüz yüze görüşülmüştür.

Bulgular

Çalışmaya katılan kadınların 6'sı ev hanımı, 5'i öğrenci ve 11'i akademisyen, işçi, öğrenci, öğretmen, büro personeli ve doktor olarak çalışan kadınlardan oluşmaktadır. Çalışmada kadınların tamamı "ev algısı" sorusuna "güvenlik, sığınak" cevabı vermiştir. Bu cevapların devamında "aile, rahatlık, yuva, yurt" ifadeleri bulunmaktadır. Kadınlar "ev içerisindeki görevleri" sorusuna ise sırasıyla "ev işleri, anne ve eş" cevaplarını vermiştir. Devamında gelen cevaplarsa "İbadet, yemek yapmak, ebeveynleri mutlu etmek, çocuklarla ilgilenmek" olmuştur. Ev işleri çatısı altında tahmin edildiği gibi temizlik, bulaşık, ütü, yemek hazırlama, maddi ve manevi kaynakları sağlama gibi ev idaresi için temel gereksinimler bulunmaktadır. Kadınlar "Evdeki statü" sorusuna ise "eş, anne, evlat, arkadaş, temizlikçi ve yönetici" yanıtlarını vermiştir.

Kadın ve Mekân İlişkisi

Çalışma sonucunda elde edilen bulgular 3 tabloda değerlendirilmiştir. Tabloların sol tarafında katılımcıların isimleri alfabetik sıraya göre dizilmiş, sağ kısmında ise görüşleri verilmiştir. Birinci tabloda "Öznedeki Ev Algısı"; ikinci tabloda "Öznenin Ev İçerisindeki Görevleri" ve üçüncü tabloda "Öznenin Ev İçerisindeki Statüsü" hakkındaki veriler aktarılmıştır.



Tablo I: Öznedeki Ev Algısı Nedir?

ÖZNEDEKİ EV ALGISI	
A.Ç.	Güvenlik, sığınak.
A.S.	Yuva, ortak yaşam alanı, huzur ve sakinlik bulunan ortam, aile bireyleri için sığınak.
A.U.	Sığınak, huzur, konfor alanı, sorumluluk.
B.G.Y.	Sakin olan, huzur veren, kalabalık olmayan, temiz olan yer.
B.S.	Dinlenme yeri, rahat çalışılabilecek mekân, kişisel alan.
C.M.	Çocukluğum, mutluluğuma/mutsuzluğuma tanık.
E.K.	Huzur, güvenli bölge, sığınak, keyif.
E.K.A.	Yuva, anne sesi, huzur, güven, rahatlık, güvenli hissedilen yer, ait olunan yer.
E.G.	Eş, çocuk, rahat uyku, sıcak yemekler.
G.K.	Stresli ve gergin bir yer.
G.Y.	Yatacak yer, aile ile yenecek yemekler, çocukların sağlıklı büyüdüğü mekân.
H.K.	Yuva, aidiyet, aile, sorumlu hissettiğim mekan, bazen de ağır bir yük.
İ.Y.	Öz yurt, sığınak, kalıcı mekân, kendilik kazanma alanı.
L.D.	Huzur, yuva, aidiyet, aile birliği.
S.K.	İş yükü, çocuklar ilgi, huzurlu bir mekân.
S.T.	Barınak, korunak.
S.Y.	Kimlik inşası, sosyal rol model, ilk özgün eğitim alanı, birlikte yaşama olgusu kazanımı, temel düzey (barınma, yeme-içme vs.) ve üst düzey (kimlik benlik bilinci vs.) oluşum alanı.
Ş.A.	Barınılan yer, kalabalık sofrası, sevgi, korunaklı yer.



Z.B.	Yuvam, çalışma alanım, eğlenceli vakit geçirdiğim yer, serbest alanım.
Z.S	Kişisel alan.

Tablo II: Öznenin Ev İçerisindeki Görevleri Nelerdir?

ÖZHENİN EV İÇERİSİNDEKİ GÖREVLERİ	
A.Ç.	Ev işleri, ibadet.
A.S.	Evi ev yapan faktörleri bir araya getirmek, eve yuva sıcaklığı vermek, eş ile görev paylaşımı sonucu üstüne düşen görevlerini yerine getirmek, ev içerisindeki eksikleri takip etmek.
A.U.	Ev işleri, çocukların bakımı.
B.G.Y.	Temizlik, ütü, mutfak, alışveriş ve tamir işlerinin bir kısmı, annenin sağlık takibi (eczane, ilaç vb.).
B.S.	Düzeni sağlamak, hijyen gerektiren işleri yapmak veya yaptırmak, günlük gıda maddelerini hazırlamak veya hazırlatmak.
C.M.	İyi bir evlat, abla ve kardeş olmak.
E.K.	Yemek pişirmek, çocuk bakımı, temizlik.
E.K.A.	Mutluluğu sağlamak, diğer aile bireylerinin rahatlığını sağlamak, tüm ev işleri, başkaları ile iletişim kurmakta evi aracı mekân haline getirmek, güven ortamı oluşturmak.
EG.	Yemek ve temizlik yapmak, etrafı düzenlemek.
G.K.	Temizlik ve yemek yapmak.
G.Y.	Çalışmak, çocuklara bakmak, annemi mutlu etmek.



H.K.	Ev işleri, baba ve evlat arasındaki iletişimi sağlamak.
İ.Y.	Ders çalışmak, ev işlerine yardım etmek, sorumluluklarını yerine getirmek.
L.D.	Ev işleri, annelik, eş.
S.K.	İş yükü, çocuklarla ilgilenmek, ekonomiyi düzenlemek.
S.T.	Kahvaltı hazırlamak, temizlik yapmak.
S.Y.	Aile bütünlüğünün baki kalması, yaşam alanının paylaşımı, anne-babaya yardım, manevi destek, yaşamı kolaylaştırma ve ihtiyaçların giderimi.
Ş.A.	Kendine ait olan odayı temiz tutmak, ders çalışmak.
Z.B.	Eş, ev işleri (Eşim de yardımcı olur), kedilerimin bakımı.
Z.S.	Temizlik, yemek vb. işlere yardım etmek.

Tablo III: Öznenin Evin İçerisindeki Statüsü Nedir?

ÖZHENİN EVİN İÇERİSİNDEKİ STATÜSÜ	
A.Ç.	Değer gören, eş.
A.S.	Eş, evin yapı taşı, zaman zaman birleştirici ve yapıcı role bürünen, hayat arkadaşı, en yakın dost.
A.U.	Eş, anne, evin hanımı.
B.G.Y.	Evin büyük kızı, abla, yardımcı.
B.S.	En büyük çocuk, öğrenci.
C.M.	Ortanca çocuk, her konuda fikri alınan.
E.K.	Anne, eş, öğretmen, hemşire.



E.K.A.	Kadın, eş, anne, baba, arkadaş, küçük bir kız, eşin en yakın arkadaşı, çocuğun anneanesi-dedesi ya da onun oynamaktan hoşlandığı bir yakını.
E.G.	Eş, arkadaş, öğrenci.
G.K.	Evlat.
G.Y.	Evin her türlü işini tek başına yapan birey.
H.K.	Belirli bir statüm yok. Evin odalarına göre değişiyor. Mutfakta başka, salonda başka, yatak odasında başka.
İ.Y.	Evlat, abla.
L.D.	Mihenk taşı, yönetici, gözlemci.
S.K.	Anne, eş, temizlikçi.
S.T.	Torun.
S.Y.	Aile bireyi olma, sosyal bütünlüğü sağlama, evin küçük çocuğu.
Ş.A.	Evin en küçüğü.
Z.B.	Eşimle eşit statüye sahibiz, benim yaptığım her işi eşim de yapar.
Z.S.	Evlat.

Sonuç

Ev, yalnız bir konum olmaktan ziyade bireylerin ruhsal durumunu ve sosyal tutumlarını etkileyen önemli bir araçtır. Özellikle kadınlar evlerde hem üreten hem de tüketen konumundadır. Geleneksel toplumsal yaşantıya göre kadınların gününün büyük bir çoğunluğu evlerde geçmektedir. Ayrıca kadınlar erkeklere oranla ev işlerine karşı daha duyarlıdır. Ayrıca evin ön alanları geneli, arka alanları ise özeli ve mahrem olanı ifade eder. Ev aynı zamanda kadınlar için bir sosyalleşme alanıdır. Özellikle 90'lı yıllardan itibaren evlerde kadın



toplantıları yapılmaktadır. Geçmişten bugüne ev, kadının temel mekânı olmuştur. Bu nedenle evler mahremiyet esası ile tasarlanmıştır. Ev içerisinde de bir sınıflandırma yapılmıştır. Örneğin mutfaklar genellikle kadınların kullandığı yerler olurken evin salonu erkekler için ayrılmıştır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim (fenomenoloji) ve nicel araştırma yöntemlerinden anket çalışması kullanılmıştır. Bu iki disiplinin bir arada kullanılmasında ise karma araştırma yöntemine başvurulmuştur. Bu yöntem ile katılımcı kadınların ev algısı Gaston Bachelard'ın mekân kuramına göre incelenmiştir. Bachelard'a göre mekânlar ve özellikle ev, bireyler üzerinde olumlu veya olumsuz etkilere gebe dir. Fizikî olarak kapalı mekânlar, bireylerin duygusal tutumlarına göre açık olabilirken, tam tersi fizikî olarak açık mekânlar kapalı/dar olabilmektedir. Örnek olarak futbol sahasında maçın kurallarını bilmeyen bir çocuk mutsuz olacak ve saha onun için kapalı bir anlam taşıyacaktır. Diğer bir örnek ise on metre kare odasında mutlu olan birey için bu oda açık bir anlam taşıyacaktır. Buradaki açıklık bireylerdeki ferahlığı, kapalılık ise bunalımı ifade etmektedir.

Kadın ve mekân algısının değerlendirildiği bu çalışmaya toplam gönüllü 20 kadın katılmıştır. Çalışmaya katılan kadınların 6 tanesi ev hanımı, 5 tanesi öğrenci ve 11 tanesi akademisyen, işçi, öğrenci, öğretmen, büro personeli ve doktor olarak çalışan kadınlardan oluşmaktadır. Bu kadınların tamamı “ev algısı” sorusuna “güvenlik, sığınak” cevabı vermiştir. Bu cevapların devamında “aile, rahatlık, yuva, yurt” ifadeleri bulunmaktadır. Kadınlar “Ev içerisindeki görevleri” sorusuna ise sırasıyla “Ev işleri, anne ve eş” cevaplarını vermiştir. Devamında “İbadet, yemek yapmak, ebeveynleri mutlu etmek, çocuklarla ilgilenmek” olmuştur. Ev işleri çatısı altında tahmin edildiği gibi temizlik, bulaşık,



ütü, yemek hazırlama, maddi ve manevi kaynakları sağlama gibi ev idaresi için temel gereksinimler bulunmaktadır. Kadınlar “Evdeki statünüz” sorusuna ise “Eş, anne, evlat, arkadaş, temizlikçi ve yönetici” yanıtlarını vermiştir. Bu sonuçlar doğrultusunda evler, kadınlar için “yarı açık-yarı kapalı mekân” olarak nitelendirilmiştir. Çalışmanın nitel yönü daha baskın, nicel yönü ise çekinik kalmıştır. Çalışmada genel olarak kadınların evlerinde mutlu oldukları, ev işlerinin onları yormadığı, evlerinde güvende ve huzurlu hissettikleri gözlemlenmiştir. Bu sonuç evleri, onlar için açık/geniş bir mekân haline getirmiştir.



Kaynakça

- Bachelard, G. 1996. *Mekânın Poetikası*. çev. Aykut Derman. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Creswell, J. W. 2021. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. ed. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi.
- Freud, S. 2017. *Totem ve Tabu*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gültepe, N. 2013. *Türk Kadın Tarihine Giriş*. Ankara: Ötügen Neşriyat.
- Hökekleli, H. 1993. “Cinsiyet”. *İslâm Ansiklopedisi*, C. 8: 21-24.
- Tunalı, S. Gözü, Ö. Özen, G. 2016. “Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemlerinin Birarada Kullanılması: “Karma Araştırma Yöntemi.” *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, Haziran 24 (2): 106-112.

Siber Kaynak

- http://acikders.atauni.edu.tr/pluginfile.php/77629/mod_resource/content/0/SEC.pdf (ET: 25.10.2021)
- <https://www.bingol.edu.tr/media/204988/sayt-bolum8-Sosyoloji-ve-Nitel-Arastirma-Yontemleri.pdf> (ET: 27.03.2022) <https://sozluk.gov.tr/> (ET: 19.09.2022)

KAYNAK KİŞİ LİSTESİ

SIRA	AD-SOYAD	YAŞ	DOĞUM YERİ	CİNSİYET	EĞİTİM	MESLEK	MEDENİ DURUM	EVDE KİM/ KİMLERLE YAŞIYOR?
1	A.Ç.	72	Konya	Kadın	İlkokul	Çalışmıyor	Evli	Eş
2	A.S.	29	İstanbul	Kadın	Lisans	Çalışmıyor	Evli	Eş



3	A.U.	35	Konya	Kadın	Doktora	Akademisyen	Evli	Eş ve 2 kız çocuk.
4	B.G.Y.	31	Trabzon	Kadın	Lisans	İşçi	Bekar	Anne, baba, kız ve erkek kardeş.
5	B.S.	26	Gaziantep	Kadın	Lisans	Öğrenci	Bekar	Baba
6	C.M.	28	İstanbul	Kadın	Lisans	Öğretmen	Bekar	Aile
7	E.K.	42	Adana	Kadın	Yüksek Lisans	Büro Personeli	Evli	Eş ve 2 çocuk.
8	E.K.A.	26	Konya	Kadın	Lisans	Öğretmen	Evli	Eş ve 1 çocuk.
9	F.G.	27	İstanbul	Kadın	Lisans	Doktor	Evli	Eş
10	G.K.	27	Samsun	Kadın	Lisans	Çalışmıyor	Bekar	Anne, baba ve 3 Kardeş.
11	G.Y.	28	Konya	Kadın	Yüksek Lisans	Öğretmen	Bekar	Aile
12	H.K.	28	İstanbul	Kadın	Yüksek Lisans	Çalışmıyor	Evli	Eş ve 1 erkek çocuk.
13	İ.Y.	25	Giresun	Kadın	Doktora	Öğrenci	Bekar	Anne, baba ve kız kardeş.
14	L.D.	39	Çanakkale	Kadın	Üniversite Terk	Çalışmıyor	Evli	Eş ve 1 kız çocuk.
15	S.K.	41	Konya	Kadın	Ortaokul	Çalışmıyor	Evli	Eş ve 2 kız ve 1 erkek çocuk.
16	S.T.	27	Konya	Kadın	Lisans	Öğretmen	Bekar	Anneanne
17	S.Y.	27	İstanbul	Kadın	Yüksek Lisans	Öğrenci	Bekar	Anne, baba, kardeşler ve dede.
18	Ş.A.	23	İzmir	Kadın	Lisans	Öğrenci	Bekar	Anne, baba ve ağabey.
19	Z.B.	36	Kırşehir	Kadın	Yüksek Lisans	Öğretim Görevlisi	Evli	Eş ve 2 kedi.
20	Z.S.	27	Trabzon	Kadın	Yüksek Lisans	Öğrenci	Bekar	Aile

**EK I: Kaynak kişi E.K.A.’nın görüşleri:**13.03.2022

NOT: Formun miyase.guzel@hotmail.com adresine gönderilmesi rica olunur.

NOT 1: Bu çalışmada elde edilen veriler KADEM (Kadın Araştırmaları Dergisi) öncülüğünde İstanbul Ticaret Üniversitesi Kadın ve Aile Uygulama ve Araştırma Merkezi ortaklığında “*Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi*”nde kullanılacaktır.

Online olması halinde 12-13 Mayıs 2022, yüz yüze olması halinde ise 12 Mayıs 2022 tarihinde gerçekleşecek olan 8. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi’nin ana teması “Kadın ve Mekân”dır. Kongrede sunulacak olan makalenin adı “Mekânın Poetikası: Kadın Davranışlarının Örüntüleri”, yazarı ise Miyase Güzel’dir.

NOT 2: Kaynak kişilerin isimleri makalede kodlama yöntemi ile gösterilecektir. (Örn: Miyase Güzel: M.G.).

NOT 3: Özne: Anketi dolduran kişi.

AD-SOYAD	YAŞ	DOĞUM YERİ	CİNSİYET	EĞİTİM	MESLEK	MEDENİ DURUM	EVDE KİM/ KİMLERLE YAŞIYOR?
E. K. A.	26	Konya	Kadın	Üniversite	Öğretmen	Evli	Aile

1) ÖZNEDEKİ EV ALGISI NEDİR?

- 1) yuva
- 2) anne sesi



- 3) huzur
- 4) güven
- 5) rahatlık

VARSA ... ev, dışarının yoğunluğundan çıkıp kendini en güvenden hissettiğin ve bulunmaktan en çok rahat ettiğin sana ait olan mekândır.

2) ÖZDENİN EV İÇERİSİNDEKİ GÖREVLERİ NELERDİR?

- 1) Mutluluğu sağlamak.
- 2) Diğer aile bireylerinin rahatlığını sağlamak.
- 3) Tüm ev işleri.
- 4) Başkaları ile iletişim kurmakta evi aracı mekan haline getirmek.
- 5) Güven ortamı oluşturmak.

VARSA ...

1) ÖZDENİN EVİN İÇERİSİNDEKİ STATÜSÜ NELERDİR?

- 1) Kadın
- 2) Eş
- 3) Anne
- 4) Baba
- 5) Arkadaş

VARSA ... Kısacası, kadını, evliyim ve bir çocuğum var; evin içinde pek çok statümler oluveriyor bir anda. Bir gün küçük bir kız, bir gün eşimin en yakın arkadaşı, bir gün kızımın annesi, anneannesi, dedesi veya elinde oynatmaktan hoşlandığı bir yakını.

TOPLUMSAL CİNSİYETİN ROLÜ; KIRSAL BÖLGELERDE YAŞAYAN KADINLARIN TAKDİR EDİLMEYEN EKONOMİK ve SOSYAL KONUMU

Gülten Şen¹

Giriş

Tarım, topluma ve ekonomiye önemli ölçüde katkıda bulunan vazgeçilmez bir üretim sürecidir (Johnston ve Mellor 1961, 567). Tarımın bölgesel bir ekonomideki rolü yalnızca çıktıları ile değil aynı zamanda diğer sektörlerin de ihtiyaç duyduğu üretim ve emek gibi öncüllerle bağlantılıdır (Alston ve Pardey 2014, 122). Gelişmekte olan ülkelerde tarımsal işgücünün yaklaşık yüzde 43'ünü tarım sektörü oluşturmaktadır. Bu oran ülkeler ve bölgeler arasında yaşa ve sosyal sınıfa göre önemli farklılıklar gösterebilmektedir. Kadınların tarım sektöründe istihdam edilmesi zamana, ürüne, üretim döngüsüne, yaşa ve etnik gruba bağlıdır. Her

¹ Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Kütahya Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Yönetim ve Organizasyon Bölümü gulden.sen@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0002-2057-359X



bölgede kırsal kesimdeki kadınların işgücü yükü erkeklerin sorumluluklarından daha yüksek bir oranı içermektedir. Kadınların tarım ve gıda üretimine katkısı oldukça önemlidir, fakat kadınların tarım sektöründeki ekonomik payını ampirik olarak hesaplamak mümkün olmamaktadır. Kadınlar hem emek üreticisi olarak (mübadele için sosyal mal ve hizmet üreten) hem de aile ve toplumda işgücünün yeniden üreticisi olarak gelecek nesli taşıyan sosyalleştiren ve yetişkin neslin sürdürülmesiyle ilgili işlerin önemli bir kısmını üstlenmektedirler (Mackenzie 1980, 4). Kadınların kırsal işgücü piyasalarına katılımının bölgeler arasında değişiklikler göstermesine karşılık, kadınlar her zaman ücretsiz, mevsimlik ve yarı zamanlı işlerde görev almaktadır. Ücret söz konusu olduğunda ise kadınlar genellikle erkeklere nazaran daha az ücret almaktadırlar. Bu toplumsal cinsiyet eşitsizliği kadınların üretkenliğini engellemektedir. Tarım sektörüne olan katkılarını azaltmakta, ekonomik ve sosyal kalkınma hedeflerine ulaşmalarını engellemektedir (FAO 2011). Ayrıca tarım faaliyetlerinin özellikleri diğer mesleklerin çoğundan farklıdır. Diğer mesleklerde, bilindiği üzere, eğitim alınır ve istihdam için işgücü piyasasında rekabet edilir. Ancak tarım için aynı durum geçerli olamamaktadır (Shortall 2015, 720). Bu bağlamda kadınların ihtiyaçlarına erişiminin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kapatarak, kırsal kesimdeki kadınların üretkenliği artırılabilir. Bu durum, yoksulluklarını azaltıp refahlarını artırmasını sağlayacaktır.

Sürdürülebilir kalkınma, çevresel, toplumsal ve ekonomik boyutları içermektedir (Çalık ve Dönmez 2022, 241). Kırsal bölgelerdeki kadınlar, sürdürülebilir kalkınma için gerekli olan bu değişmelerin başarılmasında stratejik durumda olan kilit faktörlerdir (<https://www.unwomen.org>). Çalışma ile

kadınların gelişmekte olan dünyada tarıma ve kırsal işletmelere önemli katkılarda bulunduğunu göstermektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu bölümde sırasıyla literatür araştırması, dünyada ve Türkiye’de kadınların kırsal ekonomilerdeki konumu ile ilgili bilgilere, araştırmanın işlemine ve istatistiki verilerin analizine yer verilecektir.

Bulgular

Literatür İncelemesi

Gelişmiş ülkelerde tarım sektöründe kadın istihdamı artış göstermektedir. Buna rağmen kırsal bölgelerde yaşayan kadınların rolünü ve katkısını gösteren çok az araştırma bulunmaktadır. Tivers 1978 yılında yaptığı çalışmada kadınların konumlarındaki eşitsizliklerin yapısal temelini keşfetmeye çalışmıştır. Kırsal alanda kadın olmanın tanımı, Pearson (1979, 188) tarafından önerilen bağımsız üreticiler ve tarım ortakları kategorilerinin birleştirildiği Gasson’dan (1980,167) alınmıştır. Pearson’a göre (1979, 190) bu kadınlar yalnızca iş pozisyonlarında yer alan tarım yardımcıları olarak görülmektedir. Nadiren karar verme yetkileri bulunmaktadır. *LaGodna G.* (1981, 17) yaptığı çalışmada kırsal kesimdeki kadınların giderek daha fazla eşit haklar ve sorunlarının tanınmasını talep ettiklerini ifade etmiştir. Kadınların rollerinin yeniden tanımlanması, tarım dışı alanlarda yeni ve geleneksel olmayan eğitim ve istihdam fırsatları aramaktadırlar. Arıkan’ın (1988, 4) “Kırsal Kesimde Kadın Olmak” çalışmasında kadınların kendilerine atfedilmiş haklardan faydalanabilmeleri için belirli düzeyde eğitim almaları ve çalışma hayatına girmeleri zorunluluktur. Kırsal bölgedeki kadınlar için bu durum iç karartıcıdır. Bu kate-



goride kadınların öncelikle eğitim düzeyleri oldukça düşük seviyededir. Okuma ve yazma oranları düşüktür. İktisadi hareketliliğe büyük ölçüde katılmalarına rağmen büyük bir bölümü hiçbir ücret almadan çalışmakta ve ücretsiz tarım işçisi görünümündedirler (<https://link.springer.com>). Topluluk normları ve değerleriyle ifade edilen atanan erkek ve kadın rolleri, kadınları daha fazla sosyal denetime tabi tutmak için kullanılmıştır (Nukunya 1992, 72).

Rubbery kadınların genellikle işgücünün kırsal kesimde nispeten yoğun yaşandığı ve düzeni sağlamanın daha kolay olduğu faaliyetlerden sorumlu olduklarını ifade etmiştir. Kadınlar potansiyel işgücü kaynağı olmalarına karşın düşük ücret, yarı zamanlı çalışma ve iş süresi gibi bazı sıkıntılarla da karşılaşmaktadır (Rubery 2003, 5). Kadınlara karşı pek çok ayrımcılık, kültür adı altında uygulanmaktadır (Gana Kadınlar Manifestosu, The Women's Manifesto For Ghana 2004). 2006 yılında Boateng bu durumu "Cinsiyet rollerinin soyutlanması için çeşitli gelenekler vardır ve bu gelenekler nesilden nesle geçerek güçlendirilmiştir" diye ifade etmiştir (Boateng vd. 2006, 67). Lambrou ve Piana 2006 yılında yaptıkları çalışmada kadınların kırsal bölgelerde tarım faaliyetlerine yüksek oranlarda katıldığı ancak karar aşamalarında çok az yetki sahibi olduğu konusunda hemfikirdir.

Ecevit (2003, 84) çalışmasında toplumsal cinsiyet ile yoksulluk arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Bu kapsamda çalışmada öncelikle toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikler olarak haklarda, kaynaklarda, ekonomik faaliyet alanında, sağlık ve bağlantılı hizmetlere erişebilmede eşitsizlik; istismar, taciz, şiddet, siyaset ve kamusal yaşam alanlarında eşitsizlik kavramları üzerinde durulmuştur. Çalışmada kadın ve yoksulluk üzerinde durularak "yoksulluğun kadınlaşması" kavramını ortaya koymuştur. Kadınların erkeklere göre daha yoksul

olduğu ve neden yoksulluğun erkeklerin değil, daha çok kadınların sorunu olduğunu belirtmiştir. Özar (2006, 1) çalışmasında, kadınların yalnızca Türk toplumunda değil tüm toplumlarda farklı biçimlerde eşitsizliğe uğradığını ifade etmiştir. Bu eşitsizlik eğitim ve istihdam alanlarının yanı sıra toplumsal yaşamın her alanında yaşanmaktadır. Hane içi ve dışında erkeklere nazaran ikincil sırada bulunmalarının esas nedeni; toplumun erkek egemen yapısı olarak ifade edilmektedir. Bu eşitsizlik durumunun sadece Türkiye'nin geri kalmış olarak değerlendirilen kesimlerinin sorunu olmadığını belirtmiştir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde, kırsal alanda tarım faaliyetlerinde çalışan kadın yüzdesi artmaktadır (Deere 2008, 100; Zuo 2004, 520). Yunanistan, Kastoria'da Safiliou-Rotschild ve arkadaşları (2007, 187), kırsal bölgelerde evin reisi, hanenin veya bölgenin dışında çalışmaya başladığında, hanede birincil sorumluluğu üstlenen kadınların başlıca tarım işletmecilerinin büyük bir yüzdesi haline geldiğini bildirmektedir. Bu bölgelerde yaşayan kadınların girişimcilik faaliyetleri potansiyeli erkek girişimciliğine kıyasla daha küçük seviyede kalmaktadır (Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü 2011; Hoppe ve Korb 2013, 25). Tarımda kadın çiftçiler arasında erkek çiftçilere kıyasla daha düşük girdi kullanılmaktadır. Kırsal kesimdeki kadınların çoğu kredi, emek ve tarım verimliliğini artıran uygun teknoloji gibi diğer yapı ve süreçlere erişim konusunda erkekler tarafından kısıtlanmaktadır (Mowac 2012, 7). *Dako-Gyek 2013 yılında yaptığı çalışmasında* Afrika'daki pek çok ülkede olduğu gibi Gana'da kadınların, ekonomi, eğitim ve sağlık koşulları bakımından erkeklerden daha sınırlı imkanlara sahip olduklarını ifade etmiştir. Kırsal kesimlerde kız çocuklarına ev işlerinde daha fazla sorumluluk yüklenmektedir. Erkek çocuklara oyun için daha fazla zaman ve evden uzak olma-



larına izin verilmektedir. Bu eğilimlerin ne ölçüde benzer nedenlere ve sonuçlara sahip olduğunu araştırmak, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde kırsal bölgelerdeki kadınlar üzerine yapılan araştırmaları güçlendirecektir (Dako-Gyek 2013, 481). Bock'un (2004, 245) Hollanda'da kırsal kesimdeki kadınların geliri destekleyici stratejilerine odaklanan araştırması tarım faaliyetleri çalışmalarındaki artışın, kırsal turizmi veya gıda işleme gibi kadınlar tarafından başlatılan diğer girişimciliklere örnek olabileceğini göstermektedir. 2014 yılında Bal M. yaptığı çalışmasında kadınlara yönelik ekonomik şiddetin diğer şiddet türlerinden farklılık gösterdiğini, şehir yerleşim bölgelerinde (Doğu Marmara, İstanbul) kırsal bölgelerdeki kadınlara nazaran iki kat fazla olduğunu ifade etmiştir (2014,16). Ball' a (2020,593) göre toplumsal cinsiyet çalışmaları, kırsal çalışmalar ve sosyoloji gibi sosyal bilim konularında kadınların tarım sektöründeki rolleri ile kesime katkısına yönelik akademik çalışmalara ilgi artmıştır. Ancak ekonomi alanındaki akademik çalışmalar yeterli seviyede görülmemektedir. Ekonomik araştırmalarındaki eksiklere rağmen, kadınların ekonomik katkısına ilişkin anlayışlar diğer disiplinlerin literatüründe yer almaktadırlar.

Türk literatürü incelendiğinde çalışmaların oldukça sınırlı kaldığı görülmüştür. 1970 yılından sonra kırsal kesimde yaşayan kadınlar ile ilgili çalışmalar yapan akademisyenler ve kadın örgütleri toplumdaki diğer kesimlerin ilgisini konuya çekmek istemişlerdir. Buna rağmen 2000'li yıllara kadar sesleri oldukça cılız kalmıştır. Bu durum toplumdaki erkek egemen yapının yansımasıdır. Ülkemizde 2000'li yıllarda AB tartışmaları ile kadınların konumu ve istihdamı, kamu ile özel sektörün gündemine girmeye başlamıştır. Bu konuda yapılan çalışmalar oldukça geç kalmış da olsa konunun kamuoyunda tartışılması, devletimiz ve STK'lar tarafından

çözümler üretilmesi oldukça sevindiricidir (Özar, Ş.2006, 1). Dünyada neredeyse her ülkede toplumsal cinsiyet eşitsizliği derin sorunlar ortaya koyarak kadınları ötekileştirmekte ve ikinci plana düşürmektedir. Kırsal alanda yaşayan kadınlar ayrıca çifte ayrımcılığa tabi tutulmaktadır.

Dünyada Kadınların Kırsal Ekonomilerdeki Konumu

Dünya nüfusu hızla artmaktadır. Bu artış coğrafi bölgeler arasında eşit bir şekilde dağılmamaktadır. Kırsal kesimde azalmalar görülürken kentleşme oranında ise artışlar görülmektedir. 1990 yılında dünya nüfusunun yüzde 57'si kırsal bölgelerde yaşamaktayken bu oran 2019 yılında yüzde 44 olarak hesaplanmıştır. 2030 yılında kırsal bölgelerde nüfus oranının yüzde 40 olacağı tahmin edilmektedir. 1991 yılında dünyada tarımda istihdam oranı yüzde 44, hizmet sektöründe yüzde 34, sanayide ise yüzde 22 iken 2019 yılında hizmet sektöründe çalışanların oranı dünya istihdamının yarısını oluşturmuştur. Aynı yıl tarımsal istihdamın oranı azalarak yüzde 27'ye gerilemiştir. Tarım faaliyetleri genelde kırsal alanlarla ilişkilendirilse de kırsal istihdamın tamamı kırsal alanlarda yapılmamaktadır. ILO (*Uluslararası Çalışma Örgütü*) 2019 verilerine göre dünyadaki tarımsal istihdamın yüzde 89'u kırsal alanlarda olmakta, tarım işçilerinin yüzde 11'i ise kentsel alanlarda çalışmaktadır. Dünyada kırsal alanlarda çalışanların yüzde 49'u tarım alanında, yüzde 10'u imalat sanayiinde, yüzde 8'i de inşaat sektöründe çalışmaktadır. Dünyadaki kırsal işgücüne katılım oranı yüzde 62 iken bu oran kentsel alanlarda yüzde 60'tır. İşgücüne katılım oranı Afrika ve Asya-Pasifik bölgelerindeki kırsal alanlarda kentsel alanlara oranla daha fazlayken bu durum Amerika, Avrupa ve Orta Asya, Arap ülkelerinde tam tersi şekilde gözlemlenir. Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin süregelen



kalıp yargılar, dünyanın her yerinde ve bütün gelir grupları arasında erkeklerin kadınlara göre işgücüne daha fazla katılması sonucunu doğurmaktadır. Bu durum, dünyanın çoğu yerinde, toplumsal cinsiyete dayalı sosyal normların kırsal alanlarda daha derine yerleşmiş olduğunu göstermektedir (<https://www.ilo.org>).

1979 yılında Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilmiştir. Anlaşmanın temel amacı ayrımcılığın ne olduğunu tanımlamaktır. Kadınlara karşı ayrımcılığı sona erdirecek ulusal eylem için bir gündem oluşturulmuştur (*Syahirah 2014, 520*).

Avrupa mevzuatında toplumsal cinsiyet ile ilgili Amsterdam Antlaşması 2. ve 3. maddeleri kabul edilmiştir ve “Topluluğa tüm faaliyetlerinde eşitsizlikleri ortadan kaldırma ve kadın-erkek eşitliğini teşvik etme yükümlülüğü” getirmiştir (Avrupa Komisyonu, 2000). Kadınlar ve erkekler arasındaki eşitlik Birlik Antlaşması 2. maddesinde yer almaktadır. Bilhassa hayat seviyesi ve kalitesinin artırılması ve yüksek düzeyde istihdam ve toplumsal korumanın şartlarını sağlamak ve sürdürmek için cinsiyet ayrımcılığının yapılmamasının Birliğin görevi olduğunu belirtilmiştir. Amsterdam Antlaşması, Birlik Antlaşması’na 3. maddeyi ekleyerek, belirtilen tüm faaliyetlerde, Birlik ile kadın ve erkek arasında eşitsizliği sona erdirmeyi ve eşitliği geliştirmeyi hedeflediğini göstermektedir (Uzuner 2006, 42).

AB düzeyinde (Bock 2010; Shortall 2013, 718) ve belirli AB ülkelerinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümünü teşvik etmek için AB tarım politikalarının yeterince uygulanmadığı belirtilmektedir (Oedl-Wieser 2015, 230). Tarım politikaları ile toplumsal cinsiyet eşitliği sağlanmaya çalışılmıştır (Prugl.2009, 17). Sektör ile toplumsal cinsiyet eşitliğinin gerekliliği siyasi mesele olarak belirlenmiş ve Avrupa

Komisyonu programlarına dahil edilmiştir (Istenič 2015, 2). Birleşmiş Milletler’de “Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması yalnızca temel bir insan hakkı olarak görülmemelidir. Bu aynı zamanda etkinliği, etkisi ve güvenilirliği için gerekli olduğundan dolayı acil bir önceliktir” diye ifade edilmektedir. Birleşmiş Milletler’in faaliyet gösterdiği her düzeyde ve konuda, eşitliği benimseyen, önyargıları ortadan kaldıran ve tüm personeli kapsayan bir çalışma ortamı yaratmak önemlidir. Böylelikle gerçekten örnek olarak liderlik edebilir ve kimse eşit haklarda geride bırakılmamalıdır (<https://www.unwomen.org>).

İnsani Gelişme Endeksi (İGE), Birleşmiş Milletler tarafından yıllık bazda hesaplanan ve insani gelişme raporlarında yayınlanan, kalkınma için üç bileşenin ölçümlerinden oluşan toplu bir endekstir. Bu endeksleri gelir (kişi başına gayri safi yurtiçi hasıla), eğitim (yetişkin okuryazarlık oranı) ve sağlık (doğumda beklenen yaşam süresi) oluşturmaktadır. Endeks, BM Kalkınma Programı İnsani Gelişme Raporu baz alınarak hazırlanılmaktadır. Temelindeki saik kadınların statüsünü ve refahını artırmanın önündeki zorlukları kaldırabilmektir. Sağlık, karar verme ve iş gücü piyasasındaki cinsiyet farklılıklarına önemli bir ışık sağlar. Dünyada 138 ülkede katılım sağlamaktadır (Gaye, A. vd., 2010). İGE 2020 raporuna göre insani gelişme endeksleri çok yüksek olan ilk üç ülke Norveç (0.957), İrlanda (0.955) ve İsveç (0.955) olarak görülmektedir. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi en düşük ülkelerde ise İsviçre (0.025), Danimarka (0.038) ve İsveç (0.039) ile ilk üç sırada yer almaktadır.

Türkiye Ekonomisinde Kırsal Bölgelerdeki Kadınların Yeri

Türklerde İslamiyet öncesi dönem incelendiğinde toplumsal cinsiyet ayrımının bulunmadığı görülmektedir.



Kadın ve erkek neredeyse eşit durumdadır. Ülke idaresine katılmaktadırlar (Nirun, N.1994, 321). İslam dininin kabul edilmesinden sonra toplumsal hayatın her noktasında değişimler yaşanmıştır. Türk toplumunda kadınlar ve erkekler toplum açısından eşit şartlarda prestij ve statü kazanmaya başlamıştır (Altındal, A. 2004, 40). Bunun yanı sıra İslam dininin yanlış yorumlanmasıyla farklı davranışlar türetilmiştir. Bunlar toplumsal yaşamda kadınların erkekleri daha geriden takip etmesine sebep olmuştur (Doğramacı 1993, 304). Osmanlı İmparatorluğu döneminde, ilk nüfus sayımı 1831 yılında yapılmıştır. Bu sayım asker ve vergi toplama amacı ile gerçekleştirilmiştir. Bu dönemden sonra da aynı amaçlarla sayım yapılmış, kadınlar sayıma katılmamıştır. Osmanlı'da kadınlar nüfus sayımına ilk kez 1881 yılında dahil edilmişlerdir. (Baykara 2013, 237).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni ve Rum kadınlar istihdam edilmekteydi. O dönemlerde kadınlar gerçek anlamda çalışmamaktaydılar. Kadınlar kırsal bölgelerde üretime katılmaktaydı. Bunun dışında çalışma hayatına girmeleri, kapitalizm ile eş zamanlı olarak ilerlemiştir (Aslan 2005, 120-121). Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'tan sonra kadınlar belli meslekleri yapmaları için teşvik edilmişlerdir (Nirun 1994, 320-321).

1980 yılı sonrasında toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda belli duyarlılık oluşturulsa da istihdam, hak ve karar alabilme süreçlerine katılma, ekonomi, bütçe ve mali politikalar gibi konularda arzu edilen duyarlılığa ulaşamamıştır. Ülkemizde kadınlar istihdama ve kalkınmaya katılımında erkeklerin gerisinde kalmaktadır. Yıllar itibariyle işgücüne katılım oranında düşmeler izlenmektedir. Kadınların toplumsal ve ekonomik gelişmelerden faydalanabilmeleri işgücü piyasalarına katılmaları ile alakalıdır. Bu sebeple, çalışma hayatı kadına eko-

nomik özgürlük sağlayarak özgüvenlerini ve saygınlıklarını artırmakta, aile içindeki konumlarını yükseltmektedir. Kadın istihdamı kanuni olarak, herhangi bir ayrıma tabi tutulmamaktadır. Kırsal tarım sektöründe aile işletmelerinde ücretsiz işçi olarak çalışan kadınlar, şehre göç ettiklerinde ücretli bir iş bulamamaktadır. Bunun nedenleri donanım eksikliği, çocuk bakımı için bakıcı ve kreşlerin yetersizliği, ailedeki yaşlıların, engelli bireylerin bakım ihtiyacı ve aynı zamanda kadınların sosyal rol ve sorumluluklarına ilişkin geleneksel fikirlerdir (<https://www.ceidizleme.org>). Tarım sektörü sosyal hayata da yön vermektedir. Geçimlerini tarım ve hayvancılıkla sağlayan bölgelerde yaşayan bireyler örf ve hayat tarzlarını bu çerçevede düzenlemektedir (Baykara 2013).

Türkiye’de kadınların toprakla bağları sürmektedir. Kadınlar tarımsal faaliyetin her aşamasında yer almaktadır. Ev işleri ve çocuk bakımının yanı sıra ekme, yetiştirme, toplama, tohumluk çıkarma gibi faaliyetleri de üstlenmektedirler (Candan, Özalp Günel 2013, 97). Son yıllarda makineleşmeye bağlı tarım kuvvetlendikçe, kadınların bu alandaki rolü az da olsa sınırlanmaktadır (Tamkoç 1996, 2). Devlet politikaları, uluslararası krediler, girişimciliğin özendirilmesi ve eğitim programları da kadınları tarım dışında bırakmaya yönelik uygulamalar olmuştur (Çetin 2005, 65).

Günümüz Türkiye’si toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak amacıyla, uluslararası anlaşmaların belirlediği standartları karşılamak için yasalar ve politikalarla hükümler hazırlayarak, onaylayarak bağlılık göstermiştir. Toplumsal cinsiyet eşitliği politikaların, programların ve projelerin analizinde, formüle edilmesinde ve izlenmesinde toplumsal cinsiyet konularının bütünleştirilmesi için bir stratejidir. Dolaylı olarak, kendi başına bir son değil bir sona erdirme aracıdır. Bir süreç değil, bir hedeftir. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin amacı, kadın-



ların nüfus ve kalkınma faaliyetlerinde güçlendirilmesini sağlamaktır. Bu, toplumdaki kadınların ve erkeklerin hem durumunu hem de konumunu ele almayı gerektirmektedir (www.unfpa.org). Kadınların cinsiyet konumları ve bunlara uymaya yönelik baskılar bölgeye, dine ve hanelere göre değişiklik göstermektedir.

Türkiye, İnsani Gelişme Endeksi'nde 189 ülke arasındaki sıralamada 59. olarak yer almaktadır. Bu sıralamayla en yüksek insani gelişme kategorisine girmektedir. İnsani gelişmede ilerlemenin ölçüsü olan endeks ile ülkemiz son 28 yılda yüzde 39,4'lük artış göstermiştir. Ülkenin resmi istatistik kurumları aracılığıyla elde edilmiş olan veriler ile endeks hazırlanmaktadır. Endeks, sağlıklı ve uzun bir yaşam, bilgiye erişebilme ve kabul edilebilir yaşam standardı olarak üç temel düzeyde ortalama insani gelişme düzeylerinin uzun vadede takip edilmesi neticesinde oluşturulmaktadır. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi'nde kadınların güçlendirilmesi, üreme sağlığı, ekonomik ve sosyal faaliyetlerde cinsiyete dayalı eşitsizliklere ilişkin bulgular yer almaktadır. Endeks erkek ve kadın hakları arasında yaşanan eşitsizliklerin insani gelişmede yarattığı kaybı ortaya koymaktadır. Buna göre, Türkiye 2018'de 0,305'lik değerle 162 ülke sıralamasında 66. sırada yer almaktadır (Human Development Report 2020; 241, 343).

Türkiye, Dünya Ekonomik Forumu (World Economic Forum) We Forum tarafından hazırlanan 2021 Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Raporu endeksinde 156 ülke arasında 133. sırada yer almaktadır. Bu endeks eğitim, ekonomi, sağlık, politika alanlarında alınan puanlarla oluşturulmaktadır (Yılmaz 2021).

Türkiye'de kırsal topluluklarda cinsiyet eşitsizliğinin kadınların gelişimi üzerindeki etkisini daha iyi anlamak için,

kırsal kesimdeki kadınların yaşam çevrelerinin statüsüyle ilgili bazı bilgiler verilmesi önem taşımaktadır.

Cinsiyete göre tarım ve tarım dışı sektörde kayıtdışı (yüzde) istihdam oranı, 2014-2020 [15+ yaş]						
Yıl	Tarım			Tarım dışı		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
2014	82,3	71,8	94,4	22,3	21,1	25,9
2015	81,2	70,2	94,0	21,2	20,2	24,1
2016	82,1	72,2	94,3	21,7	20,8	24,2
2017	83,3	74,4	94,2	22,1	21,0	24,9
2018	82,7	76,2	90,9	22,3	21,2	24,9
2019	86,6	79,5	95,7	23,0	22,4	24,2
2020	83,5	76,2	94,3	19,3	18,9	20,2
TÜİK, Hanehalkı İşgücü Araştırması, 2014-2020						

Tablo incelendiğinde kadınların erkeklere nazaran tarım sektörüne daha fazla katıldığı görülmektedir. Sektörde ücretsiz veya ucuz işçi olmaları, mevsimlik çalışmaları gibi sebeplerle tercih edilmektedirler. İstatistiklerden sıklıkla dışlananlar ve/veya çiftlik kadınları tarımsal istatistiklerde ev hanımı olarak kabul edilmektedir. Kadınların emekleri görünmez olmaktadır. Tarım sektörü Türkiye için önem arz etmektedir. Fakat tarım, kayıt dışı istihdamı içerisinde en çok barındıran sektör durumundadır (Yıldırım 2019, 39). Tarımda ücretsiz aile işçiliği ekonomiye katkı sağlarken



kırsal bölgelerdeki kadınların işgücüne katılımlarını arttırmakta, kırsaldan kente göç ederek çoğalan eğitimsiz kentsel işgücüne katılımını azaltan önemli bir unsur olmaktadır (Ata 2006,19).

Cinsiyete ve ekonomik faaliyetlere göre
istihdamın yüzde dağılımı, 2014-2020

15+ yaş
(yüzde)

Yıl	Ekonomik faaliyetler								
	Tarım			Sanayi			Hizmet		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
2014	21,1	16,1	32,9	27,9	32,4	17,1	51,0	51,5	50,0
2015	20,6	15,9	31,4	27,2	32,0	16,2	52,2	52,1	52,5
2016	19,5	15,5	28,7	26,8	31,6	15,9	53,7	53,0	55,4
2017	19,4	15,4	28,3	26,5	31,4	15,6	54,1	53,2	56,1
2018	18,4	14,9	26,1	26,7	31,6	16,0	54,9	53,5	57,9
2019	18,2	14,9	25,1	25,3	29,7	15,9	56,5	55,4	59,0
2020	17,6	15,3	22,8	26,2	30,5	16,8	56,2	54,3	60,4

TÜİK, Hanehalkı İşgücü Araştırması, 2014-2020

Tablo incelendiğinde kadınların yıllar bazında tarım kesiminde payı azalmaktadır. Tabloda kadınların istihdam oranı yüzde olarak daha yüksektir. Kadınların genellikle ücretsiz işçi olması, mevsimlik çalışması, ev işlerinde faaliyetlerde bulunması oranı artırmaktadır. Ekonomide sanayileşmenin artması ile köyden kente göç hızlanmıştır. Tarım sektörünün payı giderek azalmıştır. Hizmet sektörü artmıştır. Bu süreçte kırsal kesimden gelen kadınlar sanayi sektöründe önemli bir istihdam potansiyeli yaratamamıştır (Özer ve Biçerli,

2004, 56). Eğitim düzeylerinin düşük olması, işyerlerine yeterli uyumu sağlamamalarına sebep olmuştur. Bu kadınlar vasıfsız işçi olarak hizmet sektöründe kullanılmaktadır (Aydın C., Engindeniz S 2019, 83). Bölgesel kalkınmanın sağlanması için, bu kadınların eğitimlerle ile beceri kazanmaları, farkındalık yaratmaları ve daha iyi bir hayat standardı için mevcut kaynakların kullanılması gerekmektedir. Sorun çözme ve yararlanmaya değer fırsatları belirlemede kolektif bir güç olarak çalışmalarını konusunda güçlendirilmelidirler (Humana 2019).

2014-2020 Cinsiyete göre ücretsiz aile işçisi olarak çalışanların istihdam içindeki oranı, [15+] (yüzde)			
Yıl	Toplam	Erkek	Kadın
2014	12,2	4,9	29,5
2015	11,8	4,7	28,4
2016	11,2	4,6	26,3
2017	11,1	4,5	25,9
2018	10,5	4,4	23,7
2019	10,3	4,5	22,9
2020	9,2	4,3	20,2
Kaynak: TÜİK, Hane Halkı İşgücü Araştırması			

Kadınlar hizmet sektöründen sonra tarım sektörü istihdamında yoğunlaşmaktadır. Kadınlar tarımda ücretsiz aile işçisi olarak çalışmakta ve kayıt altına alınmamaktadır. Bu nedenden dolayı oranlar düşük olarak görülmektedir. Tarımda mevsim-



lik işçilik, kadınların kayıtlı istihdam oranında yer almayan bir durumdur. Kadınlar, kırsal alanda tarımsal faaliyetlere büyük oranlarda katılmaktadırlar. Fakat tarımsal faaliyetlerin karar aşamalarında çok az derecede yetki sahibidirler. Kadınlar, genellikle işgücünün yoğun ve mekanizasyonun az olduğu faaliyetlerden sorumludurlar (Lambrou ve Piana 2006, 26). Kadınlar potansiyel olarak işgücü kaynağı olmakla beraber düşük ücret, yarı zamanlı çalışma ve iş süresi gibi bazı sıkıntılarla karşılaşmaktadırlar (Rubery 2003).

Tartışma

Kırsal kesimde kadınlar günlük hayatın her aşamasında öneme sahiptirler. Kırsaldaki kadınlar ücretsiz ve güvencesiz işçi olarak görülmektedir. Kadınların emeğinin görünmediği anlaşılmaktadır. Kırsal kesimde kadınların ekonomik durumunun düşük düzeyde olması, temel sağlık tesislerinin eksik olması, okuryazarlık oranı düşüklüğü, temel bilgilerin zayıflığı, becerileri minimum kullanımı, sosyal güvencelerinin bulunmaması gibi nedenlerle ülkenin kentsel bölgelerinde ikamet eden kadınlardan oldukça farklı bir görüntü ortaya konulmaktadır. Tüm bu engellere rağmen, kırsal kesimdeki kadınlar tarıma, gıda üretimine ve diğer mikro işletmelere önemli ve etkili katkı sağlamaktadırlar. Kırsal kesimdeki kadınlar yoksulluğu azaltmak için birçok alanda hayati bir rol oynamaktadır. Kadınlar aile ve sosyal yaşam içerisinde erkeklere nazaran daha çok sorumluluk üstlenmektedir. Bu kadınların üretimin her aşaması ile karar almaya katılmaları gerekmektedir. Böylece tarım ekonomisinin gelişmesi ile bölge kalkınmasının gerçekleştirilmesinde önemli etkiler görülecektir.

Tarım sektörü, Türkiye’de üretim ve istihdam açısından kırsal ekonominin can damarı konumundadır. Yapılan incelemelerde, kırsal alanlarda yaşayanların gelir düzeylerinin düşük olduğu görülmektedir. Kırsal alanda tarım faaliyetleri yüksek olmasına karşılık, tarım dışı gelir getirici faaliyetler oldukça sınırlı kalmaktadır. Bölgedeki kadınların sektörde istihdamı yeterli seviyede değildir. Bölgesel kalkınmaya ilişkin karar verme sürecinde ya hiç rolleri yoktur ya da çok azdır. Bu nedenle sektörde cinsiyet eşitsizliği hakimdir ve bu da kalkınmanın önünde bir darboğaz oluşturmaktadır. Kadınların tarımdaki üretken rolü, birçok ülkede ücretsiz işçiler olduğu için hafife alınmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Kırsal kesimdeki kadınların tarımdaki önemini açıkça ortaya koymak için bu kadınların ekonomiye katkısı ve yeri araştırma konusu yapılmalıdır. Kırsal bölgelerdeki ekonomik faaliyetlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun için bu alanlardaki ekonomik dinamiklerinin geliştirilmesinin bölge ve ülke geneli planları yapılmalıdır. Kadın yoksulluğu ile mücadele etmek ve köyden kente göçü azaltmak için alternatif gelir kaynakları yaratmak gerekmektedir. Hane halkının gelirini arttırmak için kadınların iş gücüne katılması büyük bir katkı sunacaktır. Kırsal alanlarda yapılabilecek küçük ölçekli ekonomik faaliyetlerin arttırılması bu hedefe ulaşılmasını kolaylaştıracaktır. Kırsal bölgelerdeki kadınların yaşam kalitesinin arttırılması, daha geniş bir ölçekte kırsal ekonomilere yatırım yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Kadınların temel hizmetler, altyapı ve daha iyi bir çevreye erişimi sağlanmalıdır. Kırsal alanların daha çekici kılınması



için sürdürülebilir büyüme teşvik edilmeli, kadınlar için yeni istihdam olanakları yaratılmalı ve bunların yanı sıra güncel bilgi ve iletişim teknolojilerine erişim olanakları sağlanmalıdır. Türkiye’de kırsal yerleşimlerin sayı bakımından çok, nüfus bakımından küçük ve yerleşim yapısı bakımından dağınık olması kamu hizmetlerinin maliyetini arttırmakta ve etkinliğini azaltmaktadır. Bu durum aynı zamanda temel kamu hizmetlerinin sağlanması için yerleşim bazında gerekli ölçeklere erişilmesini de güçleştirmektedir. Temel altyapı bakımından kırsal alanlardaki yaşam kalitesi, şehir alanlarından daha düşüktür. Kırsal alanların temel altyapı gereksinimleri bakımından başlıca sorunları yol, içme suyu, kanalizasyon sistemleri, katı atık imhası, enerji, internet erişimi ile spor ve rekreasyon alanları biçiminde sayılabilir. Kadınların karar alıcı düzeyde katılımı ile cinsiyet eşitliği sağlanmalıdır. Bölge için bir kalkınma stratejisi tanımlama ve uygulama becerisi gösterilmelidir. Devlet, toplumsal cinsiyeti eşitsizliğini azaltmak için uzun vadeli yatırım sübvansiyonu politikası tercih etmelidir. Tarım sektörlerinde yatırım sübvansiyonlarının getirilmesini önerilmektedir. Kalkınma ajansları ve belediyeler kırsal kesimdeki kadınlara yönelik projeler üretmelidir. Kırsal alanda ekonomik faaliyetlerde kadınların gelir elde edebilmesi için mikro finansman yöntemi cazip hale getirilmelidir. Bölgede yaşayan kadınlar için kooperatif kurulması da önerilebilir.

Kaynakça

- Alkan, S., Toksoy, D. 2009. "Orman Köylerinde Kadın Ve Kırsal Kalkınma (Trabzon İli Örneği)." Ormancılıkta Sosyo-Ekonomik Sorunlar Kongresinde Sunulan Bildiri, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta. 1-16.
- Alston J., Pardey P. 2014. "Agriculture in The Global Economy". *Journal Of Economic Perspectives*. 28 (1): 121-146.
- Alston M. 2021. "Gender Mainstreaming and Climate Change." <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199389407.013.382>. (Erişim Tarihi: 14.06.2022.)
- Altındal A. 2004. *Türkiye'de Kadın*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ankan, G. 1988. "Kırsal Kesimde Kadın Olmak". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2).
- Aslan, O. E. 2005. "Kamu Personel Rejimi-Statü Hukukundan Esnekliğe." Ankara, TODAİE Yayınları. Birleşik Metal-İş Basın Yayın. 21.
- Ata, N. 2006. "Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılma Oranı Hakkında Bir Not." *İşveren Dergisi*, 44 (4): 19.
- Aydın B.C.& Engindeniz S. 2019. "Türkiye'de Kırsal Kesimdeki Kadınların İstihdam Sorunları." *Kırsal Kalkınma Dergisi, TKDK*, 19:42-44.
- Bal, M. 2016. "Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bakış." *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi*, 1 (1):15-28.
- Ball, J. 2020. "Women farmers in developed countries: a literature review". *Agriculture and Human. Values* 37: 147-160.
- Baykara, A. 2013. "Domaniç Folklor ve Kültür Üzerine Araştırmalar." Ankara: Sage.
- Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü, Gustavsson, J., Ve Cederber, C. 2011. "Global Food Losses And Food Waste-Extent, Causes And Prevention." <http://www.fao.org/3/A-İ2697e.pdf> (Erişim Tarihi: 10.04.2022)
- Boateng, A. 2006. "Social Capital Of Liberian Refugee Women in Ghana." *A Mixed Methods Study*. Athens: University Of Georgia. 1-272.



- Bock, B. 2004. "Fitting in And Multi-Tasking: Dutch Farm Women's Strategies in Rural Entrepreneurship." *Social Rural*. 44 (3): 245-260.
- Bock, B. B. 2010. "Personal and Social Development of Women in Rural Areas of Europe. European Parliament". <https://edepot.wur.nl/163660> (Erişim Tarihi: 08.05.2022).
- Candan, E. ve Özalp Günal, S. 2013. "Tarımda Kadın Emeği." *Tarım Ekonomisi Dergisi*. 95-97.
- Çalık, M. Dönmez E. 2022. "Sürdürülebilirliğin Muhasebeleştirilmesinde Paydaşlar", *Güncel İşletmecilik Araştırmaları I*. İstanbul: Eğitim Yayınevi. 1239-255.
- Çetin O. 2005. "Ekofeminizm: Kadın Doğa İlişkisi ve Ataerkillik." *Sosyo Ekonomi Dergisi*, 2005-1, 050104: 61-76.
- Dako-Gyeke, M. & Oduro, R. 2013. "Effects Of Household Size On Cash Transfer Utilization For Orphans And Vulnerable Children In Rural Ghana." *Academic Journal Of Interdisciplinary Studies*. 2(1): 239-251.
- Dako-Gyeke, M. & Owusu, P. 2013. "A Qualitative Study Exploring Factors Contributing To Gender Inequality In Rural Ghana." *Mediterranean Journal Of Social Sciences*, 4 (1): 481-490.
- Deere, C. D. 2008. "The Feminization of Agriculture, the Impact of Rural Restructuring in Rural." *Latin America. Geneva: Nations Research Institute for Social Development*.
- Doğramacı, E. 1993. "Atatürk Düşüncesi İle Türk Kadınının Çağdaşlaşması." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 9 (26): 303-310.
- Mc Dowell, L. 1979. "Women in British geography". *Area* 11: 151.
- Ecevit, Y. 2003. "Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çahşabilir?" *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 25 (4) 2003 Özel Eki: 83-88.
- FAO. 1999. Women: Users, Preserves and Managers of Agrobiodiversity, Food and Agriculture Organization of the United Nations. www.fao.org. (Erişim Tarihi: 01.05.2022).
- Gasson R. 1980. "Roles of Farm Women in England". *Sociologia Ruralis*. 165-180.

- Gaye, A., Klugman, J., Kovacevic, M., Twigg, S., Zambrano, E. 2010. "Measuring Key Disparities in Human Development: the Gender Inequality Index." Human Development Research Paper. New York https://hdr.undp.org/sites/default/files/hdrp_2010_46.pdf/ (Erişim tarihi:01.05.2022).
- Gülçubuk B., Araseven Z. 2012. "Kırsal Refahın Artırılmasında Kadın İstihdamının Rolü." 10. Tarım Ekonomisi Kongresi. Konya.
- Hoppe, R., Korb, P. 2013. "Characteristics of Women Farm Operators and their Farms." USDA, *A Report from the Economic Research Service*. 111:1-51.
- Human Development Report 2020. 2020. "The next frontier Human development and the Anthropocene" USA.
- Humana 2019." Rural Women and Girls are key in Building Climate Resilience". News and Press Release. <https://reliefweb.int/report/world/rural-women-and-girls-are-key-building-climate-resilience>. (Erişim Tarihi: 15.11.2022).
- Ishaq W. & Memon S. 2016. "Roles Of Women İn Agriculture: A Case Study Of Rural Lahore." *Journal Of Rural Development And Agriculture* (2016) 1(1): 1-11.
- Istenič M. 2015. "Do Rural Development Programmes Promote Gender Equality on Farms the Case of Slovenia. *Gender Place and Culture a Journal of Feminist Geograph*, 22 (5): 1-1.
- Johnston B. F & Mellor J. W. 1961. "The Role Of Agriculture in Economic Development Journal Article." *The American Economic Review*, 51(4): 566-593.
- Kazgan, G. 1982. *Türk Toplumunda Kadın: Türk Ekonomisinde Kadınların İşgücüne Katılması, Mesleki Dağılımı, Eğitim Düzeyi ve Sosyo Ekonomik Statüsü. 2. Baskı*. İstanbul: Kent Basımevi.
- Lagodna, G. E. 1981. "The Single Rural Woman: Invisible Struggles." *Advances in Nursing Science*, 3 (2): 17-23.
- Lambrou, Yianna and Piana, Grazia. 2006. "Gender: The Missing Component of the Response to Climate Change.". *FAO*



- Report, Rome*, URL: <ftp.fao.org/docrep/fao/010/i0170e/i0170e00.pdf> (Erişim tarihi:11.04.2022).
- Mackenzie S., Foord J. and McDowell L. 1980. "Women's Place: Women's Space" *The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers)*, 12 (1): 47-51.
- Ministry Of Women And Children Affairs. 2012. Rural Women And The Mdgs 1 And 3: Ghana's Success And Challenges. Erişim Tarihi:11.04.202. [Http://Www.Mowacghana .Net / Un%20csw%20gh%20technical%20paper.Pdf](Http://Www.Mowacghana.Net/Un%20csw%20gh%20technical%20paper.Pdf)
- Molle, C., 2018. "Food insecurity. Where social injustice meets environmental exploitation. I: L. Dominelli (red.)." *Routledge Handbook of Green Social Work. Kapitel 16. Milton Park: Routledge.*
- Mowac, Ministry of Women and Children's Affairs (Mowac) Monitoring and Evaluation (M&E) Plan 2010-2013. [https://new-ndpc-static1.s3.amazonaws.com/pubication/ME+Plan_MinWomen&Children_\(2010-2013\).Pdf](https://new-ndpc-static1.s3.amazonaws.com/pubication/ME+Plan_MinWomen&Children_(2010-2013).Pdf) (Erişim Tarihi: 01.06.2022.)
- Nirun, N. 1994. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Nukunya, G. 1992. *Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology* Accra. Ghana: Ghana Universities Press.
- Oedl-Wieser, T. 2015. Framing Gender Equality in The Regional Development Discourse-Only Rhetoric Modernisation? Experiences From Austria. In K. Wiest (Hrsg.), *Women And Migration In Rural Europe. Labour Markets*, London:Representations and Policies. London (in Press).
- Özar, Ş. 2006. "Erkek Egemen Toplum ve Kadın İstihdamı." *Toprak İşveren Dergisi*. 69:1-5.
- Özer, M. Ve Biçerli, K. 2004. "Türkiye'de Kadın İşgücünün Panel Veri Analizi." *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1):55-85.
- Pearson J. 1979. "Note On Female Farmers". *Rural Sociol.* 44(1):187-20.
- Prugl, E. 2009. "Does Gender Mainstreaming Work? Fe-

- minist Engagements with the German Agricultural State.” *International Feminist Journal of Politics*. 11(2):174-195.
- Raney, T, Anríquez, G, Croppenstedt, A, Gerosa, S, Lowder, S, Matuschke, I, Skoet, J. 2011. “The Role Of Women In Agriculture, Esa Working Papers 289018, *Food and Agriculture Organization of the United Nations.*” *Agricultural Development Economics Division (Esa)*. 1-48.
- Rubery, J. 2003. *Pay Equity, Minimum Wage And Equality At Work*. Geneva: Working Paper ILO.
- Safilios-Rothschild, C. 2003. “Gender Role Flexibility and Smalholder Survival.” *International Journal Of Agricultural Resources, Governance, And Ecology*. 2(2):187-200.
- Shortall S. 2015. “Gender mainstreaming and the Common Agricultural Policy”. *A Journal of Feminist Geography*. 22(5):717-730.
- Siddiqui, B. N., Hassan, M. Z. Y., Asif, F., Iqbal, S., Bajwa, M. S., Malik, N.A. 2003. “Awareness Adoption And Reasons For Non-Adoption Of Apple Growers With Regard To Recommended Horticultural Practices.” *Pakistan Journal Of Applied Sciences*, 3(3):182-184.
- Sinabell F. 2009. “Roles of Agriculture in the Rural Economy. Exploration Exemplified by Austria.” Cited by 6 Related Articles, (Doctoral Thesis). University of Natural Resources and Life Sciences, Vienna, <http://franz.sinabell.wifo.ac.at/publikationen.html>
- Syahirah S. 2014. “Regional-Global Governance Network On Women’s Rights: Cedaw And its Implementation in Asean Countries.” *Global Conference On Business & Social Science-Social And Behavioral Sciences*. Kuala Lumpur Rocedia.
- TC Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. 2008. “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı 2008-2013.” Ankara: Fersa.
- Tamkoç, G. 2012. “Ekofeminizm Amaçları.” *Kadın Araştırmaları Dergisi*. 4:1-8.



- The Women's Manifesto For Ghana. 2004. Published in Ghana by the Coalition on the Women's Manifesto for Ghana. Retrieved: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/ghana/02983.pdf>
- Tivers, J. 1978. "How the other half lives: the geographical study of women" *Area* 10. 302.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2021". www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 25.06.2022).
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İşgücü İstatistikleri, Ocak 2022". www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 25.09.2022).
- United Nations Population Fund UNPF. 2022. "Gender Equality". <https://www.unfpa.org/gender-equality#readmore-expand>. (Erişim Tarihi: 08.06.2022).
- Unwomen. 2022. "Rural Women" <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/economic-empowerment/rural-women> (05.05.2022).
- Yetişen, F. T. H. 2009. "Türkiye'de Kadının Ekonomik Kalkınmadaki Rolü." *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 2(2):116-131.
- Yıldırak, N. 1987. *Köy Toplumunda Kadın*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Yıldırım, O. 2019. "Türkiye'de Kayıtdışı İstihdamın Belirleyicileri: Teori ve Uygulama." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Avrasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Trabzon.
- Yılmaz C. 2021. "Küresel Cinsiyet Eşitsizliği'nde Türkiye 133. Sırada" www.dogrulukpayi.com/Bulten/Kuresel-Cinsiyet-Esitsizliginde-Turkiye-133Sirada?Gclid=Cj0kcqjw3v6sbhc-sarisacyrramvpbzqjpl1umnc7d4xrdqbs25_Sc2yxxe_srve2rxpazs8nxvxpac_aapdrealw_Wcb (Erişim Tarihi: 01.05.2022).
- Zuo, J. 2004. "Feminization of Agriculture, Relational Exchange and Perceived Fairness in China: a Case in Guangxi Province." *Rural Sociology* 69 (4):510-531. İLO 2022. "Statistics and databases" (Erişim tarihi: 05.05.2022).

TOPLUMSAL CİNSİYET ve MEKÂN: “İLGİLİ BABALIK” ve EV BABALARI

Tuba Duman¹

Giriş

Annelik ve babalık pratiklerinin, toplumsal cinsiyet rollerinden, toplumsal iş bölümünden önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Modern toplumda sanayileşmeyle birlikte ev ile iş yerinin ayrılıp arasına mesafe girmesi, evin insanların hayatlarındaki yerini ve anlamını da değiştirmiştir. Bu koşullara, geniş aileden çekirdek aileye geçiş sürecinin de eklenmesiyle çocuklara ve eve bakmak için anne ve babadan birinin geride kalması gerekmiş, hamilelik ve doğum süreci ve tarihsel pratikler de de göz önüne alınarak annenin ücretli işte çalışmayıp ücretsiz ev işi ve çocuk bakımını üstlenmesi genel geçer bir davranış olarak yer edinmiştir. Zihinsel kodlar aracılığıyla ücretsiz ev işinin ve evin kadına zimmetlendiği bir anlayış yaygınlık kazanmıştır.

Bu süreçte, aile içinde anne ve babanın rol ve

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.



sorumluluklarının cinsiyet odaklı bir biçimde belirgin bir şekilde ayrıldığı bilinmektedir. Bir ebeveyn olarak anneden beklenen geleneksel roller, öz bakım, birincil bakım olarak tanımlanırken, babanın evin geçimini ekonomik kaynaklarla sağlamak ve ailede disiplini kurup sürdürmek olarak tanımlanmaktadır. Bu roller sadece anne babalığı değil, kadınlığı ve erkekliği de tanımlayan roller ve sorumluluklar içerir.

Çalışmanın amacı, toplumsal cinsiyet rollerine alternatif olarak yorumlanabilecek anne-babalık model ve tecrübele-rini, babalar özelinde incelemektir. Bu amaçla ev babalarının ve çocuk bakımında aktif rol oynayan ilgili, aktif, katılımcı ve paylaşımcı olarak ifade edilen babaların (Demiriz ve Baran 2018, 1082) evle, aileleriyle, çocukları ve toplumla ilişkileri, toplumsal cinsiyet perspektifiyle, toplumun erkeklik algısı ve tanımı üzerinde durularak incelenecek, bu süreçte babalığın değişimi ve dönüşümü ev babalığı ve ilgili babalık pratikleri ekseninde incelenecektir.

Yöntem

Çalışmanın yöntemi literatür taraması, sosyal medya analizi ve derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. İlgili babalıkla ilgili Türkiye'deki çalışmalar gittikçe görünürlük kazanmakta, evde kalan babalarla ilgili Türkiye'de yeterli akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden ilgili literatürün taranmasının yanı sıra, ülkemizde evde kalan babalarla ilgili yapılan haberler², röportajlar ve bu babaların (varsa) sosyal medya hesapları ve youtube kanalları incelenmiştir.

² <https://www.sabah.com.tr/pazar/2019/03/03/ev-babaları-dalga-dalga-yayiliyor-yedek-ebeveyn-degil-babayim>, <https://www.martidergisi.com/anneler-iste-babalar-evde-mi/>, <https://www.milliyet.com.tr/pembenar/zeynep-isman/anneler-iste-babalar-evde-2889570>, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/06/140606_cocuk_bakan_babalar



Görüşmelerin tamamı babalarla gerçekleştirilmiştir, bu babaların seçilme kriteri ise çocuklarının birincil bakımlarında aktif rol oynamalarıdır. Bunu yapmak için işten ayrılanlar olduğu gibi, iş saatlerini, iş kollarını değiştirenler, çalışan eşleriyle nöbetleşerek çocuklarına bakanlar ya da tam zamanlı işine devam ederken çocuklarına aktif bakım sağlayan babalar bulunmaktadır.

Görüşülen babalar dört kategori altında sınıflandırılabilir. Bunlardan ilki ev babalarıdır. Bu kategorideki beş baba ya işini bırakmış ya da evin ve çocuk bakımının temel sorumluluğunu yüklenmek şartıyla, evden, esnek iş saatleriyle/günleriyle, akşam mesaisi yaparak, yarı zamanlı saatlerde çalışmaya devam etmiştir. İkinci sınıftakiler eşiyile dönüşümlü olarak çalışarak çocuk bakımını üstlenmiştir. Bu grupta da beş görüşmeci bulunmaktadır. Bu görüşmeciler, ev sorumluluğunu eşleriyle eşit olarak paylaşmış ya da minimum düzeyde ev sorumluluğu almıştır. Üçüncü grup bekar babalardan oluşmaktadır. Bu üç baba hiç evlenmemiş, evlat edinme/koruyucu aile olma yoluyla çocuk sahibi olmuştur. Tam zamanlı işlerde çalışmakta, çocuk bakımı ve ev sorumluluğu tek başlarına üstlenmektedirler. Son gruptaki üç baba ise ilgili baba (involved father) olarak tanımlanabilir. Bu babalar ise tam zamanlı işlerde çalışan, çocuk bakımına özel ve özenerek zaman ayıran, doğumlarından itibaren çocuğuyla belirli zaman dilimlerinde, evde geceli-gündüzlü yalnız başına kalan, onlarla baş başa düzenli olarak dışarı çıkan babalardır.

Görüşülen babaların özellikleri aşağıdaki tabloda özetlenmiştir.³

³ Görüşmecilerin detaylı bilgileri ekteki "Ek-Görüşmeci Listesi" tablosunda bulunmaktadır.



Babalık Çeşitleri/tecrübesi	Görüşmecı sayısı	Evlilik durumu
Ev Babaları	5	Evlı
Çocuğa Dönüşümlü Bakım veren Babalar	5	Evlı
Bekar Babalar (evlatlık veya koruyucu aile)	3	Bekar
İlgili Babalar (Involved father)	3	Evlı

Babaların 11'inin babalık tecrübelerini, çocuklarla ilişkilerini, (işleri gereği) çocuklara yönelik hazırladıkları yayınları ve aktiviteleri, evden yaptığı işlerle ilgili bilgileri paylaştıkları/ bu işleri yürütmek için kullandıkları Instagram hesaplarının olduğu, bunların çoğunun adının "baba" kelimesini içerdiği görülmekte, iki babanın ayrıca YouTube kanalı da bulunmaktadır. Babaların beşinin ise böyle bir sosyal medya kullanımını bulunmamaktadır.

Örneklemin elde edilmesi temel olarak sosyal medya taraması ile başlamış, kartopu yöntemiyle tamamlanmıştır. Bu amaçla, görüşmecilerin seçilmesi için de öncelikle sosyal medya kanalları (Instagram ve YouTube hesapları) analize tabi tutulmuş, ilgili hesapların sahipleriyle iletişime geçilerek derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bunun yanında, görüşülen kişilerin vasıtası ve referansı ile çocuğuyla aktif olarak ilgilenen babaların oluşturduğu çeşitli Whatsapp gruplarından duyurular yapılarak örnekleme katkıda bulunacak kişilere ulaşılmıştır. Dolayısıyla kartopu yöntemi kullanılarak görüşülenlerin tanıdığı, bildiği, tavsiye ettiği yeni kişiler çalışmaya dahil edilmiştir.



Görüşmeler yarı-yapılandırılmış soru formlarına dayanılarak yapılmıştır. Derinlemesine görüşmeler Kasım 2021-Şubat 2022 tarihleri arasında 16 babayla gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin yaşı 31-49 arasında değişmektedir. Görüşülenler İstanbul, Hatay, İzmir, Aydın, Çanakkale, Bursa, Tekirdağ ve Şanlıurfa şehirlerinde ikamet etmektedir. 15 görüşme Zoom üzerinden görüntülü olarak gerçekleştirilmiş ve kayıt altına alınmıştır. Bir görüşme ise yazılı mülakat şeklinde gerçekleştirilmiştir.

12 görüşmeci evli, üçü ise bekar. Bu üç bekar baba hiç evlenmemiştir ve biyolojik çocukları bulunmamaktadır. Bunlardan ikisi koruyucu aile olarak biri ise evlatlık edinerek çocuk sahibi olmuştur. Görüşmecilerin yaşları 33 ila 49 yaş aralığındadır.

Ebeveynlik Rollerini, Ev İçi İş Bölümü ve Toplumsal Cinsiyet

Anne ve babalık belirli kurallar, roller ve sorumluluklarla tanımlanan, tamamlanan performanslar içerir. Kadın ve erkek olmanın sadece biyolojik olmayan, toplumsal tanım ve rollerin etkileyip şekillendirdiği performanslar olduğu bilinmektedir (Butler 1999, 33).

Bu süreçte anne babalığın toplumsal cinsiyet rolleriyle yoğun ilişkisi dikkat çekmekte, insanlar belirli işleri ve rolleri tamamlayan anneler ve babalar olmaya çalışırken, toplum tarafından beklenen, öğretilen ve kabul edilen kadınlık ve erkeklik rollerini de tamamlamak sorumluluğunu ve yükünü de üstlenmektedir.

Babalardan temel beklentinin evin geçimini sağlaması, evde disiplin ve otoriteyi sağlaması olduğu bu yapı, kadınların iş hayatında aktif rol almaya başlamasıyla yeniden değerlendirilmiş, ev ve bakım işlerinde babanın da yardımcı-



nın gerekli olduğu görülmüştür. Ancak erkeklik tanımının toplumsal cinsiyet rolleriyle yakın ilişkisi erkeklerin babalık ve ev işlerinde aktif olmalarını zorlaştırmıştır. Birçok ailede kadın çalıştığı zaman bile eşler bu yükleri eşit şekilde paylaşamamakta (*Hochschild 2003, 3*) ev işi için ücretli yardım alındığı durumlarda da bu işin organizasyonu ve zihin yükü, evin duygusal yükü kadına bırakılmaktadır (Bielby ve Ochoa 2006, 393). Hatta kimi durumlarda kadın ücretli işte çalışırken “esas rolü olan anneliği ve ev işini” aksatmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Babalar Ne Yapar/Ne Yapmaz? Babanın Değişen Toplumsal Rolü: Evi Geçindirmek ya da Ev Babalığı

Erkekliğin belirli tavır ve davranış kalıplarının yanında roller ve görevlerle de tanımlandığı görülmektedir. Erkeklerin bu tavırlarıyla toplumsal rollerinin de anlamlı bir uyum içinde olması beklenmektedir. Buna göre erkekler sert, soğuk, güçlü ve rasyonel olarak tanımlanırken bu özellikleri onları yine sert, soğuk, duygusal açıdan ulaşılmaması zor babalar olarak da kurar ve tanımlar. Bunun yanında erkekler evi geçindirmeyi ve yönetmeyi erkekliğin koşullarından kabul edip, evin bakım işlerinin de erkekliğe sığmadığını düşünmekte, bunları da annelere bırakmaktadır. Yine çocukla ilgilenirken özen, sabır, neşe ve oyun gerektiren yemek yedirme, yıkama, acıyan yerlerine “uf” yapma gibi işler feminen görüldüğü için tamamen annelere bırakılmaktadır. Connell’in de belirttiği gibi kadınlık ve erkeklik tanımlarının birbiriyle zıtlık içerisinde olması patriarkal cinsiyet söyleminin temelinde vardır. Hegemonik erkekliğin kendini tanımlarken belki de en önemli kaygısı kadınsı olmamaktır (Connell 2000, 31). İşlerdeki, ebeveynlik rollerindeki ayrımlar ve eşitsizlikler bu zıtlık kabulü etrafında şekillenmektedir.



Erkeklerin yaptığı işlerin görünürlük kazanması ve takdir görmesi (Doucet 2005, 295) de bu zıtlık rejiminin sonuçlarındandır. Erkeklerin yaptığı bakım ve ev işi, klasik toplumsal cinsiyet yargılarıyla başlıca iki tepki alır. Öncelikle erkekler bu işleri yaptıkları için hem ayıplanırlar, kadınsı olmakla, hatta topluma kötü örnek olmakla, toplumsal rolleri sarsmakla suçlanırlar. Bir diğer cinsiyetçi tavır ise erkekleri bu işleri yaptıkları için aşırı övmek, bu işleri bir lütuf olarak bahsettiklerini düşünmektir. Görüşmecilerin bu iki tavırla da karşılaştıkları anlaşılmaktadır.

Toplumdaki egemen erkek algısının tanımladığı erkeklik, bu şart ve sınırlar içinde belirli bir babalık da çizmektedir. Dolayısıyla, babanın evin geçimini üstlenmesi ve eve ekmek götürmenin erkekliğin ispatlanması ve erkeklik performansının toplumsal hegemonik erkeklik kalıpları içindeki yeri dikkat çekicidir (Dowd 2000, 207). Erkeklik gibi babalık da çok yönlü, çeşitli, akışkan, değişken tanım ve tanım ve anlayışlarla şekillenmektedir (Wall ve Arnold 2007, 520). Dönüşen piyasa koşulları ve toplumsal yapı neticesinde günümüzde, sadece erkeğin çalıştığı ailelerin yanında, çift maaşlı/kariyerli ailelerin ve sadece kadının çalıştığı, erkeğin evde olduğu aileler de bulunmakta, erkeğin evdeki ekonomik tekeli sarsılmaktadır. Değişen yaşam ve iş tarzları aile yapısında da yeni ihtiyaç ve yönelimler doğurmuş, annelik gibi babalık ve babanın rolleri de yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde erkekler çocuklarıyla ve evleriyle daha yakından ilgilenecekleri bir hayat modeli seçebilmektedir. Bu tercih işi tamamen bırakmakla sonuçlanabileceği gibi, iş saatlerini veya mesleği değiştirip eve vakit ayırma yoluna da gidilebilmektedir. Yine tam zamanlı çalışıp aktif ve ilgili baba olmayı, ev işlerini eşit bir biçimde üstlenmeyi hedefleyen babalar da dikkat çekmektedir.



Ev babası, evin ve çocukların temel bakım sorumluluğunu yüklenen babadır.⁴ Babalar bunu sağlamak için ücretsiz izin alabilir, işlerini bırakabilir ya da değiştirebilir. Ev babalarının evden çalıştığı, yarı zamanlı, esnek saatli, mevsimlik işler yaptığı da görülmektedir. Ancak temelde evi geçindiren kişi (breadwinner) annedir. Ev babalığı çocuklar küçüken, geçici bir süre deneyimlenebilir. Anne ve babanın her çocukta biri olacak şekilde sırayla ücretsiz izin aldığı aileler de gözlenmiştir.

İlgili, aktif ve katılımcı babalık basit bir şekilde “babalık” olarak tanımlanabilir. Bu terim babaların çocuklarının bakımına, öz bakımına yoğun katkı sağlamalarını, onlarla yakın ve sıcak bir ilişki ve iletişim kurmalarını ifade eder. “İlgili babalık, babanın, çocuğun bakım ve gelişiminde sorumluluk üstlendiği, çocuğun gelişimi için ortam ve fırsat sağladığı, çocukla karşılıklı ve yakın ilişki kurduğu, çocukla vakit geçirdiği, çocuğu dinlediği, çocukla ilişkisinde ve çocuğun desteklenmesinde etkin yöntemler kullandığı babalık modelidir” (AÇEV 2017, 18).

Ev Babalığının ve Aktif Babalığın Toplumsal Sonuçları

Aktif ve ilgili babalık konusu toplumda gittikçe dikkat çeken bir görünürlük kazanmaktadır. “Evde kalan baba” ise yeni bir kavram olarak ortaya çıksa da bu alandaki çalışmalar artmakta, konunun toplumsal cinsiyet boyutu birçok farklı sorunsal ışığında incelenmektedir. Evde kalan babalığın niceliğini ve içeriğini anlamaya yönelik çalışmaların büyük kısmının, öncelikle bu pratiğin kadın-erkek eşitliği açısından önemli kazançlar sağlayacağı temel savından yola

⁴ <https://idioms.thefreedictionary.com/stay-at-home+dad>



çıkacağı anlaşılmaktadır (Rehel 2014, 128). Dolayısıyla, ilgili çalışmalarda, ev babalığı tecrübesinin toplumdaki babalık algısını ve pratiğini değiştirdiği, ücretsiz ev işinin değerini öne çıkardığı (Doucet 2005, 294), ev içi iş bölümünü daha adil bir hale gelecek şekilde değiştirme potansiyeli içerdiği ve neticede ataerkil toplumsal normlar ve beklentilerden farklı bir aile yapısı sunduğu vurgulanmaktadır. İlgili babalığın/ev babalığının ailenin iyi oluşuna diğer temel katkıları babaların çocuklarıyla yakın ilişki içinde olması aile içi iletişim ve sevgi ağlarını güçlendirmesidir. Ayrıca babanın bakım ve ev işlerinde eşitlikçi bir rolü benimsemesi annenin de hayat kalitesini artırmakta, iki ebeveynin de hem kendini geliştirme hem de çocuklarıyla ilgilenme şart ve imkanları iyileşmektedir (Morva ve Ünlü, 2021, 235). Aile içinde rollerin değişmesi, toplumsal cinsiyet rejimi için de değişim ve dönüşüm potansiyeli taşıyan bir tecrübedir. Bunun yanında ev babalığıyla ev anneliğini kıyaslayan ve erkeklerin evde olduklarında bile avantajlı konumlarını kaybetmediklerini ifade eden eleştirel çalışmalar da dikkat çekmektedir (Wall ve Arnold, 2007; Doucet, 2005).

Araştırma Bulguları

Yapılan saha çalışması neticesinde evle ve çocukla aktif olarak ilgilenen babaların kendilerine “ilgili babalar” dediği ve “ilk iş babalık”, “yedek ebeveyn değil babayım” gibi sloganları yaygın olarak benimsedikleri görülmüştür.

Anne-Babalık Roller ve Ev İçi İş Bölümü

Ev babaları ve bekar babalar ev işi yükünü büyük oranda üstlense de bunlar çalışmanın yarısını kapsamaktadırlar. Çalışmada tam zamanlı bir işte çalışıp ilgili babalık yapanların içinde eşit ya da daha çok ev işi yapan babaların küçük bir



kesimi temsil ettiği görülmektedir. Ancak araştırmadaki bütün babalar evlilikten ya da çocuktan sonra ev işine katılımlarının ciddi oranda arttığını belirtmektedir.

Erkeklerin ev işine karşı tutumlarının da değişim geçirdiği, özellikle çocukları olduktan sonra ev işi yapanların evin işlerinin yükünü ve kıymetini bu süreçte fark ettiklerini ifade etmektedirler. Yine ev işlerinin kadın işi olarak görüldüğü, “erkeklige yakışmadığı” düşüncesinin baskın olduğu bir ortamda büyüseler bile, evlilik sonrası, özellikle iki eşin de çalıştığı durumlarda çok doğal bir şekilde ev işlerinde sorumluluk aldıklarını belirtmektedirler. Burada pratik hayatın sağladığı bir kırılma ve zihinsel dönüşüm dikkat çekmekte, erkeklik ve babalık tanımlarının ihtiyaçlar neticesinde yeniden kurgulanışı görülmektedir. Bunun yanında babaların ev işine aktif katılımlarının eşleriyle ilişkilerini de iyileştirdiği anlaşılmaktadır. Bekar babaların durumu kendi başına farklı bir temsil alanı olmakla beraber, ev işlerinin ve çocuk bakımının cinsiyetsizleştiği hanelere örnek olabilecekleri düşünülmektedir.

Ev ve Bakım İşlerinde Dönüşüm: Babam, Ailem Bana Örnek Oldu, Kendimi Geliştirdim

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu ev işleri ve çocuk bakımında aktif rol alan erkeklerin kendi ailelerindeki erkekleri, yaşantıları, iyi ya da kötü örnekleri değerlendirip, çeşitli feminist okumalar yaptıklarıdır. Bekar bir baba olarak koruyucu aile olan G11 (39)⁵, kendisinin, abisinin ve babasının ev işlerinde her zaman annelerine yardımcı olduğunu anlatmaktadır. “Bizim evde hep iş bölümü vardı.” Bunun

⁵ Görüşmecilerin isimleri kullanılmamış, G harfiyle sıralanmışlardır, parantez içinde ise görüşmecilerin yaşları bulunmaktadır.



yanında bir ev babası olan G13 (37), çalışan bir anne olmasına rağmen evdekilerden hiç yardım görmeyen annesinin nasıl yıprandığını gördüğünü, kendisinin böyle bir ev düzeni kurmamaya karar verdiğini belirtmiştir.

Bazı görüşmecilerin toplumsal cinsiyet kurgularına eleştirel bir bakışla yaklaştığı, bu konuda ciddi feminist ve toplumsal cinsiyet okumaları yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu tecrübenin erkekler için kendini geliştirme yolculuğuna dönüştüğü durumlar dikkat çekmektedir. “Ben değiştim bu süreçte. Ciddi feminist okumalar yaptım.” (G4, 49)

Bunun yanında babaların, özellikle bebek bakımı için evde kaldıkları durumlarda yalnızlık çektiği, evde kalan babaların gün içinde (diğer evlerde sadece kadınlar olduğu için) komşulara gidemediği, evlerine temizlikçi çağırılmakta güçlük çektikleri (evde kadın olmadığı için temizlikçiler gelmekte tereddüt ediyor) görülmektedir. İlgili babaların birbirlerinden destek aldıkları ağlar kurdukları da öne çıkan bir diğer önemli durumdur. Bu şekilde birbirlerini ziyaret eden, sosyal medya üzerinden özellikle babalıkla ilgili söyleşiler düzenleyen, telefonla ve Whatsapp üzerinden haberleşen babaların aynı anda birden fazla gruba dahil oldukları ya da evlilik durumunun değişmesiyle grup değiştirdikleri de anlaşılmaktadır (ev babası, evlatlık alan/koruyucu aile olan baba, evlatlık alan bekar baba).

Bir Ayrıcalık Olarak Aktif Babalık

Aktif babalık yapan katılımcılar bu deneyimlerinin aslında kendileri için de bir şans olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde çocuklarını sevip tanımaya vakitlerinin olduğunu, onlarla sağlam ve sağlıklı bağlar kurduklarını ve onları istedikleri şekilde eğitmeyi başardıklarını ifade etmekte. “İçimden bir anne çıktı çocuk doğunca. İçimden çıkan anneyi keşfettim.



Kitap okudum, araştırdım. Çocukla bağımız müthiş oldu. Babalık bana kendimi yeterli hissettirdi, anlamlı bir şeyler yapıyorum.” (G8, 40)

Aynı zamanda çocuk ve aile bakımına ayırdıkları kaliteli ve özenli zaman sayesinde hem kendilerinin hem de eşleri ve çocuklarının manen daha mutlu, huzurlu olduğunu, aile içi iletişimlerinin daha sağlıklı olduğunu düşünüyorlar. “Annelik nasıl eve annelik yapmaksa babalık da öyle. Ev babası ailenin refahı için evde oluyor. Çocuğum için kariyerimi feda etmedim. Bu kendi kararım. Ailedeki herkes böyle daha mutlu ve sağlıklı oldu. Maddi olarak ailenin geliri düşüyor. Ama hayat kalitelerinin çok daha önemli oranda yükseldiğini düşünüyorlar (G4, 49). Bunlara ek olarak çocuklarını ilgiyle, özenle yetiştiren ebeveynler olarak kendi içi dünyalarını da zenginleştirdiklerini ekliyorlar. “Kendi sınırlarımı öğrendim. Kızım, eşimle ilişkim mükemmelleşti. Artık öğrencilerime karşı da çok sabırlıyım. (G9, 33)

Babaların baktığı çocukların daha kendine yeten, ev işi yapan çocuklar olduğu da görüşmelerde öne çıkan sonuçlardan. Bunu babanın işten kaçması, çocuğun çaresizlikten kendi işini görmesi olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Babaların ev işini aile işi olarak görmelerinin sonucu olarak bu konuyu destekledikleri anlaşılmakta, çocuklar kendilerine yetsin, güçlü ve sorumluluk sahibi olsunlar diye özel olarak ilgilendikleri görülmektedir. Aile içi iş bölümü ve kendine yeterliliğin, ailenin huzur ve refahını uzun vadede olumlu etkilediği anlaşılmaktadır.

Erkeklik Çatışmaları: Eleştiri ve Örnek Olma

İlgili babaların ve ev babalarının ev ve bakım işlerini yapması toplumda bir yandan eleştirilirken öte yandan ilgi ile ve şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Görüşülen babaların yaptıkları



işlerin kadın işi olduğu, kadın gibi davrandıkları gibi hakarete varan ya da şaka altında gizlenen eleştirilerle karşılaşmalarının yanında, toplumsal düzeni bozmakla suçlandıkları da görülmektedir: “Eşlerimize kötü örnek oluyorsun. Bizden de ev işi, çocuk bakımı istiyorlar diyor arkadaşlarım.” (G2, 39)

Bunun yanında ilgili babaların çevrelerinden taktir ve kabul gördüğü, çevrelerinin değişimine öncülük ettiği örnekler de dikkat çekmektedir. G12 (37) arkadaşlarına örnek olduğunu, bazı arkadaşlarının “sen yapıyorsan biz de yaparız” diyerek ev ve çocuk bakımına aktif katkı sağlamaya başladığını belirtiyor. Yine aktif babalığa yönelik bu kabulün övgüye ve hayrete dönüşmesini cinsiyetçi bulduğunu belirten, kendilerinin sadece doğal bir şekilde babalık ve kocalık yaptığını belirten görüşmeciler de bulunmaktadır.

Ayrıca ev babalarının işe gitmemelerinin, evi geçindirmemelerinin de çevreleri ve aileleri tarafından anlaşılmasının zaman aldığını belirttikleri dikkat çekmektedir: “Bir süre kayınpederim bana sürekli iş ilanı gönderiyordu. Kafasında durumumuzu, benim ev babası olmamı oturtamıyordu.” (G4, 49)

Görüşmecilerin de ailelerdeki cinsiyetçi iş bölümüne ve çocuklarıyla yakın bağ kurmayan babalara eleştirel baktıkları anlaşılmaktadır. Bazı görüşmeciler diğer babaların buldukları toplum tarafından böyle davranmaya itildiğini düşünüp onların da anlayışla karşılanması gerektiğini düşünürken, bir diğer kesim kendilerinin de aynı toplumda büyüdüğü ama değişip, gelişip daha iyi babalar ve eşler olmaya çabaladıklarını ifade etmektedir.

Sonuç

Yaptığımız çalışmanın sonuçlarına göre, nedenleri ve süreçleri değişse de erkeklerin aktif/ilgili babalık yapmaları



ya da ev erkeği olmaları toplumsal cinsiyet eşitliği açısından umut vaat eden, hegemonik erkeklik tanımına ciddi eleştiriler getiren bir tecrübedir. Babaların evle ilişkilerinin erkeklik, kadınlık, annelik ve babalık tanımında önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Babaların aile içi iş bölümünde ve çocuk bakımında aktif rol oynaması bütün ailenin refahını artırmakta, anne ve babanın çocukla ilişki ve iletişimini güçlendirmektedir. Çalışmamızın bir diğer sonucu erkeklerin kendi ev ve aileleriyle ilgilenmelerinin "erkeklik" vurgusu ve tanımı üzerinden ciddi toplumsal baskı ve eleştirilere neden olmasının yanında şaşkınlık ve abartılı bir hayranlıkla karşılandığı durum ve ortamların bulunduğuudur. Bütün bu imkan, eleştiri ve tepkiler, erkeklerin evle, ev işleriyle ve evlerindeki aile fertleriyle ilişkilerinin toplumsal cinsiyet algısına göre şekillendiğinin önemli kanıtlarıdır.

Bunun yanında ilgili babanın ve ev babasının başlıca zorlukları yalnızlık, sosyal izolasyon, ücretsiz ev ve bakım işi yükü, kimlik çatışması olarak sıralanabilir. Öncelikle evde çocuk bakan baba, toplumda çocuk bakanların büyük çoğunlukla kadınlar olması nedeniyle yardım ve dayanışma ağlarından uzak kalmakta, komşudan ve akrabalarından karşılıklı ev ziyaretleri yapamadıkları için destek alamamaktadır. Bu eksikliği erkekler arasında kurdukları dayanışma ağları üzerinden gidermeye çalışmaktadırlar. Bu zorluklara ek olarak, erkeğin bakım ve ev işi konusunda daha özgür bir alana sahip olduğu, erkeklerden çocuk bakımı ve ev işi konusunda fazla bir beklenti olmadığı için yaptığı işlerin daha az eleştirildiği görülmektedir. Neticede babalığın değişimi ve dönüşümün toplumsal yapı için önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Ev babalarının çevrelerinde ilgili baba örneklerinin varlığı, kendilerinin bir değişim ve dönüşüm arayışında oluşu, çevrelerine eleştirel bir gözle bakmaları önemli bulgulardır.



Kaynakça

- Bielby, D. D. and Ochoa C. 2006. Gender and Family Relations, J. S. Chafetz. (Der.), *Handbook of the Sociology of Gender* içinde. 391-406. Texas: Springer Publication.
- Butler, J. 2006. *Gender Trouble*. New York; London: Routledge.
- Demiriz, G., & Baran H. B., 2018. "Babalık Deneyimleri'nde Erkekliklerin Değiş(mey)en Yüzü: Blogger Babaların Anlatıları Üzerinden Bir Analiz," *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (3): 1074-1089.
- Doucet, Andrea. 2004. "It's Almost Like I Have a Job, but I Don't Get Paid": Fathers at Home Reconfiguring Work, Care, and Masculinity'. *Fathering: A Journal of Theory, Research, and Practice About Men As Fathers*. 2: 277-303.
- Dowd, N. 2000. *Redefining Fatherhood*, New York; Londra: NYU Press.
- Hochschild, A ve Machung, A. 2003. *The Second Shift*, London: Penguin.
- Morva, Oya & Ünlü, Derya. 2021. "Babalık da Yaparım Kariyer de: Blogger Babalar ve Erkekliğin Kurucu Rollerinden Babalık Üzerine". *Moment Journal*. 2021, 8(1): 227-245.
- Rehel E. M. 2014. "When Dad Stays Home Too: Paternity Leave, Gender, and Parentin". *Gender and Society*. 28 (1): 110-132.
- Wall G, Arnold S. 2007. How Involved Is Involved Fathering: An Exploration of the Contemporary Culture of Fatherhood. *Gender & Society*. 21(4): 508-527.

İnternet Kaynakları

- AÇEV. 2017. Türkiye'de Babalığı Anlamak Serisi I: Türkiye'de İlgili Babalık ve Belirleyicileri Ana Raporu. İstanbul, https://ilkisbabalik.acev.org/wp-content/uploads/2017/06/ilgilibabalikyoneticiozeti.08.06.17.web_.pdf



Ev Babaları Dalga Dalga Yayılıyor, <https://www.sabah.com.tr/pazar/2019/03/03/ev-babalari-dalga-dalga-yayiliyor-yedek-ebeveyn-degil-babayim>, Erişim tarihi: 9.11.2021

Çocuk Bakan Babalar, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/06/140606_cocuk_bakan_babalar, Erişim tarihi: 9.11.2021

Anneler İşte, Babalar Evde. <https://www.milliyet.com.tr/pembelar/zeynep-isman/anneler-iste-babalar-evde-2889570>, Erişim tarihi: 9.11.2021

Anneler İşte Babalar Evde mi? <https://www.martidergisi.com/anneler-iste-babalar-evde-mi/>, Erişim tarihi: 9.11.2021

Stay-at-home-dad, <https://idioms.thefreedictionary.com/stay-at-home+dad>

Ek: Görüşmeci Listesi

Görüşmeci	Yaş	Şehir	Meslek	Çalışma Durumu	Çocuk bakımına katkısı
G1	44	İstanbul	Mühendis	Çalışmıyor	Tam zamanlı
G2	39	Şanlıurfa	Öğretmen	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor
G3	39	Şanlıurfa	Öğretmen	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor
G4	49	İstanbul	Ar-ge	Evden çalışıyor	Tam zamanlı
G5	47	İzmir	Sanatçı	Esnek/geçici işlerde çalışıyor	Tam zamanlı
G5	48	İstanbul	Mühendis	Çalışıyor	Bekar ebeveyn



G7	33	Hatay	Öğretim Görevlisi	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor
G8	40	İzmir	Pazarlama	Çalışıyor	Mesai dışında ilgili
G9	33	Aydın	Öğretmen	Çalışıyor	Mesai dışında ilgili
G10	34	İstanbul	Öğretmen, yazar	Çalışıyor	Bekar ebeveyn
G11	39	İstanbul	Öğretmen, yazar	Çalışıyor	Bekar ebeveyn
G12	37	Tekirdağ	Ambulans şoförü	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor
G13	37	Çanakkale	Öğretmen	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor
G14	49	İstanbul	Bilgi İşlem	Çalışıyor	Mesai dışında ilgili
G15	31	Bursa	Sahaf	Evden çalışıyor	Tam zamanlı
G16	39	Şanlıurfa	Öğretmen	Çalışıyor	Eşiyle dönüşümlü bakıyor

ÇALIŞMA MEKÂNININ DEĞİŞİMİNİN KADININ ÖZGÜRLÜK ALGISI ÜZERİNE ETKİSİ

Nurcan Yılmaz¹
Rumeysa Aral²

Giriş

Özgürlük oldukça soyut ve göreceli bir kavrama işaret etmektedir ve bu kavram sadece toplumdaki topluma değil, bir toplumun farklı zaman dilimlerinde bile farklı anlamlar çağrıştırmaktadır. Özgürlüğün tanımı ve çağrışımları kimileri için bağımsızlık anlamına gelmektedir. Kimileri ise özgürlüğü hiçbir baskı altında kalmadan istediklerini yapabilmek olarak tanımlamaktadır. Bir başka çağrışım da fırsat eşitliği ve ayrıcalık olarak dile getirilmektedir. Bauman'a göre özgürlük *“Bir bakıma soluduğumuz hava gibidir. Bu havanın ne olduğunu sormaz, onun hakkında düşünüp*

¹ İş ve Meslek Danışmanı. İŞKUR. nurcan.yilmaz@iskur.gov.tr
orcid.org/0000-0002-6543-0947.

² İş ve Meslek Danışmanı. İŞKUR. rumeysa.karatop@iskur.gov.tr
orcid.org/0000-0002-1951-4840.



tartışmaya zaman harcamayız. Şayet kalabalık ve havasız bir odada nefes darlığı çekmiyorsak “(Bauman 2018, 7). Mekân sadece doğal ortam ve doğal ortamın kaynaklarını kullanarak oluşturulan bir yer değildir. Mekânın aslında toplumda çıktıkları olan ve bu çıktıkları simgeleyen bir yanı olduğunu ve bu bağlamda bir dili olduğunu ifade etmek önemli bir husustur.

Mekânın bireyin özgürlüğü ile ilişkisi toplumsal çıktılardan biridir. Örneğin kadınların çalışma hayatına girmesi, farklı mekânlarda var olması ile birlikte özgürlük alanını genişletmiştir. Kadınların çalışması sadece ekonomik özgürlük sağlamamakta, bunun yanı sıra özgüvenlerini ve toplumsal saygınlıklarını arttırmakta, aile içindeki konumlarını da iyileştirmektedir (Korkmaz ve Korkut 2012).

Kadınların gündelik hayat pratikleri ve toplumsal cinsiyet rolleri mekân kullanımlarını ve bu mekânları, mekânlarla kurdukları etkileşim ekseninde kendilerini algılamaları üzerinde etkilidir. Bu bağlamda kadınların aile ve akrabalık ilişkileri, eş, anne rolleri, ücretli/ücretsiz emek örgütlenmeleri cinsiyet alanına hâkim ataerkil yapı üzerinden tanımlanmıştır. Mahalle mekânı, ev, sokak, cadde, market vb. mekânsal örgütlenmeler de bu yapı ile örülüdür. O halde cinsiyet alanında toplumsal cinsiyet ilişkileri ve mekân sürekli bir etkileşim ve devinim halindedir. Kadınlar bu alanda sahip oldukları sermayelerle mücadele etmekte, kendilerine hareket alanı açmaya çalışmaktadırlar (Demirbaş 2012).

Mekân da özgürlük gibi farklı zaman dilimlerinde farklı anlamlar çağrıştırabilmektedir. Tıpkı 2019'un son zamanlarında ortaya çıkan ve günümüzde de etkisi devam eden SARS-CoV-2 virüsünün neden olduğu Covid-19 salgınının etkilerini azaltmak için mekânın farklı anlamlar kazanması gibi. Covid-19 ile ortaya çıkan ve dünyada daha önceki zamanlar-



da meydana gelmiş diğer salgınlara benzer şekilde insanlığın tüm hayatını etkilemekte ve sağlıklarını tehdit etmektedir. Pandemi dünyada 200 ülke ve bölgede etkili olmuştur. Küresel dünyanın bir gereği olarak ülkelerdeki iletişimin artmasına bağlı Antarktika hariç tüm kıtalara ve ülkelere karayolu, demiryolu, havayolu ve denizyolu taşımacılığıyla hızlı bir şekilde yayılmıştır. SARS-CoV-2 virüsünün hızlı yayılmasını azaltmak için alınan önlemler dünyanın her yerinde ülkelerin sağlık sistemleri, ekonomileri ve toplumları üzerinde büyük ve olumsuz etkiler yaratmıştır (Vieira vd. 2020). Ekonomi ile yakından ilişkili çalışma hayatında da pandeminin birçok etkisi görülmektedir. Ülkeler salgının etkisini en aza indirebilmek için çalışma ortamları, çalışma saatleri ve çalışma şekilleri gibi çalışma hayatının elzem üst başlıklarında değişikliklere ve çeşitli kısıtlamalara gitmiştir. Çalışma hayatında gerçekleşen her bir değişiklik çalışanlar üzerinde de birtakım etkiler yaratmıştır. Pandemi sürecinin neticesinde uzaktan çalışma, hibrit çalışma ve benzeri yeni çalışma modelleri daha fazla uygulanmaktadır. Bu nedenle çalışma mekânındaki değişiminin ve çalışmanın eve taşınmasının kadının özgürlük algısı üzerinde etkilerinin araştırılması da kaçınılmazdır.

COVID-19 salgını tartışmalı bir şekilde kadınların kendilerine sunulan kaynakları kaybetmesine ve erkeklerle karşılaştırıldığında kayıplara karşı savunmasızlığın artmasına neden olmuştur (Peck 2020). Bu kayıplar, kazanç kaybı veya iş kaybıyla ilgili olabilir ve COVID-19 salgını öncesinde kadınların erkeklere göre sahip olduğu zayıf kaynak konumunu vurgular (Connolly ve Gregory 2008, Wheatley 2013).

Halihazırda kendi işlerinin yanı sıra çocuklarını eğitime yüküyle karşı karşıya kalan kadınlar, sokağa çıkma yasağının zorunlu kıldığı çocuk bakımı sorumluluklarında ve ev işlerinde âni bir artış gördü. Bu iş/aile çatışması kadınlar için



daha belirgindi (Alon vd. 2020, Biroli vd. 2020, Carlson vd. 2020, Costoya vd. 2020, Power 2020). Çalışmak için uygun olmayan alanlar veya çocuklar uyurken sosyal olmayan saatlerde çalışmak zorunda kalmak yükü arttırmıştır (Clark vd. 2020, Nash ve Churchill 2020).

Bu açıklamalardan hareketle, araştırmada çalışma mekânı ve çalışan kadınların özgürlük algısının ilişkisi irdelenmiştir. Bu kapsamda pandemi süreci öncesi çalışma mekânı, pandemi sürecindeki çalışma mekânı ve “yeni normal” olarak adlandırılan zamandaki yeni çalışma düzenleri ve mekânlarındaki değişimlerin kadınların özgürlük algısı üzerindeki değişimleri analiz edilmiştir.

Araştırmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma soruları iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sosyo-demografik özelliklerle ilişkili sorular yer almaktadır. İkinci bölümde mülakat soruları yer almaktadır. Mülakatlar, araştırma sonuçları belirli bir doygunluğa ulaşana kadar yeterli sayıda katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları pandemi öncesi, pandemi ve pandemi sonrası olarak adlandırılan zaman dilimlerinde çalışan kadınların sosyal, ekonomik ve kültürel özgürlük algısını açığa çıkarabilecek formda oluşturulmuştur. Ayrıca, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde dile getirdiği “Eşitlik olmadan özgürlük olmaz” söylemi önderliğinde eşitlik kavramı üzerinden özgürlük algısının irdelendiği sorular da mülakat soruları içerisinde yer almaktadır (Erkek 2015).

Araştırma neticesinde çalışma hayatındaki mekân değişiminin kadınların özgürlük algısı üzerine etki ettiği değişimlere ulaşılabilecektir. Ayrıca pandemi öncesi, pandemi ve yeni normal dönemlerinin kıyaslaması yapılacaktır. Muhtemel bulgular ışığında, çalışma hayatının iş yaşam dengesi ve özgürlük kapsamında hem sosyal politikalar hem de yasal



zorunluluklar çerçevesinde yeniden düzenlenmesinin gerekliliği öngörülmektedir.

Konu ile ilişkili alan yazın incelendiğinde çalışan kadının özgürlük algısının sosyal, kültürel ve ekonomik boyutlarda irdelenmesi ve bu algının pandemi öncesi, pandemi süreci ve yeni normal olarak adlandırdığımız zamanlarda yaşadığı değişimle ilişkili bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu noktada, çalışmanın ilgili alana yapacağı katkı araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Ayrıca, araştırmanın sınırlılıklarına değinmek de doğru olacaktır. Nitel araştırma tekrar edilebilirlik özelliği taşımamaktadır. Çünkü olgu ve olaylar değişkenlik göstermektedir, bu farklılık eşyanın tabiatından kaynaklanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek 2013). Araştırma sonuçları sadece araştırmanın yapıldığı grubu ve yapıldığı zamandaki şartları yansıtmaktadır.

İlgili Kavramsal Çerçeve

Esnek Çalışma Türleri

Günümüzde teknoloji alanında yaşanan hızlı gelişmelerin neticesinde ülkeler arası sınırların ortadan kalkması sonucunda mal ve hizmetlerin oluş süreleri kısalmıştır. Bununla birlikte iş ve organizasyonların yapısında da değişiklikler meydana gelmiştir.

İşçi ve işverenleri her geçen gün daha çetin bir rekabet mücadelesi ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu rekabet ortamında var olabilmek için yeni arayışlar içine giren sektörler, son yıllarda önem kazanan esneklik kavramının sağladığı avantajlardan yararlanmaya çalışmaktadır.

Esneklik, “çağın getirdiği yeniliklere, ilerleyen teknolojilere beklenen uyumun sağlanması” anlamına gelmektedir. Esneklik sayesinde ulaşılmak istenilen amaç, değişen koşullara karşı kısa sürede adaptasyon yeteneği kazanarak işletmenin



rekabet gücünün artmasını sağlamaktır (Karakoyunlu, 2003). Standing'ın 1999 tarihli eserinde işgücü piyasası esnekliği, işgücü piyasalarının toplumda, ekonomide ve üretim dönüsünde meydana gelen değişiklikler ve dalgalanmalara uyum sağlama hız ve ölçüsünü ifade eder.

Esnek çalışma modelleri hem işveren hem de çalışanlar için birtakım kolaylıklar sağlamaktadır. İşverenler tarafından verimin artırılması ve kesintisiz çalışma konusunda olanak sağlamasından dolayı tercih edilirken, çalışma saatlerini seçebilme esnekliğinden dolayı çalışanlar tarafından da olumlu karşılanmaktadır (Mahiroğulları 2005). Pandemi süresinde popüler olan esnek çalışma türlerinden evden çalışma ve sosyal devletin önemli bir uygulaması olan kısa çalışma modeli uygulanmıştır. İşverenlere, genel ekonomik kriz veya zorlayıcı sebeplerle işyerindeki haftalık çalışma sürelerinin geçici olarak önemli ölçüde azaltılması veya işyerindeki faaliyetin tamamen ya da kısmen geçici olarak durdurulabilmesi imkanı getirilmiştir.

Pandemi döneminde yer esnekliği de gündeme gelmiştir. Yer esnekliği çalışanların işi ifa etme yerlerinin değiştirilerek işin organize edilmesini sağlar. Evde çalışma, tele çalışma gibi çalışma türleri buna örnek gösterilebileceği gibi çalışanların bir işverene bağlı farklı işyerlerinde çalıştırılabilmesi de yer esnekliğine dahildir. Çalışanların müşterilerin bulunduğu yerde çalıştırılması da mümkündür. Örneğin şirket denetimlerinin yapıldığı zamanlarda danışmanlık firmaları çalışanlarını bu firmaların işyerlerinde istihdam etmektedirler (Taşaoğlu, J. ve Limoncuoğlu A. S. 2010) Bunlardan “uzaktan çalışma” modeli üzerinde durulacaktır.

Uzaktan Çalışma Modeli

Günümüzde bilgisayar ve iletişim teknolojilerinin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkan yeni çalışma model-



lerinden birisi de uzaktan çalışmadır. “Uzaktan e-çalışma”, “konumdan bağımsız olarak herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda tamamlanan işi ve esnek çalışma uygulamalarına yardımcı olmak için teknolojinin yaygınlaşan kullanımını” tanımlamak için kullanılan daha geniş bir terimdir (Grant vd. 2013).

İşyerinden uzak bir yerde yapılan çalışma şekli olarak tanımlanan modelde karakteristik olarak esas işyeri ile çalışma yeri arasında elektronik iletişim araçları ile kurulmuş bir bağ bulunmaktadır (Öztürkoğlu 2013).

Uzaktan çalışmanın işçi ve işveren açısından birtakım avantajları bulunmaktadır. İşveren açısından uzaktan çalışma genel işletme maliyetlerini düşürmektedir. Çalışan için ise zaman esnekliği yanında çalışma yeri esnekliği de sağlamaktadır. Bu yönüyle evde çalışma, esnek çalışma biçimleri arasında en radikal olanı olarak nitelendirilir (Alp ve Sönmez 2011).

Gelişmiş ülkelerde uzun yıllardır uygulanan çalışma modeli son zamanlarda gelişmekte olan ülkelerde tercih edilmeye başlamıştır (Eyrenci ve Bakırcı 2000). Nitekim koronavirüs ile birlikte, uzaktan çalışma artık tercihten öte bir zorunluluk halini almıştır. Bu zorunluluk, pandemi sürecinde örneklerini gördüğümüz şekilde hükümetlerin veya şirketlerin aldıkları kararlardan ve yaptırımlardan kaynaklanabilir ve dolayısıyla özellikle evden çalışma daha yaygınlaşabilir. Özellikle son günlerde bu tarz uygulamalar salgından korunma amacıyla gittikçe yaygınlaşmaya başlamıştır (Sezgin 2020).

“Akıllı çalışma”, konum esnekliği (evden çalışma, aynı zamanda normal işyerinden farklı başka bir yerden çalışma) ve zaman esnekliği (kişiselleştirilmiş bir çalışma programı) içeren yeni bir iş organizasyonudur. Uzaktan çalışmadan farklı olarak, amirin işin zamanı ve yeri üzerinde katı bir

denetimi yoktur. COVID-19 acil durumu sırasında bir tür esneklik kullanıldı: Birçok işçi evden ve bazı durumlarda biraz zaman esnekliği ile çalıştı. Bu düzenlemeye “evden çalışma” veya “uzaktan çalışma” denilmektedir (Del Boca vd. 2020).

Yöntem

Araştırma verilerinin toplanması için görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme soruları hazırlanmadan önce ilgili alan yazın taranmış ve görüşme soruları belirlenmiştir. Birinci bölümde demografik sorular, ikinci bölüm ise araştırmanın kapsadığı çerçevede ilgili sorular yer almaktadır. İkinci bölüm toplam 11 soru içermektedir.

Bulgular

Görüşme formu iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde katılımcıların demografik bilgilerine yer verilmiştir. Aşağıdaki tabloda katılımcıların demografik bilgileri bulunmaktadır.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

KOD	CİNSİYET	YAŞ	EĞİTİM	SEKTÖR	İL	GÖREVİ	MEDENİ DURUM	ÇOCUK SAYISI
K1	Kadın	40	Lisans	Kamu	Zonguldak	Memur	Bekar	-
K2	Kadın	31	Lisans	Kamu	Zonguldak	İş ve Meslek Dan.	Evli	1
K3	Kadın	24	Lisans	Özel	Ankara	Satış Sorumlusu	Bekar	-
K4	Kadın	Kişisel bilgilerini vermek istemedi.						



K5	Kadın	42	Lise	Kamu	Sakarya	Gişe Memuru	Bekar	2
K6	Kadın	26	Önlisans	Kamu	Sakarya	Gişe Memuru	Bekar	-
K7	Kadın	35	Lisans	Özel	Zonguldak	Modelist	Evli	1
K8	Kadın	57	Önlisans	Kamu	Zonguldak	Memur	Bekar	-
K9	Kadın	29	Lisans	Kamu	Zonguldak	Psikolojik Danışman	Evli	-
K10	Kadın	43	Y. Lisans	Özel	Antalya	Golf Satış /Reservasyon Müdürü	Evli	1
K11	Kadın	35	Y. Lisans	Kamu	Ankara	Memur	Bekar	1
K12	Kadın	31	Doktora Öğren.	Kamu	İstanbul	Müfettiş	Evli	1
K13	Kadın	28	Lisans	Özel	İstanbul	Dijital Pazarlama Uzm.	Bekar	-
K14	Kadın	22	Lisans	Kamu	İstanbul	Çocuk Gelişimci	Bekar	-
K15	Kadın	42	Y.Lisans	Kamu	Erzurum	İş ve Meslek Danışmanı	Evli	2
K16	Kadın	43	Y.Lisans	Özel	Zonguldak	Mali Müşavir	Evli	3
K17	Kadın	50	Y. Lisans	Kamu	Zonguldak	Makine Müh.	Evli	1
K18	Kadın	40	Lisans	Kamu	İstanbul	Hemşire	Evli	2
K19	Kadın	54	Lisans	Özel	Zonguldak	Makine Müh./ İşveren	Bekar	2
K20	Kadın	53	Y.Lisans	Özel	Ankara	Ekonomist	Evli	2
K21	Kadın	34	Lise	Özel	İstanbul	Hasta Danışmanı	Evli	1
K22	Kadın	56	Lisans	Özel	Ankara	Bilgisayar Mühendisi	Bekar	2
K23	Kadın	51	Y. Lisans	Kamu	Ankara	İnşaat Mühendisi	Evli	2
K24	Kadın	28	Y. Lisans	Kamu	Zonguldak	Psikolog	Bekar	-



Araştırmaya 24 kadın çalışan katılmıştır. Katılımcılardan 2'si (yüzde 8,69) lise mezunu, 2'si (yüzde 8,69) ön lisans mezunu, 10'u (yüzde 43,47) lisans mezunu, 9'u (yüzde 39,13) yüksek lisans mezunudur. Katılımcıların yaşları 22 ile 57 arasında değişmekte olup katılımcıların yaş ortalaması 38,87 olarak hesaplanmıştır. Bir katılımcı demografik bilgilerini vermek istememiştir. Çalışanlar genellikle Zonguldak ve Ankara illerinde çalışmaktadır. Medeni durum ve çocuk sayısı ile ilgili bilgi vermek gerekirse katılımcılardan 12 (yüzde 52,17) kişi evli, 11 (yüzde 47,83) kişi ise bekar. Araştırmaya katılan çalışanların çoğunluğu (14 kişi) kamu sektöründe çalışmaktadır.

Tartışma

Araştırmanın bu bölümünde alan çalışması sonucu elde edilen verilerin analizlerine ve bu analizlere ait yorumlara yer verilmiştir.

Özgürlük ve Çalışma Hayatı İlişkisi ile İlgili Sorular

Katılımcılara öncelikle “Özgürlük ve çalışma hayatı ilişkisi ile ilgili sorular” yöneltilmiştir. Bu başlık altında üç soru bulunmaktadır. İlk olarak katılımcılara “Sizce özgürlük ne demektir?” sorusu yöneltilmiştir. Özgürlük kavramını K1 “Herhangi bir baskıya, kısıtlamaya maruz kalmadan ya da bırakılmadan düşünebilme, karar alabilme ve çalışabilme durumu” olarak tanımlarken, K9 özgürlüğü “Bireylerin başkalarının sınırlarına zarar vermediği müddetçe istediği gibi davranabilmesidir. Aynı zamanda istediğini yapmamak da özgürlüktür.” şeklinde tanımlamıştır. K11 ise “İnsani değerler çerçevesinde her insanın yaşamında gerçekleştirmek istediklerini toplumsal ve ekonomik baskı olmadan yapabilmesidir. Aynı zamanda yapmak istemediklerini de yapmamasıdır. Sevdiği mesleği



yapabilmesi, istediği insanla evlenebilmesi, kendi tercihlerini kendisi yapabilmesidir.” diye tanımlamıştır. K3 özgürlüğün “Kadın olarak ekonomik ve sosyal açıdan bağımsız olabilmek”, örneğin “korkmadan istediğin ortama girebilmek, yeni insanlarla tanışabilmek” olduğunu belirtmiştir.

Özgürlük açıklanması oldukça zor olan soyut kavramlardan birisidir. Bu sebeple birinci sorunun devamı niteliğinde konunun daha da açıklanması için katılımcılara ikinci soru olarak “Sizi neyin özgürleştireceğini düşünüyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruyu da katılımcılardan K2 “Geceleri korkmadan sokakta rahatça yürüyebilmek”, K9 ise “Gerektiğinde hayır diyebilme becerimi ve özgüvenimi arttırmanın beni daha da özgürleştireceğini düşünüyorum” şeklinde cevaplamışlardır. K11 “Toplumsal olarak bilinç düzeyinin artması ile müreffeh bir toplumun bireysel özgürlüğü de getireceğine inanıyorum. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlandığı, düşüncelerin çerçevesinde eylemlerin gerçekleştirilebildiği ve eğitim seviyesi yüksek bireylerden oluşan bir toplumun kişileri de özgürleştireceğine inanıyorum.” cevabıyla bireyin özgürleşmesinin toplumsal boyutuna dikkat çekmiştir. K12 çalışan bir kadın olarak zaman kavramının onu özgürleştireceğini “Daha az iş yüküm olursa kendimi daha özgür hissedebilirim. Çünkü kendime, hobilerime, arkadaşlarıma daha fazla vakit ayırabilirim” şeklinde belirtmiştir. K14 “Dış faktörlerden maksimum düzeyde uzaklaşmış bir şekilde tamamen kendim olma sorumluluğunu üstlendiğimde daha özgür hissedeceğimi düşünüyorum” şeklinde onu birey olmanın özgürleştireceğini belirtmiştir. K15 ise kendine ait özel anlar yaratmanın ya da kendine özgü yarattığı bir eserin özgürleştireceğini yorumunda belirtmiştir: “Kendime özel alanların ve anların olması beni fikren ve ruhen özgürleştirir. Kendimi dinleyebildiğim ve kendime özel faaliyetler yaptığım zaman daha özgür olabildiğimi



hissederim. Bunlar hobilerinizi gerçekleştirmek, sevdiğiniz bir kitabı okumak, ata binmek, yaratıcılığınızla mutfağınızda ya da mobilyanızda sanatsal ürünler ortaya çıkarmak, tek başına alışveriş yapmak ve kendi stilinizi ortaya koymak olabileceği gibi bilimsel faaliyet için kendine özgü yeni bir hipotez sunmak da olabilir.” K17 özgürleşmenin “çalışırken görüşlerinin sorulması, yapılan bir işte yeni fikirler üretmene izin verilmesi, hayattaki beklentilerinin gerçekleşmesi için çabalarının destek bulması” ile mümkün olabileceğini belirtmiştir. K18 “özgürleşmenin ekonomik özgürlük ile başladığını” belirtmiştir. K1 çalışma hayatında özgürleşmenin “yöneticilerin adil ve tarafsız bir biçimde olaylara ve insanlara yaklaşması, baskı ve kısıtlamaya maruz bırakılmamak, düşündüğünü rahatça ifade edebilmek”le mümkün olduğunu belirtmiştir. K16 “kendi işini yapabilmenin” onu özgürleştireceğini ifade etmiştir. K4 hayallerini gerçekleştirmekle de özgürleşeceğini “Hayalini kurduğum ya da yapmayı planladığım bir şeyi maddi ya da manevi olarak birinden destek görmeden yapabilecek olmak benim özgürlüğüm olur.” diyerek belirtmiştir. K20 kendini “Öncelikle eğitimin, daha sonra maddi olanakların” özgürleştireceğini belirtmiştir. Son olarak K22 kendini özgürleştirmeyi şu şekilde tanımlamıştır: “Kendi farkındalığım, özgürlüğümü tanımlayabilmem, bunun için mücadele edecek cesarete sahip olmam, üşenmeyip emek sarf etmeyi göze almam, gerçekçi-akıllı adımlarla harekete geçmem. Günümüz dünyasında kadının özgürlüğü kendisi ile başlıyor ama finansal bağımsızlık yoksa özgürlük erişilebilir durumda olmuyor.”

“Çalışma hayatı özgürlük müdür?” sorusuna katılımcılardan K4 “Evet kısmen özgürlük diyebiliriz. Çalışma hayatı ayaklarımızı yere sağlam bastığımızın bir göstergesi ve ne kadar sağlam basılırsa insanlar o kadar özgürce hareket edebilir. Fakat şöyle bir detayı da atlamak istemem, bizler aslında çalışarak



en verimli zamanlarımızı iş ortamında geçiriyoruz ve belli kurallara göre yaşamaya çalışıyoruz. Bu da bizi özgür kılmaz sadece bizleri özgürlük altında gizli bir köleliğe ittiğini düşünüyorum.” cevabıyla çalışma hayatının hem özgürleştirdiğini hem de kısıtladığını ifade etmiştir. K3 de çalışma hayatının ekonomik özgürlüğü getirirken pek çok yönden başka kısıtlamalar getirdiğini dile getirmiştir: “Türkiye şartlarında düşünürsek kesinlikle değildir. Çalışmanın özgürlüğümüzü kısıtlayan en önemli kısmı fazla sorumluluk yüklenmesidir. Özellikle özel sektörde tek insanla birçok işi yaptırmak isteyen işverenler hasta çalışanlarına yarım gün bile izin vermekten çekiniyorlar. Böylece en önemli hakkımızdan mahrum bırakılıyoruz. Diğer taraftan sosyalleşmek insan doğasının en önemli ihtiyaçlarından. İş dolayısıyla bundan bile mahrum kalmaktayız. İş saatlerinin yoğunluğu ve yüklenen büyük sorumluluklar dolayısıyla hayatımızın önemli kısmını çalışmaya veriyoruz. Aslında bunu ekonomik özgürlüğümüz için yapmaktayız. Bunu tamamlarken sosyal özgürlüklerimizden mahrum kalmaktayız. Bu yüzden Türkiye şartlarında çalışmak özgürlüğü kısıtlar. Avrupa’ya baktığımız zaman bunun tam tersi birçok örnek vardır.” diye belirtmiştir.

K9 adlı katılımcı da “Maddi anlamda büyük bir özgürlük olduğunu, çalışma koşullarına göre ise insanın kendini zindanda dahi hissedebileceğini” belirtmiştir. K11 adlı katılımcı çalışma hayatının özgür olması algısını “Kendi kişisel birikimimi ve bireysel varlığımı ortaya koyamadığım için özgürlük olarak görmüyorum.” şeklinde tanımlamıştır. K15 çalışma hayatında özgürlüğü kamu ve özel sektör açısından ayrı ayrı yorumlamıştır: “Kamu için fikir ve düşünce bağlamında herkese ve zümreye adil ve eşit mesafede olmak gerektiğinden yeterince özgürlük olmadığını düşünüyorum. Olduğu kadarını ise resmi ve ideal özgürlük diye adlandırabilirim iş



hayatı için. Ama kişinin mesleki doyumu ve alanda kendini ifade etmesi açısından yüzde 85 özgür, ayrıca kadın olarak sosyal aktiflik açısından yüzde 90'a yakın özgür olduğunu düşünüyorum. Bu arada özgürlüğün yüzde 100 olması gibi bir ihtimale inanmıyorum. Özel sektörde ise resmi ve ideal olan özgürlük yerine artık tamamen profesyonel atmosferde gerçekleşen duruma göre özgürlük olduğunu düşünüyorum; olduğu kadar yani. Çünkü özelde insanların çoğunun amacı yerini koruyabilmektir.” K16 çalışma hayatının kısmen özgürlük olduğunu, ancak evde çocuklarına vakit ayırmasına engel olduğu için bu konudaki isteğini gerçekleştiremediği için özgürlüğünü elinden aldığını ifade etmektedir. K17 ise çalışma hayatının “Sosyalleşme ve maddi bağımsızlık açısından özgürlük, belli kuralları olduğundan özgürlük olmadığını” belirtmiştir. K1 “İnsan hakları arasında yer alan çalışmanın bir bakıma özgürlük bir bakıma da kölelik olduğunu, insan onuruna yakışır şekilde çalışma ve gelir kazanmanın özgürlük olduğunu” ifade etmiştir.

K20 adlı katılımcı çalışma hayatının özgürlüğü konusunda “Son dönemde tamamen prekarya tipi köleliğe döndüğünü düşünüyorum ancak yeni yetişen neslin de en basit sorumlulukları yerine getirme konusunda özgürlük adı altında itiraz ettikleri de bir gerçek. Çalışma hayatının özgür olabilmesi için herkesin haklarını tam anlamıyla kullanabilmesinin yanı sıra sorumluluklarını da eksiksiz yerine getirmesi gerekir.” cevabıyla görüşlerini belirtmiştir.

K22 adlı katılımcı bu soruya “Hayır değildir, insan su içmek için para ödemek, bunun için de çalışmak zorunda olmasa çalışma hayatı insanlığı uçururdu! Ne için çalıştığımız esas özgürlük kısıtı aslında. Günümüz dünyasında ben özgürlüğü çalışma hayatında buldum. Çünkü para ile dönen dünyada birine bağımlıysan onun sınırlarında yaşamak zo-



rundasın ve bu da seçim hakkını elinden alır. Bu istediğim saatte, istediğim işte, istediğim yerde çalışmakla başlıyor, çocuğumu özel-devlet ne çeşit okula göndereceğime benim karar vermeme kadar ilerliyor. Hatta bekar anne olarak sosyal saygınlık bile kazandığın para ve miktarına bağlı yükseliyor.” diyerek özgürlüğümüzü çalışma hayatı değil ihtiyaçlarımızı kısıtlıyor şeklinde farklı bir bakış açısı getirmiştir.

Bu soruya cevap veren 24 katılımcıdan 7 katılımcı çalışma hayatının özgür olduğunu, 8 katılımcı kesinlikle özgürlük olmadığını, 9 katılımcı ise kısmen özgür olduğunu belirtmişlerdir.

Çalışma Mekânı ve Özgürlük Algısı ile İlgili Sorular

“Çalışma mekânı sizin için neyi ifade eder?” sorusuna K6 “Belli bir ücret karşılığı iş yaptığım yeri ifade eder” şeklinde çalışma mekânına ayrıca bir anlam yüklemeyen cevap vermiştir. K2 çalışma mekânı ile ilgili beklentisini “Çalışacağınız mekân öncelikle insanın üreticiliğini etkiler. Sadece duvar etrafında bir masa başında çalışan insanlardan büyük üretkenlikler bekleyemezsiniz. Bu bağlamda zaten büyük şirketlere baktığınız zaman insanların sosyalleşmesi ve üretkenliklerini arttırmak amaçlı şirket içerisinde oyun alanları yapılmıştır. İnsan kendini mekân içinde huzurlu, güvende ve mutlu hissetmezse yaptığı işe de kendini tam anlamıyla veremeyecektir ve hep mesai bitimini bekleyecektir” şeklinde ifade etmiştir. K12 ideal çalışma mekânını “Aydınlık, ferah, ekipman sorunu olmayan, güvenli bir kamu binası” olarak tarif etmiştir. K14 çalışma mekânını “sosyalleştiğim bir alan” olarak tanımlamıştır. K13 ise çalışma mekânını “zorunluluk” olarak belirtmiştir. K7 çalışma mekânını “Rahat çalışma imkânı sunulan bir ortam, daha iyi üretmeyi ifade eder” olarak tanımlamıştır. K10 “Evimden ailemden daha çok zama-



nım işyerimde geçtiği için ferahlık, rahatlık ve en önemlisi huzurlu bir ortam olması gerektiğini ifade eder” şeklinde görüş belirtmiştir. K21 çalışma mekânını “Yaşam alanım, kendimi daha iyi ifade edebildiğim alan, özgür hissettiğim ikinci alan” şeklinde gördüğünü belirtmiştir. K4 çalışma mekânı için; “Çalışma mekânı benim için yaşam çemberi. Sabah ilk uyandığımız dakikadan eve geri döndüğümüz tüm ana kadar çalışma mekânındayız. Çalışma arkadaşlarım ile sohbet olsun, yemek ya da bir şeyler içmek olsun hepsini bu ortamda geçiriyoruz. Hatta en mutlu olduğumuz zamanlar ya da en çok üzüldüğümüz zamanlar bu mekânlarda geçiyor.” şeklinde sosyal anlamda önemli olduğunu ifade etmiştir. K5 çalışma mekânının kendisi için kısıtlamayı ifade ettiğini dile getirerek devamında “Çünkü hayatımızı kısıtlıyor” şeklinde olumsuz bir anlam içerdiğini ifade etmiştir. K2 adlı katılımcı çalışma mekânının “düzen, saygı, huzur” şeklinde anlamlar içerdiğini belirtmiştir. K9 adlı katılımcı “Benim için, yararlı olduğumu hissettiğim, görevimi gerektiği gibi yapabildiğim, ilişkilerin bazen insanı psikolojik açıdan zorladığı ama bu konuda tecrübe kazandırdığı, insanı geliştiren ve olgunlaştıran bir yerdir.” açıklamasıyla kişisel becerilerine olumlu katkısı olan bir yer olarak tanımlamıştır. K15 çalışma mekânının kendi özel alanı olarak hissettirecek, kişiselleştirebileceği bir alan olarak gördüğünü “İşimi rahatça yapabileceğim, karşı tarafa hizmeti en güzel sunabileceğim ayrıca kendime nefes alabilecek kadar özel alan hissedebileceğim mekândır. Bu özel alan bana özel anısı olan bir eşya, tablo olabilir.” diye ifade etmiştir. K16 çalışma mekânını “ikinci evim” olarak tanımlamıştır. K17 çalışma mekânının kendisi için çok önemli olduğunu “Ortamın güzel olması için kişiselleştirebileceğim objeler, canlı çiçeklerle canlandırmak beni motive eder. Temiz olmayan, düzensiz, karanlık ve gürültülü



bir ortam çalışma verimimi düşürür. En iyi çalışabileceğim ortam olmasını sağlamak, çalışma mekânında huzurlu hissetmem işe bağlılığımı ve motivasyonumu artırır.” şeklinde belirtmiştir. K1 çalışma mekânını “Belirtilen çalışma saatleri içinde iş arkadaşlarıyla, müşterilerle düzenli ve seviyeli bir ilişki kurabildiğim bir alan” olarak ifade etmiştir.

“Çalışma mekânının bir cinsiyeti olsa idi hangi cinsiyetle ifade ederdingiz? Neden?” sorusuna K11 “Yönetici pozisyonlarında çoğunluk erkeklerde olduğu için erkek olarak” cevabını vermiştir. K8 “Çalışma mekânının cinsiyetinin erkek olduğunu, çünkü bencil olduğunu” ifade etmiştir. K1 “Çalışma mekânının kadındır çünkü istenilenler yapılmayınca hemen soğumalar, buz kesilmeler, tripler vb. olduğu için.” şeklinde cevap vermiştir. K16 işyerinde erkek çalışan sayısına bağlı olarak “Çalışma mekânında erkek çalışan fazla olduğu ve tek kadın olduğu için” mekânın cinsiyetini erkek olarak yorumlamıştır. K15 çalışma mekânının cinsiyetini “Kurumum her daim yoğun olduğu ve birçok alandan iş bitirmeye çalıştığımız için kadın aktifliği ile benzerlik kurabilirim.” diye cevaplamıştır. K4 “Çalışma mekânımın bir cinsiyeti olsa idi erkek diye ifade ederdim. Dağ gibi ayakta duran ancak içinde merhamet barındıran bir mekân. Yeri geldiğinde sert karşılık veren, yeri geldiğinde de acıma duygusu olan, merhametli, insanlara yardım eli uzatan bir ortam.” şeklinde ifade etmiştir. K10 çalışma mekânını “Kadın. Çünkü kadınlar her zaman daha toparlayıcı daha ılımlı ve daha yapıcıdır.” şeklinde tanımlamıştır. K7 ise çalışma mekânını “Erkek çünkü çok daha rahat ve çok daha özgür” olarak belirtmiştir. K14 “Erkek, çünkü toplumumuzca kabul gören hiyerarşik düzen burada da etkisini gösteriyor. Genel olarak erkeğin kadını mutfak ortamı ile özdeşleştirdiği algı burada da mevcut, çay kahve yapılan mekânlar genel olarak kadınlar



tarafından kullanılmakta. Hiyerarşik olarak en üst basamakta yer alan kişilerin hepsi erkek, mekânsal olarak daha rahat ve konforlu odalarda bulunurken onlara hizmet eden sekreterler (kadın) daha az konforlu odalarda vaktini geçirmektedir. Bu yüzden mekânı cinsiyetle özdeşleştirdiğimde eril bir bakış açısının hâkim olduğunu düşünmekteyim.” K12 de çalışma mekanının cinsiyetini “Erkek, maalesef günümüzde tüm dizayn eril dünyanın ürünü” şeklinde yorumlamıştır. K20 “Daha ziyade eril baskının daha yoğun olduğu, cinsiyetçi ve otoriter bir mekân olarak nitelirdim. Nedenini, toplumda dağıtılmış olan cinsiyetçi rollerin burada da devam etmesi olarak niteleyebiliriz.” şeklinde ifade etmiştir.

Katılımcılardan 12’si çalışma mekânının cinsiyetini “erkek”, 6 katılımcı “kadın” olarak nitelendirmiş, 6 katılımcı ise çalışma mekânına cinsiyet rolü yüklememiştir. Bu sorunun sorulma nedeni kadın çalışanların çalışma mekânlarında kendilerini ne kadar rahat hissettiklerini ve çalışma mekânının onlarda yarattığı algıyı anlayabilmek içindir.

Pandemi Dönemi ve Sonrasındaki Çalışma Mekânı ve Özgürlük Kavramı İlişkisi ile İlgili Sorular

Katılımcılara “Pandemi sonrası ve yeni normalde iş değiştirdiniz mi?” sorusu yöneltilmiştir. 24 katılımcıdan ikisi iş değiştirmiştir. K3 iş değiştirme nedenini şöyle açıklamıştır: “Pandemi döneminde çağrı merkezinde çalışıyordum. Gerekli eğitimlerden sonra home office çalışmaya başladık ve bu da benim işi bırakmamdaki en büyük etken olmuştu. 1 gün izinle 6 gün aynı odada çalışıp uyumak tamamen kişiliğimi değiştirmişti ve istifa etmeye sürüklemişti. Daha sonrasında şu an çalıştığım şirkete işe girdim. Burada daha verimli ve mutluyum. Aynı alan ve insanlarla çalışsam bile işe gidip gelirken günün stresini atabiliyorsunuz.”



“Pandemi sonrası ve yeni normalde aynı işyerinde farklı çalışma mekânı kullandınız mı?” sorusuna cevaben 24 katılımcıdan 4 kişi farklı bir çalışma mekânı kullandığını belirtmiştir.

Uzaktan çalışmanın hayatımıza hızlı bir şekilde girmesiyle çalışanlar için iş ve özel yaşam arasındaki sınır bulanıklaştı. Ofiste geçirilen vakitlerin azalması bir yandan çalışanları evde bir düzen kurmaya iterken bir yandan da iş ve özel hayat çizgisinin kaybolmasına neden oldu (E.Y. 2020). Bunu anlamaya yönelik katılımcılara “Evden çalıştınız mı, çalıştıysanız bunun olumlu ve olumsuz yönleri nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Evden çalışmanın etkileri üzerine K3 adlı katılımcı şöyle yanıt vermiştir: “Pandemi döneminde evden 2 ay gibi çalışma dönemim oldu. Kesinlikle olumlu bir yanı olmadığı için istifa sürecim başladı. İşverenin baskısı evden çalışmada daha da artmakta. Buna en büyük örnek, ameliyat olduğum dönemde evde olduğum için zorla çalıştırılmamdır. Diğer taraftan 6 gün boyunca aynı odanın içerisinde uyumak, yemek yemek ve çalışmak insani bütün duygularını törpülüyor ve enerjinizi bir şeyle atamadığınız için bir süre sonra işten sonra uyuma ve sonrasında uyanıp tekrar işe başlama gibi olumsuzluklar yaratmakta. Olası sorunlarda anlık olarak yöneticilerinize ulaşamamak da diğer bir olumsuzluktur. Toplantılar mesai bitiminde yapılıyordu. Bu da size kalabilecek ufacık zamanı yine işe ayırmanıza sebep oluyor.” K4 ise bu etkiyi “Şu an pandemiden dolayı evden çalışmaktayım. Olumlu yanından bahsetmem gerekirse ortam değişikliği yapmaya çalışırken ne trafikte ne de hazırlanma esnasında zaman kaybım olmuyor ve bu bana kendim için ayırabileceğim zamanı yaratıyor. Olumsuz yanı ise çalışma ortamı farklı olduğunda hem psikolojik olarak hem de sosyallik olarak bize destek olurken ev ortamında bunlardan uzak



olarak çalışmaya devam etmek zorunda kalıyoruz. Bu da bizi asosyal olma yolunda ilerletmekte.” diye tarif etmiştir. K7 ise “Ev ortamında çalışırken kendimi hiçbir zaman işe hazır hissetmiyorum. Çalışan kadınların en büyük problemi hem eve hem işe yetişebilmektir. Maalesef bu konuda erkekler kadar şanslı olmadığımızı düşünüyorum. Evden çalışırken işe adapte olabilmek çok zor. Üzerimde inanılmaz bir psikolojik baskı oluyor bu durumda.” sözleriyle durumun güçlüğüne dikkat çekmiştir. K9 evden çalışmayı, “İşimin sınırlarının belirsiz olması dolayısıyla öğrencilerden, Whatsapp’tan uygun olmayan vakitlerde mesajlar aldım. Örneğin gece 01:00 gibi. Zoom toplantılarına katılımın az olması nedeniyle sorun yaşadım. Öğrencilere sürekli bireysel olarak ulaşmak durumunda kalmam beni zorladı. Yoğun telefon ve bilgisayar kullanımını daha yorgun ve motivasyonsuz hissetmeme neden oldu.” diye tarif etmiştir. K10 ise evden çalışma sürecinin rol karmaşası yarattığından bahsetmiştir: “Bir bayan olarak söylemek gerekirse evden çalışmak bayanlar için zorlu bir süreçti. Evden hem iş hem ev işi hem de çocukla, çocuğun eğitimiyle uğraşmak zorlayıcı etkenlerdi. Çünkü özellikle bayanlar için ne iş kadını ne de ev hanımı olabiliyorsun.”

K11 ise evden çalışmanın insanı yalnızlaştırma gibi bir olumsuzluk yaşattığını belirtiyor: “Pandemi döneminde evden çalıştığım dönemler oldu. Evden çalışma zaman bakımından faydalı olsa da sosyal olarak bireyleri yalnızlaştırarak bireyselleşmeyi tetikliyor. İş ilişkilerinin online ortamda gerçekleşmesinin insani değerleri azalttığını düşünüyorum.”

K13 evden çalışmanın aileye vakit ayırabilme gibi olumlu bir yanı olduğunu, mesai saati kavramının iş hayatından kalkması gibi bir anlam içerdiği için olumsuzluklar yaşadığını belirtmiştir: “Mesai dışında maillere cevap verme, Zoom toplantıları ile zaman kavramı olmamasına rağmen



işverenin bilgisayarda kaç saat çalıştığımızı tespit için düzenleme yapması gibi faktörler baskı ve aşırı stres oluşturdu. Ayrıca izinleri istediğin zaman kullanamamak, pandemi ile birlikte dijital pazarlama sektörünün gelişmesi bu sektörde çalışanlara aşırı iş yükü yüklemiştir. Bunun dışında bu süreç kendi kişisel gelişimim için kendimi değerlendirme, sağlık ve kişisel bakımım ile ilgili kararlarımı uygulama dönemi de olduğu için olumlu olmuştur” K15 ise pandemi sürecini “Açıkçası evden çalışmak daha zordu. Çünkü rol karmaşası oluştu. Yani işimi yapmam gerektiği anda hem annelik hem okullar kapalı olduğu için çocuklarıma öğretmenlik hem de ev hanımlığı yapmak zorunda kalıyordum bu durum doğal olarak iş disiplinimi sarstı.” diye özetlemiştir.

Özdemir (2019) çalışmasında, ev içi işlerin ataerkil gelenek tarafından uzak geçmişten bu yana kadınlara ait bir uğraş alanı olarak kodlanmış olduğu, bu sebeple de ev içi işlerdeki rollerin kadınlar aleyhine eşitsiz dağıldığını saptamıştır. Ayrıca çalışmasında, günümüzde kadınların çalışma hayatına daha çok girmesiyle söz konusu eşitsizliğin azalması beklenirken bu azalmanın gerçekleşmediği ve kadınlar çalışıyor olsa bile ev içi işleri de tek başına yapmak zorunda oldukları bir hayata terk edildiklerini belirtmiştir.

Diğer bir soru olarak katılımcılara “Çalışma mekânının değişimi özgürlük algınızda değişiklik yarattı mı? Yarattı ise nasıl bir değişiklik yarattı?” sorusu yöneltilmiştir.

2015 yılında deneysel olarak gönüllülük esasına dayalı uzaktan çalışma uygulaması yapılmış, daha sonra bu uygulama bir araştırmanın konusu olmuştur. Söz konusu araştırmaya göre iş-yaşam dengesi sağlamaya yönelik çabalar arasında katılımcılar çalışmak için ayrı bir odaya ihtiyaç duyduklarını, bu odanın da sessiz ve doğru şekilde aydınlatılmış olmasının önemini ve işlerini böylecek kimsenin (çocuk, evcil hayvan, eş, arkadaş vb.)



bu odaya girişine müsaade etmediklerini, mümkünse çocukları yuva/bakıcıya gönderdiklerini ya da evin dışında veya içinde ayrı bir çalışma mekânı oluşturduklarını belirtmişlerdir. Evden çalışanlar, görüldüğü üzere, iş-yaşam dengesini kurabilmek için mekânsal olarak iş ve iş dışı hayat arasında bir sınır oluşturmaya çalışmışlardır. Pandemi sürecinde âniden evden çalışmak zorunda kalanlar ise sahip oldukları imkanlar ölçüsünde benzer tedbirleri almaya çalışmışlardır (Uşen 2020).

K20 mekân değişiminin özgürlük algısında yaşattığı farklılığı anlattığı görüşmede olumsuzlukları şu şekilde belirtmiştir: “Özel hayatıma daha fazla müdahale eden bir ortam oldu. Sadece benim değil, evdeki diğer kişilerin de özel alanlarına ister istemez müdahale oldu. Örneğin toplantılarda diğer aile bireylerinin rahatsız olması, sessizlik sağlaması zarureti ya da aynı anda iki aile bireyinin toplantıya/derse girmesi nedeniyle yaşanan sıkıntılar gibi. Diğer yandan daha özgürleştirici bir yanı da vardı, günümü istediğim gibi planlayıp daha önce yapamadığım bir takım faaliyetlere zaman ayırabildim, özellikle trafikte harcanan zamanın tasarruf edilmesi çok faydalıydı. Bununla birlikte bazı şirketlerde çalışanların, işi ya da olsun olmasın, bazı uygulamalar ile sürekli bilgisayar başında oturtulmaları gibi saçma uygulamalara da tanık oldum.”

K7 ise çalışma mekânı olarak evi kullanmanın özgürlük algısında yarattığı değişikliği “Maalesef iş yerindeki gibi rahat olamadım. Çünkü hem evdeki işleri hem iş yerindeki işleri bitirmeye çalışıyor olmak hem yıpratıcı hem de kısıtlayıcı bir süreç.” şeklinde özetlemiştir. K9 adlı katılımcı ise evden çalışmanın özgürlük algısını olumsuz etkilediğini, özel hayatını yaşarken “zamansız WhatsApp mesajları, yoğun telefon ve bilgisayar kullanımı ile günlük zamanın iş ve özel hayat olarak ayrılmasının özgürlüğünü kısıtladığını” hissettiğini belirtmiştir.



K18 sağlık çalışanı olduğundan çalışma mekânını departman anlamında değiştirdiğini belirterek yaşadıklarını “Pandemi dönemi meslek hayatımın en kısıtlanmış dönemi idi. Sağlık çalışanı olduğumdan bölümüm dışında bitmek bilmeyen uzun nöbetler tutmak ve ayakta duramayacak kadar yorgun günler geçirmek zorunda kaldım. Belirsizlik özel hayat anlamında istediklerimi yapma özgürlüğünü elimden aldı” şeklinde özetlemiştir.

Araştırmanın devamında katılımcılara “Çalışma mekânınızın değişimi iş dışında bir aktiviteye katılımınızı etkiledi mi?” sorusu yöneltilmiştir (Pandemi öncesi-sonrası ve yeni normal kıyaslama).

İş-yaşam dengesi ile ilgili yapılan araştırmalara göre kişinin bu dengeyi sağlayıp sağlayamaması veya bu konudaki algısı cinsiyete, yaşa, medeni duruma, çocuk sahibi olma durumuna, aile yapısına (çift veya tek kariyerli/çalışan aile) ve işteki özerklik durumuna göre farklılık göstermektedir. Günümüzde işgücüne katılım oranlarının artmasına ve eğitim düzeyi yükseldikçe “kariyer odaklı” çalışmalarına rağmen kadınların gelecekteki toplumsal rollerinde (ev işi ve diğer ailevi sorumlulukları) önemli bir değişim gerçekleşmemiştir. Çalışan kadınlar ev işleri ve çocuk/yaşlı bakımının büyük bir kısmını üstlenmeye devam ettiklerinden, kadınların çoğu iş ve iş dışı yaşamını dengelerken zorluklarla karşılaşmaktadır (Uşen 2020).

İş dışı yaşam, kişinin hem kendi istek arzularını kapsayan özel/kişisel yaşamını hem de ailevi sorumluluklarını kapsayan aile yaşamını içermektedir. Literatürde uyku, yemek, spor-hobi gibi ilgi alanları; kişisel bakım, sosyal faaliyetler, aile/arkadaş buluşmaları; çocuk ve yaşlı bakımı gibi ailenin istekleri ve aile içindeki sorumluluklardan geriye kalan zamanlar “kişisel” zaman olarak tanımlanır. Kişiler bu alanlara zaman ayırabildiklerinde iş-yaşam çatışmasını daha az yaşamaktadır (Uşen 2020).



K18 çalışma mekânının aktivitelere katılım açısından etkilerini “Hiçbir aktiviteye katılamadım. Ertesi gün çalışıp çalışmayacağım gece yarısı belli oluyordu. Böyle bir zulüm ve aldırılmazlık ömrümde görmedim. Çocuklarla kim ilgilenecek, ertesi gün için ailemle bir plan yapabilir miyim? Bunların cevabını bilememek aylarca, çaresizlik ve köleliğe yakın bir dönemdi.” şeklinde belirtmiştir.

K15 “Ev içinde kalmak özel yeteneklerimi uygulayabilecek ürünler ortaya çıkaracak kadar yaratıcılığımı arttırdı.” şeklinde evden çalışmanın olumlu etkisini belirtmiştir. K13 çalışma mekânının değişiminin aktivitelere katılımını etkilemediğini çünkü gün içine yayılan mesai kavramı nedeniyle bunu gerçekleştiremediğini belirtmiştir. K11 ise evden çalışmanın kişileri bireyselleştirdiğini ve ortak aktivite gerçekleştirilemediğini belirtmiştir. K1 ise evden işleri istediğin zamanda bitirmek mümkün olduğu için spor ve yürüyüşlere zaman ayırabildiğini belirtmiştir. K7 ise “Tabii ki etkiledi. Evden çalışırken her daim işyerindeki işler için hazır beklemek gerekiyor. Maalesef bilgisayar başından kalkmadan çalışmak zorunda kaldım.” şeklinde özetlemiştir. K19 ise çalışma mekânının değişimi ile sosyalleşmekten uzaklaştığını belirtmiştir. K22 ise bu soruya iş odaklı yaklaşmıştır: “Evden çalışırken zamanı iyi planlayıp, işi bitiremiyorsam kesinlikle etkiliyor. İş yapılmalı, öncelik bu, diğer aktiviteler bu durumda aksıyor.” K24 ise “pandemiden dolayı aktivitelere katılımın sınırlandığını, bunun nedeninin çalışma mekânı olmadığını” belirtmiştir.

“Çalışma hayatı ile eşitlik ve özgürlük kavramlarını nasıl ilişkilendirirsiniz?” sorusuna K22 adlı katılımcı “Para kazanmak, geçim sağlamak zorundayız. Eşit haklar mevcut değil. Bu bir kadın için gece işe gelirken sokak aydınlatması sorunundan başlıyor. Kendi aracınla gelirken yolda kaldığında maruz kalacağın tehlikelerle başlıyor. Kadın-erkek riskleri



farklı. Bu sebeple kadın çalışanların artması için belediyelere bile görev düşüyor. Toplumsal yapıda kadının seyahati, geliş gidiş saati, otelde kalması bile bir konu. Yeni kuşak bunları aşılıyor ama ülkemizde kadın da erkek de yeterli eşit koşullarda mücadele vermiyor. Eğitim şartları eşit hak temelinde oluşturulmalı, insanların cinsiyet, siyasi görüş, sahip olduğu para veya referanslarından bağımsız eğitim hakkı olmalı. Ama insanlara önce suni yollardan geçici işlere girip günü kurtarmanın yaşam boyu sürdürülebilir bir geçim şartı olmadığı öğretilmeli. İnsanlara özgürlüğün anlamı öğretilmeli ki yardımla geçinmenin ne kadar kötü bir şey olduğunu anlayabilsinler. Yardımla geçimini sağlayan bir kişinin, vergi ödeyen bir çalışanın emeğinden geçindiğini, gerçekten yardıma muhtaç insanların imkanlarını azalttığını, çocuklarına kötü örnek olarak onların da gelecekte bu yanlışları tekrar etme durumunu yarattığını ve bunun ülke ekonomisine, ülkenin gelişmesine büyük engel teşkil ettiğini görsün.” şeklinde cevap vermiştir.

K20 eşitlik özgürlük kavramlarının çalışma hayatı ile ilişkilendirilmesine “Bence bunun üzerine bir tez yazılır. Eşitlik ve özgürlük son dönemde son derece yanlış yorumlanan kavramlar. Mevcut dünya düzeninde herkes çalışmak ve üretmek mecburiyetindedir, ister kamusal alanda ister özel alanda. Son dönemde çalışmadan para üzerinden para kazanmak ya da daha ‘kolay’ yollara başvurmak çok moda. Bu sürecin kendilerini özgürleştirdiğini düşünseler de aslında son derece esaret altına alan bir durum. Çalışma hayatına katılmak insanın özgürlüklerini kısıtlamaz, tam tersi kendini gerçekleştirmesine yardımcı olur ama bunun için ‘herkes için insana yakışır iş’ kavramının tüm çalışma ortamlarında uygulanıyor hale gelmesi gerekir. Emeğin gerçek değerinin verildiği, çalışanın da tüm sorumluluklarını eksiksiz yerine getirdiği bir çalışma ortamında eşitlik ve özgürlük gibi kavramlardan bahsedilebilir. Mevcut haliyle



ülkemizde çalışma ortamlarının hem işveren hem de çalışan açısından bu seviyeden çok uzak olduğunu düşünüyorum.” şeklinde cevap vermiştir. K19 bu soruya “Düzgün kadın olduğun sürece erkek egemen toplumda da olsan karşı cinsle eşit ve özgürsün. Bu nedenle hemcinslerimden ve karşı cinslerimden her zaman saygı görüyorum.” diye cevap vermiştir. K13 ise çalışma hayatında eşitlik ve özgürlük kavramlarını “İlişkilendiremiyorum çünkü zıt anlamlılar” olarak belirtmiştir. K12 bu iki kavram için “Çalışma hayatı özgür değildir, eşit ise hiç değildir. Her zaman erkekler kadınlardan daha öndedir, yetkinlikten ziyade kişisel ilişkiler ön plandadır, liyakat yerine yönetime yakınlık ön plandadır. Zaten mutlak eşitlik de adalet değildir. İş hayatında kadınlar, engelliler vs. kendi özelinde değerlendirilmelidir.” demiştir. K11 ise diğer katılımcıların tersine görüş belirtmektedir: “Bireylerin çalışma hayatında gerek cinsiyetlerine göre, gerek yaşlarına göre, gerek siyasi görüşlerine göre eşit tutuldukları ölçüde başarı sağlayacaklarına inanıyorum. Çalışma hayatının çalışanlara özgürlük sağladığı ölçüde başarı da getireceğini düşünüyorum. Çalışma hayatında başarı ile eşitlik ve özgürlüğün doğru orantılı olduğuna inanıyorum.” K10 iş hayatında eşitlik ve özgürlüğün belli kriterlerde sağlanabileceğini ifade etmiştir: “Kadın ve erkek çalışanların bir tutulduğu, yönetici seçerken erkek olsun mantığıyla düşünülmediği, kadınların da erkekler kadar çalıştığı ve ayrıca kadınların evde de işçi olduğu göz önüne alınarak her işi aynı seviyede yapabileceği düşünüldüğü zaman özgürlük ve eşitlik sağlanır diye düşünüyorum.” K7 ise bu kavramları maddiyatla ilişkilendirmiştir: “Günümüz şartlarında her şeye maddiyat odaklı yaklaşılmasından yanayım. Kadın ya da erkek fark etmeksizin, kazandığımız ve ürettiğimiz sürece özgürüz. Geçmişe baktığımızda da bunu çok net görebiliyoruz. Maddi anlamda güçlü olmayan kadınlarımızın, çok mutsuz olduğu hayatları



yaşamak zorunda olmalarına hepimiz şahit olduk. Kadın ne zaman ki çalışma hayatına girdi, konuşma hakkı olduğunu fark etti. Maalesef ki hâlâ erkek egemen bir toplumda yaşamının dezavantajlarını yaşıyoruz. Bu yüzdendir ki ürettiğimiz ve kazandığımız kadar kadınlar özgürdür.” K4 ise “Genel olarak düşünürsek çalışma hayatında eşitlik ve özgürlük söz konusu değil. Fakat kendi işimi baz alırsam bayan arkadaşların yoğun olduğu bir ortam ve hepimize eşit davranıldığı düşünüyorum. Eşit davranıldığı için de her konuda rahatça düşüncelerimizi dile getirebiliyoruz ve düşüncelerin kırbaçlanmadığı bir ortamda dilediğimizce fikir beyan etmek bizi özgür kılar. Aynı zamanda iş arkadaşlarımla herhangi bir görüşe karşı çıkmadan herkese anlayışla bakarak çalışmak bizleri daha özgür ve herkes ile eşit kıldığını düşünüyorum.” diyerek sözlerini bitirmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde verilen cevaplarda Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi’nde dile getirdiği gibi bireylerin ihtiyaçlarının özgürlük algılarının şekillenmesinde önemli olduğu görülmüştür. Maslow, insan ihtiyaçlarının neler olduğunu ve hangi ihtiyaçların tatmininin diğerlerinden daha önce geldiğini hazırlamış olduğu “İhtiyaçlar Piramidi” ile açıklamıştır. Maslow’un İhtiyaçlar Piramidi 1) Fizyolojik gereksinimler 2) Güvenlik gereksinimi 3) Ait olma gereksinimi 4) Sevgi, sevecenlik gereksinimi 5) Saygınlık gereksinimi 6) Kendini gerçekleştirme gereksinimi şeklinde olup sırasıyla beklentiler karşılandıkça bir sonraki basamak gereksinim halini almaktadır. Katılımcılarla yapılan görüşmelerden özgürlüğü ihtiyaçların belirlediği ve kimi katılımcının görüşüne göre de sınırladığı sonucu çıkmaktadır. Örneğin maddi özgürlüğe erişirken, aile ve kişisel gereksinimlerle ilgili zaman ayırma konusunda kısıtlanmakta olduğunu ifade etmektedirler.

Çalışma mekânına değer yüklemek de aynı şekilde “ihtiyaçlar” doğrultusunda gerçekleşir. Çalışma mekânı



bazı katılımcılara göre maddi ihtiyaçlarını karşılamak için buldukları fiziksel bir mekân olarak görülürken, aidiyet duygusu yaşayan katılımcılarda işyerini özel hayatın bir uzantısı ve üreterek faydalı olduklarını hissettikleri, sevgi ve saygı ihtiyaçlarını karşıladıkları bir mekân olarak görülmektedir.

Çalışma mekânını cinsiyetle ifade ederken mekânın tasarlanması, mekânda çalışan kişilerin kadın veya erkek sayısı ve çalışma yerindeki yöneticilerin cinsiyetleri etkili olmuştur. Bazı katılımcılar ise çalışma mekânının cinsiyetini erkek ya da kadın cinsiyet özellikleri ile bağdaştırmıştır.

İş hayatının, katılımcılardan bazıları için kendini ifade etme alanı olduğu görülmektedir. Bu katılımcılar işlerinde elde ettikleri kontrol gücü ve üretebildikleri oranda kendilerine özgürlük alanı sağladıklarını düşünmektedirler. Aidiyet duygusu oluşmayan katılımcılar için ise çalışma hayatı para kazanmak için girilen zorunlu bir eylemdir ve bu nedenle de özgürlükten bahsedilemez. Bu katılımcılar ekonomik özgürlük üzerinden dolaylı olarak iş hayatının özgür olduğunu düşünmektedirler.

Covid 19 pandemisi ile birlikte yaşanan mekânın kısıtlılığı evli olan kadınlar için aşırı iş yükü getirirken, bekar olanlarda kişisel gelişimini, kendini yenilemeyi planlamak açısından avantaj sağlamaktadır. Bu sürece bakış açısı da bireylerin ihtiyaçlarına göre olumlu ya da olumsuz olarak şekillenmektedir.

Katılımcılarla yapılan mülakatlarda mekânsal sınırlamanın bazı katılımcılar için mesai saatinde işlerini planlayabilmesi halinde iş dışı zamanında kendi özgürlük alanını yaratabildiği için olumlu görüldüğü tespit edilmiştir.

Yeni normalde özgürlük algısında insana yakışır işlerde çalışmak, bireylerin gereksinimleri ve ev içindeki rol paylaşımının etkili olduğu görülmüştür.



Kaynakça

- Alp, E., Sönmez, A. 2011. "ILO'nun 177 Sayılı Evde Çalışma Sözleşmesi". *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi*. 23(5-6): 16-27.
- Bauman, Z. 2018. *Özgürlük*. çev. Kübra Eren. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Biroli, P., Bosworth, S. J., Della, G., Di Girolamo, A., Jaworska, S., and Vollen, J. 2020. "Women's and Men's Work, Housework and Childcare, Before and during Covid-19" *Family Life in Lockdown*. <https://www.iza.org/publications/dp/13398/family-life-in-lockdown>
- Carlson, D. L., Petts, R., and Pepin, J. R. 2020. "Changes in Parents' Domestic Labor During the Covid-19 Pandemic". *SocArXiv*. doi:10.31235/osf.io/jy8fn | Link: <https://osf.io/preprints/socarxiv/jy8fn>
- Clark, S., McGrane, A., Boyle, N., Joksimovic, N., Burke, L., Rock, N., et al. (2020). "You're a Teacher You're a Mother, You're a Worker": Gender Inequality during Covid-19 in Ireland, *Gen. Work Organ.* 28 (S1) 1-11. doi:10.1111/gwao.12611
- Costoya, V., Echeverría, L., Edo, M., Rocha, A., and Thailinger, A. 2020. "The Impact of COVID-19 in the Allocation of Time within Couples." Link: <https://ideas.repec.org/p/sad/wpaper/145.html>
- Del Boca, D. Oggero, N. Profeta, P. Rossi, M. 2020. "Women's and Men's Work, Housework and Childcare, Before and During Covid-19" *Review of Economics of the Household*. V 18. 1001-1017.
- Demirbaş, G. 2012. "Kadınların Mekân Algısı ve Mekânı Kullanma Biçimleri". Yayınlanmamış Lisans Tezi.
- Erkek, F. 2015. "Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 195-212.
- EY Türkiye Danışmanlık Hizmetleri. *Çalışma Dünyasının Geleceği: COVID-19 ve Yeni Normal*.
- Grant, C. A., Wallace, L. M., & Spurgeon, P. C. 2013. An exp-



- loration of the psychological factors affecting remote e-worker's job effectiveness, well-being and work-life balance. *Employee Relations*. 35:527-546.
- Karakoyunlu, Erdoğan. 2003. "Ya Esneklik Olmazsa?". *İşveren Dergisi*. TİSK Yayını. 41(5).
- Korkmaz, A. ve Korkut, G. 2012. "Türkiye'de Kadının İşgücüne Katılımının Belirleyicileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi*. 2(17):41-65.
- Mahiroğulları, Adnan. 2005. *Türkiye'de İşçi Sendikacılığı*. İstanbul Kitabevi.
- Nash, M., and Churchill, B. 2020. "Caring during COVID-19: A Gendered Analysis of Australian University Responses to Managing Remote Working and Caring Responsibilities". *Gend. Work Organ.* 27. 833-846. doi:10.1111/gwao.124849.
- Öner, E., Bakırcı, K. 2000. "Dünyada ve Türkiye'de Evde Çalışma ve Eve İş Verme". İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Özdemir, H. 2019. "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. DOI: <https://doi.org/10.31455/asya.612384>. 10. 90-107.
- Özen, A. 2006. "Mimari Sanal Gerçeklik Ortamlarında Algı Psikolojisi". *Bilgi Teknolojileri Kongresi IV*. Denizli: Akademik Bilişim.
- Öztürkoğlu, Y. 2013. "Tüm Yönleriyle Esnek Çalışma Modelleri". *Beykoz Akademi Dergisi*. 1(1):109-112.
- Power, K. 2020. "The COVID-19 Pandemic Has Increased the Care Burden of Women and Families". *Sustainability: Sci. Pract. Pol.* 16(1):67-73. doi:10.1080/15487733.2020.1776561.
- Sezgin, C. 2020. "COVID-19: Çalışanlara ve Çalışma Hayatına Olası Etkileri". Deloitte.
- Standing, G. 1999. "Global Feminization Through Flexible Labor: A Theme Revisited". *World Development*. 1999. V 27, issue 3. 583-602.
- Taşaoğlu, J. ve Limoncuoğlu A. S. 2010. "4857 Sayılı Kanun



- Kapsamında Esnek Çalışma”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*. Cilt 2. Sayı 2.
- Uşen, Ş. 2020. “COVID-19 Salgını Döneminde ‘Zorunlu’ Evden Çalışma: İş ve Özel Yaşama Etkileri (Özet Rapor)”. *İÜ İktisat Fakültesi İnsan Kaynakları Araştırma Merkezi*. Aralık 2020.
- Vieira, M. Franco, C. Gómez Restrepo, O. H. C. ve Abel, T. 2020. “COVID-19: The Forgotten Priorities of the Pandemic”. *Maturitas*. 136:38-41. <https://doi.org/10.1016/j.maturitas.2020.04.004>.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. 2013. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

KÜRESEL DÖNÜŞÜM
ve MEKÂN:
SANAL/GERÇEKLİK
OLARAK KADIN

MUHAFAZAKAR HABİTUS ve SANAL MEKÂN: DİNDAR KADINLARIN SOSYAL MEDYADA VAR OLMA SORUNU¹

Harun Geçer²

Giriş

Bu çalışma genel olarak muhafazakarların, özelde ise dindar kadınların sanal mekânı tecrübe etme biçimlerine odaklanmaktadır. Çalışmanın izini sürdüğü tecrübe biçimleri, olgusal olarak sosyal doku içinde tebarüz eden ve muhafazakarlar tarafından bir sorun³ olarak algılanan

¹ Bu çalışma, yazarın aynı başlığı taşıyan doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. gecerharun@gmail.com-harun.gecer@gumushane.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9736-9730.

³ Çalışmanın olgusal olarak ele aldığı konu, dindar kadınların sanal mekân içindeki var olma biçimleridir. Çalışmanın temel problem cümleleri, dindar kadınların neden sanal mekânda var olmak istedikleri ve bu isteğin muhafazakar habitus tarafından neden bir problem olarak görüldüğü ile ilgilidir. Alandan elde edilen veriler ışığında çalışmanın temel problem alanları açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışma, aynı adı taşıyan doktora çalışmasından alınan pasajlardan oluştuğu için bazı genelleme ve tespitler yeterince destek-



sanal mekânda mahremiyet, İslami göstergelerin sanal mekân içindeki varlığı gibi unsurları barındırır. Muhafazakar habitus için temel problem, sanal mekân içinde somut bedensel sınırları oluşturabileceği bir vasatın olmayışıdır. Dolayısıyla, alışık olduğu biçimde somut bedensel karşılaşma biçimlerinin meydan okumalarına bağımsızlığı olan muhafazakar sınırlar, sanal mekânın akışkanlığı içinde nasıl konumlanacağını bilemez. Bu durum ona varlığını bu süreksizlik içinde sürekli bir kararsızlıkla tehdit altında hissetmesine sebep olur. Toplumunu bir arada tuttuğunu düşündüğü aile, din vs. gibi sürekliliğini savunduğu kurumların sanal mekân içindeki akışkanlığı onu tedirgin eder. Somut bedensel karşılaşma tecrübelerinin sanal mekâna yansıtılmaması muhafazakarlığın sınırlarını da muğlak hale getirebilir. Muhafazakar habitusun bir probleme dönüştürdüğü şey, daha çok kendi bedenini şimdi içinde kaybetme tehdidi karşısında oluşur. Muhafazakar habitus her zaman bu tehdidi bir trajedi olarak kodlayarak üzerinde söylenen her olumlu yargıya şerh koyacaktır. Bu açıdan muhafazakar habitus “şimdi” konusunda kötümserdir. Muhafazakar habitusun “şimdi” ile kurduğu ilişki biçimi geçmişten sondajladığı ideal parçacıklarla oluşturduğu bir kolaj ile gelecekte kurmayı umduğu bir ideal arasında tayin edici rolü olmayan bir kötümserlikle⁴ mamuldür. Bundan ötürü bugünden haz alamaz. Geçmişin katılıklara dönüşmediği/dönüşemediği akışkan bir mekânla, kendini sürekli geçmişin katılıklarıyla ikame etmeye çalışan muhafazakar habitusun karşılaşması, mu-

lenmemiş gibi görünebilir. Ayrıntılı bilgi için, aynı zamanda bir kitap olarak basılan, doktora tezine müracaat edilebilir.

⁴ Bkz. Andrew Heywood. 2012. *Political Ideologies: An Introduction*. London: Palgrave Macmillan International Higher Education, 65.

hafazakar habitusun sanal mekân aracılığıyla massedilmesiyle son bulabilir.

Geleneksel olarak örtülerek korunan beden, kapısı kapatılarak bir iç mekâna dönüşen ev, belli bir yüksekliğe konularak ulaşılmaz kılınan kutsal şeyler, sanal mekân içine hapsolarak seküler kamusal alanın bir parçası haline gelir. Gerçek hayatta mahrem olarak işaretlenen ne varsa, kendilerine geleneksel hayatta tahsis edilmiş yerlerinden çıkarak seküler kamusal alanın bir parçası olan sanal mekânda görünür olur. Kişi kendini sınırlandıran muhafazakar mahrem katılıkların baskısından bu mekân içinde kurtularak, seküler iç mekânın kendisine sunduğu sınırsız bir estetik ve moda'nın süreksizlik içinde üretildiği bir alana geçiş yapmış olur ve dolayısıyla, kişi kendi benliğini bir kolaj içinde, farklı kültürel fragmanlarla biçimlendirme imkanına kavuşur. Bu durum Charles Taylor'un "toplumsal yerinden çıkmışlık" kavramsallaştırmasıyla anlaşılabilir. Ona göre toplumsal yerinden çıkmışlık, insanların kendilerini ve çok sayıdaki başkalarını aynı zamanda var olup eyler halde kavradığı toplumsal tahayyülün yatay biçimleridir (Akt. Göle 2012, 63). Sanal mekân, toplumun yerleşik kalıplarını sökerek, mekânı zaman üzerinden eler ve kişilere yatay bir kap üzerinde var oluş imkânı verir. Sanal mekân içinde kendi ötekisi ile aynı düzlemde etkileşim içine giren mahrem sınırlar, muhafazakar katılıkların dışında yeni söylemlere bürünerek, performatif bir görünürlüğe kavuşur. Bu görünürlük sayesinde ve çeşitlenen mahrem anlayışların yeni failleri ve söylem pratikleri yardımıyla muhafazakar aktörler, bir yandan İslami ahlakın mahrem sınırlarına dair geleneksel yorumlara ve kurallara belli bir mesafeden yaklaşırken diğer yandan da bunu bir bozulma olarak algılayarak sanal mekâna karşı belli perhiz alanları oluşturmanın imkanını



arar. Bu çaba seküler bir iç mekân içinde pek derli toplu bir görünüm vermez.

Bir iç mekân anlayışı olarak sekülerliğin sanal mekânın akışkanlığı ile uyumlu olduğu söylenebilir. Sanal mekânın akışkanlığı, her şeye dokunabilme, herhangi bir kutsal tanı-mama anlayışı üzerine bina edilen seküler yaşam biçimine bu alanda sınırsız kredi açar. Mahrem, kutsal, dokunulamaz, ihlal edilemez olanı ifade ederken, seküler olan her şeyi insana göre, insan nezdinde konumlandırın bir anlayışa sahiptir. Sekülerlik, bütün gerçekliğin insan karşısında nesneye indirgenmesi demektir. Bu anlamda sekülerlik, Tanrı dahil, her şeyi insan bilincinin karşısında bir nesneye indirger ve her şeyi insan bilinci karşısında konumlandırır. Geleneksel hayat biçiminde her şeyi kutsal/din belirlerken, her şeye dinler konum biçerken ve her şeyin ölçüsü dinken, seküler anlayışla birlikte dinin/kutsalın kendisi konumlandırılan bir şeye dönüşmüştür (Tatar'ın YouTube konuşmasından, 2019). Bundan dolayı seküler bir alan olarak sanal mekânın dinin mahrem sınırlılıkları ile ilgili kaygısı ya da bu sınırlılıkların oluşabileceği sabiteleri/katılıkları yoktur. Seküler modern kamusal hayatın içine, bu alanın zaman ve mekânı biçimlendirme anlayışını ihlal edecek şekilde, modernin mevcut anlamlarını etkileyen ve onları bozan bir iç içe geç-me, çatışma ve kriz yaratma şeklinde dahil olma çabaları, farklılıklara kendi sınır çizgilerini var edecek şekilde bir imkan tanımışken, sanal mekânın hiçbir "öteki" tanımadan her şeyi, herkesi bir araya getirebilen ve onları bir arada tutan bir alan sunmasıyla, toplumsallaşma anlamında yatay bir ilişki kurabilme imkânı ortaya çıkmıştır.

Geleneksel hayat biçimi, mahrem sınırları belirleme nok-tasında, insanlar arasındaki ilişkinin sınırlarını, bedeninin ahlaki ve görsel olarak denetlenmesini önceleyecek şekilde düzenler.

Burada görünmesine müsaade edilen ya da edilmeyen arasındaki gerilim, bedenin bir mekân içinde nasıl hareket edeceği düzenlenerek aşılmaya çalışılır. Sanal mekânda ise her şey göz önündedir. Böylece, sanal mekân içinde, muhafazakar ahlak sınırlarının belirlediği mahrem anlayış, karşılaştığı yeni durum karşısında kendi katılıklarının toplumsal belirleyici üstünlüğünü kaybederek, diğer birçoğunun yanında, “belirlenen” bir olguya dönüşür. Seküler modern kamusal alan, muhafazakar habitusun sınırlarını massederek, kişiyi, bedeni, içeriye ait olan ve dolayısıyla kutsal olarak addedilen ne varsa amorf bir hale sokarak bünyesine taşır ve böylece özel hayatı imleyen tüm dokunulmaz alanları ihlal ederek mahrem ile mahrem olmayan arasındaki yerleşik sınırları bozar.

Gerçek hayatta kişinin bedeni, iç mekân olarak kullandığı yerler, kutsal olarak işaretlenen tüm sembolik görünüşler, örtülerek, kapatılarak ya da ulaşılamaz hale getirilerek belli bir hiyerarşi içinde muhafaza edilmeye çalışılır. Bu kapanma kişiye kendini muhafaza ettiği ve mahrem sınırlarını, hayatın tüm iç mekânını dizayn etme, kendi estetik anlayışına göre yeniden düzenleme ve bu değişimi bir süreksizlik içinde yapma vaadinde bulunan seküler kamusal hayata karşı bir direnme hissi verir. Ancak sanal mekân içinde, tüm bu korunaklı olduğu düşünülen, kapanmış, üstü örtülmüş alanlar, geleneksel toplumsal hayat içinde tahsis ettiği hiyerarşik yapısını ve bu yapıdan kaynaklanan ilişki biçimlerini olduğu gibi koruyamaz. Sanal mekân, geleneksel mahrem anlayışı bir çerçeve içinde eriterek, tam da olmak istemediği bir yer olan göze getirir. Görünürlük ise sanal mekânda çok daha akışkan bir görünüm arz eder. Dindar kadınlar bu mekânda, böylece, kültürel sembolik sermayeleri⁵ ile birlikte muhafazakarlığın

⁵ Bu kavramların kullanımına ayrıntılı bakmak için bkz., Pierre Bourdieu. 1992.



temel sınırlarını ihlal edecek şekilde, içerisinde buldukları mekânın davranış kodlarını edinerek var olurlar.

Sanal mekâna muhafazakarlar, kendi mahrem sınırlarını, ancak imgesel düzeyde taşıyabilir. Hayatı birçok duyuşsal ve duyuşsal verilerle inşa eden beden, kelimelerle ifade edilmeyen ve geleneksel olarak tevarüs eden yatkınlıklar (habitus), iç mekânı diğerlerinden ayıran sınırlar sanal mekâna anlamlı bir görüntü ve düzenli bir birliktelik oluşturacak şekilde aktarılamaz. Muhafazakarlar için sanal görünürlük, içeriden dışarıya işleyen, örtülerek mahrem bir kamuflaj oluşturulan pratikleri açığa çıkaran, örtük bedensel hareketlerin bulanıklaştığı ve bağlamından koptuğu bir mekâna dönüşür. Bu süreçte muhafazakar kadın bedeni, seküler kamusal alandakine benzer biçimde, sanal mekânın meşru ve gayrimeşru sınırlarının belirlenmesinde asli bir rol oynar. Muhafazakarlar, bu mekânda, bedensel pratikleri düzenleme işini kadınların üzerine yükler. Ancak sanal mekân, kadınlara kendi bireysel özneliğini, anonimleştirip var etme imkânı vererek, eleştiri oklarının yönünü belirsizleştirir. Seküler kamusal hayatın içinde belli göstergeler üzerinden kadın bedenini gözetlenme ve denetlenme imkânı, bu mekân içinde, odak noktasını kaybeder. Söz konusu olan şey, yerleşik mahrem anlayışların imgesel olarak belli bir mesafeden sınırları olmayan bir alana taşınmasıdır. Muhafazakarlar için bu yeni durum, ikili bir farkındalığı ve yüzleşmeyi gerektirir. Muhafazakarlar kendi mahrem sınırları ile sanal mekânın seküler yapısı arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır; sanal mekân ise bünyesine kattığı

The Logic of Practice. California: Stanford University Press.; Pierre Bourdieu. 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press.; Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron. 1990. "Reproduction in Education". *Society and Culture*. Vol. 4. Sage California: Publications.

her şeyi ayırt etmeden belli bir süreksizlik içinde akışkan hale getirir. Bu karşılaşmalar, birbirini bozan pratikler ve sınırların etkileşimli bir şekilde ihlali anlamına gelir ve muhafazakar habitusu bir dönüşüme zorlar. Bu süreçte kadın bedeni, sanal mekânı yeni bir alan olarak kurmanın ve burada var olan diğer kültürlerle etkileşime girmenin merkezi bir göstergesi olarak öne çıkmaktadır. Bir kez daha ama bu sefer öznesini kaybetmiş bir biçimde dindar kadın bedeni, muhafazakar kültürün maddi temellerinin beden ve mekân ilişkisi içinde göz önüne çıkar. Böylece, bedensel ve mekânsal boyutlar içerdiği mahrem ve kamusal olanın sabitelerinden koparak belli kriz ve çatışma alanlarının ortaya çıkıp şekillendiği alan haline gelmektedir. Muhafazakar kadın bedeninin bu şekilde, Müslüman olan olmayan binlerce erkeğin gözleri önüne serilmesi, mahrem sınırların ihlal edilmesi anlamına gelir ve muhafazakar örtünün/sınırın bedenden ve tüm diğer iç mekândan kaymasına neden olur. Bu durum sanal mekân içinde dindar kadının eleştirisi oklarının hedefi haline gelmesine yol açar. Sanal mekânın sakinleri içinde en çok eleştiriyi bedeninde bir İslami gösterge olanların almasının sebebi, kadınların bedenlerinde taşıdığı İslami göstergelerin onları daha görünür hale getirmesidir denebilir.⁶ Bundan dolayı, bedeninde belli göstergelerle sanal alana dahil olan dindar kadın, bu sefer kendi habitusunu oluşturan erkekler tarafından da bu mekânın ötekisi olan kadın profiline büründürülür. Ancak dindar kadınlar için İslami göstergeler sanal mekânda olmanın vizesi hükmündedir.

Muhafazakar kadınların sanal mekânı tecrübe ediş süreçlerine baktığımızda, kamusal alanı tecrübe ediş sürecinde olduğu gibi, bu mekândaki görünürlüklerini tesettürlü

⁶ Bu tür genellemeler alandan elde edilen bulgular ışığında ortaya çıkmıştır.



oluşlarıyla meşrulaştırırlar. Zira muhafazakar kadınlar için tesettür, namahrem alanlarda kadının varlığına imkan sağlayan ve kadın bedenine kamusal alanda var olma imkanı veren bir enstrümandır. Gerçek kamusal mekân içinde tesettürle dolaşabilen ve namahrem ile karşılaşması sorun olmayan bir kadının, yine tesettürüne riayet ederek sanal mekân içinde var olmasında bir sakınca görülmez. Hatta tesettürüyle kamusal mekânda ifa ettiği ötekine örnek olma, dini tebliğ etme gibi sorumluluklarını aynı şekilde sanal mekâna taşıyıp bu mekân üzerinden binlerce kişiye kolayca ulaşabilir. Muhafazakar kadınlar, böylece, mahrem olan bedenlerini tesettürle kapatarak kamusal alanda var oldukları gibi bu sefer önceden “özel” olarak addedilen evlerini sanal mekân üzerinden yine bedenlerini tesettürle paranteze alarak kamuya açarlar. Onlara göre nasıl ki dışarı çıktıklarında yabancı bir erkeğin bakışlarına maruz kalma ihtimali varsa ve bu bakışların zararı tesettürle izole hale getirilebiliyorsa aynı şekilde sanal mekân içinde de kendilerine bakan namahrem erkeklerin bakışlarından tesettür kalkanı ile korunabilirler. Kadınlar, sosyal medya üzerinden, ev ya da araba içindeki yaşamlarını bu şekilde bir gösteri alanına dönüştürerek, kamusal/özel veya iç/dış ayrımlarının bulanıklaşmasına katkıda bulunurlar. Bedenlerinde taşıdıkları İslami göstergelerle dindar kadınlar, seküler kamusal alanı gözenekli hale getirerek tecrübe ettikleri süreci sanal mekân içine taşıyabilir mi?

Simgesel veya kültürel habitusun doğasını, başörtüsü gibi belli bir gösterge ile ilişkili olarak salt görsel bir mekâna aktarmak zor olacaktır. Sanal mekân gibi yeni bir mekân içinde İslami göstergelerin var olma biçimi, geleneksel simgesel/toplumsal kodları amorf hale sokan, onları belli bir formda yeniden şekillendiren bir görüntüye dönüşebilir. Sanal mekâna bir temsil üzerinden taşınabilen göstergeler, aynı

zamanda birer imge hüviyetine bürünürler. Berger (2018, 11) imgeyi, yeniden yaratılmış veya yeniden üretilmiş görünüm olarak tanımlar. Ona göre imge, ilk kez var olduğu mekândan ve zamandan -birkaç dakika veya birkaç yüzyıla- kopmuş ve gizlenmiş görünüm ya da görünümler sistemidir. Sanal mekâna gösterge biçiminde fotoğraf ya da video üzerinden taşınan imgeleri çekici hale getiren husus onlara bakan kişi için dokunabilirlik duygusu yaratmasıdır. Bir yağlıboya tablosuna bakan kişi ne hissediyorsa, renkli fotoğraf için de aynısı geçerlidir. Her ikisine de imgelerdeki gerçek nesnenin ele geçirilebileceği yanılsaması oluşturmak için büyük oranda dokunulabilirlik yaratma yoluna başvurulur. Bu imgelere bakan kişide, dokunabilirlik duygusu, kişiye gerçek nesneyi elde edebilme ya da gerçekten elde ettiği düşüncesini doğurur (Berger 2018, 141). Bedeninde taşıdığı İslami göstergelerle muhafazakar kadınlar, fotoğraf ve video içinde, dokunulmaması gereken mahrem bir olguyu böylece dokunulabilir, ulaşılabilir hale getirerek göstergeyi mahrem sınırların dışına, namahrem bölgeye taşımış olur. Görsellerdeki ele geçirilebilir, dokunulabilir imajı, İslami göstergeleri, kendi ulaşılabilir/ulaşılabilir bağlamından kopararak herhangi bir nesne görünümüne büründürür. İslami göstergelerin yönünü belirsizleştiren de bu ulaşılabilirlik duygusunun olduğu söylenebilir. Muhafazakar habitusa ait bir göstergenin, kendisine bir çerçeve olarak kabul ettiği sanal mekân içinde, fotoğraflık bir gönderge şeklinde yeniden dizayn edilmesi, göstermeye çalıştığı şeyi olduğu gibi temsil etme iddiasının altını oyar. Görsel hale getirilen gösterge, ona bakanın dikkatini göstermeye çalıştığı şeyden çok kendi yapısına çeker. Bu yüzden gösterge geleneksel olarak temsil ettikleri şeyden uzaklaşıp, salt önceden temsil ettikleri bağ-



lamdan koparak bir nesneye indirgenir ve bir nesne olarak kendilerini yeniden inşa eder.

İslami göstergelerin sanal mekânda farklılaşması onu tamamen içinden çıkıttığı bağlamın dışına oturtmaz. Bu göstergeleri gören bir kişi zihninde yine otantik İslami bağı, az ya da çok, dikkate alarak ve onlara belli bir değer atfederek var eder. Bedenlerinde İslami gösterge taşıyan dindar kadınlar, sanal mekânda en çok bu yüzden eleştiriyeye tabi tutulur. Kara'ya göre bir topluluğa üye olanların bedenlerinde taşıdığı herhangi bir gösterge/işaret, kişiyi üyesi olduğu topluluğun sosyal dünyası ile bir bağ kurmaya iter. Kişinin bedeninde taşıdığı sadece bir simge değil, içinde yaşadığı topluluğun sosyal dünyasıdır artık (Kara 2013, 41-42). Dolayısıyla, İslami göstergeler dindar kadınların değerlendirilmesi için bir çerçeve görevi görür.

Berger'e (2017, 26) göre, teknolojik yenilikler görüneni var olandan ayırma edimini basitleştirmiştir. Bu işlem esnasında ortadan kaybolan ise göstergedeki daha çok bedendir. Beden kaybolur ve gösterge tek başına açığa çıkar. Böylece kişiler içi boş elbiseler ve arkası boş maskeleri birer görüntü olarak tecrübe ederler. O zaman sanal mekânda gösterge bedene, beden de göstergeye işaret eder. Bu ortamda hem İslami göstergeler hem de bu göstergeleri üzerinde taşıyan beden muğlaklaşır, başka göstergeler ve bedenlerle aynı düzlemde, yatay bir şekilde ve farklılık oluşturmayacak denli bağlamından kopmuş bir halde var olur. Bu yüzden sanal mekândaki dindar kadınlara yöneltilen eleştirilerin bizzat kendisi de yönünü kaybederek bir söylentiden öteye gidemez, çünkü bu mekândaki kişilere artık evinize/asli vazifenize dönme zamanı geldi denebilecek gerçek bir mekân ve zaman tecrübesi yoktur. Ancak bu durum muhafazakar habitusu daha derin bir krizle baş başa bırakır. Çünkü dindar kadının kendi bedenini sanal mekânda gös-

terme biçimi, onun modern kamusal alanda ifa ettiği politik anlamı da değiştirecektir. Bu değişiklik muhafazakar söylem tarafından bir mevzi kaybı olarak algılanabilir. Muhafazakar kadınların İslami göstergelerle donanmış bedenlerini sanal mekâna eklemeye çabalarında ortaya çıkan değişiklik, birçok değişiklikte olduğu gibi, muhafazakar habitusu rahatsız eder. “Tüm bedenler değişir” yargısı, değişmeden kalması beklenen ve toplumun ana dayanak noktalarından birine tekabül ettiği düşünülen kadın konusunda söylem düzeyinde de olsa bir hayal kırıklığı yaratır. Belli sabitelerden yoksunlaşan dindar kadın bedeni ve tam olarak nerede duracağı kestirilemeyen değişim döngüsü, sabit sosyal normlara İslami göstergelerin sağladığı sembolik sistemleri zayıflatır. Dolayısıyla şu soru sorulabilir: Muhafazakarlar bu mekân içinde tüketime konu olacak şekilde faaliyetler yaparken, bu mekânın kendilerine çizdiği çerçevenin dışında neleri bırakmak zorunda kalmışlardır?

Olumsuzluklardan İslami göstergelerle ve iğreti görüntülerden dijital uygulamalarla soyutlanan muhafazakar beden formları, bir yandan estetik ve dindar bir görünüme kavuşurken diğer yandan da toplumsal normlar ve kültürel beğeni biçimleri arasında bir ayrılığa hatta muhalefete yol açar. Muhafazakar beden görsel içerik üzerinden yaptığı soyutlamalarla giderek boş bir biçimciliğe dönüşür. Modern estetik beden⁷ biçimlerinin maddi, tüketilebilir biçimler üretmesinin yanı sıra kararsızlığı, sabit yaşam biçimleri üzerinde

⁷ Bireyin, dinamik bir pazara cevap veren, kendiliğinden hareket eden, özerk bir ekonomik aktör olarak tanımlanarak, “özünde girişimci” olduğu varsayımı neoliberalizmin merkezi düşüncesini oluşturur. Yeni bir girişimci hüviyetine kavuşan benlik, piyasa şartlarına göre kişisel sorumluluk almasının yanı sıra, bir iç yolculuğa çıkmaya, kendini disipline etmeye ve kişisel tatmin aramaya teşvik edilir. Daha sonraki aşama, yerleşik kalıpların dışına çıkma, yükselme hayal ve cesaretinin yanı sıra yeni beceriler ve ağırların yeniden harekete geçirilmesini ve satın alınmasını gerektirir (Bkz. Freeman 2011, 356).



durmayı seven dini değerlerle sık sık bu yüzden karşı karşıya gelmesine yol açar. Modern estetik beden İslami göstergeleri emerek kendi formlarına dönüştürür ve onları anlam olarak belirsizliğe sürükler. İslami göstergelerin muhafazakar kadınlar tarafından sanal mekân içinde maddi-araçsal kullanımı, akışkan modern dönemin bedeni kişinin istediği gibi inşa edebileceği, hatta etmesi gerektiği anlayışından zorunlu olarak etkilenir. Shilling'e göre dini otoritelere ve büyük politik anlatılara olan inançlarını kaybedenler ve artık net bir dünya görüşü ile donanımlı olmayan veya trans-kişisel anlam örüntüleri tarafından çevrelenmeyenler, en azından başlangıç olarak bedeni, modern dünyada güvenilir bir benlik duygusunu yeniden inşa etmek için sağlam bir temel nokta olarak görüyor (Shilling 2003, 2). Bedenler artık kendilerini çevreleyen belirli bir benlik tanımının oluşumu tarafından zorlanmıyor ya da kısıtlamaya tabi olmuyor. Benlik ve beden, günümüzde tamamen ve şeffaf bir şekilde bağlantılıdır, politika, reklam, güç, imaj ve hepsinden önemlisi tüketici pazarının tahakkuk ettiği sahne ile çok yakından ilişkili olmasının yanı sıra, şimdiye kadar olduğundan daha etkili ve temel yollarla manipüle edilmeye açıktır (Edgley 2006, 235). Bedene dönük manipüle edilebilirlikle beden üzerindeki kıyafetlerin manipüle edilebilirliği iç içe geçen bir sürece tekabül eder. Bu durum insan ilişkilerinin maddileşmesini kolaylaştırır.

Kişisel olarak ticaret erbabının Müslüman olması ve İslam'ın ibadet şekillerine riayet etmesi, onun piyasa şartlarında hareket etmesine engel oluşturmaz ve genellikle bu eleştiri konusuna dönüşür. Ancak, asıl üzerinde durulması gereken nokta, muhafazakarların kendi yaşam biçimlerini mobilize eden tüm sembolik anlam sistemlerinin küresel bir ağ içinde maddileşmesidir. Bir kişinin koltuk takımı, otomobil, marka

bir giysi satın alması belli şartlar içinde olağan karşılanabilir bir durumdur. Ancak, bir kişinin kendini var eden ve içinde yaşadığı toplumla ilişki kurduğu tüm anlam sistemlerini terk ederek, salt maddi şeyler üzerinden başkalarıyla ilişki kurması büyük bir problemdir. Günümüzde muhafazakarların, birbirleriyle veya başka kişilerle ilişki kurarken maddi unsurları ilişki kurma biçimlerinin asli bir parçası yapmaları ve bunu yaparken İslami unsurları imge düzeyinde maddi ilişkilerine dekor olarak kullanmaları temel bir problem alanı oluşturur.⁸ Dolayısıyla, muhafazakar bir kişinin oturma takımı almasından daha büyük bir problem bu kişinin sosyal hayat içinde başkaları ile oturma takımı üzerinden ilişkiye geçiyor olmasıdır.

Küresel tüketimin genellikle reklamı merkeze alarak ürettiği anlam kodlarının, günümüzde muhafazakarlara aktarılan en konforlu alan sanal mekândır. Dindar sosyal medya tanınmış kişileri, küresel anlam kodlarının muhafazakar tüketicinin anlam sistemlerine aktarılmasında kilit bir rol üstlenir. Muhafazakar tüketicinin mesajları etkili bir şekilde alması için tanınmış kişiler, küresel tüketim malları hakkında kişilere bilgi sağlar. Anlamın, sanal mekân içinde başka kod sistemlerini dışarda bırakacak şekilde muhafazakar tüketici kitlesine ulaşması önemlidir, çünkü anlam çoğu zaman bir gurup için bir mana ifade edecektir. Ancak bunun gerçekleştirilebilmesi için tüketici kitlenin ticari mallara ilişkin algıları ve tepkilerinin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri, burada devreye girerek takipçilerine ticari malların anlamlarını ulaştıracakları

⁸ Alev Erkilet bu durumu “dini terminolojide önemli yeri olan kavramların, uygulamaların ve maddi kültür unsurlarının, anlam ve değer taşıyıcısı olma vasfını kaybedip bir beğeni konusu haline gelmesi” şeklinde ifade eder (Bkz. Erkilet 2018, 130).



görseller hazırlar ve ticari mallarda kodlanan mesajları kendi hitap ettikleri habitusa uygun hale getirerek dönüştürürler. Böylece bu kişiler, küresel anlamları kendi kitlelerine uygun bir sunumla ulaştırmış ve bu ürünleri meşru bir zemine oturtmuş olur. Bu akış, küreselden yerele, yerelden küresele doğru olacak şekilde çift taraflı işler. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri, küresel tüketim kalıplarını kendi habitusu içinde tüketilebilir meşru bir forma sokarken, kendi kültürel kodlarını küresel arenada pazarlanabilir otantik bir görünüme sokarak küresel anlam kodlarının zenginleşmesine katkıda bulunur.

Sosyal medya, dindar kadınların tüketim tarzlarını takip edebilecekleri, çoğunlukla belli bir kadın kitlesine hitap eden dergi vb. gibi enstrümanlara koştur, geniş bir çeşitlilik içinde mekânlar sağlar. Özellikle sosyal medya tanınmış kişilerinin üstlendiği reklamların işlevi, genel, kadınsı bir dayanışma ile kadınların günlük yaşamlarında meydana gelen birçok maddi değişiklik arasında, kültürel faktörlerin de dahil olduğu bir köprü oluşturmaktır. Tanınmış kişiler, bedenlerinde taşıdıkları İslami göstergelerin sağladığı kolektif güvenin de yardımıyla tarz sahibi bir genç kız, hayata neşe dolu tutunmayı becerebilen özgür bir birey, iyi bir anne ve iyi bir eş olma gibi kültürel unsurlarla çerçevelenmiş bir yaşam biçimini, oluşturdukları imaj dünyası üzerinden pazarlamaktadır. Bu kişiler yaptıkları reklamlarla kadınların hem doğru bir tüketim seviyesine nasıl ulaşabileceklerini gösteren birer uzman hem de bu tüketim kodlarını muhafazakar habitus içinde meşrulaştırılan yaşam koçları olarak işlev görür. İster kültürel isterse maddi olsun reklamı yapılan tüm unsurlar her zaman belli göstergeler üzerinden sosyal olarak sunulur. Moda tesettür giyim ürünlerinin sunumundan, cilt bakım ürünleri, makyaj malzemeleri, temizlik bezlerine kadar yapılan reklamlar, hem

moda ürünlerin işlevselliğini test eden bir mekanizma hem de sosyal bilinç oluşturan, tüketim pazarının ihtiyaç duyduğu esneklikte geniş bir alan sağlar. Bu şekilde reklamlar, İslami göstergeler ile onları maddi süreçlerin parçası haline getiren ticari ürünleri birbirine bağlayan kritik bir aracı kurum haline gelir. Ancak bu, dindar kadınların küresel tüketim faaliyetlerini yerine getirirken içinden geldikleri habitusun sosyokültürel etkisinden tamamen sıyrıldıkları anlamına gelmez.

Muhafazakar sosyal medyada tanınmış kişilerin sanal mekânı kullanım biçimi her şeyden önce politik veya dini bir görünümünden çok ticari ve ekonomik amaçlar üzerinden gerçekleşir. Öncelikle bu kişiler sayfalarını büyütmek ve mankenlik, reklam iş birliği gibi ticari amaçlarla başkaları ile bu mekânda etkileşime girer. İkinci olarak kişinin bedeninde taşıdığı İslami göstergeler veya ara ara yapılan paylaşımlarla İslam'a yapılan göndermeler, bu mekânın kapitalist teşhirci tüketim anlayışının kural ve ilkelerinin benimsenmesine engel teşkil etmez. Aksine, bu mekân içinde İslami göstergelerin sunumu takipçilere önemli bir örnek oluşturduğu düşüncesiyle dini bir tebliğ dönüşür. Böylece, İslami göstergelerle kapitalist tüketim odaklı değerler çatışmak bir yana iç içe geçerek melez bir görünüm oluştururlar. Üçüncü olarak, bu kişiler dini ve dini göstergeleri belli bir ideolojik katılık içinde algılamazlar. Modern dönemde “kişinin bedeninde taşıdığı gösterge ile yaşam biçimi veya söylemleri bir bütünün ayrılmaz parçaları olmalı” yargısı yaygınken, günümüzde dini göstergeler daha ziyade kişinin kendi başına inşa ettiği bir yaşam tarzının⁹

⁹ Ticari tüketici kültürü, yeni geçici toplumsal değer biçimleri yaratmada aktif bir rol oynamaktadır. Maddi nesnelere, hayatımıza stres ve maddi çılgınlıkları enjekte eden dikkat dağıtıcı bir varlık olarak görmek yerine, onları aynı zamanda insanların geçici kimlikleri elde temek, onları yeniden üretmek ve



çeşitliliği içinde bir renk olarak algılanır ve böyle kabul edilmesi gerektiği düşünülür. Dördüncü olarak, tanınmış kişiler, özel hayatlarında dini ibadetleri yerine getirdiklerini ifade etseler de ibadetler veya İslami göstergeler bir kişinin dindar olduğunu göstermez veya hayatını istediği gibi şekillendiremeyeceği anlamına gelmez; burada, İslami göstergeler daha çok muhafazakar habitusun kültürel sermayesinin kullanışlı bir parçası olarak görünür.

Tüketim odaklı kapitalist mantığın tüm insan ilişkilerini maddileştiren doğası ile çoğu zaman içinde politik tepkisel bir duruşu da barındıran İslami göstergelerin aynı noktada buluşması, eklektik bir yaklaşımla ikisinden de alınan unsurlarla melez bir görünüm ortaya çıkar. Ancak bu melez görünüm baskın unsur olan tüketim odaklı küresel kapitalist unsurların İslami göstergeleri kendi uhdesine massetmesi şeklinde gerçekleşir. Baskın unsur, sanal mekân içindeki ticari faaliyetlerin çerçevesini belirlerken yan unsur olarak İslami göstergeler tanınmış kişinin yaşam şeklindeki tercihleri belirler ve bu sayede kendi ticari faaliyet alanı içinde başka yaşam biçimlerinden kendini ayırmış olur. Bu eklektik yaklaşım, tüketim odaklı piyasa sınırları içinde göstergelerin ne şekilde sunulabileceği hakkında alt ve üst ahlaki sınırların belirlenmesinde araçsal olarak işlevsel hale gelir. İslami göstergelerin beden üzerinde kullanım biçimi üzerinden çıkabilecek gerilim bu sınırlar dikkate alınarak bertaraf edilmeye çalışılır.

Metodoloji

Çalışma nitel desenle elde edilen verilere dayanmaktadır. Çalışma gurubu oluşturmak için nitel araştırmalarda

başkalarına meydan okumak için kullandıkları iletişim araçları ve istikrara kavuşturucu araçlar olarak görmek de yararlıdır (Bkz. Shove, Trentmann and Wilk 2009, 6).



çoğunlukla tercih edilen kartopu yöntemi kullanılmıştır (Liamputtong 2007). Araştırmanın örneklem gurubu, sanal mekân içinde tüketim odaklı ticari faaliyetlerde bulunan muhafazakar sosyal medya tanınmış¹⁰ kişilerden yirmi, onları takip eden kişilerden yirmi ve tanınmış kişilerle reklam-iş birliği yapan ticari işletme sahiplerinden iki kişi olmak üzere toplam kırk iki kişiden oluşmaktadır. Araştırma evrenini sanal mekân içinde tüketim odaklı ticari faaliyet gösteren tanınmış kişiler, onları takip edenler ve bu kişilerle reklam-iş birliği yapan ticari işletme sahipleri temsil etmektedir. Araştırma kapsamında 2019-2020 yılları arasında farklı zaman dilimlerinde yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler genellikle 60 ile 180 dakika arasında gerçekleşmiştir. Görüşme yapılan yirmi tanınmış kişi bekar, evli, evli çocuklu gibi demografik kıstaslara ayrılarak, bedenlerinde İslami göstergeler taşıyan ve en az on bin takipçisi olan kadınlardan seçilmiştir. Görüşme yapılan yirmi takipçi kitlesi ise aktif sosyal medya hesapları olan ve birçok sosyal medya tanınmış kişinin hesabını takip eden, bu kişilerin içeriklerini izleyen, onlarla etkileşime giren ve dindar olduğunu ifade eden kişilerden seçilmiştir. Diğer iki kişi ise tanınmış kişilerle reklam-iş birliği yapan ve ürettikleri ürünler ile muhafazakar habitusa hitap eden işletme sahiplerinden seçilmiştir. Görüşme yapılan kişilere “Sizler bir hayat biçimini diğer insanlara aktarıyorsunuz. Düğünde, nişanda ne giyeceklerine, eşarplarını nasıl bağlayacaklarına, makyajlarını nasıl yapacaklarına sizi takip ederek karar veren bir kitle var. Sizce insanlar neden sizlere bakarak kendi hayatlarını nasıl şekillendireceklerine karar veriyor?”, “Firmaların tanıtımını yapmanız amacı ile size gönderdiği

¹⁰ Bu kişiler, en az on bin takipçisi olan, herkese açık ticari hesaplar arasından seçilmiştir.



ürünler arasında sizin tesettür anlayışınıza uymadığı için geri çevirdiğiniz oldu mu?” “Size göre dindar görünümüne sahip kişilerin sosyal medyada hayatlarını paylaşmalarını yanlış mı?” gibi sorular yöneltmiştir.

Elde Edilen Nitel Verilerin Çözümlemesi

Sanal mekân, dindar kadınlara yüklenen vaz geçilmez toplumsal göstergeleri bünyesinde massederek kendi ara formunda yeniden kurar. Muhafazakar kadınlar ise İslami göstergeler üzerinden kendi bireysel sınırlarını/sınırlılıklarını oluşturmaya çalışarak bu mekânı yeniden kurmaya çalışır. Bu karşılıklı etkileşim esnasında muhafazakar kadınlar tüm sembolik sermaye sistemleriyle, yeni toplumsal katılıklar oluşturmamasalar bile, bir habitus görüntüsü verirler.

İslami Göstergelerin Sanallaşan Sınırları

Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerin sanal mekân içinde en çok aldığı eleştirilerden biri, bedenlerinde taşıdıkları İslami göstergelerle bu göstergelerin anlamına, işaret ettiği şeye uyuşmayan birçok unsurun birlikte yer alması konusudur. Eleştirinin odağında bulunan muhafazakar kadınlar ise kendilerine bu mekânda yeni sınırlar/katılıklar oluşturma çabası içinde görünüyor. Bu sınırlar, başörtüsünün (şal, eşarp vs.) altına bone takıp takmamak, pantolon yerine eteği tercih etmek ve sayfaya yüklenen içeriklerde kişinin bileğinin açık olup olmaması şeklinde sayılabilir. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri arasında ilklerden olan Ebru Hanım Umre'ye gidip geldikten sonra pantolonu hayatından çıkardığını söylüyor:

Ben sadece İslami vazifelerime daha çok dikkat etmeye başladım. Mesela önceden tesettürün gerekliliklerini yerine getiremiyordum, bunlara daha çok uymaya başladım diyelim.

Önceden bu kadar dikkat etmiyordum işte yok pantolon mu, bileği açık mı, dar mı? Bu anlamda evet kabul ediyorum tesettürlü değildim, sadece ölçülü kapalı idim; sadece şu an da kapalıyım, tesettürlüyüm diyemiyorum çünkü tesettürlü olmak bambaşka bir şey. (Nasıl bir şey?) Tesettür Allah'ın emrettiklerine uyarak kapanmak, bunun ölçüleri ayaktır, bilektir, saç telidir, omuza kadar hicaptır ben bunları yapamıyorum ki! (Ebru/Fenomen/İnfluencer/Model)

Bireyler tüketim normlarının sağladığı ayrıntılı kalıpları kendi adanmışlıklarının ifadeleri ve söylemleri olarak kullanabilir. Örneğin Müslüman bir kadın, dine olan bağlılığını başörtüsünün rengi, stili ve saçlarını ne kadar iyi örttüğü ile ifade edebilir. Bazen bir tüketim ögesinin tarzı, rengi ve şekli bakımından önemsiz farklılıklar dini aidiyet ve bağlılık hakkında önemli işaretler verebilir. Amish arasında, örneğin, birisinin şapkasının, gömleğinin, pantolonunun veya elbisesinin şekli, rengi veya boyutu, gruplar arasındaki ince farklılıkları işaretleyebilir ve kişinin bağlılığının yoğunluğunu ifade edebilir (Coşgel and Minkler, 2004, 343). Sanal mekânın akışkanlığı içinde ise dindarlık veya yeni dini sanal sınırlar bone, etek ve bilek üzerinden şekillenmektedir. Ebru Hanım pantolonu bırakma sürecini dindarlığının bir göstergesi olarak şöyle ifade ediyor:

O zaman da kadına benzeyen erkeğe, erkeğe benzeyen kadına lanet eden ayet geliyor aklıma. Şu an da pantolon erkek giysisi olarak üretiliyor; sen etek giysen bu olmaz, benim mantığım bu şekilde hareket ediyor. Din zaten mantık işi, mantıklı olan her şey zaten dinde var. Ben bu kararı aldığım da gardırobumu açtım, iki valiz dünya markası pantolonlarımı evden çıkardım, şunun için, bunlar evde kalırsa ben nefsimi uyarım tekrar giyerim diye. Bu sayede de pantolonu bırakan o kadar insan oldu ki! Şunu ortaya koymaya çalıştım;



kadın pantolon olmadan da kendini ifade edebilir, kendini sunabilir. (Ebru/Fenomen/Influencer/Model)

Ebru Hanım'ın "pantolonu bırakan insanlardan" kastettiği takipçileri arasından pantolon giymeyi kendisini örnek alarak bırakan kişiler. Dini bir kişilik olmamasına rağmen takipçileri ile arasında tüketim kodları üzerinden kurduğu iletişim biçimi, Ebru Hanım'ın tavrını dini bir normu ifade eden tesettür gibi bir konuda bir gurubun iletişim biçimine dönüştürebilmektedir. Daha çok muhafazakar genç kitleye hitap eden ve onların estetik zevklerini etkilediklerini düşünen Kübra Hanım bone takılmamasının, kendisi yapsa da yanlış olduğunu söylüyor:

Yanlış, çok yanlış ama bu da tabi irade meselesi diyelim. (Takılması mı yanlış?) Hayır takılmaması yanlış. Neden, saçını gösterdikten sonra tesettürün ne anlamı kalıyor ki! Ki çoğu fenomen de yapıyor bunu ve kötü örnek oluyor. Bizi örnek alıyor insanlar hem giyimimizi hem yaşam biçimimizi, bunu kişisel olarak tek başıma yapsam hiç kimseyi ilgilendirmez nasıl giyindiğim ya da başörtümü nasıl bağladığım. Sonuçta kendi kararım, açık da olabilirim kapalı da olabilirim ama bu mekânda belli bir kitleye hitap ediyoruz ve bizi takip eden insanlar bir şekilde bizi örnek almaya başlıyor. On beş yaşında kızlar var bizi takip eden. Biz bunun için belli sınırlar koyduk; göz önünde olduğumuz için yaptık bunu, çünkü yanlış bir izlenim bırakıyor. (Kübra/Fenomen/Model)

Kübra Hanım'ın "biz bunun için belli sınırlar koyduk" ifadesi bu sınırların ortaya çıktığı mekânın kendi dinamikleri içinde şekillendiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri sanal mekân içinde İslami göstergelerin bedenlerinde bulunuş biçimi üzerinden bir alt-üst sınır çizgisi oluşturmaya çalışır. Safiye hanım muhafazakar bir kadının moda gibi tüketim

kalıpları içinde bone takmamasını normal bir savunu şekli olarak görürken eğer bunu din adına yapıyorsa o zaman yanlış olduğunu söylüyor:

Şu bone takmayan saçını üstten açanlar var, tamam herkesin kendi sitiline saygı duyuyorum, bu anlamda bu kişi kendini nerde görüyor? Mesela moda anlamında yakıştığını düşünüyor ve kendimi böyle ifade ediyorum derse ben saygı duyuyorum buna moda anlamında ama şunu derse ki bana; ben dini inançlarım gereği bunu takıyorum derse orada ben derim ki, tamam hepimizde eksiklikler var dini anlamda hiçbirimiz tam değiliz ve sen de tam değilsin, bu doğru örtünme biçimi değil derim bu noktada. (Safiye/Fenomen/Model, İstanbul)

Safiye Hanım, tesettür moda işinin ilklerinden ve kendi tasarladığı ürünleri hem sanal mekânda hem de açtığı butiğinde pazarlıyor. Açık manken de kullanan Safiye Hanım'ın tasarladığı ürünlerin hemen hepsi tarz/modaya uygun, günümüzün trend kıyafetlerinden oluşmakta. Safiye Hanım'a göre bir kişi eğer kendisinin sanal mekânda dini temsil ettiğini düşünüyorsa ve kitlesi onu bu şekilde algılıyorsa, bir kadın olarak, oturup kalkmasına, bonesine, kıyafetine dikkat etmelidir. Ancak, bu kişi moda, tasarım gibi ticari işlerle uğraşılıyor ve takipçileri onu bu tarzı dolayısıyla takip ediyorsa istediği gibi, eksik de olsa, giyinebilir. Zehra Hanım ise İslami göstergelerin modaya uygun bir biçimde üretilmesinin bu ürünleri kullanan kişileri bazı sınırları çiğnemeye mecbur ettiğini düşünüyor. Ona göre hazır giyim sektörü maalesef kişinin isteğine göre değil de o gün trend olan ne ise onu ölçü alarak giysi üretiyor ve bu durum da çoğunluğu hazır giyim sektöründen giyinen muhafazakar kitleyi mağdur ediyor:

Kesinlikle bone takmayı kınıyorum, şimdi şöyle saçının bir teli bile görünse tesettürün bir anlamı kalmıyor. Çünkü ne diyor ayette, saçınızın bir telinden bile hesaba çekileceksiniz



diyor. O yüzden saçımızı göstermemeliyiz, bonesiz örtü yerine örtünün hiç takılmaması daha mantıklı. En azından hani ya tesettürlüsündür ya değılsindir. Bir kadının ziyneti saçdır ayeti var. Ha ben tam olarak uyguluyor muyum, hayır. Eski-den vardı ya Tekbir Giyim miydi neydi, çok büyük eşarplar vardı. Ben bu taktığım eşarbu bayağı bir kıvrımk zorunda kalıyorum; az alıyorum ki, arkası uçmasın. Aslında ortadan döndürmek lazım ki, daha güzel yapmak için, döndüremiyorsunuz, döndürseniz bütün boynunuz vs. her şey görünüyor. Bağrımın açılmaması için toplu iğne ile kapatmam gerekiyor, bu güya tesettür kıyafeti, o zaman neden bağı açık! (Zehra/Fenomen/YouTuber/Influencer/Girişimci/Ordu)

Kadınların kendilerini bone, etek ve bilek gibi göstergeler üzerinden etiketlemesi kendi aralarında sembolik bir farklılaşma ortaya çıkarır. Bone kullanımı, etek giyme ve bileklerin kapalılığı bu durumda sosyal medyaya çıkma bileti olarak muhafazakar kadının İslami sınır göstergeleridir. Bu sınırlar tek başlarına şeffaf görsel görünümü ile dışardan birinin gösterilmesini istediğı her şeyi kapsamaz ama ilk bakışta “hiç olmazsa” sınırının başladığı yerdir. Bu sınırlar aynı zamanda, görünmemesi gereken bir şeyin veya yerin arkasındaki mahrem alanın ayrılmaz parçasıdır. Coşgel ve Minkler’e (Coşgel and Minkler 2004, 344) göre, iletişim sağlayıcıları olarak tüketim normları, mesajları kodlamak ve kodunu çözmek için gerekli bilgileri kısaltarak ve seçim aralığını daha küçük bir kümeyle sınırlandırarak iletişimi kolaylaştırır... Dini kimlikler ve başkalarının taahhütleri hakkında sadece sınırlı bilgiye sahip olan bireyler yine de tüketim normları tarafından sağlanan özneler arası paylaşılan iletişim kategorileriyle birbirleriyle ilişki kurabilirler. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişi giyim biçiminde ya da tüketim alışkanlıklarında zaman içinde bir tercihten

diğerine geçiş yapabilir. Bazen bu geçiş takipçilerin ısrarlı eleştirileri/telkinleri ile olurken bazen de kişinin ticari olarak anlaşma yaptığı ve ticari faaliyetleri yürüttüğü firmanın isteği doğrultusunda olabilir.

Sanal Mekânın Muhafazakar Kadına Sağladığı Akışkanlık

Muhafazakar kadınlar sanal mekânın akışkan yapısını kullanarak ekonomik sermaye edindikçe moda, stil danışmanlığı, tasarım gibi gerçek mekânı da domine eden unsurlar üzerinden küresel tüketim odaklı ekonomik sistemle bütünleşir. Böylelikle muhafazakar kadınlar gerçek mekânın kendilerini kısıtlayan ve hareket etmelerini zorlaştıran sosyokültürel katılıklardan sanal mekânın kendilerine sağladığı akışkanlıkla kurtulabilmişlerdir. Safiye Hanım'a göre, muhafazakar kadın kamusal alanda görünmeye başladığında piyasada onun ihtiyaçlarını karşılayacak hiçbir şey yoktu:

Muhafazakar bir sektör yoktu, işte bu kadın tiplmesi ilk olarak kendini *Âla* dergisi ile ifade etmeye başladı. Ben o derginin üçüncü sayısından itibaren sitil danışmanlığını yaptım. Ve belki de yıllarca bastırılan, eğitim görmüş ama eve hap solmuş, evliliğin içinde kalmış anne rolünü kabullenmiş bir tiplmeydi bu. Siyasette bile çok azımız vardı belki bir kişi iki kişi üç kişi... ya da iş dünyasında hiçbirimiz yoktuk, ama dergi ile birlikte muhafazakar kadın medya ile tanıştı. (Safiye/Fenomen/Model/İstanbul)

Safiye Hanım okumuş, eğitim görmüş muhafazakar kadının evinden çıkıp kamusal alanda söz sahibi olacak şekilde boy göstermesini "*Âla*" dergisi üzerinden medyayla ilişkilendirmektedir. Ona göre medya, kadınlara kendi tarzlarını ifade edebilecekleri bir alan sağlamıştır. Safiye Hanım bu sürecin sonrasını şu sözlerle ifade ediyor:



İnsanlar muhafazakar kadınları tanımaya başladı, bu sefer kocaman bir sektör doğdu. Tasarımcılar çıktı; yeme içme yerleri açıldı, mesela Kuruçeşme’de Hugga İstanbul’da muhafazakar kadınların ya da ailelerin gittiği ilk alkolsüz mekânlardan birisi oldu ve inanılmaz bir rağbet gördü ve daha sonra “stick house”lar açıldı... İşte modacılar da bu dönemde ortaya çıktı, çünkü en büyük ihtiyaçlarımızdan birisi giyinme ihtiyacıydı... Onların (dindar kadınların) da giyinme ihtiyacı için oluşan pazarın startını biz verdik, sonrasında işte burada (Zeruj Port) 130 marka var ve 130 girişimci muhafazakar kadın var ya da dizaynır var. Hepsi o dergiden sonra ortaya çıkmaya başladı, her şey bir dergi ile başladı aslında, yani en baştan medya ile başladı. (Safiye İkiz/Fenomen/Model/İstanbul).

Fenomenler alışveriş merkezi olarak bilinen Zeruj Port içinde Safiye Hanım’ın da kendi adını taşıyan giyim ürünlerini tasarlayıp sattığı bir mağazası var. Safiye Hanım tüm bu hareketliliğin arkasında sanal mekânın muhafazakar kadınlara getirdiği vitrine çıkma imkanının olduğunu düşünüyor:

Hepimizin ortaya çıkışımızda sosyal medyanın büyük bir katkısı var. Daha geniş bir hedef kitleye ulaşabilmemiz sosyal medya sayesinde gerçekleşti diyelim. E tabi arkadaşların da burada kendilerini ifade ettikleri en iyi yer, en iyi vitrin Instagram, sosyal medya platformu, tabi ki güzel, büyük bir kitle var onları merak eden. E tabi tıkladığınız zaman dört yüz bin K’ler beş yüz bin K’ler, bu K’ler bini temsil ediyor ve bu rakamlar çok yüksek gerçekten ve fenomenlik boyutu da şöyle: Sevdiğiniz insanı merak edersiniz ne yediğini ne içtiğini, nereye gittiğini, nasıl davrandığını, her şeyi merak edersiniz, tabi bu merak da onlara karşı bir popülarite oluşturuyor... Şöyle yaş ortalamasına baktığımız zaman on sekiz ila yirmi beş yaş arasında çok başarılı bir kuşak var. (Safiye İkiz/Fenomen/Model/İstanbul)

Muhafazakar kadınlar kamusal alanın katılıklarından kur-

tulup serbest bir şekilde sanal mekân üzerinden ticari faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu faaliyetlerini Zeruj Port alışveriş merkezinde olduğu gibi gerçek mekâna taşıyan ve daha elit bir grubu temsil eden kadınların dışında, farklı ekonomik ve kültürel sermayeye sahip muhafazakar kadınlar sanal mekân içinde başarılı faaliyetler yürütebilmektedir. Bunlardan biri, ev hanımı olan Zehra Hanım günümüzde çalışmanın illa kamusal alanda olması gerektiğini ifade ediyor:

Artık 2020 senesindeyiz. İnsanlar evini, çocuklarını bırakıp bir yerlere gidip çalışmak zorunda değil. Çağımız artık bilim çağı, internetin, teknolojinin tüm imkanlarını kullanabilir durumdayız. Hele bir ev hanımının çocuk yetiştirirken evinden çalışabiliyor olması harika bir şey. Bizim toplum bunu destekleyici olmak yerine sürekli bir eleştiri getiriyor. (Zehra/Fenomen/YouTuber/Influencer/Girişimci/Ordu)

Zehra Hanım sanal mekânın kendisine sağladığı ekonomik ve kültürel sermayenin farkında. O ilk hedefinin para kazanmaktan daha çok insanlar arasında belli bir popülerlik yakalamak olduğunu söylüyor:

İnsanların yüzüne bakarak konuşamıyordum ama kamerada kimse bana bakmıyordu. Bir eksiklik olduğunda da düzeltebilme imkanım vardı. İşte bu alan sosyal medya oldu benim için. Ben burada yeniden doğdum diyebilirim. Kızlarıma bir kadının da hiçbir imkanı yokken bir şeyler başarabileceğini göstermem gerekiyordu; sonra bu sayfayı açtım, ama ilk önce sayfadan para kazanmak, bir şeylerin sahibi olmak gibi asal bir düşüncem olmadı. Sadece popüler olmak... (Zehra/Fenomen/YouTuber/Influencer/Girişimci/Ordu)

“Kadının hiçbir imkânı yokken bir şeyler başarabileceği” söylemi, muhafazakar kadının kendi bireyselliği içinde, herhangi bir başka desteğe ihtiyaç duymadan ekonomik ve kültürel sermayesini artırabileceği anlamına gelir. Sanal



mekân muhafazakar kadına “evden çıkmadan” çalışabilme ve kamusal alana kendi bireyselliğini merkeze koyarak dahil olma fırsatı vermiştir. Böylece muhafazakar habitus tarafından kadınlara yönelik “ev dışında çalışarak evlerini ve çocuklarını ihmal ettiği/edeceği” söylemi boşa çıkmış/çıkarılmış olur. Kadının evini ve çocuklarını süreklilik oluşturacak biçimde terk etmeden, esnek bir çalışma sistemi içinde ekonomik gelir elde etmesi geleneksel sosyal normlara da görünüşte koşutluk oluşturur. Sanal mekânın sağladığı akışkanlık muhafazakar kadınların tüketim faaliyetlerindeki mobil olabilme kabiliyetlerini artırmıştır.

Muhafazakar Habitusa Eklemlenen Yeni Ritüeller

Düğün süreci planlanırken tanınmış kişileri motive eden veya onları baskı altına alan şey, takipçilerine görsel olarak sunabilecekleri bir vasatı yakalayıp yakalayamayacaklarıdır. Bu süreç, kişinin içinde bulunduğu sosyokültürel unsurlardan daha çok küresel kapitalist tüketim odaklı pazarın etkisi ve yönlendirmesi altındadır. Düğün öncesine ve sonrasına eklenen ve çocuğun dünyaya gelmesiyle çeşitlenen birçok yeni ritüel, kişinin içinden çıktığı habitusun sosyokültürel değer ve normlarının tüketim pazarına eklemlenmesine sebep olur. Özlem Hanım sosyal medya tanınmış kişilerinin bu tür ritüellerin bu mekânda yürüttükleri ticari faaliyetlerin bir parçası olduğunu ifade ediyor:

Diş buğdayı partisi, bekarlığa veda partisi, evleniyorum partisi, evlendim partisi (gülüyor), doğum günleri yatlarda katlarda kutlanıyor. Bu abartı bence, ama işte çalıştığınız ortam, anlaşma yaptığınız firmaların istekleri bunu gerektiriyor. Sizin sunmanız gereken bir konseptiniz var ve buna göre davranmak zorundasınız. Siz şunu diyemezsiniz; ben hem burada varlığımı devam ettireceğim, firmalarla çalışacağım ama farklı

davranacağım olmaz. Şimdi siz şu oturduğumuz yerde de doğum günü kutlarsınız ve hiç umurunuzda olmaz; ama benim hitap ettiğim kesim olsun, şimdi yüz tane firma ile çalışıyorum, bir şekilde o kaliteyi vermem lazım karşı tarafa. Ha hiç sınır olmayacak mı, var zaten kapalı olması... Kapalı bir kişi daha ne yapsın? (Özlem/Fenomen/Influencer/Girişimci/İstanbul)

Tanınmış kişiler reklam anlaşması ve iş birliği yaptıkları ticari işletmelerin pazarlamak istediği belli konseptleri bu tür yeni ritüeller üzerinden gerçekleştirir. Örneğin nişan ve düğün sürecinde tanınmış kişinin kıyafetleri reklam anlaşması yaptığı firma tarafından birkaç çeşit olacak şekilde karşılanır. Bekarlığa veda partisi ile başlayan süreç çeşitli ritüellerin konseptine uygun diğer giysi modelleri ile devam eder.

Helal Dairenin Sanallaşan Sınırları

Reklam alma baskısı, muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerini, sanal mekânın popüler akışına teslim olmaya zorlar. Reklam veren işletmeler, bu kişilerin kaç takipçisi olduğu, takipçileri ile yeterli etkileşimlerinin olup olmadığı, takipçilerin sahte (fake) ya da gerçek bir kitleye tekabül edip etmediği gibi belli parametreler üzerinden ürün reklamı vermekte ve onlara bu veriler üzerinden bir ödeme miktarı belirlemektedir. Bu durum, sosyal medya tanınmış kişilerini, ticari işletmelerin dikkatini çekecek kadar sayısal, aktif bir kitleye sahip olma çabasına yöneltmektedir. Bu mekânda açık bir hesap üzerinden ticari bir faaliyet gerçekleştirirken muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerin sınır çizgileri oluşturmakta en çok zorlandığı konu neleri paylaşabileceği ve bu paylaştığı içeriği kimlerin izleyebileceğidir. Zehra Hanım sosyal medya hesabı açmak istediğinde eşinin mahremiyet kaygısından dolayı buna sıcak bakmadığını ifade ediyor:

İlk açtığımda eşim çok karşı çıktı. Dedi ki; hani mahremiyet



diye bir şey var, kendini gösteremezsin, çocuklarımızı gösteremezsin, evimizi gösteremezsin. Tamam dedim sadece sofraya yemek tarifi falan paylaşacağım... (Zehra/Fenomen/YouTuber/İnfluencer/Girişimci/Ordu)

Zehra Hanım, eşinin sanal mekânı tanıdıkça artık kendisine bu hususta müdahale etmediğini söylüyor:

Eşim şu an tamamen arkamda. Buraya beraber gelecektik, o dedi ki benim işim var... Normalde benim eşim çok kıskanç birisidir. Bu işlere girdiğimde de çok sorun yaşadım başlarda çok fazla tartıştık, bana hani bunu atmayacaktın atmışsın dedi. Ben hemen siliyorum tamam sorun etme diyordum, ben onu alıştıran devam ettim (gülüyor) yavaş yavaş, önce atıp sonra silerek ama attım. Bir kez yasağı delince... Bir de dedim ya şeyi fark ettim, burası kadınların dünyası, eşimi kimse rahatsız etmiyor, telefonum hep zaten ortadadır şifre denen şey asla yoktur. ... Ama Youtube konusunda sorun yaşadık, kanal açmamı erkek kardeşim istedi, kanalımı açtım. Diğer gün dedi ki ben bir şey gördüm senin kanalın mı var? Sonra video çekmeye başladım on ikinci gün iki günde bir video çekiyorum, bana dedi ki eşim, her şeyimizi çekmek zorunda mıyız yok artık dedi. Tamam çekmiyorum ya dedim. Sonra beş altı aydır Youtube'daydım, bir gün dedi ki bugün de mi çekeceksin, hayatım günlük çekiyorum biliyorsun dedim... (Zehra/Tuğba/Fenomen/YouTuber/İnfluencer/Girişimci/Ordu)

“Bir kez yasağı delince” ifadesindeki “yasak”, muhafazakar habitusun kendi mahrem sınırlarını ifade eder. Mahrem, geleneksel sosyokültürel kodlarda, genel olarak kadın, ev, çocuklar gibi erkeğin merkezinde şekillenen bir olgu olarak algılanır. Özelde ise kadının saçları dahil bedeni, çocukların ev içi görüntüleri ve evin yatak odası ve banyo¹¹ gibi mekânlar

¹¹ Evin iç veya dış mekânında, kaldığı bir otel odasında ya da konakladığı bir

mahrem sınırları oluşturur. Zehra Hanım, gelir elde etmeye başladığında eşinin tutumu yumuşar ve kendisi de bu ticari faaliyetin bir parçası haline gelir. Ancak, Zehra Hanım eşinin kendisine içerik oluştururken çekmemesi gereken bazı sınırlar koyduğunu söylüyor:

Yatak odanızı paylaşmıyormuşsunuz? (Gülüyor) şöyle bir şey oldu ilk olarak sosyal medyaya girdiğimde eşim mesela banyoyu çekme, yatak odasını çekme gibi sınırlar koydu. Takipçilerim bu sefer banyonuz yok mu, yatak odanız yok mu? Demeye başladı. Ben de diğer yerleri de çekmeye başladım, ama yatak odası asla dedim. Şimdi mesela yatak odası yapıyorum, çekeceğim onu. Yani merak ediyorlar, bir kereye mahsus çekeceğim. (Zehra/Fenomen/YouTuber/İnfluencer/Girişimci/Ordu)

Muhafazakar habitus tarafından evin en mahrem yeri olarak görülen yatak odası da ticari faaliyetlerce “bir kereye mahsus çekeceğim” ifadesiyle aşılmış olur. İslami göstergelerle kadın bedeni mahrem daireye alınırken evin mahrem alanını oluşturan banyo ve yatak odası kısmı takipçilerin ısrarı, ürün tanıtımı ve ticari işletmelerle yapılan iş birliği gibi etkenlerce parçalanmış olur. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri halihazırda en çok kendi habitusu tarafından mahrem sınırlara riayet etmediği için eleştirir. Yıldız

atıl beldesinde reklamını aldığı bir ürünü tanıtan sosyal medya tanınmış kişisi, kameranın kadrına kimlerin gireceğini, çocukların hangi hallerde çekime dahil edilip edilemeyeceğini, evin ya da kalınan yerin hangi yerlerinin nereye kadar gösterilebileceğini bu kültürel kodlar doğrultusunda karar vermek zorundadır. İçeriklere en çok dahil edilmesi uygun bulunmayan yer, özellikle evli kadınlar açısından, evin yatak odası ve banyo kısmı gelir. Genel olarak kamunun karşısında özel bir mekân olarak literatürde yer alan evin sınırları, sanal mekân içinde biraz daha daralarak yatak odası ve biraz da banyo alanına kadar indirilir. Yatak odası ve banyo sanal mekân içinde kişinin mahrem alanı olarak işaretlenir.



Hanım paylaşımları ile ilgili kendi hayatının şeffaf olduğunu ve saklayacak bir şeyinin olmadığını söylüyor:

Bende perdenin arka kısmı yok, bu yüzden neden rahatsız olayım? Saklayacak şeylerim yok, bak ben bugün senle görüşmeye geldim, bir değişiklik yaptım mı hayatımda hayır. Çok özgürüm, bir yere gittiğimde, örtünmem, saklanmam, kim beni gördü kim bana baktı bundan kaçmam, neden? ... Mesela ben buraya gelirken bile seni paylaşmaya başladım, nasıl paylaştım hayatımda ilk defa bir görüşmeyi kabul ettim ve çok mutlu oldum diyerek... Çünkü şeffafım. Beni orada görmekle, burada görmek arasında bir fark olmamalı, zaten geldiğimi, oturduğum yeri, yediğimi, kıldığım namazı, hayatımın yüzde yüzünü paylaşıyorum... (Yıldız/Fenomen/Girişimci/İstanbul)

“Bende perdenin arka kısmı yok” diyor Yıldız Hanım. Perde, içinde yaşadığımız sosyokültürel doku içinde mahrem olanla olmayan arasına çekilmiş bir sınır çizgisidir. Evin kamuya/dışarıya açılan kısmı olan pencere perde ile örtülerek dışarda olanın/namahremın nazarından korunmuş olur. Bir sınır çizgisi olarak perde hem arkasında olan mahrem bölgeyi gizler hem de bu bölgenin mahremiyetini ilan eder.

“Beni oradan görmekle, buradan (sosyal medyadan) görmek arasında fark yok” diyen Yıldız Hanım, muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerin en çok dillendirdikleri argümanı sunar: Eğer Müslüman bir kadın tesettürlü bir şekilde kamusal alana dahil olabiliyorsa ve sanal mekân da bir kamusal alana tekabül ediyorsa ve kadın tesettürlüyse neden problem olsun? Bir otorite biçimi olarak çoğunluk tanınmış kişileri yaptıkları yorumlarla etkileyebilir. Safiye Hanım saçma gibi görünen şeylerin bile popülerlik için yapılabildiğini söylüyor:

Tabi ki siz bir gözlem altındasınız, özel hayatınız gözlem al-

tında yüz bin kişi sizi takip ediyor bu yüzden paylaştığım her şeye dikkat etmeye çalışıyorum. Siz bu anlamda bir gözetim altındasınız, gözleniyorsunuz yani direkt olarak. Hani bundan kaç yıl önce biri bizi gözetliyor vardı ya sizi bir kişi gözetlemiyor, sizi yüz bin kişi, iki yüz bin kişi ya da üç yüz bin kişi gözetliyor. Ve işte hikayelere bakıyor, paylaştığınız görsellere bakıyor, tabi bu durumun bir ağırlığı var. Aslında orası kendinizi yansıttığınız bir vitrininiz ya, nasılsanız siz orada öyle yansiyorsunuz. Popüler olmanız için aslında saçmalamanız da gerekiyor, özel hayatınızı paylaşmanız da gerekiyor, çok vıcık vıcık da olmanız gerekiyor. (Safiye/Fenomen/Model/İstanbul)

“Orası kendinizi yansıttığınız bir vitrininiz” cümlesindeki vitrin içinde kurgulanmış bir teşhiri barındırır. Ticari faaliyet alanlarının vazgeçilmezi olan vitrinler, müşterinin dikkatini çekmek ve içeri girip alışveriş yapmasını sağlamak için, günün modasına göre titizlikle dizayn edilir. Yüz binlerce insanın akıp gittiği sanal alemde ticari faaliyet yapan kişiler, insanların dikkatini celp etmek için günün akımına uygun görSELLİKLER, saçmalama dahi olsa, koymak zorundadır. Ebru Hanım ise yaptığı özel paylaşımların takipçilerine örnek teşkil ettiğini düşünüyor:

Sadece ürünü paylaşmak çok sıkıcı geliyor bana. Ben inanıyorum ki oğlumla kurduğum ilişki biçimini bu platforma yansıttığımda bundan örnek alacak bir sürü anne var. Eşimle bir kahve içerken paylaştığımda, aklıma geldi eşimle küstük şimdi ben de bir kahve alıp yanına gideceğim diyen kadınları gördüm. Bir şeylerin bizi tetiklemesi hoşumuza gider millet olarak, illa biri itekleyecek bizi, gördüğümüz şeyi yapmayı da severiz. Ben bu görüntülerden insanların feyiz alacaklarını düşünüyorum, ya da bir şeylere örnek olabileceğine inandığım için paylaşıyorum. (Ebru/Fenomen/Influencer/Model)



Sosyal medya tanınmış kişileri belli konularda Ebru Hanım'ın ifade ettiği şekilde belli uzmanlık sistemlerinin işlevini yerine getirirler. Aile ilişkileri, evlilik için doğru insanın nasıl bulunacağı, çocukların bakımı, eğitimi, giydirilmesi gibi çok farklı konularda tanınmış kişilere takipçiler tarafından soru yöneltilir. Bundan dolayı bekar tanınmış kişilerden nişanlı olanlar, nişanlı olanlardan evli olanlar, evli olanlardan da evli ve çocuklu olanlar takipçi sayısı ve popülerlik olarak daha yüksek K'lara sahip olurlar.

Bir Askı Olarak Bedenin İslami Göstergelerle Sunumu

Bir sunum nesnesi olarak beden, üzerine dövme yaptırarak, piercing takarak, çeşitli renklerde lensler kullanılarak birçok anlam üretebilecek bir alana dönüşür. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişisi bedeninin görüntüsünü sürekllilik arz edecek biçimde trend olan şekilde tutmak için, özellikle imajları düzenleyen dijital uygulamalar kullanırken, diğer taraftan içinden geldiği habitusun bedeni kontrol edici normlarının sınırlarını zorlar. Muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerin bedenlerini içinde İslami göstergelerin de olduğu bir dizi ürün üzerinden "askıya" dönüştürmeleri, bedeni içinde şekillendiği anlam kodlarının dışında, küresel piyasanın içinde yeniden üretir. Safiye Hanım muhafazakar tanınmış kişilerin az da olsa takipçilerinden bu yönde eleştiri aldığını şu şekilde ifade ediyor:

En çok eleştiri aldığım konuyu söyleyeyim; boyfriend jean giyiyoruz ya da yırtık jean'ler, bu tür giyim şekilleri iç göstermese bile o paçalarda yırtıklar vs. olduğunda bir tepki gelebiliyor. İşte çok serseri yırtık bir jean denebiliyor. Diyorum ki iç göstermiyor, bir sorun yok siz oradan neden yoruluyorsunuz ki! Bu durum sizin için neden kötü bir izlenim bıra-

kıyor diyorum, cevaben hoş durmuyor işte çizginizin dışına çıkmış oluyorsunuz vs. gibi küçük de olsa bir şeyler geliyor bazen. (Safiye İkiz/Fenomen/Model/İstanbul)

Paçaların yırtık olması, iç göstermese bile bazı kişilerce “çizginin dışına çıkıldığı” gerekçesi ile eleştiri konusu haline gelir. “Çizgi” ifadesi muhafazakar kişilerin katılıklarını ifade etmesi bakımından anlamlıdır. Çizgiyi/muhafazakar sınırları aşmama isteği “iç göstermeme” durumu ile tesettüre uygun giyim biçimi sınırları içine çekilmiş olur. Bu şekilde bedenın gerçek mekânlardaki sürekliliği¹² sanal mekâna taşınmış olur. Berfin Hanım mankenliğin asıl olarak bir bedenın askı olarak kullanılması olduğunu şu şekilde ifade ediyor:

Mankenler bir askı gibi; yani bir elbisenin bir kişinin üzerinde nasıl durduğunu görebiliyorsunuz, bu sayede tabi ki bunu yaparken bedenlerini kullanıyorlar. Takip ettiğim fenomenlerin mankenlerden farkı onların ideal manken bedenine sahip olmaması. Yani çeşit çeşit fenomen var, kendi tasarımını yapıp yaptığını kendisi üzerinde gösteriyor, kimi de firmalardan aldığı ürünleri gösteriyor. (Berfin/İlahiyat/21/Hakkari)

Bedenin görseller üzerinden estetik sunumu için mankenlik yapan kişinin beden ölçülerinin bu sunuma uygun bir vasatta olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, İslami göstergeler ile muhafazakar tanınmış kişilerin sanal mekânda birlikte sunumu, beden ölçüleri üzerinden değil de bedenlerinde aynı anlam kodlarını taşıyan insanların “aynılık” duygusu

¹² “Çevrimiçi olma”yı mutlaka ayrı bir deneyim biçimi olarak düşünmüyoruz, bunun yerine çoğu zaman çevrimiçi olmayı dünyadaki diğer somutlaşmış varlık ve davranış biçimlerinin bir uzantısı olarak deneyimliyoruz. Günümüz internet kullanımında, bir kişinin çevrimiçi ve çevrimdışı deneyimleri ve kimlikleri arasında hatırı sayılır bir süreklilik vardır ve aslında, kişinin sosyal ağ sitelerindeki eylemleri genellikle “sahte” yerine otantik olup olmadığına göre, çevrimiçi kimliğini doğrudan çevrimdışı eşikle kıyaslayarak değerlendirilebilir (Bkz. Hine 2015, 41).



üzerinden gerçekleşir. Muhafazakar tanınmış kişi bir ürünü bedeninde tanıtırken takipçilerinden biri gibidir. Böylece, onun üzerinde taşıdığı giysi etrafa hangi anlam kodlarını¹³ salıyorsa takipçi için de aynı mesaja muhatap olması söz konusudur.

Tartışma ve Sonuç

Sanal mekânın dikey toplumsal ilişki biçimlerini yatay bir düzleme taşıması bu mekân içinde alternatif mahrem alanlar üretme ve bu mekâna bir çeper oluşturma imkânını zorlaştırır. Bedenlerinde taşıdıkları İslami göstergelerle içinden çıktıkları habitusun anlam kodlarına işaret eden muhafazakar kadınlar bu mekândaki varlıklarını yine İslami göstergeler üzerinden meşrulaştırırlar. Zira, kamusal alana tesettürle dahil olabilen kadınların sanal mekâna da dahil olmasında herhangi bir sakınca oluşmayacağı anlayışı muhafazakar kadınlarca genel olarak benimsenen bir düşüncedir. Hatta muhafazakar sosyal medya tanınmış kişileri, sosyal medyada, gerçek hayattaki gibi kendilerine bakılıyormuş gibi hissetmediklerini belirtmişlerdir. Ancak bu içeriklerin takipçiler nezdinde bu kadar rağbet görmesinin altında yatan bazı sebepler vardır.

Sanal mekân içinde İslami göstergeler üzerinden daha belirgin hale gelen muhafazakar kadınların eleştirinin merkezine taşınmasıyla eleştiri “cinsiyetli” bir yapıya kavuşturulup, erkekler paranteze alınarak eleştiri oklarının alanı daraltılmış olur. Ancak, muhafazakar habitusun sosyal normlarının dı-

¹³ Beden, şeylerin dünyasının niteliksel dolaysızlığıyla bağlantı kurduğu için şeyleri anlamlı hale getirir. İkincisi, beden bir simge olması nedeniyle anlamlıdır. İkonik bir işaret, bu durumda bir nesneyi somutlaştırarak bilgi aktarır. Elbette bir beden, kişilerarası iletişim başarısına bağlı olarak bir duygu içinde sırf kendi başına mantıklı olamaz; bu nedenle beden, hitap ettiği biri için anlamlıdır. Dolayısıyla, beden ya da kesin olmak gerekirse bedenler, anlam ve anlamlarla doludur (Bkz. Vannini and Waskul 2006, 198).

şında seküler bir mekân olarak var olan sanal mekân, belirleyici bir katman olarak muhafazakar erkekler ve kadınlar arasında kültürel olarak belirlenmiş cinsiyete dayalı hiyerarşik yapıyı bozar. Dolayısıyla sanal mekân, muhafazakarların ekonomik faaliyetleriyle birlikte sosyokültürel anlayışlarını da belli açılardan değişime zorlar.

Muhafazakar habitusun anlam kodlarının en hızlı maddileştiği ve küresel piyasaya dahil olduğu alanın sanal mekânın akışkan ortamı olduğu söylenebilir. Sayılarla ifade edilmeyen, rakamsal olarak kıymeti olmayan hiçbir şey, bu mekânda, nazarı itibara alınmaz. Sanal mekân, bu anlamda, ticari olarak sayılarla nicelleştirilmiş/maddileştirilmiş bir alana dönüşür. Takipçi sayısı, etkileşim gibi algoritmalara dayalı bir ağ olan sosyal medya, içinde belli oranda popülerlik elde etmek isteyen kişilere bu sayısal verileri dayatır. Dolayısıyla, bu mekân içinde tüketim odaklı ticari faaliyet yapmak isteyen muhafazakar sosyal medya tanınmış kişilerin bedenlerinde taşıdıkları İslami göstergelerle bu mekânın sayısal gereklilikleri arasında bir çelişki meydana gelir. İslami göstergelerin kaynağı halen din iken onun maddi bir unsur olarak mobilize ettiği kişilerin sanal mekândaki faaliyetleri tüketim odaklıdır. Tanınmış kişiler tarafından oluşturulan içeriklerin çerçevesini belirleyen unsurları sanal mekânın doğası belirler. Dolayısıyla, muhafazakar habitusun sanal mekâna dahil olan anlam kodları maddileşerek tüketimin konusu haline gelir. Ancak dindar kadınlar, bu mekân üzerinden hem ekonomik sermaye elde ettikleri hem de geleneksel sosyal hayatın katılıklarını kendi benliklerini sosyal hayatın merkezine taşıyacak biçimde sanal mekânın avantajlarını da kullanarak aştıkları için bu mekânı terk etmek istemezler.



Kaynakça

- Berger, Jhon. 2017. *Görünüre Dair Küçük Bir Teoriye Doğru Adımlar*. çev. Bülent Somay. İstanbul: Metis.
- Berger, Jhon. 2018. *Görme Biçimleri*. çev. Y. Salman. İstanbul: Metis.
- Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude. 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Vol. 4. Sage California: Publications.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press.
- Coşgel, Metin M., and Minkler, Lanse. 2004. "Religious Identity and Consumption". *Review of Social Economy* 62 (3): 339-350.
- Edgley, Charles. 2006. "The Fit and Healthy Body: Consumer Narratives and The Management of Postmodern Corporeity." *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. edited by Dennis Waskul and Phillip Vannini. 245-260. New York: Routledge.
- Erkilet, Alev. 2018. "Mahremiyetin Dönüşümü: Tesettür Pratiklerinin Beğeni Konusu Haline Gelmesi", *Beğeniler: Gündelik Hayatta Toplumsal Değişimin Yansımaları*. ed. Lütfi Sunar. İstanbul: İLEM.
- Freeman, Carla. 2011. "Embodying and Affecting Neoliberalism". *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. edited by Frances E. Mascia-Lees. 353-369. Wiley-Blackwell.
- Göle, Nilüfer. 2012. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. E. Ünal. İstanbul: Metis.
- Heywood Andrew. 2012. *Political Ideologies: An Introduction*.

- London: Palgrave Macmillan International Higher Education.
- Hine, Christine. 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury Academic.
- Kara, Zülküf. 2013. *Toplumla “Yüzleşme”: Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme*. İstanbul: Ayrıntı.
- Liamputtong, Pranee. 2007. *Researching the Vulnerable: A Guide to Sensitive Research Methods*. London: Sage.
- Shilling, Chris. 2003. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Shove, Elizabeth, Frank Trentmann, and Richard Wilk, eds. 2009. *Time, Consumption and Everyday Life: Practice, Materiality and Culture*. New York: Routledge.
- Tatar, Burhanettin. 2019. *İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri*. Sekülerlikle ilgili tespitler Tatar'ın İslam Düşünce Enstitüsünde yaptığı konuşmadan esinlenerek alınmıştır.
- Waskul, Dennis and Vannini, Phillip. 2006. “Body Ekstasis: Socio-Semiotic Reflections on Surpassing the Dualism of Body-Image”. *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the sociology of the Body*. edited by Dennis Waskul and Phillip Vannini In *Body/Embodiment*. 197-214. New York: Routledge.

DİJİTAL CEMAAT ve FAN ALANLARI: K-POP FANDOMU ÜZERİNE BİR ANALİZ¹

Betül Tozlu²

Giriş

2012 yılında Güney Koreli şarkıcı PSY'nin Gangnam Style şarkısının popüler kültürü küresel ölçüde etkilediği görülmüştür. Şarkı 30'dan fazla ülkede müzik listelerinde bir numaraya yerleşirken, müzik videosu birkaç ay içerisinde YouTube üzerinden rekor izlenmeye ulaşarak bir kültürel fenomen haline gelmiştir. Gangnam Style, "Kore Dalgası (*Hallyu*)" olarak da anılan, çeşitli Kore popüler kültür ürünlerinin dünyaya yayılması akımında son adımın başlangıcı olarak görülmektedir. 90'lardan bu yana süregelen Kore Dalgasının dünyaya yayılırken

¹ Çalışma 2020 yılında tamamlanmış olan "Digital Community, Fan Space and Gendered Emotions: An Analysis on Korean Pop Music (K-POP) Fandom in Turkey" isimli master tezinin 2. bölümünü temel almaktadır.

² Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.



izlediği adımlar Koreli ve uluslararası akademisyenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır (Kim 2015, 157).³ Literatürde kullanılmış yorumlar özetlenecek olursa, Hallyu'nun yayılışının, Kore kültürel ürünlerinin Çin ve Japonya'da ilgi görmeye başladığı ilk adım, ilginin Güneydoğu Asya, Balkan ve Orta Doğu ülkelerine yayıldığı ikinci adım ve Avrupa ve Amerika'yı etkileyerek ana akım pop kültürünün parçası haline geldiği son adım şeklinde gerçekleştiği görülmektedir.

Buna göre Kore'nin Gangnam Style ile başlayan ve takip eden çeşitli K-Pop gruplarının yakaladığı küresel şöhreti, Kore Dalgasının içinde bulunduğumuz son adımını oluşturmaktadır. Verilen adımların bu çalışmadaki önemi, içinde bulunduğumuz son adımın başlangıcından beri dijital mekân ve sosyal medya platformlarının başarılı kullanımına dayanıyor oluşudur. Gangnam Style'ın kısa sürede küresel ölçekte kazandığı popülerite Kore Dalgası ya da sanatçının var olan popüleritesinden önce YouTube platformunun başarısıyla ilişkilendirilmelidir. Bu süreçte hızla artan ve çeşitlenen farklı dijital medya kullanım biçimleri hem Kore Dalgasını daha geniş kitlelere yaymış hem de bir sonraki bölümde detaylandırılacak olan, fan alanlarını gündelik hayatla iç içe geçmiş dijital bir hipergerçeklik olarak sosyal hayata katmıştır. Bu çalışmanın odak konusu dijitalleşmenin etkisini K-Pop gibi küreselleşerek ana-akım popüler kültür haline gelmiş bir akım üzerinden incelemek ve bu bağlamda genç kadınların tecrübelerini tartışmaktır. Çoğunlukla genç

³ Örneğin Kim Bok-Rae bu adımları K-Drama, K-Pop, K-Culture, K-Style şeklinde sıralar. Ona göre Kore dizileri ile başlayan akım müzik aracılığıyla daha geniş kitleye yayılmış, Kore kültürüne kapı açılmasına olanak sağlamıştır. Kore yaşam tarzının geniş kitlelerce taklit edilmeye başlanması Kim'in bu aşamadan sonra beklediği ve günümüzde kısmen gerçekleşmeye başladığını gözlemleyebileceğimiz adımdır.



kadınlarla ilişkilendirilmekte olan K-Pop fanlığı olgusunun dijital mekânla birleştirildiğinde kadınlara toplumsal hayatta erişmekte zorlandıkları bir faillik alanı ortaya çıkardı gözlemlenmekte, K-Pop ve genel itibariyle popüler kültürün farklı bağlamlarda da tartışmaya açılması gerektiği öne sürülmektedir. Toplumda içinde bir küçümseme barındıran ve genelde genç kadınlara atfedilen “çılgın fan” olgusunun dijital mekân aracılığıyla bir faillik fırsatı halini alması metnin ana ilgi alanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla K-Pop hakkındaki ekonomi, politika ve üretim konulu geniş literatürden çok, fan deneyimleri üzerinden Türkiye bağlamında halihazırda devam etmekte olan cinsiyet ve gençlik konulu tartışmalar odağa alınmaktadır.

Bugün Kore Dalgasının en önemli taşıyıcısı olan K-Pop, hızla küresel popüleritesini arttırmakta ve dünya çapında sadık bir takipçi kitlesine ulaşmaktadır. Yeni teknolojilerin başarılı kullanımı ve inşa edilen kendine özgü kültürü sayesinde özellikle dijital mekânlarda kurulan samimiyet odaklı bağlar, sektörün başarısını sağlayan temel etkenler olarak görülmektedir. Pop kültürü ile ortak olan özelliklerinin yanı sıra, K-Pop’u ana akım Batı popundan farklı kılan şeyin içerdiği Kore kültürü ve gelenekleri olduğu düşünülmektedir. Sektörün Kore’ye getirdiği ekonomik ve politik katkıların miktarı, bir şekilde akademik ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Ülkeye sağladığı ekonomik katkı, Kore kültürünün yayılması ve sağladığı yeni yumuşak güç imkanı şimdiye kadar yapılmış akademik çalışmaların temel konuları oluşturmaktadır (Lie 2012; Jang&Paik 2012; Desideri 2013; Kim 2015). Konuya yönelik artan akademik ilginin sebeplerinden biri de K-Pop’un doğrudan bir kültür endüstrisi olarak Kore toplumunu düzenlemek ve standartlaştırmak için, mükemmel bir Adornocu anlayışta, bir devlet projesi olarak



başladığının bir sır olmamasına dayanır (2001). Sektörün ilk adımlarından bu yana; gösterilen şovlar, sahne kişilikleri ve sahne dışındaki davranışlar çoğunlukla eğlence sektöründe uzman kişiler tarafından hayran grupları, izleyiciler, zaman ve mekâna uygunluk göz önünde bulundurularak üretilmiştir (Kim 2011). K-Pop yıldızlarının uyması gereken bazı kabul edilmiş davranış kalıpları vardır ve bunlar çoğunlukla içlerine modern hayattan bir parça eklenmiş Koreli ve Konfüçyüsçü değerlere dayanmaktadır (Jang ve Paik 2012). Başlangıçta hükümet, yeni kurulan Güney Kore ulusuna ait bir kültür oluşturmayı amaçlamıştır ancak zamanla ve edinilen tecrübelerin etki alanını ortaya çıkarmasıyla, diğer birçok toplum üzerinde kültürel hegemonya sağlamayı amaçlayan güçlü bir yumuşak güç kaynağına haline gelmiştir (Nye 1990; Shim 2002; Yang 2007; Kim 2011).

Türkiye bağlamına bakıldığında, son yıllarda yapılmış K-Pop tartışma ve analizlerinin sektörün “tehlikeleri” ve karanlık yüzüne dair çıkarımlarla dolu olduğunu görülmektedir. Bu tartışmalar yoğun bir şekilde K-Pop yıldızlarının fiziksel görünümüne odaklanmakta ve temelde idollerin “cinsiyetsiz” bir imaj çizdiğini savunmaktadır. Özellikle erkek idollerin makyaj ve giyimlerine dikkat çekilerek K-Pop sektörü queer tartışmaları ekseninde incelenmiş ve buna göre bir eleştiri getirilmiştir. Bahsedilen çalışmaların, hem akademik hem de akademik olmayan örnekleriyle, konu hakkında çıkarım yapmada yetersiz kaldığı görülmekte, yapılan kısıtlı analizlerin geniş kapsamlı bir kavrayış geliştirmeyi başaramadığı düşünülmektedir. Bunun yanında konunun öznesi olan K-Pop fanları, sosyal medyada ve bu çalışmanın görüşmelerinde sıkça tekrarlandığı üzere, yanlış temsil edildiklerini vurgulamışlardır. Bu çalışma doğrudan fanları dinleyerek onların bakış açılarını ve K-Pop fanı



olmaları ardında yatan sebepleri anlama amacıyla ortaya çıkmıştır. Saha verilerinden yola çıkılarak sektörün popülaritesinin queer tartışmalar dışında daha güncel bir sebebi olduğu gözlemlenmiştir. Marshall McLuhan tarafından da vurgulandığı şekilde, “ortam mesajın kendisidir”⁴ anlayışıyla, K-Pop sektörünün dijital alandan bağımsız değerlendirilmeyeceği iddia edilmektedir. Bu iddia çerçevesinde makale, öncelikle etnografi ve dijital etnografi sürecini açıklar, daha sonra sırasıyla fan alanı kavramı, dijital mekânlarda bedensiz sosyalleşme, dijital mekân ve faillik konularını tartışır.

Yöntem

Hayranlık duyma konusunun duygularla, kişisel beğeni ve tecrübelerle doğrudan ilişkili görülmektedir. Fanlık olgusu üzerine yapılacak çalışmalarda birebir görüşmelerin ve katılımcıların deneyimlerine doğrudan şahitlik etmenin elzem olduğu inancıyla çalışmada nitel yöntem kullanılmış, yalnızca nicel yöntem kullanılan çalışmalardan daha derin bir tartışma imkanı sunduğu savunulmuştur. Böylece, 2018–2020 yılları arasında yapılan 30 derinlemesine görüşme, 3 odak grup görüşmesi, dijital etnografi ve çeşitli mekânlarda yapılan katılımcı gözlem sonucu elde edilen veriler makalenin tartışma konusu için temel alınmaktadır. Öznel deneyimlere dayanan hayranlık olgusu, K-Pop bağlamında değerlendirildiğinde dijital mekân farklı yaş grupları ve etnik kökenlere sahip hayranları bir araya getiren tek mekândır. Dijital mekânda kurulan bağlar aracılığıyla farklı yüzyüze

⁴ Kanadalı iletişim kuramcısı McLuhan’a ait olan “medium is the message” cümlesi başlangıçta televizyon için kullanılıyordu. McLuhan bu cümleyle herhangi bir mesajın iletildiği ortamın mesajın kendisinden daha önemli olduğunu, ortamın/mekânın sahip olduğu anlamın mesaja yüklenen anlamı ve mesajın algılanış biçimini doğrudan etkileyeceğini ifade eder. K-Pop konusunda ortam sosyal medyadır.



toplantı ve etkinlikler düzenleniyor olsa da hem Z jenerasyonunun hem de son dönem kültür endüstrisinin temel varoluş mekânı olan sosyal medya, güncel popüler kültür çalışmaları için görmezden gelinemeyecek bir erişim alanına sahiptir. Dolayısıyla hâlâ keşfedilmekte olan dijital etnografi yöntemi araştırma için uygun görülmüştür.

Görüşmeler bu makalenin bir bölümünü oluşturduğu yüksek lisans tezi için yapılmıştır.⁵ Derinlemesine görüşmelerde muhataplara yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular yöneltilmiş, muhatabın daha çok ilgi gösterdiği sorular çevresinde görüşme şekillenmiştir. Muhatapların bir kısmı sosyal medya üzerinden, bir kısmı kartopu yöntemi ile bulunmuştur. Yapılan görüşmelerin tamamında ses kaydı alınmış, gerekli görülen kısımlar yazıya dökülerek raporlanmıştır. Görüşme süreleri bir saat ile dört saat arasında değişmektedir. Skype üzerinden görüntülü konuşma ile yapılan 6 görüşme dışında tüm görüşmeler çeşitli kafelerde ve dış mekânda gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşme yönteminin tercih edilmesinin nedeni, konunun duygularla doğrudan bağlantısı ve araştırmanın ankete dayalı yüzeysel bilgilerdense muhatabın hayat hikayesi ve değer yargılarıyla ilgileniyor oluşudur.

K-Pop fanlarının çoğunlukla sosyal medyada bir araya geliyor olması nedeniyle dijital mekân ve burada yapılan paylaşımlar araştırma için önem teşkil etmektedir. Katılımcı gözlemin bir ayağı sosyal medya üzerinde, dijital mekânda, diğer ayağı İstanbul'un çeşitli semtlerindeki Kore temalı kafe ve restoranlarda gerçekleşmiştir. Bunun dışında yoğunluk bakımından daha az olmakla birlikte düzenlenen çeşitli etkinliklerde de katılımcı gözlem yapılmıştır.

⁵ Bkz. dipnot 1.



Bir Dijital Cemaat Olarak K-Pop Fandomu

Çalışma cemaat olgusunu bir dini kavram olarak değil sosyolojik terim olarak ele almaktadır. K-Pop sektörünün temelinde var olan hayranları esere dahil etme ve hayran gruplarının sürekli etkileşim ve üretim halinde olması durumu onları cemaat teriminin bir tanımı olarak görülebilecek, "ortak ve refleksif bir kimlik ya da dünya görüşü duygusuna dayalı benzer ilgilere sahip özel olarak oluşturulmuş ve birbirleriyle sistematik bir etkileşim içinde olan" bir grup kimliğine büründürmektedir (Günerigök 2019, 287). Özellikle Kore dışında yaşayan fanlar için dijital mekânların etkili kullanımının bu konuda belirleyici rol oynadığı gözlemlenmiştir. Farklı fan gruplarının gönüllü emeği ile sağlanan hızlı çeviriler sayesinde dil bariyeri ortadan kalkmakta, her an her yerde erişim imkanı sayesinde coğrafi mesafe önemsiz hale gelmektedir. Böylece fanlar için takip ettikleri idol grupları bir arada yaşadıkları ya da sürekli iletişim halinde oldukları birer arkadaş grubu yanılığısına dönüşmektedir.

Cemaat hissiyatını oluşturan ilk adım sektörün başarılı medya kullanımı ve fanları da aynı kullanım biçimine teşviki olsa da asıl aidiyet duygusunun kaynağı, idollerin kolay ulaşılabilirliğinden çok sosyal medya sayesinde diğer fanlarla sürekli iletişim halinde olma imkanına dayanmaktadır. Fan hesapları⁶ aracılığıyla kurulan sosyal ağlar dijital mekânın

⁶ *Fan hesabı* sosyal medyada fanların çoğunlukla isim, kullanıcının resmi gibi kişisel bilgilerin paylaşmadan internet üzerinde yalnızca K-Pop yıldızları (ya da ilgili alanlar) hakkında haberleri takip etmek ve aynı zevke sahip diğer fanlarla etkileşime geçmek amaçlı kullandıkları hesaplardır. Hesap sahibinin fan kimliğini yansıtan bir araç olarak sıklıkla hayran olunan grup ya da kişinin resmi profil fotoğrafı, isim ya da lakabı kullanıcı adı olarak kullanılır. Görüşmelerde muhataplarca ısrarla bu hesapların sahte hesaptan farklı olduğu, çünkü insanların farklı biri gibi davranmak için değil başka bir ortamda rahatça gösteremeyecekleri bir parçalarını gösterme fırsatı buldukları bir alan sağladığı için bu tür hesaplara yöneldiğinin altı çizilmiştir.



akışkan kimliğine sahiptir. Sürekli değişim halinde olan, kalıcı bir kimlik ya da fiziki bir varlığa sahip olmayan bu hesaplar biraradalık ve aidiyet hislerini besleyen temel araçlardır. Aynı zamanda aidiyet ve biraradalık bilincinin getirdiği kolektif bir özgüven sağlamaktadırlar. Fan hesapları benzer düşüncede insanlarla etkileşime geçme amaçlı oluşturulduğu gibi sıklıkla takip edilen grupları dijital ortamda destekleme amacıyla da kullanılmaktadırlar. Kore temelli ya da uluslararası kapsamdaki yarışmalarda gruplara oy verme, etiket çalışmaları ile grupları çeşitli platformlarda gündemde tutma, müzik videolarının izlenme sayılarını artırarak gruplarının yıl sonu ödül törenlerindeki başarılarına katkıda bulunma gibi çeşitli etkinlikler fan hesapları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu sayede farklı ülkelerde yaşayan fanlar da hayranlık duydukları idol gruplarının elde ettikleri başarılar ve ürettikleri eserlerin bir parçası gibi hissederler. Bu aktif hal sayesinde fanlar sosyal medya algoritmaları ve platformların işleyişleri hakkında sıradan bir kullanıcıdan daha fazla bilgi sahibi haline gelmektedirler. Böylece dijital mekâna olan aidiyet hissini artmakta ve fanların dijital mekânlarda daha özgüvenli ve rahat hissetmelerine katkı sağlanmaktadır.

Aktif eğlence sektörlerini ciddi sekteye uğratan pandemi döneminde dahi, var olan dijital iletişim ağı sayesinde, K-Pop sektörü zarara uğramanın tersine genişlemiş ve yeni üretim biçimlerinde ustalaşmıştır. İdollerle yapılan görüntülü arama sayesinde dijital fan buluşmaları gerçekleştirilmiş, öncesinde yüz yüze yapılan fan buluşmalarından çok daha geniş fan kitlelerine ulaşılmıştır. Telefon aracılığıyla yapılan bu görüşmeler görüntülü kalabalıklar içerisinde yapılan yüz yüze fan buluşmalarından çok daha kişisel ve samimi bir hale gelmekte, fanlara kendi özel alanlarında hayranlık duydukları grup üyeleriyle iletişim kurabilme imkanı sunmaktadır. *Weverse* gibi eğlence



şirketleri tarafından K-Pop gruplarına özel üretilen çeşitli uygulamalar aracılığıyla kesintisiz iletişim pandemi döneminde de devam etmiş, her bir grup üyesinin aynı anda farklı ekranlarda izlenmesine olanak sağlayan online konserlerle var olan fanlar sürekli aktif tutulmuştur. Bunun yanında pandemi dönemi sık sık karşılaşılan karantina süreçleri nedeniyle yalnızlaşan ve sosyal medyada bağ kurmaya daha açık hale gelen, öncesinde sektörden habersiz kitleler de K-Pop ile tanışmıştır.⁷

K-Pop fandomunun bir dijital cemaat olarak düşünülmesinin nedeni sosyal medya platformlarındaki sürekli birarada bulunma hissinin yanında, bu platformlardaki etkinliklerinin bilincinde olmaları, bunu bir güç, bir kimlik inşa süreci ve bir aidiyet duygusu kaynağı olarak görmelerine dayanmaktadır. Donald Horton ve Richard Wohl, medyanın izleyicileri "parasosyal ilişkiler" kurmaya teşvik ettiğini öne sürmektedir (1956, 216). John Caughey parasosyal etkileşim kavramını genişleterek ve hayali sosyal ilişkilere dikkat çekmektedir (1984, 29). Fanların ünlülerle olan etkileşimlerini incelediği çalışmasında hayali ilişkilerin gerçek sosyal ilişkiler üzerinde belirgin bir etkisi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu tür ilişkiler, gerçek hayattaki tecrübelerle karşı hissedilen tatminsizlik ya da kişinin kendi sahip olmak istediği karakterin hayali ile bağlantılı olarak geliştirilmektedirler (1984, 49-53). Caughey, bu ilişkinin sürekliliğinin fanların ilgili medya fi-

⁷ Birçok benzer örnekten biri olarak, 14 Haziran 2020 tarihli BTS grubunun Bang Bang Concert isimli etkinliği 756.000 gerçek zamanlı izleyiciye ulaşmıştır. Bunun 50.000 kişilik 15 stadyum konserine eşdeğer olduğunu göz önünde bulundurarak, dijital alan sayesinde erişilen kitlenin büyüklüğü tahayyül edilebilir. HYBE Ent. şirketi tarafından yapılan açıklamaya göre 107 farklı ülkeden katılım sağlanmış ve konser sonrası resmi fan kulübü 10.000 yeni üye kazanmıştır. (Bkz. Frater, Patrick. "BTS Bang Bang Con: The Live Claims Record Viewership for Online Concert" *Variety*, Jun 14, 2020. <https://variety.com/2020/digital/asia/bts-big-bang-con-the-live-record-online-concert-1234635003/>)



gürünün değer yargıları ve gelecek planlarını kendi davranış ve düşünceleriymiş gibi benimsemeleri ile sonuçlanacağını söyler (59). K-Pop bağlamında düşünüldüğünde Caughey'in öne sürdüğü ilişki biçimi yalnızca fan-idol arasında değil, dijital ortam aracılığıyla bireysel fan ve fan kitlesi arasında da ortaya çıkmakta dolayısıyla dijital mekânlarda fanlar arası kurulan ağlar kişilerin değer yargıları ve dünya görüşlerini etkilerken kullanıcıları birbirine yakınlaştırmaktadır.

Fan Alanları⁸

Saha çalışması, bir ürün olarak Hallyu'nun tüm üretilmiş ve yapılandırılmış yönlerinin yanı sıra, artan dijital mekân kullanımı sayesinde doğrudan yukarıdan inme bir politikadan daha karmaşık bir üretim sürecine dönüştüğünü göstermektedir. Bu üretim artık yalnızca üreticilerine ait olmayan tüketicisini de üretici haline getiren ve bu süreçte güçlü bir sosyal sermayenin yanında fanlara failliklerini kurma ve sergileme imkanı sağlayan bir şekle bürünmektedir. Bu durum konuyu popüler kültür ve fan çalışmaları için olduğu kadar dijital mekân çalışmaları için de ilgi çekici kılar. Çünkü bu yeni türdeki samimi ve bağ kurmaya dayalı ürün-yapımcı-izleyici ilişkisinin varlığı, ürünün bittiği ve izleyicinin başladığı yerin sınırları belirsiz hale getirmektedir. Fan alanları olarak tanımlanan mekânı tecrübe etme biçimleri, fanlar için aktif üretim halinde oldukları son derece duygusal, paylaşım alanlarının varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Genelde dijital mekân kaynaklı olduğu görülen fan alanları, fanların varlığı ve görünürlüğü ile bağlantılı olmak üzere fiziki mekânlarda da kendilerini gösterebilmektedirler. Bu

⁸ Tezimde *fan space* olarak geçen terimi "fan mekânı" değil "fan alanı" olarak çevirmeyi tercih ettim.



alanlar günlük hayatta hiç bir araya gelmemiş kişilerin dijital mekânda temellendirdikleri derin bir duygusal bağ kurmalarına ve değişen oranlarda aidiyet hissi geliştirmelerine kaynaklık etmeleri ile öne çıkar. Hayranların dijital mekân aracılığıyla elde ettikleri idoller hakkındaki günlük, samimi ve kişisel bilgiler, hayran topluluğunun yanı sıra idollere karşı hissettikleri yakınlığı da güçlendirir ve duygusal dolaşım ortaya çıkan *hipergeçeklikten* (Baudrillard 2014) beslenmektedir.

Hipergerçeklik, gerçekliğin bir simülasyonu olan dünyayı gerçekte var olan dünyadan ayırt etmek zorlaştığında ortaya çıkmaktadır. Baudrillard bu terimi 1980'lerde, henüz dijital alan günlük hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmemiş, farklı sosyalleşme mekânları yaygınlaşmamışken geliştirmişti. Var olan dijitalleşmenin etkisi terimi bugün çok daha değerli hale getirmiştir. Gerçeklik yok olmuş ve kopya gerçekliğin yerini almıştır. Artık kopyalanabilecek bir gerçekliğin var olmayışı, kopya ile gerçek arasındaki bağlantıyı koparmıştır. Fan alanları, hayran ve idol arasındaki hayali kabul edilebilecek ilişki biçiminde temelleniyor olmaları itibarıyla hipergerçek duyguları ortaya çıkarmaktadırlar. Duygu deneyimleri ve kimlik üretiminin mekânın bu biçimde tecrübe edilmesi aracılığıyla hipergerçek bir nitelik kazanması, fan alanlarını ilginç kılan bir başka nokta olarak öne çıkmaktadır.

Baudrillard (2014) hipergerçeklik ve simülasyon konusunu Disneyland örneği ile açıklar. Disneyland gerçek hayatta var olmayan karakterler, hikayeler ve mekânlardan oluşmaktadır. Baudrillard Disneyland'in Amerika'yı ve Amerikan ideolojisini sembolize ettiğini söyler. Disneyland her şeyden önce bir yanılsamalar ve fanteziler dünyasıdır. Kalabalıkları çeken asıl yönü ise onun Amerika'yı taklit etmedeki başarısıdır. Hallyu sektörü Disneyland örneği ile karşılaştırılarak incelendiğinde aralarında bir çok benzerlik olduğu görülmektedir. Hallyu



sektöründe K-Pop grupları, eğlence şirketleri, reality şov ekipleri birer aile gibi yansıtılmaktadır. Aralarındaki ilişkinin samimiyeti, uzun süreli arkadaşlık hikayeleri, tartışma ve anlaşmazlıkları, mutlu anları ya da birlikte katlandıkları zorluklar sürekli vurgulanmaktadır. Sahnede kusursuz bir gösteri ortaya koymayı hedefleyen sanatçılar, hayranlarının sürekli gözetleme imkanı bulabilecekleri bir biçimde sahne arkasındaki hayatlarında kırılgan, çocuksu ve sıradan yönlerini göz önüne sermektedirler. Birçok hayran için bu kısım ürettikleri müzik ve ortaya konulan sahne şovlarından daha değerli görülmektedir. Disneyland'in Amerika'yı sembolize ediyor oluşu gibi, K-Pop sektörü de Kore değerlerini ve ideolojisini içinde taşımaktadır. Bunun yanında Kore'nin tarihi boyunca etkilendiği yabancı akımlardan da parçalara sahiptir. Türkiye gibi uzak ülkelerdeki takipçileri için bu karma kültür sektörü çekici kılan en önemli faktörlerden biri olarak önümüze çıkmaktadır. Yalnızca K-Pop değil, genel olarak Hallyu dalgasının öncelikli olarak Güneydoğu Asya ülkeleri, Arap dünyası ve Türki devletler arasında yayıldığı, Batı ana akım pop kültürüne çok daha geç ulaştığı görülmektedir. Bunun arkasında yatan nedenlerden biri olarak muhafazakar toplumların Batı popüler kültürü dışında bir arayışta olmaları, Kore gelenek ve değerlerinin bu arayışa en uygun cevap olarak ortaya çıkması gösterilebilir. Hallyu modern eğlence sektörünü muhafazakar değerlerle harmanlanmış halde sunmaktadır.

Disneyland ve K-Pop hipergerçeklikleri arasındaki temel fark, ilki fiziki mekânla kısıtlanmışken, ikincisinin dijitalleşme sayesinde zaman ve mekândan bağımsız var oluşudur. Bu yönüyle K-Pop sektörü hipergerçekliğin Disneyland'den daha uygun bir örneği haline gelmektedir. Fan alanları fanlar için gerçekliğin bir kopyası halini almış bu sektörde var oluş mekânlarıdır. Gündelik hayatlarında her an ulaşabildikleri



“K-Pop dünyası” hem gerçeklikten kaçış hem de alternatif bir kimlik ve çevre edinimi imkanı sunmaktadır.

Faillik, Tüketim ve Femenin Alan

Fan alanı dahilinde tartışılabilecek “K-Pop alanı” (*K-Pop no basho*) (Kim 2018, 152) feminen bir alan olarak tanımlanmakta ve K-Pop kültürünün üzerine inşa edildiği kadın tüketim pratiklerini içermektedir (Phillips 2020, 3). Dünya çapında K-Pop fanlarının gözle görülür ölçüde çoğunluğu genç kadınlardan oluşmaktadır. Bir ürün olarak K-Pop ve idol grupları büyük oranda kadın tüketicileri hedefleyerek planlanmakta ve sunulmaktadır. Bunun sonucunda “K-Pop alanları” feminenliğin baskın ve aktif halde olduğu alanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu makalenin temellendiği cinsiyet algıları odaklı ana çalışmanın sahası sürecinde erkek muhabata ulaşılmaya çalışılmışsa da katılımcıların yüzde 90 üzeri bir oranda kadın olduğu görülmüştür. Sosyal medyadaki fan hesaplarının büyük oranda kadınlar tarafından kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bir var olma alanı aynı zamanda birer güven alanı olarak ortaya çıkan bu alanlar çoğunlukla ataerkil düzenin hüküm sürdüğü kamusal alana dahil olmayan, buna rağmen kendi içerisinde bir kamusalığa sahip alanlardır. Sahip oldukları kamusalılık herkese açık, herkesçe ulaşılabilir alanlar olmaları ile sağlanırken, ataerkil kamusal alana dahil olmayışları bu alanlarda sıklıkla hor görülmelerinden ileri gelmektedir.

Bununla birlikte fan söylemlerine bakıldığında çalışma sahasında” burada kendimi buldum”, ”kim olduğumu onlarla (idol grubu) ve burada kazandığım arkadaşlıklarla (sosyal medya) anladım” ve benzeri pek çok ifade ile karşılaşılmıştır. Birçok katılımcı sosyal medya platformlarında girdikleri etkileşimlerin sağladığı “değer görme” hissine atıfta bulun-



muştur. Muhataplardan biri fan hesapları ve sosyal medyadaki fan ortamını şu şekilde açıklamaktadır:

”Kendini kaybetmiş gençlerin kendini bulma çabası... Saçma salak şeyler için birbirlerini linçleseler de bir fanın en çok kabul gördüğü yer yine sosyal medya oluyor... Kendi düşünceleri kendi fikirleriyle linçleniyorlar. Düşüncesi ilgi görmüş oluyor yani neredeyse bir şekilde onay alıyorlar. Ben BTS’ten nefret ediyorum diyor bütün BTS fanları buna saldırıyor, bu sefer diyor ki benim BTS sevmemem bir şey ifade ediyor. Sokağa çıkıp aynı şeyi söylese kimsenin umrunda olmaz saçmalık olur yani o da biliyor bunu... Böyle sosyal medyada fan hesapları açıyorlar evet çünkü bu şekilde kendilerini ifade edip birilerinden tepki görebilecekleri tek yer orası.”

Bauman’ın değindiği ”görülüyorum (izleniyorum, fark ediliyorum, kaydediliyorum...) öyleyse varım” hissiyatı fan alanlarında bulunan duygusal etkileşim ile güçlenmektedir (2013, 129). Muhatapların çoğunluğu gerçek hayatlarında bir kimlik inşası ve aidiyet hissini eksikliği nedeniyle sıkıntı çektiklerine değinmiş dijital mekânda başlayan ve nadir de olsa gerçek hayatlarına taşıdıkları bu alanların onlar için kendilerini tanıyacak, düşüncelerini duyuracak bir mekâna dönüştüğünü ifade etmişlerdir. Kabul görme ve güven hissiyatının varlığı görüşmelerde sıklıkla dile getirilmiştir. Fan kitlesinin büyük çoğunluğunu oluşturan genç kadınlar fan olma aracılığıyla kendilerini değerli hissetmekte ve fan alanlarında girdikleri etkileşimler sayesinde kendi karakterlerini keşfetme fırsatı bulmaktadırlar. Bu açıdan fan alanlarının ve K-Pop kültürünün, bu sektörün tüketicisi genç kadınların kimlik inşası için önemli bir eşik halini aldığı gözlemlenmiştir.

Ayrıca dijital mekânlardaki sosyalleşmenin farklı yaş gruplarındaki kadınlar için bir iletişim ağı kurma ve gelecekte farklı konularda bu iletişim ağını kullanma konusunda eğitici bir



rol oynadığı görülmüştür. Özellikle otuz yaş ve üzeri, geneli ev hanımı olan muhataplar fan hesapları ve fan etkinlikleri aracılığıyla kendi kısıtlı sosyal yaşamlarında bağ kuramayacakları farklı meslek gruplarından insanlarla kolaylıkla etkileşime geçtiklerini ve bu etkileşimlerin sıklıkla kendi hayatlarına katkı sağladığını belirtmişlerdir. Çalışma sahasının ortaya çıkardığı üzere daha genç yaşlardaki kadınlar kimlik inşası ve sosyalleşme tecrübesi olarak fan alanlarına yönelirken, yetişkin kadınların sıklıkla sosyal ağ kurma ve hayatlarında eksikliğini hissettikleri ilişki biçimlerinin yerini doldurma amacıyla fan alanlarında var olmayı tercih etmektedirler. Her iki grup için de fan alanı bir faillik ve tüketim mekânı halini almaktadır.

Fan grupları arasında sıklıkla çatışmalar yaşanmasına rağmen kişiler arası yapılan eleştiri ya da hakaretler dış görünüş ya da toplumsal beklentiler üzerinden değil kişinin belirttiği düşünce ya da beğenisi üzerinden yapılmaktadır. Bu da her ne kadar çatışma ve gerginlikleri engeller bir niteliğe sahip olmasa da, bireylerin benlik algısını güçlendiren türde bir yaklaşımdır. Birçok fan için bu tür çatışmalar bir şeyleri samimiyetle savundukları ilk deneyimlerdir. Üstelik bahsedilen “şey” tamamen kendi başlarına ya da arkadaşları aracılığıyla, bir üst otoritenin etkisi olmadan, ulaştıkları ve aidiyet duydukları bir olgudur. Bu sayede hem K-Pop hem de K-Pop aracılığıyla kurulan ilişkiler fanlar için sembolik olarak önemli ve değerli hale gelmektedir.

Sonuç

Dijital alanda var olmanın ve içerisinde üretilen mekânların ilginç bir tartışma konusu oluşturmasının en önemli sebeplerinden biri dijital alanın doğası gereği bedene yer bırakmıyor oluşudur. Bu durum dijital alanın doğrudan iletişime olanak sağlayıp sağlamadığı konusunda farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hubert Dreyfus “tele-mevcudiyet”



kavramıyla internet üzerinden kurulan ilişkilerde araya giren mesafenin gerçekliğe temas edilmediği şeklinde tuhaf bir hissiyata sebep olduğunu bu sebeple doğrudan mevcudiyet hissimizi azalttığını savunmaktadır (Dreyfus 2016, 66). Buna göre “an”ı canlı kılan doğrudan iletişimdir ve bunun eksikliği anın gerçekliğinin sorgulanmasına sebep olmaktadır. Duygular ve ortamın gerçekliği algılama biçimlerimizi ortaya çıkaran önemli etmenlerdir ve her ikisi de online ortamdaki bedensiz sosyalleşme aracılığıyla aktarıldığında değer kaybettikleri için algılanan gerçeklik de yüzeyselleşmektedir.

K-Pop fandomunun bir parçası ve aktif bir fan olmak özellikle genç kadınlar için bir faillik kaynağı ve kendini ifade biçimi haline gelmektedir. Ortaya çıkan kimliklerin ve kazanılan faillikğin dijital ortamda temellenmesi, ek olarak sektörün sebep olduğu hipergerçeklik ve dijitalleşmenin artırdığı tele-mevcudiyet hissiyatı ile üretilen algının otantik bir faillikten çok bir faillik yanılgısı ve gerçekte temellenmeyen bir özbilinç oluşturmasına sebep olmaktadır. Bu durum göz önüne alındığında, sosyal alanlara erişim imkanı olmayan ya da çevresinde düşüncelerine yeterli değer gösterilmeyen kadınlar için hem potansiyellerini açığa çıkaracak hem de özgürce var olabilecekleri bir alan sağlayacak olmasının yanında, fan alanları ve bu alanlardaki uzun süreli tüketim pratikleri var olan özdeğeri azaltıcı bir etkiye de sebep olabilmektedir.

K-Pop fandomu ve fan alanları özellikle genç kadınların güçlü hissedecekleri, kendilerini rahatça ifade edebilecekleri mekânlara ve ilişki biçimlerine duyulan ihtiyacın aciliyetini yansıtmaktadır. Fan alanlarına verilen duygusal ve düşünsel emek bir tedirginlik sebebi ya da gençliğin yitirilişi değil bir potansiyel göstergesi olarak anlaşılmalı ve bu potansiyele toplumsal alanda etkin kullanım imkanı verecek çalışmalara yoğunlaşılmalıdır.



Kaynakça

- Adorno, T. W., ve J. M. Bernstein. 2001. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation (The Body, In Theory: Histories of Cultural Materialism)*. Michigan: University of Michigan Press.
- Bauman, Zygmunt ve David Lyon. 2013. *Akışkan Gözetim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Caughy, John L. 1984. *Imaginary Social Worlds: A Cultural Approach*. Lincoln, NE: U of Nebraska P.
- Desideri, Nick. 2013. "Bubble Pop: An Analysis of Asian Pop Culture and Soft Power Potential" *Res Publica - Journal of Undergraduate Research* 18, no. 1.
- Dreyfus, Hubert. 2016. *İnternet Üzerine*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Günerigök, M. 2019. "Cemaat Sosyolojisi: Bir Kavramın Tarihsel Serüveni." *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, no. 5: 287-297.
- Horton, Donald and Richard Wohl. 1956. "Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on Intimacy at Distance." *Psychiatry* 19, no. 3: 215-29.
- Jang, Gunjoo, and Won K. Paik. 2012. "Korean Wave as a Tool for Korea's New Cultural Diplomacy." *Advances in Applied Sociology* 02, no. 03: 196-202.
- Kim, Bok-rae. 2015. "Past, Present and Future of Hallyu (Korean Wave)." *American International Journal of Contemporary Research* 5, no. 5: 154-160.
- Kim, Milim. 2011. "The Role of the Government in Cultural Industry: Some Observations from Korea's Experience." *Keio Communication Review* 33, no. 33: 163-82.
- Kim, S.J, and S.A Kim. 2015. "The Ethos of Collective Moralism:



- Korean Cultural Identity of Multicultural K-Pop.” *Media & Society* 23, no. 3: 5-52.
- Lie, John. 2012. “What Is the K in K-Pop? South Korean Popular Music, the Culture Industry, and National Identity.” *Korea Observer* 43, no. 3: 339-63.
- Nye, Joseph S. 1990. “Soft Power.” *Foreign Policy*, no. 80: 153-71.
- Phillips, K., & Baudinette, T. 2020. “Shin-Ōkubo as a feminine ‘K-pop space’: gendering the geography of consumption of K-pop in Japan.” *Gender, Place & Culture*, 1-32.
- Shim, Doobo. 2002. “South Korean Media Industry in the 1990s and the Economic Crisis.” *Prometheus (United Kingdom)* 20, no. 4: 337-50.
- Yang, Junhoe. 2007. “Globalization, Nationalism, and Regionalization: The Case of Korean Popular Culture Author(S).” *Development and Society* 36, no. 2: 177-99.

MEKÂN BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DEKİ SURİYELİ KADIN YAZIN ANALİZİ¹

Yeliz Polat²

Zeynep Arpa³

Giriş

Mekânla ilgili yazın incelendiğinde, mekân kavramını üç farklı boyutta ele alan üç farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Bunlar, mekânı ideal olana ulaşmada araç olarak gören “ütopyacı yaklaşım”, mekânı doğanın kendi işleyişi içinde biçimlenen coğrafi bir yer (konum) olarak gören “ekolojik yaklaşım” ve mekânla toplum arasındaki ilişkiyi temel alan “toplumsal yaklaşım” olarak sınıflandırılabilir. Tarihsel süreç içinde ütopyacı yaklaşımın gelişimine bakıldığında “toplumsal-

¹ Bu çalışma, 12 Mayıs 2022 tarihinde Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM) tarafından İstanbul Üniversitesi'nde gerçekleştirilen VIII. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi'nde sunulan “Mekân Bağlamında Türkiye'deki Suriyeli Kadın Yazın Analizi” başlıklı bildiri den türetilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi. Fırat Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi. ylzaktas@frat.edu.tr orcid.org/0000-0002-6980-5742.

³ 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi. turgazeynep12@gmail.com, orcid.org/0000-0001-5603-6238.



cı ütopyacı yaklaşım”ın, “planlamacı ütopyacı yaklaşım”a doğru evrildiği görülmektedir. Mekânla toplum arasındaki ilişkiyi temel sorunsalı kabul eden “toplumsalcı yaklaşım”-da ise birbirine paralel bir gelişim yaşanmış “fonksiyonist işlevselci) toplumsalcılık” ve “Marksist toplumsalcılık” anlayışı eş zamanlı bir gelişme göstermiştir (Polat 2014, 14). Bunlardan ütöpik yaklaşımda mekân kent ölçeğinde ve ütöpik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde toplum ve mekân statiktir (Harvey 2008, 196-198). Ütöpik kentin ölçeği ve iç mekân örgütlenmesi en baştan planlanır. Mekânın değişimini engelleyebilmek için toplumsal değişim denetim altında tutulur. Bu denetim ise hem mekânın hem de toplumun zamandan soyutlanmasıyla gerçekleştirilebilir. Çünkü ideal olana ulaşılmıştır ve bu korunmalıdır (Polat 2014, 14, 19). Mekânla ilgili ikinci yaklaşım olan “ekolojik yaklaşım”da ise bir olgu olarak kabul edilen kentin mekânsal biçimiyle, kentte yaşayanlar arasındaki sosyolojik ilişki bağı kurulmaya yönelinmiştir. Fakat sosyolojik ilişkilerin çözümlenmesinde bireye dayalı topluluk anlayışı benimsenmiştir (Hatt 2002, 130). Mekânla ilgili üçüncü yaklaşımın gelişimi bağlamında, mekânın çözümlenmesinde iki farklı temel yaklaşım oluşmuştur. Fonksiyonist yaklaşımda, insanların bir araya gelmesinin sonucu olarak kendiliğinden oluşan toplumsal ilişkilerin ve örgütlenmelerin mekânı oluşturduğu ve dönüştürdüğü, ayrıca mekânı dönüştürerek toplumda değişimin yaratılabileceği kabul edilmektedir (Polat 2014, 14). Öyle ki Adna Weber, kentsel mekânın işlevsel biçimde genişlemesi ile bu işlevsel genişlemeye mekânın etkisi üzerinde durmuştur. Strong ise kentsel mekânın hızlı büyümesini istenmeyen bir gelişme olarak kabul etmiştir. Kenti, yozlaşmanın merkezi olarak açıklamış ve bu açıklamada bireyi temel al-



mıştır. Sanayileşme sonucunda kentte medeniyet daha da karmaşıklaşarak bireyi parçalamış ve başarısızlaştırmış, başarısız birey ise toplumsal açıdan yıkıcı olmuştur (Martindale 2003:,17-19, 21). Yani Strong, kentsel mekânın bizzat kendisini kentsel toplumdaki yozlaşmanın odağı olarak görmüştür (Polat 2014, 33). Max Weber kent sorunsalını modernite kavramsallaştırması üzerinden çözümlenmiştir (Polat 2014, 34). Weber, makro ölçekte kent sınıflandırmasını egemen ekonomik ve politik bileşenler üzerinden işlevsel bir anlayışla sınıflandırmıştır (Weber 2003, 92, 97; Weber 2017). 1950'lerin sonuna gelindiğinde Gideon Sjöberg üretim biçimi ile kentlerin ekolojik (mekânsal), ekonomik ve toplumsal örgütlenmesi arasında ilişki kurmuştur. Mikro ölçekte bu kentlerin iç örgütlenmesi ile kentin ekonomik ve toplumsal yapısı arasında yakın ilgi olduğunu belirtmektedir. Bu noktada kent toplumu çeşitli tabakalardan oluşmaktadır ve kent alanının kullanımında meydana gelen farklılaşma (kentteki nüfusun alt bölümlerinin yerleşimi) kentin toplumsal katmanlaşmasının bir yansımasıdır (Sjöberg 2002).

Marksist yaklaşımda ise egemen olan ekonomik üretim biçiminin yaratmış olduğu toplumsal ilişkilerin ve örgütlemelerin mekânı oluşturduğu ve dönüştürdüğü kabul edilmekte ve bunun doğal bir sonucu olarak mekânla toplum arasında diyalektik bir etkileşimin olduğu üzerinde durulmaktadır. Şöyle ki Marksist'ler bir taraftan toplumu bir yapı olarak kabul ederken diğer taraftan da üretim tarzının bu yapıyı biçimlendirdiği ön kabulünden hareket etmektedirler. Bu çerçevede Marxistler kenti sorunsallaştırırken yer ya da mekân olarak adlandırılan yapıyı tanımlamak yerine birikimin coğrafi değişimini çözümlene yoluna gitmektedirler. Çünkü birikimin coğrafi dönüşümünün -birikimin



yeniden örgütlenmesi- mekânda dönüşüm yaratmakta ve somutlaşmakta olduğunu kabul etmektedirler. Marksistler tarihsel süreç içinde birikimin coğrafi dönüşümünü “Bağımlılık Okulu” (Kılınç 1984, 135), “Sistem Yaklaşımı” (Wallerstein 2009) ya da “Yapılandırmacı Yaklaşım” (Lefebvre 2016; Lebre 2017; Castells 1997; Harvey 2002; Harvey 2008; Harvey 2009) gibi farklı yöntemler kullanarak açıklamaya çalışmışlardır (Polat 2014, 37).

Bu çalışmada ise mekân ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasal süreçler sonucunda hem dönüşen hem de dönüştüren bir olgu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda da mekân Suriyeli göçmen kadınların bir taraftan var olma mücadelesi verdiği, diğer taraftan da yeniden anlamlandırdığı bir olgudur.

Bireylerin bir mekândan başka bir mekâna doğru gerçekleşirmiş oldukları nüfus hareketliliği olarak tanımlanan göç olgusu ise son zamanlarda savaş ve zulümle birlikte artış göstermiştir. Özellikle, Soğuk Savaş sonrası küreselleşmenin etkisiyle birlikte uluslararası göç olgusu, etkisini belirgin bir şekilde göstermeye başlamıştır (Castles ve Miller 2008, 4-10). Son zamanlarda, tüm dünyayı etkileyen büyük kitlesel göçlerden biri de Suriyeli göçüdür.

Mart 2011 yılında Suriye’de yaşanan iç savaş sonucu, milyonlarca insan zorunlu olarak göçe maruz kalmıştır. Suriyeliler, yaşanan bu savaş karşısında güvenlik, koruma ve sığınma için sınır ülkelere ve Avrupa’ya göç etmiştir. Suriyelilerin kitlesel olarak sığındıkları sınır ülkelerden biri de Türkiye olmuştur. Türkiye’nin Suriyelilere yönelik uyguladığı açık kapı ve hoşgörü politikasıyla birçok Suriyeli, kitleler halinde Türkiye’ye sığınmıştır. 2011’den itibaren Suriyelilerin sayısı hızla artış kaydetmiş ve milyonlara ulaşmıştır. Bu süreçte kamplar yeterli olamamış ve pek çok Suriyeli göçmen kamp mekânından çıkarak kent mekânına süzölmüştür. 2018



yılında kampların kapatılması kararıyla da Suriyeli göçmenler kent mekânında yaşamaya başlamıştır. Suriyeli göçmenler kentin iç mekânında ise ağırlıklı olarak yerli halk tarafından az ya da hiç tercih edilmeyen çöküntü alanlarına yönelmiş ve ikamet etmeye başlamıştır (Polat ve Yılmaz 2021, 954, 958-959). Bu kent mekânlarında Suriyeli erkekler kadar kadınlar da yerlerini almıştır. Göç İdaresi Başkanlığı'nın 31.03.2022 tarihli "Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin Yaş ve Cinsiyet Dağılım İstatistikleri"ne göre, Türkiye'de geçici koruma altında olan toplam 3.763.565 Suriyeli bulunmaktadır. Resmi kayıtlara göre, Türkiye'ye göç eden 1.737.628 kadın Suriyelinin toplam Suriyeli göçmene oranı yüzde 46,16'dır (Göç İdaresi Başkanlığı, 2021). Yani, Suriyeli göçmenlerin yaklaşık yarısını oluşturan kadınlar kent mekânında hayata tutunmaya çalışmaktadır.

Suriyeli kadınlar toplumsal cinsiyet farklılıkları dolayısıyla biyolojik ve sosyolojik olarak erkeklere oranla daha fazla zorluk yaşamaktadır. Bu araştırmada mekân bağlamında Suriyeli kadın konusunun incelenmesi amaçlanmıştır. Ancak yazın incelendiğinde mekân çerçevesinde doğrudan kadın konusunun sorunsallaştırılmadığı, ayrıca kadınların kent mekânında yaşadıkları deneyimlerin ise ağırlıklı olarak olumsuz olanlarının yazına aktarıldığı tespit edilmiştir. Bu tespit neticesinde, Türkiye'deki Suriyeli kadınların yaşamış oldukları sorunlar ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri, mekân bağlamında irdelenmeye çalışılmıştır. Elbette kent mekânında Suriyeli kadın olgusu yalnızca olumsuz deneyimleri değil başarıları da içermektedir. Fakat akademik çalışmalarda sorunlara çözüm üretme kaygısı ön planda olduğu için Suriyeli kadınların kent mekânında yaşadığı olumlu deneyimler yazına pek aktarılmamıştır. Bu gerçeklikte çalışma açısından önemli bir kısım oluşturmalarına karşın olumlu



deneyimlere de yer verilmiştir. Sonuç olarak, çalışmada, bir mekândan başka bir mekâna sığınan Suriyeli göçmen kadınların deneyimleri yazın çalışmaları üzerinden mekân bağlamında analiz edilmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden metin ve içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Çözümleme sonucunda, Suriyeli kadınlara yönelik yazın çalışmalarının yeteri düzeyde ele alınmadığı tespit edilmiştir. Ele alınan çalışmalar daha çok sosyo-kültürel ve sağlık alanında ortaya konulmuştur. Mekân bağlamında ise Suriyeli kadın olgusunun doğrudan irdelenmediği tespit edilmiştir. Bu kapsamda özel ya da kamusal, kentsel ya da kırsal ve üretim ya da tüketim mekânında Suriyeli kadınların sorunsallaştırıldığı çalışmaların yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, Türkiye’de 2015-2022 yılları arasında Suriyeli kadınları ana sorunsalı olarak belirleyen ve saha çalışmasına dayanan 19 tez ve 23 makale olmak üzere toplamda 42 yazın çalışması incelenmiştir. Yazın incelemesinde, nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden ise yazın taraması kullanılmıştır. Ayrıca bu çalışmada doküman taramasından ana veri olarak yararlanılmıştır. Elde edilen dokümanların çözümlenmesinde ise metin analiz ve metin içerik çözümlemesi tekniği kullanılmıştır. Metin çözümleme analizi ile ele alınan dokümanlara ”ne zaman yayınlandı, kim tarafından ortaya atıldı, ne amaçla yazıldı ve hangi sonuçlara ulaşıldı” soruları sorularak ilgili dokümanın sosyal üretimi ortaya konulmaktadır (Punch 2014, 219-220).

Çalışma kapsamında, öncelikle Suriyeli kadınları konu olarak ele alan ve saha araştırmalarına dayanan yazın çalışmaları metin ve içerik analizine dahil edilmiştir. Bu kapsamda



”yöktez” ve ”ulakbim” kaynaklarında yayın taraması yapılmış ve 17 tez ile 23 makale belirlenmiştir. Saptanan bu çalışmalar mekân bağlamında irdelenmiştir. Fakat Suriyeli kadın konusunun doğrudan mekân ile ilişkilendirilerek ele alınmadığı saptanmıştır. Bu yayınların derinlemesine analizinde Suriyeli kadınların karşılaştıkları “sorunlar” üzerinden konunun araştırıldığı görülmüştür. Bu nedenle bu çalışmada Suriyeli kadın olgusu mekân bağlamında ”sorun” ve sonuç” odaklı olarak çözümlenmiştir. Ayrıca yazın analizi neticesinde Suriyeli kadınlar ile ilgili olarak ”sosyo-kültürel”, ”ekonomik” ve ”sağlık “olmak üzere üç ana sorun alanı ile saptanmıştır.

TEMALAR	KODLAR
SOSYO-KÜLTÜR	<p>Sosyal Sorunlar:</p> <ul style="list-style-type: none"> *Aile içi şiddet *İstismar, fiziksel-sözlü taciz, tecavüz, kadın ticareti *Zorla evlilik, küçük yaş evliliği, çok eşlilik ve dini nikah *Kuma sorunu ve boşanamama *Güvenlik sorunu (özellikle dul yaşayan kadınların sıklıkla rahatsız edilmesi) *Barınma sorunu (konut fiyatlarının yüksek olması, aynı evi birden fazla kişinin paylaşması, yaşam sağlığına uygun olmayan evlerde yaşama) *Korku (polisi arama cesareti gösterememe) *Eğitim hakkından mahrum kalma *Toplumsal cinsiyet eşitsizliği *Geleneksel aile içi rol modeli (kadının ev içine hapsedilmesi) <p>Kültürel Sorunlar:</p> <ul style="list-style-type: none"> *Dil ve iletişim sorunu *Dışlanma, ötekileştirilme, ırkçılık, önyargı, farklı algılanma (özellikle hemcinsleri tarafından farklı görülme) *Entegrasyon sorunu *Kültürel baskı (kadınların dışarıya çıkamama) *Toplumsal kabuller ve asılsız söylemler



EKONOMİ	<ul style="list-style-type: none">*Geçim sorunu*Niteliksiz işkolu*Kültürel baskıdan dolayı çalıştırılmama*Eğitimsizlik*Dil sorunu*Güvenlik sorunu*Güvencesiz çalışma*Uzun süreli çalışma*Ucuz işgücü*Kayıt dışı istihdam
SAĞLIK	<ul style="list-style-type: none">*Kadın sağlığı*Doğum, sağlıksız gebelik ve üreme hastalıkları*Çocuk evlilikleri*Cinsel şiddet*Cinsel bulaşıcı hastalıklar*Hijyen sorunu*Travma, stres ve ruhsal hastalıklar*Sağlıksız beslenme ve sağlıksız ortamda barınma*Dil sorunu*Yanlış teşhis ve tedavi uygulaması*Sağlık hizmetine erişimdeki sorunlar (ekonomik, mesafenin uzak olması, sağlık personellerin tutumu)

Metin analiz yöntemine göre çözümlenen dokümanlar, daha sonra içerik analiz yöntemine göre analiz edilmiştir. İncelenen yazın çalışmaları sonucu elde edilen verilerden yola çıkarak Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunlar içerik çözümleme yöntemine göre analiz edilmiş ve irdelenen yayınlar yayın yılı dikkate alınarak tarihsel akışa uygun olarak çalışmada yer verilmiştir.

Araştırmanın Bulguları

Bu bölümde öncelikle Suriyeli kadınları ele alan yazın çalışmaları sonucu elde edilen veriler ışığında içerik çözümlemesi yapılmış ve sosyo-kültürel, ekonomik ve sağlık olmak üzere üç ana tema belirlenmiştir. Ardından da Suriyeli



göçmen kadınların karşılaştıkları sorunlar bu üç ana tema üzerinden metin analiz yöntemiyle alt kategoriler halinde sınıflandırılarak irdelenmiştir.

Mekân Bağlamında Suriyeli Kadın Yazını İçerik Çözümlemesi

Mekân bağlamında Suriyeli göçmen kadınlar konusunda gerçekleştirilen içerik çözümlemesi sonucunda doğrudan mekân çerçevesinde bir yayına ulaşılammıştır. İlgili yayınların içerik analizinde ise yazının konusu, amacı ve bulguları incelendiğinde sosyo-kültürel, ekonomik ve sağlık olmak üzere üç temel konuda kadınların karşılaştıkları sorunlar ana tema olarak tespit edilmiştir. Bu her bir ana tema içinde ise yine aynı teknik ile kodlar belirlenmiştir.

İncelenen yazın çalışmalarının çoğunluğunun sosyal temalar, kültür ve sağlık temaları altında ele alındıkları tespit edilmiştir. Sosyal bağlamda ele alınan yazın çalışmaları ise genel olarak Suriyeli kadınların “sorun ve beklentileri” tematik kodlamalar çerçevesinde, kültürleşme bağlamında ise yazın çalışmalarının genel olarak “dışlanma ve entegrasyon” kodlamaları çerçevesinde ele alındıkları tespit edilmiştir. Sağlık teması altında ele alınan yazın çalışmalarının ise genel olarak “kadın hastalıkları ve doğum” kodlamaları altında ele alındıkları belirlenmiştir. İncelenen yazın çalışmalarında kadınların ekonomik istihdamı, eğitim sorunsalı, hukuki haklarının farkındalık düzeyi, din olgusu, siyasal katılım, kamusal alan ve psikolojik sorunlarına yönelik yazın çalışmalarının kısıtlı bir şekilde ele alındığı saptanmıştır. Suriyeli göçmen kadınların mekânsal bağlamında ise sorunsallaştırılmadığı tespit edilmiştir.



Mekân Bağlamında Suriyeli Göçmen Kadınların Karşılaştıkları Sosyo-Kültürel Sorunlar

Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunların başında sosyo-kültürel sorunlar gelmektedir. Bu sorunlar genellikle toplumsal cinsiyet farkı, yalnızlık, çevresel ve ailesel baskı, eğitimsizlik, dışlanma, cinsel taciz, istismar, çok eşlilik ve çocuk evlilikleri şeklinde gerçekleşmektedir. Mekân bağlamında Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunları ele alan yazın çalışmaları kapsamında, Suriyeli kadınların başlıca sosyo-kültürel sorunları şu şekildedir:

Özüdoğru (2018) Adana'da tek başına yaşayan, dul ve aile reisi rolünü üstlenmiş, 23-42 yaş aralığında, farklı sosyo-ekonomik sınıftan gelen sekiz Suriyeli kadının yaşam mücadelesini, yerli halk tarafından kendilerine karşı olumsuz bir algının olup olmadığını, böyle bir olumsuz algı varsa bu olumsuz kabule karşı nasıl mücadele ettiklerini Suriyeli kadınların gözünden incelemiştir. Araştırma sonucunda, katılımcıların ya okuma-yazma bilmediği ya da ilkökul düzeyinde eğitim aldıkları, biri hariç Türkçeyi bilmedikleri ve bu nedenle de dışlandıkları ve ötekileştirildikleri tespit edilmiştir. Mekânsal analizde ise katılımcıların 7'sinin Halep 1'inin ise Humus kırsalından göç ettiği ve Halep'ten gelenlerin 4'ünün kent alanından 3'ünün ise kırsaldan (köyden) geldiği tespit edilmiştir. Adana'da ikamet ettikleri mahalleler ise orta ve alt gelir grubu ve ağırlıklı olarak da Suriyeli göçmenlerin yaşadığı yerleşim yerleri olduğu belirlenmiştir. Bu mahallelerde yaşayan yerli halk gibi Suriyeli göçmen kadınların evlerinin de bakımsız ve eski olduğu saptanmıştır. Ayrıca katılımcıların yaşadığı mahallelerde uyuşturucu madde ticareti, kaçakçılık, gasp gibi olayların sıklıkla görüldüğü katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Özüdoğru Suriyeli kadınların etnik köken, ekonomik düzey, cinsiyet ve mekânsal koşullar nedeniyle



dışlanmaya maruz kaldığını belirtmektedir. Bununla birlikte Özüdoğru yerel halktan kadınların hepsinin Suriyeli dul kadınlara karşı olumsuz davranmadığına ve katılımcı kadınların Adana'nın sosyo-ekonomik olarak yoksul mahallelerinde yaşadıklarına da dikkat çekmektedir. Kısacası bu araştırmada belirlenen olgulara göre, Suriyeli göçmen kadın katılımcılar üstlenmiş oldukları ailevi sorumluluklar nedeni ile ev alanına sıkışmış ve kamusal alandan soyutlanmıştır. Bununla birlikte ya çöküntü alanlarında ya da orta sınıf ailelerin yaşadığı kent mekânlarında ikamet etmektedirler. Ek olarak Suriyeli göçmen kadınların göç öncesi de eğitim çerçevesinde kamusal alandan kopmuş olduğu ve katılımcılardan 5'inin kırsal alanlarda yaşadıkları görülmektedir. Başka bir ifadeyle yaşadıkları zorunlu göç mekânsal olarak onları hem başka bir ülkeye hem de kente sürüklemiş ve Suriye'de deneyimledikleri görece mekânsal dışlanma Adana'da da devam etmiştir. Son olarak, değerlendirme yaparken araştırmanın dul ve aile reisi rolünü tek başına üstlenen 8 Suriyeli göçmen kadınla yapıldığı da göz ardı edilmemelidir.

Kargın (2018) Hatay ve Gaziantep'te 60 Suriyeli ve 60 yerli kadınla gerçekleştirmiş olduğu araştırmada, çocuk evliliği sorunu ele alınmıştır. İncelenen araştırma sonucu, kadınların aile içerisinde maddi bir külfet olarak görüldüğü ve bu nedenle aile içindeki yaşlı erkekler tarafından küçük yaşta evliliklere zorlandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan evliliklerin genellikle dini nikah olarak kıyıldığı ve bu durumun hem Suriyeli kadınları hem de yerel kadınları mağdur ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca benzer mekânları paylaşan yerli kadınların da Suriyeli kadınları aileleri için tehdit olarak gördükleri saptanmıştır. Başka bir ifadeyle kent mekânında ötekileştirilen ve yalnızlaşan Suriyeli göçmen kadın ev mekânına sıkışmak zorunda kalmaktadır. Böylece



ev mekânında bir külfet olarak görülen kadın küçük yaşta evliliğe zorlanmaktadır.

Agcadağ ve Vural (2018) kocaları çok eşli olan 14 Suriyeli kadın ile gerçekleştirilen araştırma sonucu kadınların genellikle görücü usulü evlilik gerçekleştirdiği, eşlerinin genelde erkek çocuk veya eşinin yaşının geçmesini ileri sürerek kuma getirdikleri tespit edilmiştir. Üniversite mezunu hem Suriye’de hem de Türkiye’de Suriyeli kumayla yüzleşmek zorunda kalan katılımcılardan biri yaşadıklarını “Zihniyet değişmezse mekânlar değişse de olmuyor.” diyerek ifade etmiştir. Ayrıca Kilis kent alanında yaşayan Suriyeli kadınların işgücü piyasasında erkeklere oranla daha az yer aldıkları ortaya konulmuştur. Bu olgunun sebebi olarak da ailevi değerler, dini değerler, dil problemi, ev işleri ve çocuk bakım sorumluluğunun kadınlara yüklenmiş olması sayılmıştır. Buna karşın Suriyeli kadınların Suriyeli kadın müşterilere hizmet vermeleri için genellikle kuaförlük, terzilik gibi meslek alanları ile kozmetik dükkânları, tekstil mağazaları ve marketlerde satış danışmanı olarak işe alındıkları belirtilmiştir. Bununla birlikte Suriyeli kadınların okul, hastane, belediye gibi kamu kurumlarının yanı sıra özel sektörde de “tercüman” olarak çalıştıkları ifade edilmiştir. Son olarak Kilis’te çeşitli projelerle Suriyeli kadınların, mesleki ve kişisel gelişim atölyelerinde yaptıkları el işi ürünlerin (minder, yastık, peçete, takı ve cam aksesuar ürünleri vb.) mağazalara satılarak elde edilen gelirin Suriyeli üretici kadınlara dağıtıldığı da saptanmıştır. Kız çocuklarının okula devam edememelerinin en önemli sebebi olaraksa çalışma hayatında yer almada karşılaşılan zorluklardan ziyade çok erken yaşta evlendirilme sorunu öne çıkmaktadır. Ergenliğe girmeleriyle birlikte evlendirilme uygulaması ise Suriyelilerin geleneklerine dayanmaktadır.



Harunoğulları (2021) Kilis'te yerli halktan erkeklerle evlilik yapan 15 Suriyeli kadınla derinlemesine görüşmeye dayanan araştırmada, katılımcıların savaştan dolayı eşlerini kaybetmeleri, tek başlarına yaşam mücadelesi vermenin zorluğu, güvenlik, yoksulluk ve daha iyi bir gelecek kurmak için yerel halktan erkeklerle evlilik gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Görüşmeye katılan Suriyeli kadınlardan 7'si Halep kentinden, 2'si Halep'in kırsal bölgelerinden ve 6'sı da Azez kentinden gelmiştir. Araştırmada, "Suriyeli gelinlerin sosyal hayata ve mekâna uyumu" alt başlığında ise ev sahibi toplumda aidiyet duygusu arayan Suriyeli kadınlar için evlilik, onlara toplumla bağ kurma ve mekâna ait hissetme konusunda yardımcı olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, yapılan evliliklerle Suriyeli kadınların geldikleri şehir/mekâna uyum sağlaması, kabul görmesi, kendini yaşadığı yerde güvende hissetmesi, aidiyet bağı kurması ve değer görmesi süreçlerinde de olumlu etki yarattığı belirlenmiştir. Suriye'de sosyal hayata kısıtlı bir şekilde katılan Suriyeli gelinler, Kilis'te özgürce hareket ettiklerini ve kendilerini güvenli hissettikleri belirtmişlerdir. Suriyeli gelinlerden 5'i uygun iş olursa çalışabileceklerini diğerleri ise eşlerinden harçlık aldıklarını, ev işleriyle ilgilenmeyi yeterli gördüklerini belirtmişlerdir.

Suriyeli kadınların göç sürecinde ve göç sonrasında maruz kaldıkları en büyük sorunlardan bir diğeri de şiddettir. Bu şiddet kimi zaman sözlü kimi zamansa fiziksel olarak gerçekleşmektedir. Özellikle göç sonrası yaşanan bunalımlar ve ekonomik sorunların aile içinde şiddeti arttırdığı görülmektedir. Dural (2021), İzmir'de yaşayan ve Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı Konak Sosyal Hizmet Merkezi'nden destek alan 20 Suriyeli kadınla derinlemesine görüşme yapmıştır. Araştırmada katılımcılardan 14'ü dil sorunu, sosyal uyum ve ön yargı, aile içi şiddet, cinsel taciz



ve istismar, ekonomik sıkıntılardan söz ederken 6'sı hiçbir sorunla karşılaşmadığını belirtmiştir. Ayrıca, Suriye kültür ve geleneklerine göre ev içerisinde bulunması gereken kadınlar dil öğrenme açısından çocuklardan ve erkeklerden epey geride kalmışlardır. Kadınların hepsi Suriye'deyken ev hanımı olup çalışma alanından soyutlanmışken, Türkiye'de kadınlardan ikisi tercümanlık, garsonluk yapmakta 2'si ayakkabıcıda ve terzide çalışmakta, ikisi de sigara sarma ve boncuk işleme gibi parça başı işlerde üretim yapmaktadır. 12 katılımcı ise ev hanımıdır. Görüşme yapılan kadınların çoğunluğu çalışmamalarının Suriye'de yaşadıkları kültürden kaynaklandığını ifade etmiştir. Katılımcıların bir kısmı kadının çalışmasının ayıp olduğunu, kendilerine bu şekilde söylendiğini ifade ederken bir kısmı da kadınların çalışmasının, erkeklerin gururuna dokunan bir durum olduğundan bahsetmiştir. Evlenerek ev mekânında kendine mahrem alan oluşturan Suriyeli göçmen kadınlar beraberlerinde getirdikleri sosyo-kültürel değerler nedeni ile Türkiye'de üretim mekânından genel olarak uzak kalmaktadır. Evde ise yoksulluk ve şiddetle mücadele etmektedirler. Öztoraman da (2019) İstanbul'daki Suriyeli göçmen kadınların zorunlu göç deneyimlerini araştırma konusu olarak belirlemiş ve göçün olası pozitif etkilerini incelemiştir. Araştırma kapsamında 25-45 yaş arası 12 Suriyeli göçmen kadınla yapılan derinlemesine görüşme sonucunda, kadınların yaşamış oldukları fiziksel ve sözlü şiddetin, duygusal değişime ve psikolojik sorunlara neden olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların Suriye'deyken geleneksel cinsiyet rollerine tabi oldukları, Türkiye'de ise kendilerini kadın olarak daha özgür hissettikleri saptanmıştır. Başka bir ifadeyle Suriyeli kadınlar Türkiye'de cinsiyete dayalı rol dinamiklerinde değişim yaşamış ve kendilerini özgür hissetmeye başlamıştır.



Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sosyo-kültürel problemlerden biri de dışlanma ve entegrasyon sorunudur. Ünal ve Doğan (2020, 3294-3308) Suriyeli kadınların gündelik hayattaki etkileşimler sırasında sadece kadın olmalarından kaynaklı ötekileştirici, ayrımcı söylem ve davranışlara maruz kalıp kalmadıkları, yerel halkın söylemlerinden hareketle incelenmiştir. Bu kapsamda Mardin'in kent merkezi ve Kızıltepe ilçesinde yaşayan yerli halktan 19'u erkek ve 17'si kadın toplam 36 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler sonucunda Suriyeli kadınların doğrudan mekânsal bağlamda analizi yapılmasa da Mardin kent merkezi özelinde Suriyeli kadın algısı irdelenmiştir. Bu araştırma sonucunda, Suriyeli kadının meta ve erkekler için ucuz evlenme yöntemi olarak görüldüğü, toplumsal rollerde hem eş hem de bakıcılıkla ilişkili görüldükleri, yerli kadınlar tarafından potansiyel kuma olarak algılandıkları ve ötekileştirildikleri, evlilik üzerinden dolandırıcılıkla veya kadın beden işçiliği ile ilişkilendirildikleri ve damgalandıkları tespit edilmiştir.

Açer ve Güçlüer (2018, 336), İstanbul'un yerel nüfusa oranla en çok Suriyeli göçmen nüfusun yaşadığı sekizinci sıradaki yoksul ve iç göçle oluşmuş mekânı Esenler'de 47 yerli kadınla derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Esenler'de yoksul ve yoksun Müslüman kadınların kendileri gibi Müslüman Suriyeli kadınlarla ilgili tutumları analiz edilmiştir. Yapılan görüşme sonucunda, Suriyeli kadınların kişisel bakımlarına önem vermedikleri, ev ve çocukları ihmal ettikleri, aşırı bakımlı olmaları ve giyim tarzlarının namus kavramına uygun olmadığı gibi algıların geliştirildiği saptanmış ve bu algıda toplumsal cinsiyet rolleri, namus ve vatana bağlılık gibi unsurların öne çıkarıldığı belirlenmiştir. Ayrıca, yerli kadınlar tarafından Suriyeli kadınların toplumsal



cinsiyet hiyerarşisinde daha altta konumlandırılmış olduğu da saptanmıştır. Ayrıca Koroğlu ve Dural (2020, 20–25) İzmir’de yaşayan Suriyeli kadınların da kıyafetlerinden dolayı dışlandıklarını tespit etmiştir. Atagün (2021), Şanlıurfa’daki yerel halk ve Suriyeli kadınlar arasındaki uyum düzeyini ele almıştır. İncelenen çalışma sonucu, yerel kadınların kulaktan dolma asılsız söylemlerden dolayı Suriyeli kadınlara önyargılı oldukları ve bu önyargının yerel halk ile Suriyeli kadınların uyumunu zorlaştırdıkları tespit edilmiştir. Ayrıca, yerel kadınların Suriyeli kadınları semtteki suç oranlarını arttırdıkları düşüncesiyle istemedikleri ve Suriyeli kadınların aşırı bakımlı olmaları sebebiyle eşlerini ellerinden almaları korkusundan dolayı Suriyeli kadınlara önyargıyla yaklaştıkları tespit edilmiştir. Adıgüzel ve Tanyaş (2020) ise çocuk sahibi olan Suriyeli kadınlarla gerçekleştirmiş olduğu çalışmada, sadece Suriyeli kadınların kendilerinin değil aynı zamanda çocuklarının da ötekileştirici eylemlere, sözlü ve fiziksel saldırılara maruz kaldıkları belirlemiştir. Suriyeli göçmen kadın mahrem alanında sorunlarla mücadele ederken, yerli hemcinsleri tarafından da ötekileştirilmektedir. Bu durum ise Suriyeli göçmen kadınların sosyal uyum sürecinde, Suriyeli erkeklere göre daha dezavantajlı bir duruma düşürmektedir. Bu gerçeklik, ev mekânında konumlanmış Suriyeli kadınların toplumsal uyum süreçlerinin ayrıca analiz edilmesini gerekli kılmaktadır.

Suriyeli kadınların dışlandığı diğer bir platform ise dijital mekân yani medyadır. Özellikle de medyada yer alan haberler ve söylemler, Suriyeli kadınların toplum tarafından yanlış tanınmasına ve ötekileştirilmesine neden olabilmektedir. Keskin (2018) Suriyeli kadınların yerel ve ulusal medyadaki ötekileştirici konumu ele almış olduğu çalışmasında, Suriyeli kadınların genellikle ölüm, tecavüz, şiddet, suç, doğurganlık



ve kuma haberlerinin sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırmada Suriyeli kadınlar her ne kadar fail (dolandırıcı, hırsız, dilenci, şiddet gösteren, boşanma sebebi) olarak yer alsın da mağdur olarak da ele alınmıştır. Suriyeli kadınların mağdur olarak ele alındığı konular ise fuhuş, ölüm, tecavüz ve yoksulluktur. Kadınların mağduriyetinin aciziyet, çaresizlik olarak temsil edildiği ve bu çaresizliğin genellikle kadının başında erkeğin olmamasından kaynaklı şeklinde lanse edildiği görülmektedir. Elmas ve F. Paksoy (2020) tarafından kaleme alınan çalışmada da Suriyeli kadınların haber başlıklarında mağdur, kurban, yük, tehdit, tehlike ve yuva yıkan gibi ötekileştirici söylemlerle temsil edildikleri ve Suriyeli kadınların eş, anne gibi geleneksel rollerle sembolize edildiği tespit edilmiştir. Kısacası, sanal bir mekân olarak medyada, Suriyeli kadınlar ya fuhuş, şiddet, ölüm gibi suçla ilgili konularla ya da yalnızca eş ve anne olarak görülüp mağduriyet kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Yani üreten, yaşadığı topluma katkı sağlayan bir Suriyeli kadın göçmen imgesine pek rastlanmamaktadır.

Yazında, Suriyeli göçmen kadının ikamet ettiği mekân (ev ya da mahalle) ile sosyal uyumu arasında bir ilişki kurulmuştur. Küçükşen (2017) Konya'da yaşayan 14 Suriyeli kadınla gerçekleştirilen araştırma sonucunda, katılımcıların sosyal ve kültürel dışlanmayla birlikte ciddi boyutta maddi sorunlar da yaşadıklarını saptamıştır. Maddi sorunların ise sosyo-kültürel uyumu zorlaştırdığı tespit edilmiştir. Özellikle de maddi güçlüklerden sebebiyle konut bulmada yaşanan sorunlardan dolayı Suriyelilerin kentin belli bölgelerinde toplandıkları ve bu durumun dışarıya kapalı olarak sosyal uyumunu zorlaştırdığı ifade edilmiştir. Şimşek'in (2021) araştırmasında da İstanbul-Sancaktepe'de kadınların genel olarak akrabalarının yerleşim yerlerinde ikamet ettikleri ve



bu durumun Suriyeli kadınların dil öğrenimini engelleyerek sosyal uyumunu zorlaştırmaktadır. Şakar (2019) İstanbul'da yaşayan 12 Suriyeli kadınla gerçekleştirmiş olduğu çalışmasında, kadınların yaşamlarının çoğunluğunu evde geçirdikleri, dışarıyla sosyal temaslarının oldukça kısıtlı olduğu ve bu durumun sosyal entegrasyonu güçleştirdiği özellikle de kadınların dil öğrenmesini engellediği için kadınların sosyal entegrasyonunu zorlaştırdığı belirlenmiştir. Uçar'ın (2019) Gaziantep'te yaşayan Suriyeli kadınlarla gerçekleştirmiş olduğu araştırmasında da kadınların toplumsal cinsiyet olarak belli rollerle sınırlandığı, kadınların anne ve ev kavramlarıyla sembolize edilerek yaşam alanlarının dört duvar arasında hapsedildiği ve bu durumun kadınların sosyal yaşam ve uyum sorunlarını beraberinde getirdiği görülmektedir. Tüm bu saha çalışmalarının da ortaya koyduğu gibi Suriyeli göçmen kadın yalnızca annelik göreviyle ilişkilendirilmekte ve yaşam alanı olan ev mekânıyla sınırlandırılmaktadır. Bu durum ise kentin üretim mekânlarından ve kamusal alanlarından soyutlanmaya neden olmakta ve böylece Suriyeli kadınlar sosyo-kültürel ve ekonomik uyum sürecinde çok önemli olan Türkçenin öğreniminde yetersiz kalmaktadır. Bu durum Suriyeli kadınların toplumsal uyum sürecini olumsuz etkilemektedir.

Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunlar dışında sosyal uyumda ve girişimcilikte başarılarını ele alan araştırmalara da ulaşılmıştır. Sonakalan'ın (2021) Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunlarla başa çıkma mücadelesinde sosyal ağların etki düzeyini incelediği araştırmadır. İstanbul'da dul yaşayan 5 Suriyeli kadınla gerçekleştirilen görüşme sonucu, Suriyeli kadınların yaşamış oldukları sorunlarla baş edebilmek ve uyumunu sağlamak için sosyal ağların (akraba, STK) yardımını alarak sosyal uyum sağladıkları tespit edilmiştir. Ayrıca yar-



dım alınan derneklere de yakın çevrenin iletişimiyle başvuru buldukları ve dul kadınların kendi aralarında kurmuş oldukları WhatsApp grupları aracılığıyla iletişim halinde kalarak birbirine yardımda buldukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte Topcu (2020), Ankara'da yaşayan Suriyeli kadınların ilk dönemlerde yardıma muhtaç oldukları ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla hayatlarını devam ettirdiklerini tespit etmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde, Suriyeli kadınların sivil toplum kuruluşlarının yardım ve desteği ile yardıma muhtaç olan birey konumundan çıkıp diğer Suriyelilere yardım eden sosyal girişimci kimliğine sahip oldukları tespit edilmiştir. Sivil toplum örgütleri, Suriyeli kadınların ev mekânından çıkarak kamusal alana açılabilmelerini sağlayan önemli bir araç olarak işlev görmektedir.

Mekân Bağlamında Suriyeli Göçmen Kadınların Karşılaştıkları Ekonomik Sorunlar

Bu bölümde, yazında çalışma hayatında Suriyeli kadını ana araştırma konusu olarak belirleyen çalışmalar çözümlenmiştir. Bu kapsamda, yazın çalışmalarında genellikle Suriyeli kadınların iş bulmada karşılaştıkları sorunlar ve iş deneyimlerinin ele alındığı, çalışma mekânının konu edilmediği saptanmıştır. İnanç (2021) Diyarbakır'da 22 Suriyeli kadının çalışma deneyimini ele almış olduğu çalışmada, kadınların eğitim seviyesinin düşük olduğu ve çalışanların genel olarak tarım işçisi, temizlikçi ve tekstil işlerinde çalıştıklarını tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunluğunun eğitim seviyesinin düşük olması ve dil sorunundan dolayı iş bulmakta zorlandıkları, genel olarak nitelsiz iş kollarında çalıştıkları belirlenmiştir.

Yaman (2018) KADAV (Kadınlarla Dayanışma Vakfı) ile beraber 300 Suriyeli kadınla gerçekleştirmiş olduğu araştır-



mada, Suriyeli kadınların emek piyasasındaki istihdamını ele almıştır. İncelenen yazın çalışmasında, Suriyeli kadınların çoğunluğunun Suriye’de herhangi bir mesleğinin olmadığı ve eğitim seviyelerinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Türkiye’ye geldikten sonra Suriyeli kadınların geçim sorunundan dolayı çalışmak zorunda kaldıkları, dil sorunundan dolayı kadınların çoğunun niteliksiz iş kollarında istihdam edildikleri, kadınların genelinen tekstil sektöründe çalıştıkları ve uzun çalışma şartlarına rağmen düşük ücretle çalıştıkları saptanmıştır. Aygül ve Kaba’nın (2019) İstanbul’da yaşayan Suriyeli 22 kadınla gerçekleştirmiş olduğu araştırmada, kadınların genellikle fabrika ve tekstilde çalıştıkları, Suriyeli kadınların yerel çalışanlara oranla düşük ücret aldıkları, ayrımcılığa uğradıkları, patron ve iş arkadaşları tarafından sözlü şiddete maruz kaldıkları, iş yerinde cinsel istismara uğradıkları belirlenmiştir.

Altınöz (2018) Şanlıurfa’da 20 Suriyeli kadınla yapmış olduğu araştırma sonucu kadınların daha önce mesleki yeterlilikleri olmadığı için Türkiye’de emek piyasasına katılımda zorluklar çektikleri ve hem Suriyeli hem de kadın oldukları için işverenler tarafından tercih edilmediklerini, Amasyalı (2021) Şanlıurfa’daki Suriyeli kadınların cinsiyet odaklı olarak belli başlı işlerde (temizlik, kuaför, terzi) çalışabildiklerini, bazı nitelikli katılımcıların Türkiye’de kendilerine uygun iş bulamadıklarını ancak geçim sorunundan dolayı niteliksiz iş kollarında çalışma mecburiyetinde olduklarını tespit etmişlerdir. Kuralay (2021), Dursun ve Nizamoğlu (2021) İstanbul’da istihdama katılan Suriyeli kadınlarla gerçekleştirmiş oldukları araştırmalarda kayıt dışı ve güvencesiz çalışma, ucuz iş gücü, uzun süreli çalışma, dil sorunu, önyargı, erkekler tarafından rahatsız edilme, sağlıksız ve hijyen bakımından



elverişsiz ortamlarda çalışma gibi sorunlara maruz kaldıkları saptanmıştır.

Sonuç olarak, Suriyeli kadınların Türkiye'ye göç etmeden önce de genel olarak nitelikli istihdamlarını sağlayacak donanımda olmadıkları ve aile içi hizmet üretimiyle doğrudan ilişkilendirildikleri görülmektedir. Suriyeli kadınların Türkiye'ye sığınması sonrası da bu kabul devam etmiş fakat ekonomik olarak yaşamış oldukları sorunlar neticesinde işgücü piyasasına katılmak zorunda kalmışlardır. İstihdam sürecinde ise kadınların eğitim seviyesinin düşük olması nitelikli işlerde çalışmalarını engellemiş ve sosyo-kültürel baskıdan dolayı da kadınların çalışmasına izin verilmemektedir. Tüm bunların neticesinde de Suriyeli kadınlar üretim mekânından soyutlanmaktadır.

Mekân Bağlamında Suriyeli Göçmen Kadınların Karşılaştıkları Sağlık Sorunları

Suriyeli kadınların yaşamış oldukları sağlık sorunlarının genel olarak kadın sağlığı ve doğum ile sağlık hizmetlerine erişim ve dil sorunu olduğu görülmüştür. Gürbüz (2019) Konya'da 18 Suriyeli kadınla gerçekleştirmiş olduğu çalışmada, kadınların genellikle dil sorunundan dolayı sağlık çalışanlarıyla iletişim kurmakta zorlandıklarını, dil sorunundan dolayı kadınların kendilerini ifade edemediklerini ve bu durumun yanlış tedavi ve ilaçların verilmesine neden olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, kadınların yaşamış oldukları diğer bir sorun ise muayene süresidir. Dil sorunundan dolayı kadınlar kendilerini ifade etmekle güçlük çektiklerinden bu durum tedavilerinin zamanında yapılamamasına neden olmaktadır. Cenkci ve Nazik (2018) tarafından kaleme alınan çalışmada da Suriyeli kadınların sağlık alanında karşılaştıkları sorunlar ele alınmıştır. Doküman taramasından yararlanılan



çalışma sonucu Suriyeli kadınların sağlıksız beslenme, hijyen sorunu, sağlıksız ortamlarda barınmadan kaynaklı sağlık sorunları, aile içi şiddet, istenilmeyen gebelik, çocuk evliliği ve ruhsal sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir.

Sağlık bağlamında ele alınan yazın çalışmalarının çoğunluğunu üreme ve çocuk evlilikleri oluşturmaktadır. Süt (2017) ile Aksu ve Yılmaz (2020) Suriyeli kadınların üreme sorununu ele almış oldukları çalışmalarında kadınların cinsel şiddete uğradıkları, eşler arası yaş farkından dolayı kadınsal hastalıklara ve cinsel yolla bulaşan hastalıklara yakalandıkları, kontrolsüz/sağlıksız doğum gerçekleştirdikleri ve gebelik sonrası sağlıksız beslendikleri belirlenmiştir. Cinsel şiddet, aile planlaması gereksiniminden mahrum kalma, cinsel istismar, şiddet ve kültürel farklılıklar da kadınların üreme sağlığını ve ruhsal yaşamını olumsuz etkileyebilmektedir (Yağmur ve Aytekin 2018, 57-58). Ayrıca Işık'ın (2018) araştırmasında, Suriyeli kadınların gebelik ve laktasyon sürecinde yeterli düzeyde beslenemedikleri, gerekli enerji ve besin kaynaklarını alamadıkları ve bu durumun kadınların ve çocukların sağlığını olumsuz etkilediği tespit edilmiştir.

Suriyeli kadınların temel sorunlarından biri de çocuk evlilikleridir. Yapılan araştırmalar sonucu çocuk evliliklerinin birtakım ruhsal ve fizyolojik sağlık sorunlarına neden olduğu saptanmıştır. Ağaoğlu (2021) Kahramanmaraş'taki Suriyeli kadınlarla gerçekleştirmiş olduğu çalışmasında, Suriyeli kadınlarda çocuk yaşta evlilik oranının yüksek olduğunu ve katılımcıların çoğunluğunun modern aile planlamasını uygulamadıklarını, Işık (2019) çocuk evliliklerinin Suriyeli kadınların sağlıksız gebelik ve düşük gebeliklerine neden olabileceğini, Atalay (2019) Suriyeli kadınların gebelik yaşlarının küçük ve gebelik sayılarının fazla olmasından dolayı birtakım kadın hastalıklarına yakalandıklarını, Üstündağ



(2020) ise Konya'da küçük yaşta evlenen Suriyeli kadınların evlilik hayatında sorun yaşadıklarını ve bu durumun ciddi boyutlarda strese neden olduğunu tespit etmişlerdir.

Suriye'de yaşanan savaş ve göçün beraberinde getirmiş olduğu diğer büyük sorun alanlarından biri de ruh sağlığıdır. Suriyeli kadınlar savaş sürecinde ve göç esnasında maruz kaldıkları travmatik olaylar (yakınlarını kaybetme, evlerini/anavatanı terk etme, cinsel istismar, kadın ticareti, şiddet) karşısında birtakım ruhsal ve psikolojik rahatsızlıklar yaşamaktadırlar (Eskici 2019, 58-61). Özellikle maruz kaldıkları cinsel tehlikeler (taciz, tecavüz, işkence) onların birtakım ruhsal rahatsızlıklar yaşamalarına neden olmaktadır (Bubolar 2021, 73-76). Kadınlar, yabancı oldukları kültüre alışma sürecinde, özellikle de kendi kültürlerine yabancı olan bir kültüre ani geçişlerde entegrasyon sorunu yaşayabilmekte ve bu durum da kadınları bunalıma ve strese sokabilmektedir (Başterzi 2017, 381-386).

Sonuç ve Öneriler

İncelenen yazın çalışmaları sonucu, Suriyeli kadınlara yönelik yazın çalışmalarının yeterli düzeyde olmadığı tespit edilmiştir. Ele alınan çalışmalar daha çok sosyo-kültürel ve sağlık alanında yoğunlaşmıştır. Mekân bağlamında ise Suriyeli kadın olgusunun doğrudan irdelenmediği tespit edilmiştir. Sosyo-kültürel bağlamda ele alınan yazın çalışmalarının genel olarak kadınların göç öncesi ve göç sonrası yaşamış oldukları sorunlar, çocuk evliliği, kuma sorunu, kadınların ötekileştirilme sorunu ve uyum sorunu ele alınmıştır. Kadınların ötekileştirilme sorunu ise genel olarak dijital bir mekân olan medya bağlamında irdelenmiştir. Sağlık teması altında ele alınan yazın çalışmalarının ise genel olarak "kadın hastalıkları ve doğum" kodlamaları altında ele alındıkları



rı tespit edilmiştir. Ekonomik bağlamda ise kısıtlı olmakla beraber kadınların istihdamı ve kadın istihdamında yaşanan sorunlar ele alınmıştır. Kadınların eğitim sorunsalı, hukuki haklarını farkındalık düzeyi, din olgusu ve siyasal katılıma yönelik yazın çalışmalarının Suriyeli kadınlar özelinde ele alınmadıkları tespit edilmiştir. Ayrıca, incelenen yazın çalışmalarında saha araştırması olarak sadece belli başlı bölgelerin (İstanbul, Ankara, Hatay, Kilis, Gaziantep) örneklem olarak kullanıldığı belirlenmiştir. Göç İdaresi Başkanlığı'nın verileri göz önüne alındığında, Suriyelilerin artık Türkiye'nin her bölgesine dağıldıkları görülmektedir. Bu nedenle, diğer farklı bölgelerdeki Suriyeli kadınlara yönelik yazın çalışmaları da ele alınarak Türkiye'deki Suriyeli kadınlar hakkında daha geniş bir perspektifle genel bir değerlendirilme yapılabilir. Suriyeli göçmen kadınları sorunsallaştıran yazın çalışmalarının mekân bağlamında çözümlenmesi sonucunda;

1. Kent mekânında ötekileştirilen ve yalnızlaşan Suriyeli göçmen kadın ev mekânına sıkışmak zorunda kalmaktadır. Ev mekânında ise bir külfet olarak görülen kadın küçük yaşta evliliğe zorlanmaktadır. Evlenerek ev mekânında kendine mahrem alan oluşturan Suriyeli göçmen kadın burada ise yoksulluk ve şiddetle mücadele etmekte ve üretim alanından tamamen kopmaktadır. Suriyeli göçmen kadın mahrem alanında sorunlarla mücadele ederken, yerli hemcinsleri tarafından da ötekileştirilmektedir. Bu durum Suriyeli göçmen kadınların sosyal uyum sürecinde, Suriyeli erkeklere göre daha dezavantajlı bir pozisyona düşürmektedir. Bu gerçeklik, ev mekânında konumlanmış Suriyeli kadınların toplumsal uyum süreçlerinin ayrıca analiz edilmesini gerekli kılmaktadır.

2. Sanal bir mekân olarak medyada Suriyeli kadınlar ya fuhuş, şiddet, ölüm, suç gibi konularla ilişkilendirilmekte ya



da yalnızca eş ve anne olarak görülüp mağduriyet kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Yani üreten, yaşadığı topluma katkı sağlayan bir Suriyeli kadın göçmen imgesine pek rastlanmamaktadır. Oysaki çalışan ve üreten, hem ailesine hem de topluma katkı sağlayan Suriyeli kadın örnekleri de mevcuttur. Bu başarıların yazına daha fazla taşınması gerekmektedir.

3. Sivil toplum örgütleri ise Suriyeli kadınların ev mekânından çıkararak kamusal alana açılabilmelerini sağlayan önemli bir araç olarak işlev görmektedir. Suriyeli kadınlar sivil toplum örgütlerinde etkin olarak yerlerini almaktadırlar. Bu olgunun daha da güçlendirilmesi gerekmektedir.

4. Bir taraftan Suriyeli kadınların Türkiye'ye göç etmeden önce de genel olarak nitelikli istihdamlarını sağlayacak donanımda olmadıkları ve aile içi hizmet üretimiyle doğrudan ilişkilendirildikleri görülmektedir. Suriyeli kadınların Türkiye'ye sığınması sonrası da bu kabul devam etmiş fakat yaşadıkları ekonomik güçlükler neticesinde işgücü piyasasına katılmak zorunda kalmışlardır. Temelde bu ekonomik gereksinim Suriyeli kadını ev mekânından çıkararak üretim mekânında ve kamusal alanda yer edinmelerine neden olmuştur. Diğer taraftan istihdam sürecinde ise kadınların eğitim seviyesinin düşük olması nitelikli işlerde çalışmalarını engellemiş, ayrıca sosyo-kültürel rol tanımları da Suriyeli kadının ev ve çocuklarının gereksinimleriyle ilgilenmelerini zorunlu kılmıştır. Tüm bunların neticesinde de genel olarak Suriyeli kadınlar üretim mekânından soyutlanmaktadır.

5. Tüm bu saha çalışmalarının da ortaya koyduğu gibi Suriyeli göçmen kadın ağırlıklı olarak annelik göreviyle ilişkilendirilmekte ve yaşam alanı olan ev mekânıyla sınırlandırılmaktadır. Bu durum kentin üretim mekânlarından ve kamusal alanlarından soyutlanmaya neden olmakta ve böylece Suriyeli kadınlar sosyo-kültürel ve ekonomik uyum



sürecinde çok önemli olan Türkçenin öğreniminde yetersiz kalmaktadır. Bu durum Suriyeli kadınların toplumsal uyum sürecini olumsuz etkilemektedir.

6. Fakat Suriyeli Suriyeli kadınların yaşamış olduğu sorunlar dışında sosyal uyumda ve girişimcilikte başarılarını ele alan Sonakalan (2021) ve Topçu (2020) gibi araştırmalara da ulaşılmıştır. Bu tür araştırmaların artırılması gerekmektedir.

Son olarak, uluslararası göç bağlamında Suriyeli kadın olgusunun yeterli düzeyde ele alınmadığı ve sadece belli başlı alanlara öncelik verildiği ayrıca mekânsal bağlamda Suriyeli kadınların hiç sorunsallaştırılmadığı görülmüştür. Bu kapsamda özel ya da kamusal, kentsel ya da kırsal ve üretim ya da tüketim mekânında Suriyeli kadınların ele alındığı çalışmaların yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.



Kaynakça

- Açer, M. T. ve Güçlüer, E. P. 2018. "Vurgulanmış Dişilliklerin Madun Dişillikleri Olarak Mülteci Kadınlar: Suriyeli Mülteci Kadınlara Yönelik Tutumlar." *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*. 1: 330-344.
- Adıgüzel, Ö. S. ve Tanyaş, B. 2020. "Suriyeli Mülteci Kadınların Göç Deneyimleri: Zorunlu Göç, Gündelik Yaşam ve Uyum Üzerine Nitel Bir Çalışma". *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*. 6 (2): 173-210.
- Ağaoğlu, M. P. 2021. "Kahramanmaraş Göçmen Kampında Yaşayan 15-49 Yaş Evli Suriyeli Kadınların Doğurganlık Özellikleri ve Aile Planlaması Yöntemlerini Kullanma Durumu." Yayınlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. Kahramanmaraş.
- Agcadağ İ. Ç. ve Vural F. 2018. "Suriyeli Mülteci Kadınların Kuma Dramı: Kilis İli Örneği." *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 8(8): 343-382.
- Aksu, A. ve Yılmaz, D. V. 2020. "Suriyeli Göçmen Kadınların Üreme Sağlığı Sorunları ve Çözüm Önerileri." *EGEHFD*. 36(2): 117-125.
- Altınöz, H. 2018. "Suriyeli Mülteci Kadınların Emek Piyasasına Katılmada Karşılaştıkları Zorluklar: Şanlıurfa Örneği". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hasan Kalyoncu Üniversitesi. Gaziantep.
- Amasyalı, G. N. 2021. "Patriyarkal Kapitalizm Kısacasında Göçmen Kadın Olmak: Şanlıurfa'daki Suriyeli Kadınların Deneyimleri." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi. Aydın.
- Atalay, E. 2019. "Savaş ve Toplumsal Cinsiyet: Suriyeli Mülteci Kadınların Toplumsal Cinsiyete Dayalı Kadın Sağlığı Sorunlarının İncelenmesi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.



- Atagün, Ö. S. 2021. “Suriyeli Kadınlarla Urfalı Kadınlar Arasındaki Uyum Sorunu: Bağlarbaşı Sementi (Haliliye-Şanlıurfa) Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi. Şanlıurfa.
- Aygül, H. H. ve Kaba, E. M. 2019. “Suriyeli Kadınların İşgücüne Katılımı ve Deneyimleri (İstanbul-Sultanbeyli Örneği)”. *Turkish Studies Social Sciences*. 14 (4): 1255-1275.
- Başterzi, A. D. 2017. “Mülteci, Sığınmacı ve Göçmen Kadınların Ruh Sağlığı”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 9(4): 379-387.
- Bubolar, U. 2021. “Suriyeli ve Türkiyeli Kadınlar Açısından Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Hatay’da Suriyeli Mülteci Kadınlar Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi. Çanakkale.
- Şimşek, B. F. B. 2021. “Suriyeli Kadın ve Çocukların Sosyal Entegrasyonu (İstanbul İli Sultanbeyli İlçesinde Nitel Bir Araştırma)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Castells, M. 1997. *Kent, Sınıf, İktidar*. çev. A. Erendil. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Castles, M. ve Miller, M. J. 2008. *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. çev. B. U. Bal ve İ. Akbulut. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cenkci, Z. ve Nazik, E. 2018. “Sığınmacı ve Mülteci Kadınların Yaşadığı Sorunlar ve Sunulan Sağlık Hizmetleri”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*. 21(4): 293-299.
- Dural, F. N. 2021. “Geçici Koruma Statüsü’ne Sahip Suriyeli Kadınların Toplumsal Cinsiyete İlişkin Deneyimleri ve Sosyal Hizmet Uygulamaları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uşak Üniversitesi. Uşak.
- Dursun, G. ve Nizamoglu, S. 2021. “Türkiye’de İşgücü Piyasalarında Suriyeli Kadın Mülteciler: Konfeksiyon Endüstrisi



- Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23: 109-132.
- Elmas, Ş. ve F. Paksoy, A. 2020. “Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Kadınların Temsili”. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*. 35: 184-210.
- Eskici, H. S. 2019. “Savaş ve İltica: Travmatik Olaylara Maruz Kalmış Geçici Koruma Statüsündeki Suriyeli Kadınlara Yönelik İnceleme ve Psikolojik Müdahale”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Şehir Üniversitesi. İstanbul.
- Göç İdaresi Başkanlığı Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılım İstatistikleri. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>. (Erişim Tarihi, 2021).
- Gürbüz, S. 2019. “Suriyeli Sığınmacı Kadınlar Örneğinde Sağlık Personeli İmajı”. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*. 273: 53-65.
- Harunoğulları, M. 2021. “Suriyeli Sığınmacı Kadınların Sözlü Anlatılarında Savaş, Göç ve Evlilik”. *International Journal of Social Sciences and Education Research*. 7 (4): 353-368.
- Harvey, D. 2002. “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”. *20. Yüzyıl Kenti*. der. ve çev. B. Duru ve A. Alkan. Ankara: İmge Kitabevi. 147-173.
- Harvey, D. 2008. *Umut Mekânlar*. çev. Z. Gambetti. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. 2009. *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. M. Morali. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hatt, P. K. ve Albert J. R., Jr. 2002 “Kentsel Yaşam Toplumbilimi: 1946-1956”. *20. Yüzyıl Kenti*. der. ve çev. B. Duru ve A. Alkan. İstanbul: İmge Kitabevi. 127-146.
- Işık, S. 2018. “Laktasyon Dönemindeki Suriyeli Kadınların Bes-



- lenme Durumunun Değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Medipol Üniversitesi. İstanbul.
- Işık, S. 2019. “MKÜ Sağlık Uygulama ve Araştırma Hastanesine Tekrarlayan Düşük Şikâyetiyle Başvuran Suriyeli Kadınlarda Retrospektif Koagulasyon ve Trombofili Paneli Değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi. Hatay.
- İnanç, B. 2021. “2011 Sonrası Dönemde Suriyeli Kadınların Diyarbakır’da Çalışma Yaşamı Deneyimleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi. Ankara.
- Süt, K. H. 2017. “Suriye’den Göç Eden Kadınlar ve Üreme Sağlığı Sorunları”. *Sağlık ve Toplum*, 27(1): 1301-1421.
- Kargın, A. İ. 2018. “War Hits the Women: Marriage As Syrian Women’s Coping Mechanism and Its Impact on Turkish Women”. *Turkish Studies*. 13(7): 32-45.
- Keskin, R. İ. 2018. “Ötekilik Bağlamında Suriyeli Kadınlar: Yerel ve Ulusal Basında Suriyeli Kadın Temsillerinin İncelenmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi. İstanbul.
- Kılınç, İ.1984 “Bağımlılık İlişkileri ve Azgelişmiş Ülkelerde Mekân Türleri”. *Amme İdaresi Dergisi*. 17 (2): 135-141.
- Köroğlu, M. A. ve Dural, F. N. 2020. “Türkiye’ye Göç Etmiş Suriyeli Kadınların Toplumsal Cinsiyete İlişkin Deneyimleri ve Sosyal Hizmet”. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*. 20 (1): 1-34.
- Kuralay, A. 2021. “Türkiye’deki Suriyeli Kadınların İstihdamı: İstanbul Esenyurt Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırklareli Üniversitesi. Kırklareli.
- Kurtuluş, K. 2010. *Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Türkmen Kitapevi.
- Küçükşen, K. 2017. “Suriyeli Sığınmacı Kadınlarda Sosyal Dışlanma Algısı Üzerine Nitel Bir Çalışma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6(5): 2399-2413.



- Lefebvre, H. 2016. *Mekânın Üretimi*. çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. 2017. *Kentsel Devrim*. çev. S. Sezer. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- M., Don ve G. Neuwirth 2003. *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. çev. M. Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları.
- Öztoraman, S. 2019. "Experiences of Syrian Refugee Women in Turkey: A Qualitative Study On Forced Migration and Positive Change". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul.
- Özüdoğru, B. 2018. "Yalnız Yaşayan Suriyeli Kadınlar: Adana Örneği". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 8(8): 1134-1162.
- Polat, Y. 2014. "Türkiye'de Kentsel Dönüşüm Politikaları: Malatya Örneği'nde Kentsel Mekânın Dönüşümü". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya.
- Polat, Y. ve Yılmaz, A. 2021. "Türkiye'de Suriyelilerin Kente Uyum: Elazığ Örneği". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 31 (2): 953-976.
- Punch, K. F. 2014. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. D. Bayrak, H. B. Arslan ve Z. Akyüz. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Sjoberg, G. 2002. "Sanayi Öncesi Kent". *20. Yüzyıl Kenti*. der. ve çev. B. Duru ve A. Alkan. Ankara: İmge Kitabevi, 37-54.
- Sonakalan, G. 2021. "Göçmen İlişkileri Ağsı Işığında Suriyeli Dul Kadınların Türkiye'de Hayata Devam Edebilme Mekanizmaları". *Göç Araştırmaları Dergisi*, 7(1): 118-139.
- Şakar, E. 2019. "Yeni Kent Mekânlarında Gündelik Hayat: İstanbul'da Yaşayan Suriyeli Mülteci Kadınlar." Yayınlan-



- mamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Topcu, E. 2020. “Türkiye’deki Suriyeli Kadınlar: Kurban ya da Sosyal Girişimci”. *Mukaddime*. 11(1): 97-123.
- Uçar, C. 2019. “Syrian Women in Antep: Labor, Forced Migration and Violence”. Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Ünal, S. ve Doğan, F. 2020. “Yerli Halkın Bakışından Suriyeli Kadın Sığınmacılar: Mardin’de Yabancıнын Ötekileştirilmesi ve Ahlaki Dışlama”. *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 15(25): 3284-3327.
- Üstündağ, G. 2020. “Çocuk Yaşta Evlilik Gerçekleştiren 18-22 Yaş Arası Suriyeli Kadınların Evlilik Uyumu ve Yaşadıkları İlişki Problemlerinin Değerlendirilmesi (Konya Örneği)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. KTO Karatay Üniversitesi, Konya.
- Weber, M. 2003. *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. çev. M. Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları.
- Weber, M. 2017. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm*. çev. M. Köktürk. Ankara: Bilgesu Yayınevi.
- Yağmur, Y. ve Aytekin, S. 2018. “Mülteci Kadınların Üreme Sağlığı Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *DEUHFED*. 11 (1): 56-60.
- Yaman, M. 2018. “Suriyeli Kadın Mültecilerin Emek ve İstihdam Koşulları”. *Toplum ve Hekim Dergisi*. 33 (4): 306-313.

KUTSAL ve MEKÂN:
İNANAN VARLIK OLARAK
KADIN

KUTSAL MEKÂN ve KADIN

Sedide Akbulut¹

Giriş

İslam dininde yeryüzünü imar ve ihya etmesi için halife olarak yaratılan insanın Yaratıcı ile kuracağı bağı anlamlandırması ve güçlendirmesi ibadet kavramıyla ifade edilmiştir (Zâriyât, 51/56). İbadet, kulun, Rabbi ile iletişim kurabilmesinin adıdır. Her şeyi yoktan var eden Yüce Yaratıcı'ya muhtaç olan insanın, aracısız, vasıtasız bir şekilde halini O'na arz etmesidir.

Arapça ibadet kelimesinden türetilen mabet ibadet edilen yer, ibadethane, ibadete mahsus bir yapı anlamındadır. Tarihi süreçte mabet kelimesinin geniş anlamına bakıldığında, bireyin yalnız başına veya cemaat halinde yapacağı ibadetler için inşa edilmiş, mensup olduğu inançta kutsal kabul edilen, kendine has özellikleri bulunan özel bir mekân olarak tanımlanabilir (Bilgin 2014, 83).

Bununla birlikte 'mekân' kelimesinin Arapça

¹ DİB Yaygın Din Eğitim Daire Başkanı. sedideakbulut@gmail.com



kök anlamlarına göz atacak olursak 'oluş, varoluş' (kevn) ve 'mekân'ın aynı kökten geldiğini görürüz. Kelimenin kökünün "saygın bir yere sahip olmak" manasındaki *mekâne* masdarıyla da irtibatı vardır. Kevn 'oluş'; bir gücün açığa çıkışı, bir yerde kendisini göstermesi ve o yeri kendi gücünün etkisi altına alması yani sahiplenmesidir. Buna göre Arapça 'mekân', en temelde, bir gücün ifşa olduğu ve kontrol ettiği alan anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir gücün varlığa gelişi veya kendisini göstermesi ile o varlığın kontrol etmeye başladığı mekân aynı anda tezahür etmektedir. Bu yüzden mekân, her zaman 'eylem alanı' olarak belli bir muhteva içinde fark edilebilmektedir (Tatar, 2017, 17).

Bir yerin mekân olarak tanımlanması orada gerçekleştirilen eylemle yakından ilgili olduğu kadar, mekânı eylem alanı olarak kullananla da ilgilidir. Zira mekânı kullanan da o mekânla var olacaktır. Bir kutsal mekân olarak düşünüldüğünde 'cami ve mescitler 'içinde kendiliğini yaşayacak kadın-erkek tüm mü'minler için eylem alanıdır. Kadın oradaki eylemiyle var oluşunu gerçekleştireceği gibi cami de onu görünür kılacaktır. Böylece mabet, kadının Yaraticısına yönelik yaptığı ibadet ve O'nunla kuracağı ilişki sayesinde hem bireysel huzurun hem toplumsal kabulün mekânı olacaktır.

Bir mekân olarak mabet ve kutsallık ilişkisi ele alındığında; cami, mescit ya da kutsal mekân dediğimiz şey, zamanın insanı kendi kökeninden (kutsal ile olan orijinal bağından) uzaklaştırma eğilimine karşı sürekli insanı gerçek ile yakın ilişki içinde tutar. (Tatar 2007, 21). Bu durumda kadın da gerçek (hakikat) ile yakın ilişki kurmayı isteyecek ve kendi kökeninden uzak kalmaması için kutsal mekânda yer arama çabası içinde olacaktır. Bu noktada Hz. Meryem'in "mabede adanan kadın" olarak ön plana çıkması ilgi çekici bir örnektir.

İslam kültüründe, mabet "Allah'ın evi" şeklinde anılmasına



rağmen, zaman içinde "ev" kelimesi birbirine tamamen zıt roller üstlenmiştir. Bir taraftan "Allah'ın evi" tabiri varlığını korurken, diğer taraftan "kadının yeri evidir" sözü bağlamında kadın, içinde yaşadığı evin varlığıyla özdeşleştirilmek istenmiştir. 'Ev 've 'kutsal mekân 'kadın için dışardan tanımlanmış, birinin içine dahil edilirken diğerinin dışında bırakılmıştır. 'Ev 'kadın için 'kutsal 'hale getirilirken 'kutsal mekân'a erişimi de engellenmek istenmiştir. Böylece kadın 'ev 've 'mabet 'arasında bir tercihle karşı karşıya bırakılmıştır.

Hız. Peygamber Döneminde Kutsal Mekân-Kadın İlişkisi

Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminde kadınlar, bütün Müslümanlar gibi Allah'ın farz kıldığı ibadetleri yerine getirmek için Mescid-i Nebevî'de bir araya geliyorlardı. İlmin yuvası olan camilerde kadınlar, başta Hız. Peygamber'in hutbe ve vaaz eğitimi olmak üzere dinî ve dünyevi pek çok konuda diğer öğreticilerin de eğitim etkinliklerine katılıyorlardı. İslam devletinin yönetim ve istişare merkezi olan camilerde, kadınların da söz hakları vardı. Gerek boş vakitlerini değerlendirmek, din kardeşleri ile sohbet etmek, gerekse iş ilişkilerini geliştirmek için camilerde bulunuyorlardı. İslamiyet ile şereflendiğinde, cahiliyeden çıkmış bir dünyanın kadınları için bu durum, camileri adeta içtimai hayatın kapısı, penceresi yapıyordu (Aycan 2013, 14-15).

Allah Resulü hayatı boyunca müminleri İslam öncesi cahiliye inançlarından uzaklaştırmaya çalışmış, insan fitratında adeta kemikleşen örfî alışkanlıkları düzeltmek, zihinlerde kökleşmiş olan yanlış kanaatleri söküp atmak için gayret sarf etmiştir.

Bu zihin kalıplarıyla mücadelenin bir gereği olarak kadın-erkek cinsiyeti ile hiçbir ayrıma maruz bırakmadan insanı



muhatap almış, kul olma mesuliyetini üstlenmesi için kadına ve erkeğe aynı düzeyde hitap etmiştir (Temiz 2017, 362).

Cemaatinden kadını uzaklaştırmayan, arkasında namaz kılma şerefinden, sohbetini dinleme zevkünden mahrum etmeyen Allah Resulü bu yaklaşımlarıyla mabedin kul ile Allah arasındaki fonksiyonlarına farklı pencereler aralamayı murat etmiştir. Bu pencere veya bakış açılarını şu şekilde kavramlaştırabiliriz:

Açıklık Olarak Kutsal Mekân (Cami/Mescit)

Bu açıklık, kadını gündelik hayattaki rutinlerinden koparıp salt gerçeğe yönelmesine imkan verecektir. İnsanın fıtratı gereği gerçekliğe açıklığı kendisini O'nun mekânında bulmasıyla kolaylaşacaktır. Bu durum Yaratıcının zamandan ve mekândan münezzeh olmasıyla yakından ilişkili iken kulun kendini zamana ve mekâna göre yapılandırmasını da sağlayacaktır. Nasıl ki yürürken dinlenen müzik o an ve mekân için arka plan olsa da bir konsere gidildiğinde müzik dinleyene açıktır ve odak merkezindedir. Benzer şekilde mabetler Yaratıcı ile en açık ilişkinin kurulabildiği kutsal mekânlardır. Zira cami birey için yer olmaktan çıkmış, Allah'ı odağına aldığı bir mekâna dönüşmüştür. Kadınların da bu açıklığın tecrübesine sahip olmayı istemeleri en doğal haklarıdır. Kâbe'nin birer şubesi olarak değerlendirilen cami ve mescitlerden mahrum bırakılan kadın, evinde bir tür caminin simülasyonunu üretmekle karşı karşıya bırakılmıştır.

Kadının evinin bir köşesinde Yaratıcı ile kurmaya çalıştığı bu açıklığa kutsal mekânda kavuşması adına Hz. Peygamber genç veya yaşlı, hatta namaz kılmasalar bile cemaatin dualarına eşlik etmeleri için mazeretli hanımların dahi Bayram Namazı'na gelmelerini emretmiş (Buhârî, İdeyn, 21; Müslim, İdeyn, 11), dış kıyafeti olmayışı sebebiyle



mescide gelemeyeceği için izin isteyen bir hanıma, arkadaşından alacağı ödünç giysi ile namaza katılmasını söyleyerek (Buhârî, Salat, 2, İdeyn, 20, Ebû Dâvûd, Salât, 248) mescide iştirakini gerekli görmüştür.

Aynı şekilde "Geceleyin mescide gidip ibadet etmek için kadınlarınız izin istediklerinde onlara izin verin" (Buhârî, Ezan,162) beyanı da mabede kabulün teyididir. Bu kabul aynı zamanda kutsal mekânın toparlayıcılığına cinsiyet üstü bir yaklaşımdır.

Toparlanma Yeri Olarak Kutsal Mekân (Cami/Mescit)

Genel hitabı insanlık olan İslam dininin mabetteki muhatabı da kadın ve erkek tüm inananlardır. Cami Müslümanlara hayatın anlamını derleyip toparlayacakları ve yeniden gözden geçirecekleri bir alan açar. Bu toparlanma cemaat olarak görülse de her birey için kendi adına kazançlar sağlayacaktır. Üstelik bu toparlanmaya başkalarının (cami cemaatinin) tanıklık ettiği bir durumda cami de tanıklık mekânı haline gelecektir.

Hız. Peygamber'in bir yatsı namazını uzun surelerle geç bitirmesi üzerine Hız. Ömer'in "Kadınlar ve çocuklar uyudu" sözü (Buhârî, Mevakit, 22; Nesâî, Salât, 19) de bu toparlanmanın kadınlar için bireysel olduğu kadar cemaatle de var olduğunu göstermektedir. Ümmü Hişam binti Harise'nin "Ben Kaf suresini Resulullah'tan dinleyerek öğrendim, onu her Cuma minberde hutbe irad ederken okurdu" sözü (Müslim, Cum'a, 50-52; Ümmü Hişam'dan bu sureyi sabah namazında dinleyerek öğrendiğine dair rivayet için bkz. Nesâî, İftitah, 43), Hız. Esmâ'nın küsuf namazı için mescide gittiğine dair haberi (Buhârî, "İlim", 24) ile Fatıma binti Kays'ın "Haydin toplayıcı namaza diye nida edilince ben de mescide koşan insanlarla birlikte koştum. Resûlüllah ile birlikte namazı kıldım. Kadınların en ön safında idim." sözü

(Müslim, Fiten, 120; Ebû Dâvûd, Melahim, 95) toparlanmanın birlikteliğine örnektir.

Mabedin toparlayıcılığı fiziksel olarak bir araya gelinen yer olmakla beraber, aynı inanç ve amaçla duruşa da bir mekân oluşturur. Mahşer de bu anlamda toplanmadan ziyade sonsuzluk için dünya hayatının anlamsızlığını keşfe imkan veren bir toparlanma mekânıdır. Nasıl ki mahşer Yaratıcı ile tam bir açıklık oluşturarak toparlanma sağlıyorsa, cami de Allah ile kul arasındaki açıklığın simgesel bir mahşer provasına mekân olmaktadır. Kadından bu simgesel oluşu eve taşıması istenirken birey dahi olamadıkları cahiliye toplumunda Hz Peygamber'in onları mescide dahil etmekteki muradı, ev-mescit karşıtlığının kaldırılması ve bu alandaki farkların azaltılmasıdır.

Açık(lıkta) Katılım Olarak Kutsal Mekân

Mescit, Allah Resulü'nün Yesrib'i farklı bir şehir tasarımı olarak Medine'ye dönüştürme çabasının en etkin mekânıdır. Hz. Peygamber nasıl bir şehir inşa etmeye çalışmışsa, mabedi de ona göre tasarlamıştır. Bu yönüyle mabet şehir tasavvurunu somutlaştırma, görselleştirme ve simgeselleştirme rolünü oynamıştır. Bu şehir tasavvurunda insanlar tanrıya açık kalırlar. Bu şehir hiyerarşiyi minimuma indirmeye çalışan bir şehirdir. Kadının 'kim'liğini değil 'ne'liğini gündem yapan bir şehirde mabet, kadına açıklığıyla bir medeniyet çağrısı yapmaktadır. İslam dininin mabette seçkinliği ve seçilmişliği sifra indiren bir saf düzenini oluştururken kadını yok sayması elbette söz konusu olamazdı. İşte bu gerçeklik Hz. Peygamberin "Allah'ın kadın kullarının Allah'ın mescitlerine gelmelerine engel olmayınız." (Buhârî, Cum'a, 13; Müslim, Salât, 136) söylemiyle ortaya koyulmuştur. Mekân Allah'ın kul Allah'ın ise kadını kulluktan ve mescitten alıkoymak mekânın sahibine ihanettir.

Hanım sahabilerin mescitteki varlığı yalnızca cemaatle



namaza iştirak ile sınırlı değildi. Öğrenme ve istişare amacıyla da mekânda varlardı. Ayrıca Ümmü Mihcen isimli bir hanım, mescidin temizlik işlerinde gönüllü çalışıyordu ve bu düzenli görevi vesilesiyle tanınıyordu.

Ümmü Mihcen bu hizmeti sebebiyle Resulüllah'ın teveccühüne mazhar olmuş, cenazesi kendisinden habersiz kaldırıldığı için "Neden bana haber vermediniz?" diyerek sitemlerini bildirmiş, o günün insanı için alışılmadık bir vefa örneği göstererek mescidine emek veren bu kadının kabri başında gıyabi cenaze namazını kılmıştır (Buhâri, Salat, 72; Cenaiz, 66; Müslim, Cenâiz, 71; Nesâî, Cenâiz, 94; İbn Mâce, Cenâiz, 32).

Hız. Peygamber bu ve buna benzer yaklaşımlarıyla toplumsal algıda var olan ev-kutsal mekân arasındaki hiyerarşinin de önüne geçmek istemiştir. Bu çabanın amacı erkeklere ait mekânda kadına bir yer açmaktan ziyade ev ve camiye karşı karşıya getiren üst mekân yarışını sonlandırmaktır.

İmar (Mekân Üretim) Formu Olarak Kutsal Mekân

Fiziki anlamda oluşumunu tamamlayan bir mabet, içindekilerle anlam kazanır. Onun dışında sadece bir "yer"dir. Bir yere girdiğimizde kendimizi ifade etmeden, oradakileri mekânda oluşumuza şahit kılmadan çıkarsak sadece o yerde bulunmuş, yer işgal etmiş ve çıkmış oluruz. Oysa orada bir söz alıp kadın olarak fikirlerimizi, duygularımızı paylaştığımızda kendimize bir açık alan oluştururuz ve o 'yer' kadının konuştuğu bir mekâna dönüşür. Kadın orada var oluşuyla bir açık alan üretmiş, camiye ömür vermiş, onu erkeksi mekân olmaktan çıkarmıştır.

Hız. Peygamber'in Mescid-i Nebevi'de oluşturmak istediği asıl mesele, yeryüzünü imar için gönderilen insanın kadınıyla erkeğiyle şehri imar etmesini sağlamaktır. Onun



anlayışında mescid-kadın ilişkisi sadece ibadet eksenli ol- saydı zorunlu olarak bütün kadınlar camiye geleceklerdi veya gelmeyeceklerdi. Bu apaçık bir zorlama veya yasak- lamadan öte toplumun zihin kalıplarıyla bir mücadele idi. Konuya geniş bakıldığında burada kadınların salt mescide katılımlarından ziyade İslam toplumunun imarına kadının da üretimle katılabileceğinin iddiasına şahit olmaktayız. O gün mescit iktisadi, siyasi, askeri ve dini pek çok gündemin ele alındığı bir divan olduğu gibi, yeni bir toplum tasavvurunun da eğitim mekânıydı. Hz. Peygamber'in mescidi kadının da dahil olduğu bir mekâna dönüştürmesi, kadının toplumdaki saygınlığını korumakla beraber onun hayatın içinde gö- rünürlüğü ve kabulü için önemli adımlardandı. Gündelik hayata dair kazanımlara şahit olan kadınlar tebliğ ve davet stratejisinde veya askeri mücadelede de farkındalığa sahipti.

Sahabi kadınlar en mahrem konuları bile Hz. Peygamber'e sormaktan çekinmemişlerdir. Onların cesaretine hayran ka- lan Hz. Aişe, "Şu ensar kadınları ne iyi kadınlardır! Utanma duygusu onları, dini (hükümleri) sorup öğrenmekten alıkoymuyor" demekten kendini alamamıştır (Müslim, Hayz, 6). İmam Buhârî'nin "Bab" başlığı olarak "Allah'ın Kendisine Öğrettiği Şeyleri Hazret-i Peygamber'in Kadın ve Erkek Bütün Ümmetine Öğretmesi Babı" ifadesini kullanması ilim öğrenme ve öğretme konusunda kadınla erkek arasında farklılık bulunmadığına işaret etmektedir (Buhârî, İ'tisâm, 9).

Ancak söylemeliyiz ki kadın-mescit ilişkisi Hz. Peygam- ber döneminde bunca çabaya rağmen sorunsuz değildir. Sahabeden bazı kimseler de eşlerinin mescitlere devamını hoş görmemiştir. Hz. Peygamber bu duruma müdahale etmek zorunda kalmış, bu kimseleri uyarmış ve "Allah'ın kadın kullarının Allah'ın mescitlerine gelmelerine engel olmayınız." (Buhârî, Cum'a, 13; Müslim, Salât, 136) diye



buyurmuştur. Allah Resulü'nün dikkatleri çeken bu uyarısı o gündün bugüne tarihleri aşacak kalıp yargılara ön almaktan başka bir şey olamaz.

Hız. Peygamber Sonrası Kutsal Mekân-Kadin İlişkisinin Tarihsel Dönüşümü

Hız. Peygamber döneminde kadınların cemaate katılmasına ve mescitte oturup sohbet etmelerine, belli ölçülere riayet etmeleri dışında bir yasak getirilmediği hatta cemaate katılmaları için teşvik edildikleri halde, müteakip dönemde bazı kısıtlamalarla karşı karşıya kalındığı görülmektedir.

İslam coğrafyası genişledikçe İslam Peygamberinin yoğun çabaları neticesi bertaraf ettiği kadına dair yanlış kabuller zamanla gün yüzüne çıkmaya başlamış ve kadın, yavaş yavaş camilerden evine çekilmek zorunda kalmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından Müslüman toplumlar, önceki geleneklerin etkisinden kurtulamadıkları için, İslâm'ın kadınlara tanıdığı bazı hakları bilerek ya da bilmeyerek geri alma yanlışlığına düşmüşlerdir.

Hız. Peygamber'in kadınların cemaatten engellenmemesi yönündeki sözlü talimatlarına, fiili uygulamalarına, takrirlerine ve sahabenin kesin yasakçılığı benimsememesine rağmen daha sonra kadınların mescitlere gitmesinin engellenmesini haklı bulan fukaha, görüşlerini başta fitne olmak üzere çeşitli gerekçelere dayandırmışlardır. Nitekim sahabenin fitne gerekçesi ile kadınların evlerinde namaz kılmalarının mescitte kılmalarından daha faziletli olduğuna yönelik engelleyici mahiyetteki tutumları fıkıh imamlarının içtihatlarına birer gerekçe olmuştur. Örneğin, ilk dönem fakihlerinden İbrahim en-Nehâî (ö.96/714) üç hanımından hiç birisinin Cuma ve cemaat namazlarına çıkmasına izin vermemiştir (İbn Ebû Şeybe, 1409/2008, II, 276-277; Kal'acî, 1986; II, 651-652) Süfyan es-Sevri (ö.161/778). Yaşlı bile olsa kadın için evinin



daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Kendi döneminde fitne-
nin yayılması ve fasıkların çoğalmasını gerekçe göstererek
kadınların Bayram Namazı'na gelmelerini uygun bulma-
mıştır (Kal'acî, Mevsû'atü fihki Süfyâni's-Sevrî 1990, 580).
Bu görüşler Allah Resulü'nden gelen ve mutlak izin içeren
sahih sabit rivayetlerin önüne geçerek kadınların mescid
yasağının dini birer gerekçesi haline gelmiştir.

Fıkıh kitaplarında kadın için evde ibadetin daha faziletli
olduğu şeklindeki içtihatlarla yalnızca erkekler cemaatle na-
maz kılmakla mükellef tutulmuş, kadınların bu mesuliyetten
muaf olmalarının ötesinde cemaate katılmasının mekruh ve
fitne olduğu yönünde görüşler serdedilmiştir. (Bu konudaki
rivayet ve görüşler için bk. İbnü'l-Cevzî 1417/1997, 107-
110; Kahraman 2004, 68-71.)

Kadınların düzenli olarak camiye devam etmesi, her
şeye rağmen dört halife döneminde de devam etmiş fa-
kat sonrasında kadınlar, camiler başta olmak üzere kamusal
mekânlardan adeta el-etek çektilmiştir (Erdoğan 1990,
182; Hizmetli 1996, 7).

Nitekim Selçuklu ve Osmanlı camilerinde kadınlar, ge-
nellikle teravihler ve kandil geceleri vb. özel zamanlarda
kendilerine yer bulabilse de bir müddet sonra erkekler yine
rahatsız olmuşlardır.

Nitekim bu rahatsızlık Osmanlı mahkeme kayıtlarına
da yansımış ve İstanbul Kadısına gönderilen 29 Rebiulahir
1189/29 Eylül 1734 tarihli bir emirde kadınların camiye
girmelerine engel olunması istenmiştir:

İstanbul kadısı faziletlü efendi,

Nisâ taifesi cevami ve mesâcide duhul etmek sebebiyle cema-
at-ı müslimîn müteazzi olup men' ve def olunmaları hususunu
arz-ı halleriyle inhâ etmeleriyle nisâ taifesini cevâmi-i şerife-
ye duhulden men eylemeleri için imamlara ve kayyımbaşlara
ve sair tenbîhi iktiza edenlere muhkem tenbîh ve te'kid ve



men olunmalarına ziyade ihtimam ve tekayyut-i tam ettiresiz deyu, buyruldu. (İstanbul Bâb Mahkemesi, sicil: 259, varak: 1/b'den akt. Albayrak 2001, 64-65).

Osmanlıda hayırsever kadınların medrese, hastane, cami gibi hayatın merkezlerini bir arada barındıran külliyeler yaptırmaları ve bu tür faaliyetlerin sayılarının dikkat çeken çokluğu, camilerden uzak kalan kadınların özleminin bir ifadesi olarak da algılanabilir (Aycan 2013, 20).

Netice itibari ile bir kadının evinden çıkması, cemaate katılması gibi fiillerini tayin eden dinamiklerin, kadının yaratılışı itibari ile erkeğin dikkatini çekecek özellikte olması veya cezbedici bulunmaması gibi ölçütlerle ele alınması son derece onur kırıcı bir sınıflandırmadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ibadethanesinde fitne unsuru olmayan kadın, onun vefatından sonra aniden bir 'fitne makinesi' haline gelmiş, erkeği tahrik etmekten mesul ve günaha sebebiyet veren bir unsur olarak telakki edilmiştir. Şüphesiz erkekleri korumayı hedefleyen, kadınları evlere kapama, onları tecrit etme gibi aşırı ihtiyatkar bir yöntemi esas alan bu anlayışta sorumluluğun yalnızca kadına yüklendiği, fitneden korunmada kadınlara aktif, erkeklere ise pasif rol biçildiği görülmektedir (Temiz 2017, 366). Halbuki İslam dininin emir ve yasaklarında cinsiyet ayrımı gözetmediği, günümüzde kadınların evlerinin dışına çıkmalarını günah sayan, kutsal mekânlara katılımını hoş karşılamayan anlayışın Allah Resulü'nün fiili sünnetinde herhangi bir dayanağının olmadığı aşıkardır. Bununla birlikte kimi dönemlerde kadına karşı takınılan menfi tutumun cahiliye dönemi ve öncesi toplumlarda kadını uğursuz sayan anlayışla benzerlikler gösterdiği, toplumsal felaketlerin sorumluluğunun kadına yüklenmesine ve ona yönelik baskıcı bir tavır takınılmasına çalışıldığı da görülmektedir. Örneğin, Fatımi Halifesi Hâkim-Biemrillâh (ö. 411/1021), dönemindeki kuraklık ve salgın hastalıkları



kadınların 'serbestçe' evlerinden dışarı çıkmalarına bağlamış ve bu serbestliğe yasak getirmiştir. Benzer bir yasak, yine kıtlık ve salgın hastalıklar yüzünden Mısır Memlük Sultanı Barsbay (ö. 841/1438) tarafından da uygulanmıştır (Bk. Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *DİA*, XXIV, 87) Bu örnekler kadın cinsiyetine karşı takınılan olumsuz tavrın halk nezdinde mevcudiyetinin ötesinde, toplum idaresinden mesul ve bir nevi üst akıl olarak görülmesi gereken idari sınıf zihniyetinde de kendini gösterebildiğini gözler önüne sermektedir.

Günümüzde Kutsal Mekân-Kadın İlişkisi

Tarihi süreçteki bu yasaklayıcı anlayış, fihki yorumlara yansıyan ataerkil zihniyet günümüze geldiğinde ibadet mekânlarında kadınlar için ya hiç yer ayrılmamasına ya da onlara bodrum katlarda ve izbe köşelerde küçük mekânlar oluşturulmasına, bazılarında abdest mahalli dahi olmamasına, hatta ticari kaygılarla camilerin alt katları dükkan olarak kiraya verilip kadınlara yer dahi tahsis edilmemesine yol açmıştır (Özkurt, 2015).

Nitekim günümüzde birçok Müslüman ülkede camilerin kahir ekserisi ya bodrum katta ya zemin katta yahut kapalı bir balkonda veya camiye bitişik küçük bir binada küçük odalar şeklinde kadınlar için belirli ibadet mekânlarını barındırmaktadır. Hatta bazı ülkelerde kadınların camiye girmesine, oradaki faaliyetlere katılmasına izin dahi verilmediği, sadece erkeklere mahsus mekânlar olarak nitelendirilen camilerde kadınların istenmediği görülmektedir.

ABD New Hampshire Üniversitesi'nde akademisyen olan Svetlana Peshkova Özbek bir kadınla yaptığı röportajda, Özbekistan'da kadınların camilere gitme arzularının olduğunu, ancak camilere sadece erkeklerin gittiğini, kadınların sohbet toplantılarında bu ihtiyaçlarını giderdiklerini kaydetmektedir (Utaberta, Omi, Roslan, & Ariffin 2018, 1-3). Öyle ki bu



duruma 27 Mart-01 Nisan 2022 tarihleri arasında yaptığım Özbekistan ziyaretinde bizzat tanık oldum. Bütün bu durumlar kadınları sadece camiden uzaklaştırmakla kalmayıp sosyal hayatta var oluşunun, kendisi ve yaratıcısıyla ilişkisini anlamlandırmasının, derleyip toparlanmasının, yaşadığı topluma değer katıp üretmesinin de önünü kapatmıştır.

Günümüzde konuyla ilgili önemli gelişmeler olmakla birlikte zihni bariyerlerin bir hayli güçlü olduğu da bir gerçekliktir. Bununla birlikte gerek Uzakdoğu gerekse Arap ülkelerindeki Müslüman kadınların bizde olduğundan daha etkin ve asli tutumu yansıtan bir şekilde camideki yerlerini almayı başardıkları da sevindirici gelişmelerdir (Şenat 2017, 182). Nitekim son yıllarda İslam dünyasında kadınların yeniden camiye yakınlaştıkları, Arap yarımadası başta olmak üzere Malezya, Suudi Arabistan, Filistin, Türkmenistan gibi Asya ülkelerinde, Tunus ve Cezayir gibi Afrika ülkelerinde, sayıları az da olsa kadınların camiye devam edip vakit, Cuma ve Bayram namazlarına katıldıkları, Amerika’da ve Avrupa ülkelerinde bazı Müslümanların eş ve çocukları ile birlikte camiye devam ettikleri bilinmektedir (Çetinkaya 2018, 681; Yılmaz 2019, 532).

Yapılan araştırmalar, edinilen tecrübe ve gözlemler ışığında Türkiye’de ise eğitim ve ibadet amacıyla camiye devam eden kadınların sayısının oldukça düşük olduğu, bazı kadınların daha ziyade teravih namazlarında, kandil gecelerinde ve mevlit programlarında camiye gittikleri görülmektedir. Bununla birlikte kadınların cami bünyesindeki Kur’an kurslarına Kur’an ve dini bilgiler öğrenme amacıyla gittiklerini de belirtmek gerekir (Türkiye’de Dini Hayat Araştırması 2014, 43, Tablo: 35; Gültekin 2017, 356). Dolayısıyla günümüz kadınlarının camiyle ilişkisinin, Peygamberimiz dönemindeki kadınlara oranla oldukça düşük düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.



Günümüzde camiye devam eden kadınların sayısının çok düşük olmasında, dinden ziyade geleneğin etkili olduğu bilinmekle birlikte, artık sosyal hayata daha aktif katılan kadınların namaz kılmak için camiye ezile büzüle, çekinerek gitmeleri, gittikleri zaman da kötü muameleyle karşılaşmaları, namaz kılacak yer bulamamaları, çoğu kere bodrumlarda, odalarda, üst katta, perde arkasında namaz kılmaları, mevcut yerlerin imamı, cemaati, cami ana mekânı olan harimi göremeyen, mekân birliğinden uzak, camilerden kopuk, aydınlatma/havalandırma/ısıtma-soğutma/ses düzeni gibi fiziki şartların yetersiz, soğuk, rutubetli, kullanılmayan eşyaların, süpürgelerin, temizlik malzemelerinin, fazla birtakım eşyaların depolandığı, hijyenik olmayan uygunsuz yerler olması; bazı camilerde kadınlar için özelleştirilmiş ayrı bir kapı/geçiş bulunmayışı, olsa bile ana kapıdan ayrı yan veya arka taraf gibi daha küçük bir girişe zorlanması, daha da önemlisi kadınların tuvalet ve abdest alacak yer bulamamaları da camiye gitmemelerinde etkili olmaktadır.

Müslümanların mabetlerinin, erkek egemen topluma göre inşa edilmesi İslam'ın ruhu ile bağdaşmadığı gibi, dini açıdan büyük bir kitlenin cahil kalmasına da sebep olmuştur. Neticede milletin, cemiyetin ve ailenin mimarı olan Müslüman kadınlar İslam'ı yeterince öğrenememiş, ehliyetsiz ve cahil kimselerin inisiyatifine bırakılmış, bid'at ve hurafelerin, batıl inanışların tesirinde nesilleri yetiştirmeye devam etmişlerdir. Bu durum İslam toplumunun yanlış yapılanmasına sebep ve İslam'ın doğru olarak algılanmasına da mani olmuştur (Buladı 2008, 37).

Sonuç

Tarihi süreç içerisinde dinimizin genel prensiplerine aykırı, yanlış, eksik, yerleşik sosyo-kültürel anlayışların etkisi ile kadın aleyhtarlığı ve onu bazı haklarından mahrum bırakma-



ya yönelik yorumlarda bulunulduğu bir gerçektir. Özellikle kadının yaratılışına dair hurafeye varan düşünceler, kadına yönelik zayıflık ve eksiklik söylemi, fitne ithamı bunun en bariz göstergesidir.

Bu anlayışın yansımasını mekân ve kutsallık ilişkisi bağlamında cami ve kadın konusunda da görmek mümkündür. Halbuki kadını mabede kabul buyuran ve mihrapta eğiten Rabbimizdir. İnsanlık tarihinin üç kutlu mekânı Mescid-i Aksa, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi toplumsal engellemelere rağmen mescide adanan Hz. Meryem'i, ıssız çöllerde Kâbe'nin yanına sığınan Hz. Hacer'i, ibadette, ilimde mescidi mesken tutan Hz. Aişe ve sahabe hanımlarını akla getirmektedir.

Aslında kadınları camiden ve cemaatten uzak tutmak, onları ilim ve irfan meclisinden, toplumsal hayattan da uzaklaştırmaktır. Günlük hayatın koşturmacası içinde sükunete, huzura, cemaatle birlikte ibadetin coşkusuna kavuşmak isteyen, dini bilgileri doğru ve sağlıklı edinmeye ve manevi desteğe ihtiyaç duyan kadınları camiden ve cemaatten uzaklaştırmak, aileyi cehaletin kucağına, hurafe ve batıl inanışların kör kuyusuna terk etmektir. Çocukları ve gelecek nesilleri edepten, adaptan, sevgiden, ilgiden, bilgiden, birlikten, sohbetten, terbiyeden, ibadetten, saftan, huzurdan, maneviyattan ve vahyin aydınlığından mahrum etmektir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber'in oluşturmak istediği toplumsal hayattan kadını koparmaktır.

Neler Yapılabilir?

Bugün cami ve kadın konusunda yapılması gereken Sevgili Peygamberimizin Mescid-i Nebevi'de örnekliğini gösterdiği hikmet ve hakikat ölçülerini esas alarak insanlığın dikkatlerine sunmaktır. Kutsal mekân ile kadın arasındaki ilişkinin sahih kabullerle yeniden tesisine yönelik neler yapılabileceğine dair bazı önerilerimizi paylaşacak olursak;



a) Kadın ve Mabet Arasındaki İlişki ile İlgili Olumsuz Kalıp Yargılarına Yönelik Eğitimler

Kadınların büyük ölçüde toplumsal hayatın içinde olduğu günümüzde onları mescitten uzaklaştıran yanlış kabullerin sahih dini bilgilerle düzeltilmesi adına hem erkek cemaate hem kadınlara yönelik sempozyum, panel, konferans ve seminerler yapılmalıdır. Aynı zamanda bu eğitimlerle eş zamanlı camilerde ailece katılabilecek etkinliklerin sayıları artırılıp sosyal medya üzerinden yaygın kabuller oluşturacak farkındalık paylaşımlarına sıkça yer verilmelidir. İslam dininin cinsiyete dayalı farklılıkları kabul ettiği ancak cinsiyet ayrımcılığını reddettiğinin ayet ve hadislerle Müslüman toplumun zihin algılarında yer etmesi sağlanmalıdır.

b) Erişilebilir, Ulaşılabilir Fiziki Düzenlemeler

Kadınlara ayrılan ibadet mahallinin, caminin ana mekânıyla bütünleşecek şekilde düzenlenmesi zorunlu bir ihtiyaçtır. Bununla birlikte camilerdeki mevcut abdest ve ibadet mekânlarını kadınlara daha uygun hâle getirmek, onları izbe mekânlardan, bodrum katlardan, kullanılmayan eşyaların yığıldığı toz toprak içindeki depolardan, sağlıklı bir insanın dahi çıkmakta zorlanacağı daracık kıvrımlı merdivenlerden kurtarmak demektir. Yeni inşa edilecek cami ve mescitlerde kadınların abdest ve ibadet mahalli ile birlikte bebeklerinin acil öz bakımları için anne-çocuk odaları da planlanmalıdır.

c) Kadın-Mabet-Aidiyet Oluşumunun Sağlanmasına Yönelik Tedbirler

Kadınların kendilerini bir mekâna ait hissetmesi, oranın kendi ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmesi ve o mekânda güven içinde hissetmeleri ile doğrudan ilişkilidir. Vakit namazları öncesi düzenlenen vaazlar, cami dersleri vb. bilgilendirme faaliyetleri erkek cemaat için yeterli olabilirken, kadınlar için cazip görünmemektedir.

Kadınlar bir araya geldiklerinde bilgi edinimi ile birlik-



te birbirleriyle kaynaşma, sohbet etme ve öğrendiklerini paylaşma vb. ihtiyaçlarını da karşılamış olurlar. Diyanet İşleri Başkanlığının bünyesindeki yetişkin kadınlara yönelik Kur'an kursları bu ihtiyacı karşılarken cami ve mescitlerin bünyesinde kendilerini sosyal hissettirecek, çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayacak seçkin mekânlar da kadına mabet aidiyeti kazandıracaktır.

d) Sivil Toplum Kuruluşları (STK) ile İşbirliği

Cami bünyesinde kadınlara yönelik yapılacak düzenlemelerin, özellikle de müştemilata eklenecek sosyal mekânların işlevsel hale gelmesi için taleplerini ileten sosyal grupların bu işlevsellikte etkin rolü olmalıdır. Bu sivil toplum-cami işbirliği demektir. Zira her toplum kendi istek ve ihtiyaçlarını birlikte karşılayabilecek anlayışla varlığını devam ettirmektedir.

Bu bağlamda KADEM Vakfı da "Camiler hepimizin" motosuyla yola çıkarak belirlenen pilot il ve camilerde önce konu ile ilgili sosyal algıyı ölçmeyi, mevcut durumu tespit ederek işbirliği içinde çözümler sunmayı hedeflemektedir. Bu ve buna benzer çalışmalar kadının mabetle yeniden buluşmasına, eğitim ve manevi destek ihtiyaçlarının karşılanmasına ve Allah ile ilişkisinin sağlam temellere dayandırılmasına vesile olacaktır.

Bu çalışma, kutsal mekân olarak kabul edilen cami ve mescitlerde sadece kadına bir yer açmanın çabasını ortaya koymakla kalmadığı gibi kadının toplumsal var oluş mücadelesinde caminin Hz. Peygamber dönemi fonksiyonelliğinin yeniden kazanmasını murat etmektedir. Mabedin sadece ibadet mekânı olarak değil aynı zamanda kadın-erkek tüm Müslümanların yaratıcıya açıklığı yakaladığı, anlam dünyasını derleyip toparladığı, ev-cami arasındaki karşıtlığı/hiyerarşiyi kaldırarak çözümlendiği, kadınların da ömür verdiği, salt erkeğe ait olmaktan uzak bir mekâna dönüştürmenin çabasını ortaya koymaktadır.



Kaynakça

- Albayrak, H. S. 2001. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı'da Sosyal Yapı ve İstanbul (60 Orijinal Belge Işığında)*. İstanbul: KIPTAŞ.
- Aycan, İ. 2013. "İslam Geleneğinde Cami ve Kadın". *Cami Kadın ve Aile içinde*. 13-22. Ankara: DİB Yayınları.
- Aydın, M. A. 2001. "Kadın: İslam'da Kadın". *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIV: 86-94.
- Bilgin, V. 2014. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. 2. b. Bursa: Emin Yayınları.
- Buladı, K. 2008. *Kadına Kitabı Bir Bakış*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Çağrıncı, M. 1996. Fitne. *TDV İslam Ansiklopedisi*. XIII: 157-158.
- Çakın, K. 2016. "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması". *Dini Araştırmalar*, XIX (49):107-130.
- Çetinkaya, A. 2018. "Kadınların Camiye Gelmelerine Engel Olarak Görülen Hususların Günümüz Açısından Değerlendirilmesi". düz. F. Karaman, E. Güzel, & Ö. T. Fethullah Zengin. *Uluslararası Cami Sempozyumu Sosyo-Kültürel Açından) Bildiriler Kitabı içinde*. II: 669-686. Malatya: İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Erdoğan, M. 1990. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Eşmeli, İ. 2019. "Dinlerde Mabet-İbadet İlişkisi Yahudilik Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 611: 24-43.
- Güç, A. 2003. "Mabet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXVII: 276-280.
- Gültekin, A. 2017. "Allah'ın Kadın Kullarıyla Camilerin İhyâsı". düz. M. A. Orak. *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu: Cami ve Cemaatinin İnşâ ve İhyâsı içinde*. 344-361. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.



- Hizmetli, S. 1996. *Cuma Namazı Kadınlara da Farzdır*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları.
- İbn Ebû Şeybe, E. B. 1409/2008. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. t. K. el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. 1417/1997. *Ahkâmu'n-Nisa*. t. A. Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- İbnü'l-Esîr, E.-H. A. 1996. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. t. A.-M.-Â. Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kahraman, A. 2004. "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-". *Marife: Bilimsel Birikim*. IV(2): 59-80.
- Kal'acî, M. R. 1986. *Mevsû'atü fıkhi İbrahim en-Nehâî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis.
- Kal'acî, M. R. 1990. *Mevsû'atü fıkhi Süfyâni's-Sevrî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis.
- Martı, H. 2009. "Olumsuz Kadın Algısının Uydurma Rivayetlerdeki İzleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. IX(3): 101-115.
- Özkurt, K. 2015. "Cami Mimarisinde Kadınlara İlişkin Mekânlar". R. A. Şeref Göküş. *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Kasım 2014 Antalya* içinde. 215-238. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.
- Şenat, F. A. 2017. "Ramazan Misafirliğinden Düzenli Devama; Camide Kadın Cemaat". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]*, LIII(4). 179-189.
- Tatar, B. 2007. "Tarihsel Mekân Fenomenolojisi -Bir Giriş Denemesi-". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, IV(3). 19-29.
- Tatar, B. 2017. "Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. XIV(2). 8-22.
- Temiz, R. Z. 2017. "Kadın Gözüyle Camiye Bakış: Mevcut Durum, İhtiyaçlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değer-



- lendirme”. M. A. Orak. *VI. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu: Cami ve Cemaatinin İnşâ ve İhyâsı* içinde. 362-373. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Yayınları.
- Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. 2014. Ankara: DİB Yayınları.
- Utaberta, N., Omi, F. S., Roslan, S. B., & Ariffin, N. F. 2018. “An Analysis of Women’s Access and Participation in the Mosques in the Contemporary World”. *2nd International Conference on Architecture and Civil Engineering, ICACE. 9-10 May 2018*. 1-11. Malaysia: Batu Ferringhi, Penang.
- Yılmaz, H. 2013. “Kadınların Eğitiminde Camilerin Rolü”. *Cami Kadın ve Aile* içinde. 47-63. Ankara: DİB Yayınları.
- Yılmaz, H. 2019. “Kadınların Camilerle Bütünleşmesindeki Zorluklar ve Bazı Çözüm Önerileri”. M. Sürün. *IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu: Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü, 3-4 Kasım 2018 Sancaktepe, Tam Metin Bildirileri* içinde. 525-542. İstanbul: Yunus Emre Camii Vakfı.

KUTSAL MEKÂNIN MUHAFAZASI: MESCİD-İ AKSA ve MURABİT KADINLAR¹

Şerife Eroğlu Memiş²

Giriş

Kudüs'te yaşları yirmi ile yetmiş arasında deği-şen bir grup Filistinli kadın kendilerini “Mes-cid-i Aksa'nın Murabıtları” olarak tanımlıyor. Bu kadınlar her gün Harem-i Şerif'te taş kemerlerin altında veya Kubbetü's-Sahra'nın bahçesinde na-maz kılıyor, Kur'an-ı Kerim'den sureler okuyor, bazen de Hz. Peygamber'in hadislerinden ezberli-yorlar. Harem-i Şerif'te ilim halkaları oluşturarak ilim tahsil eden ve kadim kentin güzide mekân-larının murabıtları olan bu kadınların ribatları ve

¹ Makalenin ilk hali “Tarihi Bir Perspektiften Beytülmakdis'te Kadın ve Ribât” başlığı ile 12-13 Ekim 2019 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen “Beytülmakdis'in Bugünü: Süreklilikler ve Kopuşlar” başlıklı 19. Uluslararası Beytülmakdis Akademik Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

² Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. serife.memis@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2880-8602



oluşturdukları ilim halkaları İslami gelenekte ve tarihi süreçte köklü bir geleneğe sahiptir. Bu gelenek günümüzde, Filistin’de birbiri ile ilişkili tarihi, siyasi ve dini akışın birleştiği bir süreçte Kudüs kentini ve Mescid-i Aksa’yı korumak için yeniden gündeme gelmiştir. Zamanla direniş eylemine dönüşen bir harekete dayanak teşkil eden ribat kavramı, Filistinli Müslümanların Mescid-i Aksa’nın sembolik gücü ile İsrail’in işgalci, sömürgeci uygulamalarına karşı direnişlerini nasıl anladıklarını ve ifade ettiklerini yeniden tanımlamak için yenilikçi dini uygulamaları ve söylemleri birleştiren bir kavram olarak kullanılmaktadır. Mescid-i Aksa’da ribat, mekânın kutsiyeti ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bu kutsiyete bağlı olarak kendilerini yeniden tanımlayan ve konumlandıran Kudüslü kadınlar, Mescid-i Aksa’nın muhafazasını aynı zamanda imanın/inancın muhafazası olarak değerlendirmişlerdir.

Geçtiğimiz yüzyılda Kudüs kentinin tarihi genel itibarıyla sonu gelmez gerginliklerin tarihi olageldi. Merkezinde İslam’ın üçüncü en kutsal şehri olan Kudüs’teki Kubbetü’s-Sahra ve Mescid-i Aksa camilerini içine alan Harem-i Şerif alanının bulunduğu bu süreçteki başlıca gelişmeler, 1929’daki Burak Duvarı olayları, Ürdün Kralı Abdullah’ın 1951’de öldürülmesi ve 1987’de Harem-i Şerif çatışmaları ve daha yakın zamanlarda, Temmuz 2000’deki Filistin-İsrail Camp David barış müzakerelerinde tıkanmanın esası ve Ariel Şaron’un büyük bir polis gücü eşliğinde bölgeye yaptığı ziyaret, ikinci Filistin ayaklanması olarak bilinen el-Aksa İntifadası şeklinde sıralanabilir. Günümüzde de Harem-i Şerif’e hakim olma mücadelesinde şiddeti artarak devam eden bu siyasi ve askeri çatışma ortamında Harem-i Şerif’in muhafazasında kadınların etkinliğinin murabıt kadın hareketi üzerinden incelenmesi mevcut çalışmanın konusunu



teşkil etmektedir. Bunun için öncelikle, günümüzde bu hareketle gündeme gelen ribat kavramının İslami gelenekte ve tarihi süreçte kullanım ve işlev bakımından geçirdiği dönüşüm açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, murabıt kadın hareketi tanımlanarak, oluşum ve gelişim süreçleri incelenecektir. Son olarak da, Mescid-i Aksa'nın sembolik gücü ile İsrail'in işgalci, sömürgeci uygulamalarına karşı direnişin açıkça ifade edildiği ve somutlaştırıldığı, geniş ölçüde İslami söyleme sahip bir mekanizma olarak murabıt kadınların kutsalın korunmasındaki etkinliği araştırılacaktır.

İslami Gelenekte ve Tarihi Süreçte “Ribat” Kavramı

Ribat kavramının günümüzde kullanımı ve ifade ettiği anlamlar arasında Kudüs kentini ve Mescid-i Aksa'yı korumak fikri mevcut ise de, örneğin, Chabbi (1997) ribat kavramının kesin bir tanımını yapmanın mümkün olmadığına vurgulayarak, anlamın tarihi süreçte değiştiğinden, kelimenin sürekli olarak bir bağlam ve kronoloji ile ilişkili olarak açıklanması gerektiğini belirtir.

Sözlük anlamıyla mastar olarak ribat, “düşman saldırılarını önlemek için sınır boylarında nöbet tutmak” demektir. İslami gelenekte ayet ve hadislere referansla tanımlanmıştır. Sınır boylarında askerlerin atlarını bağlayıp nöbet tuttukları mekânlara ve buralarda inşa edilen müstahkem yapılara “ribat”, cihad sevabı almak için ribatlarda toplanan gönüllü askerlere de “murabıt” adı verilmiştir. Örneğin, kelime Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Enfâl, 8:60) “ribatü'l-hayl” (cihad için bağlanıp beslenen atlar) şeklinde geçerken, aynı kökten “râbitû” emri de (Âl-i İmrân, 3:200) “cihad için hazırlıklı olun” şeklinde açıklanmıştır. Ribat terimi hadislerde, “Allah yolunda savaşmak için atların hazır tutulması”nın yanı sıra daha çok “nöbet tutmak” ve “sınır muhafızları” anlamlarında



kullanılmıştır. Bu hadislerden ilkinde örneğin, “Allah yolunda bir gece nöbet beklemek (ribat) bir ayı oruç ve ibadetle geçirmekten daha hayırlıdır.” denilmektedir. Diğer bir rivâyette ise her ölenin amelinin sona ereceği, Allah yolunda ölen murabıtın amelinin ise kıyamet gününe kadar artarak devam edeceği ve kabir azabına uğratılmayacağı bildirilmiştir (Yiğit 2008, 76). Bu ayet ve hadislerden anlaşılacağı üzere, rabita, çeşitli manalar için kullanılmıştır. Ancak daha çok bir cihat terimidir. Ayet ve hadislerin çoğunda rabita, Allah ve peygamberin düşmanlarına karşı silahlanma, cihat için hazırlıklı olma, sınır karakollarında nöbet bekleme ve bu duygulara sıkı sıkıya bağlı olma anlamlarına gelmektedir. Erken dönem İslam tarihinde başta Suriye sahilindeki merkezler olmak üzere sınır şehirleri birer ribat sayılmış, cihad ve ribat kelimeleri birbirinin yerine kullanılmıştır.

Ribatlar zaman içerisinde müstahkem yapılara dönüşmüştür. Müslümanlar, kendi imkanları ile ribat inşa etmeyi ve onu güçlendirmeyi hayırlı bir iş olarak görmüşler ve çok sayıda ribat tesis etmişlerdir. Burada İslam’a hizmet etmek için, halkı bu konuda ikna etmek, karakollara erzak temin etmek ve hatta cihat farzını yerine getirmek için bizzat ribat sakinleri arasına katılmak, sevap olarak telakki edilmiştir. Birçok dindarın da cihat farzını yerine getirmek için buralara severek geldiklerini ve ribatlarda muvakkat veya daimi surette yerleştiklerini biliyoruz. Gaziler olarak da adlandırılan bu murabıtlar, genellikle gönüllülerden ibaretti. Birçokları muayyen bir zaman bu cihat vazifesini yerine getirdikten sonra ana yurtlarına dönüyorlardı (Köprülü 1942, 269). Bu tip ribatlar önce Bizans’a karşı Suriye ve Kuzey Afrika sahillerinde yapılmaya başlandı. Emeviler döneminde Suriye ve Irak’ın kuzeyindeki sınırlarda ribat niteliğinde kale ve karakollar yapılmıştır (Yiğit 2008, 76-77).



Kuzey Afrika'nın fethinin ardından Akdeniz sahilinin güvenliği kurulan ribatlarla sağlandı. Abbasiler devrinde de Kuzey Afrika sahillerinde çok sayıda ribat yapıldı. Ribatlar aynı zamanda saldırıya uğrayan gemilerin sığınma yeri durumundaydı. Filistin sahillerinde bu amaç için inşa edilen Kefer-Lâm ve Azdûd olarak adlandırılan iki ribat kısmen ayakta (Yiğit 2008, 76-77). Sınır boylarındaki ribatlar düşman topraklarında harekatta bulunacak birliklerin toplanma yeri ve bir düşman saldırısı tehlikesi söz konusu olduğunda çevredeki halk için sığınak olarak kullanılmıştır. Düşman ülkelerinden veya isyancı gruplardan gelecek saldırılara karşı stratejik önemi olan yollar üzerinde inşa edilen ribatlar sayesinde yol emniyeti sağlanmıştır.

İran ve Maveraünnehir bölgesindeki ribatlar, muhtemelen 9. yüzyılın sonlarından itibaren askeri karakterlerini kaybedip dini ve tasavvufi bir nitelik göstermiştir. İslam'ın yayılması ve düşman saldırılarının sona ermesinden itibaren ribatlarda zikir ve riyazet askeri eğitim ve hazırlıkların yerini almıştır. Tasavvufun gelişmesi ribatlara yeni bir işlev kazandırmış ve ribatlar giderek birer tekke ve zaviyeye dönüşmüştür. Bu yıllardan itibaren ribat, hangah ile eş anlamlı kullanılmaya başlanmıştır.

Ticaret yolları üzerindeki geçitlerde inşa edilen ribatlar ise bölgede İslamlaşmanın tamamlanmasından sonra kervanların yol güvenliğini ve konaklama ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik birer kervansaray dönüşmüştür. Büyük Selçuklular döneminde İran'da kervansaray tipinde birçok ribat inşa edilmiştir. Hükümdarların yanında devlet adamları ve büyük tüccarlar çok sayıda ribat yaptırıp buralara vakıflar tahsis etmişlerdir. Anadolu Selçuklularında da bu uygulama devam etmiştir. İlhanlı hükümdarları ve devlet adamları büyük yollar üzerinde ribat adı verilen kervansaraylar yaptırmışlardır



(Rabat 2008, 506). Rabat (2008), Selçuklu sonrası kaynaklarda örneğin Memlük dönemi vakıf ribatların, hangahların bir çeşidi olarak tanımlandığını belirtir.

Ribatların nitelik değiştirmesiyle Hicaz, Irak, Mısır, Suriye ve Filistin’de kelime dervişlere mahsus zaviye–hangah, yolları, kimsesizleri ve bilhassa hacıları barındıran misafirhane anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Sarih olarak hiçbir askeri mahiyet göstermemişlerdir (Köprülü 1942, 270). Seyyahların anlatılarına da konu olan ribatlardan örneğin Mekke ribatlarından, İbn Battuta ve Fâsî tarafından fakirlere tahsis edilmiş birer misafirhane olarak bahsedilir. İbn Battuta, Mısır ve Suriyeliler’in kaldığı Sidre Ribatı’nda ise yetimlerin okutulduğunu ekler (Yiğit 2008, 79). Dolayısıyla, tasavvufi bir yapı olarak ribatlar, zamanla zaviye–hangah ve daha sonraki süreçlerde de kervansaray halini almışlardır (Ocak 1978, 248).

Filistin Coğrafyasında “Ribat” Kavramı

İlahi Risaletlerin toprağı Filistin, Kur’an-ı Kerim’de “etrafi mübarek kılınan” mahal olarak övülmüştür (El-İsra, 17:1). Müslümanlar için özellikle Beytü’l-Mukaddes ve etrafının İslam’ın erken dönemlerinden beri özel ve kutsal bir yer olduğu ayet, hadisler ve yerel gelenekle şekillenmişti (Prochazka-Eisl 2009, 347-364). Müslümanlar açısından ilk kible oluşu ve Hz. Peygamberin İsra ve Miraç hadiselerinin meydana geldiği yer olması bakımından büyük bir manevi itibara sahipti (Talhami 1996, 222-287; Neuwirth 2000, 77-95). Filistin’in Müslümanlar tarafından fethedilmesi ile birlikte sahabeden, tabiinden ve abid ve salihlerden büyük Müslüman kalabalıklar bereketlenmek, ibadet etmek ve Mescid-i Aksa etrafında itikafta bulunmak ve orada kalmak için Filistin’e gelip yerleşmişlerdir. Kimisi orada vefat etmiştir. Yüzlerce sahabe Filistin topraklarında medfundur. Bu yüzden Filistin toprağı gidilmesi



arzu edilen bir yer olmuş ve 8. yüzyılda sufilerden peş peşe kabileler buraya gelmişlerdir (El-Mübeyyid 1987, 307-308).

Sufiler, 9. yüzyılda bazı örgütlenmeler kapsamında toplanmış olsalar da tarikatların yayılması ancak 12. yüzyılda olmuştur. Bunlar Filistin'in önemli merkezi şehirlerinin iç kısımlarına yayılmışlardır. Kudüs, Nablus, Halil ve Gazze şehirleri başı çekmiştir. Özellikle de Memlükler döneminde bu yerleşmede ciddi bir artış olmuştur. Bu dönemde muhtelif amaçlı birçok yapı ve bina inşa edilmiştir. Sultan Kalavun'dan başlayarak Sultan Kansu Gavri'ye varıncaya kadar birçok sultan kentte mescit, zaviye, medrese, mezar ve türbeler inşa ettirmiş, çeşitli vakıflar kurmuşlardır (El-Mübeyyid 1987, 307-309).

Memlük kadınlarının tasavvufi etkinliklerinin ve özlemlerinin en belirgin ifadesi, genellikle ribat olarak bilinen, çoğunlukla kadınların sakin olduğu yapılarıdır. Zaviye ve hangah ile birlikte, ribat sufi tasavvufi hareketler ile ilişkilendirildi. 12. yüzyılda Filistin'i ziyaret eden İbn Cübeyr (1384/1964) "Suriye'de ribat ve hangah kelimeleri herhangi bir ayırım gözetilmeksizin ve aynı anlamda kullanılmaktadır" demek suretiyle, bazen birbiri yerine kullanılan bu kavramlar arasında ancak bir menşe' farkından söz edilebileceğine dikkat çekmiştir. Örneğin, Suriye çölünün kuzeyinde Re'sül'ayn'da dervişler ve garipler için yapılmış hangaha ribat da denildiğini kaydeder ve sufilere ait "havanik" diye isimlendirilen çok sayıda ribatın olduğunu ekler (İbn Cübeyr 1384/1964, 217, 256). İlke olarak, ribatlar erkek ya da kadınlar için şart kılınabilirken, Memlükler döneminde kadınların, ribatların hayırsever rolünün doğal alıcıları olduğu görülmüştür (Lowry 2007, 252-53).

Diğer taraftan, Memlük kent merkezlerinde ribatların kurulması 13. yüzyılın ikinci ve 14. yüzyılın ilk yarısında zirveye ulaşmıştır. Kadınların ribatlarının sayıca çokluğu ise 13. yüzyılda tasavvufi düzenlerin yayılmasının bir göstergesi



olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, Little (1984), Kudüs'ün, Memlükler döneminde büyük ve sürekli bir büyüme geçirdiğini kaydeder. Dönemin güvenilir bir demografik incelemesi olmamasına rağmen, Müslüman nüfus artmış ve buna bağlı olarak yeni binalar inşa edilmiş olmalıdır. Büyüyen bir nüfusun ihtiyaçlarıyla ilgili olarak Little (1984), Kudüs'te (Memlük döneminde) var olduğu bilinen yedi hastaneden beşinin Memlük yapıları olarak tanımlanabileceğini yazar. Kudüs'te, sayıları artan hacıların gereksinimlerini karşılamak için birçok ribat inşa edilmesi de oldukça anlamlı bir gerekçe olarak değerlendirilebilir. Hem 14. hem de 15. yüzyıl Kudüs hac ziyaretleri bakımından yoğunluğun olduğu yüzyıllar olarak kaydedilir. Memlük döneminde inşa edilen ribatlardan ise en az on yedi, bu on yediden beşi elli yıl boyunca 1350-1400 yılları arasında inşa edilmiştir. İlave beş ribat yapının ne zaman yapıldığı bilinmemektedir, ancak 1390'larda var olduğu bilinmektedir.

Bu ribatlardan biri örneğin, Şam Naibi Emir Seyfeddin Ebi Said Tenkiz tarafından vakfedilmiştir. Emir Tenkiz, 712-740 yılları arasında Suriye valiliği yapmış ve bu vazifesi sırasında Kudüs'ü defalarca ziyaret etmiştir. Kudüs'e tarihinde en çok eser bırakan kişilerden biri olan Emir Tenkiz, Sultan Nasır el-Muhammed adına Kudüs'te büyük ticari bir yapı olan Sukü'l-Kattanin'i (Pamukçular Çarşısı) inşa etmiştir. El-Hanbeli, Tenkiziyye (Dengiziyye) Medresesi'nin vakıf olarak Şam Naibi Emir Tenkiz el-Nasiri tarafından H. 729/M. 1329 tarihinde kurulduğunu zikretmiştir (El-Hanbeli, 1973/2: 35).³ Vakıflar Genel Müdürlüğü Ar-

³ 522 numaralı Evkaf Tahrir Defteri'nde vakfyesinin bir kopyasının H. 730/ M. 1330 yılında yazıldığı belirtilirken, Powers da, Medrese'nin kapısında bulunan kitâbede vakfiye tarihinin H. 729/ M. 1328 olduğunu kaydetmiştir (Powers, 1984: 169). Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)'da kayıtlı istisnah nüshası da H. 730/ M. 1330 tarihlidir (VGMA, 601-1: 55/63).



şivi'nde (VGMA) kayıtlı 1320 tarihli Tenkiziyye Medresesi vakfiyesinde ise vakfa ait hayrat eserler detaylı bir şekilde sınırları ve özellikleri ile tanımlanmıştır. Bunlardan ilki, Kudüs-i Şerif'te Harem-i Şerif civarında Bab-ı Silsilede inşa ettiği mübarek medresenin tamamıdır. Bu medrese fevkani ve tahtan yirmi iki odadan oluşmakta ve fıkıh çalışmaları için (Hanefi fıkhı) 15 fakihe hizmet vermekte idi. Medrese yapısı bir de cami binası içermekteydi. Cami bir mihraba sahipti, fakat minber ve minaresi bulunmamaktaydı. Muhtemelen Mescid-i Aksa ve Kubbetü's-Sahra camilerine yakın olmasından dolayı medrese içerisindeki bu camide Cuma namazı kılınmamakta idi. İkincisi, vakfın Harem-i Şerif dahilinde inşa etmiş olduğu mescid binasıdır. Bu mescide kuzey tarafından bitişik olan binaların tamamı ile mescidin bir takım müstemilatı ve sınaî ve mimari birçok mahasin de vakfedilmiştir. Üçüncüsü, söz konusu medresenin yakınında bulunan ve 12 daimi mukim fakir kadın ile 10 misafir kadın taifesinin oturmaları için tahsis edilmiş ribatın tamamıdır. Dördüncüsü, Kudüs'te Değirmenler deresi olarak bilinen yerde vakfın hayratlar için gelir getirmek üzere vakfettiği iki hamamın yakınında ve yine vakfın inşa ettiği yedi gözü bulunan abdesthanenin tamamı vakfedilmiştir (VGMA, 601-1: 55/63). Bahse konu ribatta ise Müslüman, diyanetli, hayırlı, salahlı, dul yani bekar, yaşını almış ribatta devamlı ikamet edici on iki fakir hatunun kalması şart kılınmıştır. Bunlardan biri diğerlerine şeyha ve biri ribata kayyime ve gelen fakir hatunlara bevvabe olacak ve şeyha olan hatun diğerlerine beş vakitte ve teravih namazında imame olacak; kayyime ve bevvabe olan kadın ise ribatın sergilerini sermek ve süpürüp temizlemek ve ribatın abdesthanesini yıkamak ve medresenin bevvabında geçtiği vecihle ribatı muhafaza



etmek ve çerağlarını yakıp söndürmek işlerini görecekti (VGMA, 601-1: 55/63).

Memlükler döneminde bekar, boşanmış ve dul Müslüman kadınların bir kısmı şehirde bulunan ribatlarda sakin olmuşlardır. Little (1984) tarafından kataloğu hazırlanan Harem Koleksiyonu'nda ribatlarda yaşayan bekar, boşanmış ve dul Müslüman kadınlardan bahseden çok sayıda belge vardır. Bu bağlamda, bekar, boşanmış ve dul kadınların Kudüs'te kendi ihtiyaçlarını nasıl karşıladıkları, hayatlarını nasıl idame ettirdikleri sorusu da akla gelmektedir. Vakıf olarak kurulan zaviye ve hangahlar gibi ribatlar da vakıf olarak kurulmakta ve vakıf gelirlerinden buralarda hizmet eden veya konaklayanlara vakfiye şartı gereği çeşitli ödeme ve tahsisatlar yapılmakta idi. Örneğin, Tablo 1'de görüleceği üzere Nisa Ribatı'nda şeyh, kayyime ve bevabe ile ribatta mukim olan 10 hatunun her birine vakfiyede belirtilen ücretler aylık gümüş dirhem olarak ödenirken, günlük ekmek tahsisatı da şu şekilde yapılmıştır:

Tablo 1. Nisa Ribatında Sakin Olan Kadınlara Verilen Maaş ve Tahsisat

İstifade Eden	Nakdi Vazife (Gümüş Dirhem/Aylık)	Ayni Vazife (Rıtl) Ekmek (Günlük)
Şeyha	10	½
Kayyime	10	½
Bevabe	10	½
Ribatla bulunan 10 hatunun her birine	7,5	1/3



Bu ribatlardan 12'si yalnızca kadınlara ayrılmıştı. Ribatların buldukları mevkiler, inşa tarihleri ve sakin olacak kadınların medeni durumlarına ilişkin bilgileri ihtiva eden liste şöyledir:

Tablo 2. Memlük Dönemi Kudüs'ünde Yalnızca Kadınların Sakin Olduğu Ribatlar

No	Ribatın Adı	Bulunduğu Yer	İnşa Tarihi	Kalanların Medeni Hali
1	El-Mansûrî/ El-Melik el- Mansûrî ⁴	Nâzır Kapısının güney kısmı	1282-1283 tarihinde inşa edildi	Bekar ve evli
2	(Emir) Salâr / İbn el-Sal'us ⁵	Kuzey Harem duvarı	1290-1293 yılları arasında inşa edilmiştir.	Evli
3	El-Cavli/ el- Câviliyye	Harem'in kuzeybatı köşesi	1315-1320 yılları arasında inşa edildi.	Bekar
4	Ribat el-Nisâ/ Ribat et- Tenkiziyye	Bâbü's-Sekîne/ Bâbü's-Silsile	1330'da vakfedilmiştir.	Bekar
5	El-Maridini	Bâbü'l-Hıttâ Sokağının Batı kısmı	1361-1362 öncesinde inşa edilmiştir.	Bekar

⁴ El-Melik el-Mansur Kalâvûn tarafından 681/1282-83 yılında Bâbü'n-Nâzır Kapısının dış kısmında, Harem'in batı duvarında inşa edilmiştir (Mucîreddin, 1962/II: 43).

⁵ Bu ribât Little (1984)'da Kubbetü's-Sahra'da ferrâş olan Şeyh Ali el-Mısıri'nin evi/nde olarak kaydedilmiştir (Little, 1984: 39, 90).



6	El-Lu'lu'yye	İhtimalen Lu'lu'yye Medresesi'nin güney kemerlerinde ⁶	1373-1374 tarihinde vakfedildi.	Evli
7	El-A'lâ'i	Bâbü's-Silsile Sokağı'nın güney kısmında	1390 yılında inşa edilmiştir.	Bekar
8	Es-Sitt Fâtıma bint Baktamur es-Sâkî	Doğulular (Hârratü'l-Meşârika) Mahallesi	1393 yılında mevcut	Bekar
9	Es-Sultan	Bâbü'l-Hadîd'in kuzey kısmı; Cevheriyye'nin batı kısmı	1393 yılında mevcut	Bekar
10	Et-Tavaşî	Bâb-ı Hıttâ Mahallesi	1393 yılında mevcut	Evli
11	Es-Samâda	Arca/ el-Ma'arra yakınında	1393 yılında mevcut	Bekar
12	Es-Şeyh Abdullah el-Girbâlî	Meğaribe Mahallesi	1394 yılında mevcut	Evli

Diğer yandan, 2 ribatta yalnızca erkekler sakin olurken, 2 ribat kadın ve erkeklerin kalabilmesine imkan sağlamıştı. Bu

⁶ Kayıtlarda bazen ribât bazen de zâviye olarak kaydedilen Ribât-ı Lu'lu'yye, Lu'Lu' Gazi tarafından yaptırılmıştır. Beyt-i Sâvir Köyü'nde bulunan medrese-zâviye/ribâta ait vakfiye tarihi 522 numaralı Evkâf Tahrir Defteri'nde 775/1373 olarak kaydedilmiştir (Powers, 1984:180-181).



sayı içerisinde belirtilen 6 ribatta sakin olanların durumuna ilişkin ise bir bilgiye ulaşılammıştır:

Tablo 3. Kadın ve Erkeklerin Birlikte Kaldıkları Ribatlar:

1	Alaeddin el-Basîr ⁷	Nâzır Kapısının kuzey kısmı	1267-1268'de inşa edildi.	Bekar ve Evli
2	El-Hamevî	Bâbü'l-Kattânîn Mahallesi	1391 yılı öncesinde inşa edilmiştir.	Bekar ve evli

Tablo 4. Yalnızca Erkeklerin Kaldığı Ribatlar

1	El-Kürd el-Mansûri/ El-Kürd	Bâbü'l-Hadîd Sokağının kuzey tarafı	1293-1294 yılları arasında inşa edilmiştir.	Bilinmiyor
2	El-Evhâdiyye	Bâbü'l-Hıttâ Sokağının batı kısmında	1298 yılında vakfedildi.	Evli

Tablo 5. Kimlerin Kaldığı Belirlenemeyen Ribatlar

No	Ribat'ın Adı	Yeri (Yaklaşık Olarak)	Tarih	Medeni Durumları
1	Alameddin ed-Devâdar	Düveydâriyye Kapısı sokağı'nın Doğu kısmı	1295 yılına inşa edilmiştir.	Bilinmiyor

⁷ Harem Koleksiyonunda yer alan bir kayıta da Emir Alaeddin er-Ruknî Ribâtı olarak kaydedilen Alaeddin el-Basîr Ribâtı için vakfedilen üç dükkâna ilişkin 21 Aralık 1346 tarihli bir vakfiye kaydı mevcuttur (Little, 1984: 279).



2	El-Vecîhiyye	Gavânime Kapısı	1302 yılında inşa edilmiştir.	Bilinmiyor
3	İbn Hinna	Bilinmiyor	1307-1308 tarihinde inşa edildi.	Bilinmiyor
4	El-Hâtuniyye	Bâbü'l-Hadid Sokağı'nın güney kısmı girişinde/ Sûkü'l-Kattânîn Sokağı'nın kuzeyi ile sınır	1354-1380 yılları arasında inşa edilmiştir.	Bilinmiyor
5	El-Cevheriyye	Bâb el-Hadîd Sokağının kuzey kısmı/ Kürd el-Mansurî Ribatının Batı kısmı	1440 yılında inşa edildi.	Bilinmiyor
6	Ez-Zamanî	Bâbü'l-Mathara yolunun/ geçidinin kuzey kısmı	1476-1477 yılında inşa edildi.	Bilinmiyor

Tablo 5'in sonunda yer alan ribat, kayıtlarda aynı zamanda "Medrese-i Zamaniyye" olarak geçmektedir. Mucireddin el-Hanbeli'ye göre 881/1479 tarihinde el-Hac Şemseddin Muhammed bin ez-Zaman tarafından vakfedilmiştir. Harem'in batısında bulunan medrese, Osmaniyeye Medrese-si'nin karşısındadır (Mucireddin 1973/II, 36). Listelerde yer almayan ve Burgoyne'dan farklı olarak Little'da (1984) Bâbü'l-Hıttâ'da bulunan ribat ve el-Melekiyye Ribatı Harem



koleksiyonunda yer alan belgelerde zikredilmiş Memlûk dönemine ait diğer iki ribat olarak kaydedilmiştir (Little 1984, 157, 74).

Osmanlı Döneminde Kudüs'teki Ribatlar

Osmanlı Devleti 1516 yılında Kudüs'ü ilhakından sonra, Kudüs'te mevcut vakıfları gerek tamir ve bakımlarını yapmak gerekse görevli ücretlerini ödemek suretiyle korumuş ve bu vakıfların yüzyıllar boyu hizmetlerini sürdürmelerini sağlamıştır (Eroğlu Memiş 2017, 122). Osmanlı Devleti'nin Kudüs gibi uzak taşralarda vakıfların kontrol ve denetimine ilişkin tutulan kayıtlardan Hurufat (Askeri Ruznamçe) ve Atik (Hazine) defterlerinde yer alan ribat kayıtları daha önce iki ayrı çalışmada kısaca incelenmişti (Memiş 2017, 182-183; Memiş 2021, 115, 415). Çalışmanın bu bölümünde ise Osmanlı döneminde Kudüs kentinde mevcut ribatlar ismen zikredilmekle yetinilecek, bu dönemde yeni kurulan Bayram Çavuş Ribatı'na dair kısmen detaylı bilgi verilecektir. Buna göre; “Bayram Çavuş Ribatı”, “Alaeddin el-Basir”, “Ribat-ı Kürd”, “Ribat-ı Mansuri” ve “Ribatü'l-Maridini” kayıtlarda ilk karşımıza çıkan ribatlardır. Kudüs Kazası Hurufat defterlerinde, Babü'l-Kattanin Mahallesi'nde bulunan “Ribatü'l-Temcun” ve “Ribatü'l-Hücur” vakıfları ile mevkisi belirtilmeden “Ribat-ı Sani Vakfı”na atamalar yapıldığı tespit edilmiştir. Öte yandan, 18. yüzyılın ikinci yarısında şer'iyye sicillerinde Kudüs'e gönderilen surrelerde, “Ribat-ı Ömeri, Ribat-ı el-Hac Kasım” ve “Ribat-ı el-Hace Fatıma”ya ait kayıtlar mevcuttur. Aynı döneme ait Kudüs Atik (Hazine) Defteri'nde ise; “Ribat-ı Hamevi” ve “Ribat-ı Kalamiyye” vakıflarına da görevli atamaları yapıldığı kaydedilmiştir (Memiş 2021, 115).

Bunlardan ilki, Harem-i Şerif'in batısında, Akabat el-Te-



kiyye (Haseki Sultan) ile el-Vad Sokağı'nın kavşağında 947/1540-41 yılında Bayram Çavuş tarafından yaptırılmış olan bu küçük kapsamlı külliye; mektep, ribat (misafirhane-tekke) ve türbe birimlerinden meydana gelir (Dow 2000, 284). Bayram Çavuş, Kanuni Sultan Süleyman tarafından şehrin surlarının inşasına gözlemci olarak atanmıştır. Bayram Çavuş Külliyesi olarak bilinen alan, kentin en önemli ticaret bölgesinde, yoğun bir yapılaşma içinde yer alan bu küçük topluluk Akabet et-Tekiyye tarafından ikiye ayrılmıştır. Adı geçen sokağın kuzeyinde, içinde banisinin gömülü olduğu mektep-türbe birimi, güneyinde ise ribat birimi yer alır. Her iki birimin dikdörtgen açıklıklı girişleri üzerinde birer kitabe vardır. Tanman'a (2001) göre külliye birimlerini oluşturan kesme taş örgülü ve tonozlu mekânların Memlük dönemine ait olmaları muhtemeldir 18. yüzyılda ise bu külliye çocukların eğitimi için bulunan mektepte "müeddib-i etfal" olarak görev yapan Muhammed ibn-i Hoca hizmeti mukabilinde ribat için vakfedilen evde meskundur (KŞS 263, 37).

Osmanlı döneminde Kudüs'ün muhtelif yerlerinde ribatların sufi tekkeler olarak işlevselliğinin yanı sıra, VGMA'da mevcut iki türdeki arşiv malzemesi Harem-i Şerif'te ilim halkaları olarak addedilen toplu şekilde ilim, dua ve ibadet etme geleneğinin muhtemel varlığına işaret etmektedir. Bunlardan ilki payitahttan Kudüs'e gönderilen surre defterlerinde yer alır. Bilindiği üzere, surreler her yıl Hac döneminden önce genellikle Haremeyn'e (Mekke ve Medine) yollanan para, altın tarzındaki hediyeleri tabir etmek için kullanılmıştır (Buzpınar 2009, 567). Surre gönderilmesi geleneğine Abbasilerden intisab etmiş olan Osmanlı Devleti, bölgeye hakim olduğu yüzyıllar içerisinde bu geleneğin sürüdürülmesini sağlamıştır. Osmanlılar tarafından Mekke ve Medine'ye ilk defa surre gönderilmesi Yıldırım Bayezit



(1389-1402) devrinde başlamış ve bu gelenek devletin son yıllarına kadar devam etmiştir. Mısır ve Hicaz'ın fethiyle birlikte her yıl düzenli olarak surre gönderilmeye başlanmıştır (Güler 2011, 199-200). Osmanlılar, Mekke ve Medine'den sonra İslam'ın üçüncü kutsal kenti addedilen Kudüs'e de surre göndermişlerdir. II. Murat'tan bahseden kaynaklar, onun Mekke ve Medine ile birlikte Kudüs ve Halilürrahman'a da yardımlarda bulunduğunu kaydetmektedir (Atalar 1991, 12).

Kudüs surresinden Mescid-i Aksa ve Kubbetü's-Sahra görevlileri, Kudüs'te bulunan çeşitli tekke, zaviye ve medrese çalışanları, muhtelif yerlerden ziyaret niyetiyle veya yerleşmek üzere şehre gelenler ve Kudüs'te yaşayan sadat ile fakirler pay almakta idiler. Kayıtlarda ayrı kalemlerde surrenden Kudüs kadınlarına yapılan tahsisler de dikkat çekicidir. İncelediğimiz H. 1177/ M. 1763-64 yılına ait surre defterinde örneğin Kudüs'ün çeşitli mahalle adları altında veya buralarda bulunan tekke ve zaviyelerdeki, medreselerdeki, ribatlardaki kadınlara surrenden paylar ayrıldığı görülmüştür. Mahalle adları altında kaydedilen kadınların kendi evlerinde ikamet ettiklerini düşünebiliriz. Ancak kayıtlarda adı geçen medreseler ve misafirhanelerde isimleri yazılan kadınlar vardır ki, bunlar muhtemelen o kurumlarda vazifelendirilen ve bu vesileyle aynı yerde barınmış kimseler olabileceği gibi buralarda sadece vazifeli oldukları için de adları bu şekilde yazılmış olabilir. Bunların yanı sıra, Kudüs'teki fakir kadınlar için de ayrıca pay ayrılmıştır. Bu kadınlar arasında başkaca bir grup var ki, burada bahsedilen iki gruptaki kadınlardan farklı olarak tanımlanmışlardır. Babü'l-Kattanin, Babü'l-Hıttı, Babü'l-Davud ve ikinci kez Babü'l-Hıttı Kadınları gruplandırılmaları altında surrenden pay ayrılmıştı. Kudüs'ün fakir kadınları ya da görevliler arasında zikredilmeyen bu kadınlara da sürreden pay ayrılmıştır (BOA, EV.HMK.SR.d: 1971).



İkinci türdeki arşiv belgelerinden Atik (Hazine) defterlerinde ise, Kudüs'te Harem-i Şerif'te "Cemâat-i eczâhânân berây-ı rûh-i merhûm ve mağfûrun leh Sultan Süleyman Han aleyhimürrahmetü ve'r-ırdvan der Kubbetü Sahratalahı Müşerrefe bi-hesâb-ı pâre-i Mısri" gibi çeşitli başlıklar altında görevlilerin zikredildiği görülür. Buradaki kayıтта, Kubbetü's-Sahra'da Kanuni Sultan Süleyman'ın ruhu için Kur'an-ı Kerim'den cüzler okuyan kadınlardan bahsedilmektedir. Benzer şekilde defterlerde çeşitli vakıflardan ücretleri ödenmek üzere Kur'an-ı Kerim'den cüzler, hadisler ve dualar okumak üzere görevlendirilen kadınların isimleri kayıtlıdır. Sayıları oldukça fazla olan bu kadın görevliler cüzlerini Kubbetü's-Sahra'da icra edilmesi şartı bulunması nedeniyle muhtemelen bu görevlerini toplu bir şekilde yerine getirmekte idiler. Yerine getirilen bu görevler mukabilinde de vakıflardan maaş ve tahsisatlar almakta idiler (VGMA 515; 523; 524). Dolayısıyla da Osmanlı Dönemi'ne ait çeşitli defter kayıtları bu dönemde Kubbetü's-Sahra ve Mescid-i Aksa'da Osmanlı sultanları, hanım sultanları başta olmak üzere diğer önde gelenler tarafından kurulan vakıflarda, vakıfların ruhları için Kur'an-ı Kerim'den cüzler okumak, dua etmek üzere kadınların görevlendirildiği ve kendilerine bu hizmetleri karşılığı çeşitli ücretler ve Kudüs surresinden paylar ayrıldığı görülmüştür.

Murâbit Kadın Hareketi: Oluşum ve Gelişimi

İslami gelenekte ve tarihi süreçte sağlam temellere dayanan ribat kavramı, İsrail'in Müslümanlara ibadet ve güvenlik taraması konusunda sınırlamalar getirmeye başladığı 1994'te, el-Halil'de bulunan Harem-i İbrahim Camii katliamından sonra yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Filistinlilerce, İsrail'in bu müdahalelerini onaylanmadıklarını ifade etmek



ve camiye daha fazla saldırılara karşı korumak anlamında kullanılmak üzere “ribat” terimi tercih edilmiştir. Filistinliler arasında yaygın bir farkındalık/bağlılık yaşanmasına sebep olan bu müdahaleler, Müslümanlar tarafından dini haklarının ihlali olarak görülmüştür. Filistinlilerin Harem-i İbrahim Camii’ne olan güçlü dini ve duygusal bağları, Mescid-i Aksa’da çok daha güçlü ve yoğundu. Her iki şehirde de İsrail’in işgalci, sömürgeci politikaları, saldırgan müdahaleleri göz önüne alındığında, bu terim kolayca el-Halil’den Kudüs’e taşındı (Schmitt 2017, 28). Böylece hareket, Mescid-i Aksa’yı da Harem-i İbrahim Camii örneğinde olduğu gibi zamansal ve mekânsal olarak bölmeyi hedefleyen İsrail politikalarını engellemede önemli bir rol üstlendi.

Mescid-i Aksa’da ribat aynı zamanda da kutsal mekân kavramı ile sıkı sıkıya bağlı bir eylemdi. Hareketin ilan edilen temel amacı Mescid-i Aksa’da bulunmakta sebat etmeyi (Yıldız Yücel 2017, 156-160). Buna göre, hareketin amaç ve faaliyetleri tek bir mekân üzerinde örgütlenmişti. Zira İsrail yönetiminin kutsal alana girişlerin kontrolünü eline alması, Müslümanların kutsal mekânı ziyaretlerine sınırlandırmalar getirirken, İsraili ziyaretçi sayısında çok büyük bir artışın yaşanması ve İsrail’in Mescid-i Aksa’da arkeolojik kazılara devam etmesi Filistinliler arasında endişelerin artmasına sebep olmuştu. Diğer yandan, Mescid-i Aksa alanından sorumlu vakıfın restorasyon ve tamir faaliyetlerine engel olacak kısıtlamalar getirmesi bu durumu pekiştirmişti. Yukarıda belirtildiği üzere, özellikle 28 Eylül 2000 tarihinde, Likud partisinin o dönemki başkanı Ariel Şaron’un, partisinden bazı delegelerin eşliği ve binden fazla İsrail silahlı gücünün koruması ile yaptığı Mescid-i Aksa baskını, süreci farklı bir boyuta taşıdı. Elbette bu ziyaret Mescid-i Aksa’daki mevcut duruma yönelik önemli bir tehdit olarak görüldü ve el-Aksa



İntifadası olarak bilinen ikinci intifadanın başlamasına sebep oldu (Barkan 2015, 243).

“Yeşil hat” veya bilinen adıyla “1948 bölgesi” içerisindeki Müslümanlar, Mescid-i Aksa alanının korunması konusunda etkili yöntemler geliştirdi. 9 Nisan 2001 tarihi itibarıyla, Mescid-i Aksa’ya ücretsiz otobüs kabileleri gönderilmeye başlandı. Bunlar “el-Beyarık Seferleri” ismi ile tanındı ve yıl boyunca süren çeşitli vakitlerde yolcular el-Celil, Müselles, Nakab, Akka, Hayfa, Yafa, Lud ve Remle bölgelerinden alınıp günlük olarak Mescid-i Aksa’da namaz kılmak üzere getirildi. 2001 yılında başlayan el-Beyarık Seferleri, sürekli ve düzenli bir ribat hareketinin başlangıcı olarak da değerlendirilebilir çünkü bu seferler Aksa’daki Filistin mevcudiyetinin artmasına doğrudan ve önemli bir katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan seferler Kudüs şehrinde yaşayan kadim şehir sakinlerinin ekonomik hayatını canlandırmıştı. El-Beyarık Seferlerinin gerçekleştirmiş olduğu bir başka mühim aşama ise 1948 bölgesinden ve Kudüs şehrinde, kutsallarına ve emanetlerine olan ribatı gerçekleştirmiş Filistinli geniş kitlelerin, bu düzenli program ile beraber, kendilerine olan güvenini tazelemesi olmuştu (Ağbariye 2009). Bununla birlikte, Mescid-i Aksa’yı zorunlu ve zamansal olarak bölme kararları alınması, özellikle Yeşil hatta Müslümanların korunmasındaki kararlılığı arttırıyor, Güney ve Kuzeyden fark etmeksizin katılımcıların Mescid-i Aksa’ya namaz kılacak ziyaretçileri çekme gayretini tetikliyordu. El-Beyarık Seferleri düzenleme ve devam ettirme konusunda özellikle 2001-2010 yılları arasındaki kararlılık sayesinde yıllık 325 bin ile 415 bin ziyaretçi gönderilmesi bu bağlamda önemli bir aşama olarak değerlendirilebilir (Ağbariye 2009).

İsrail hükümetinin baskılarına rağmen Mescid-i Aksa’da bulunmaya kararlı bir şekilde devam eden murabıtlar, bu



süreçte aynı zamanda da Mescid-i Aksa'nın mekânsal olarak korunmasında ilim halkalarının oluşturulmasının önemini gündeme getirdi. Mescid-i Aksa içinde yer alan ilim masta-balarında Kur'an ve hadis okumaları yapılarak, dini eğitim ve sohbet konularında ilim halkaları oluşturuldu ve bu ilim halkaları da murabıt kadınların uygulamalarıyla ilişkilendirildi. Buralarda öğretilen derslere katılmak ve dini konuları tartışmak üzere bir araya gelen kadınlara, bazı durumlarda ilim halkalarına katılım ve başarı sertifikaları bile verildi (Bisharat 2011). Böylece 2000'li yıllarda erkekler tarafından başlatılan düzenli nöbete dönüşen bu harekete 2011 yılından sonra kadınlar da katıldı. İlim tahsil ederek nöbet tutan kadınlar, Mescid-i Aksa'nın sembolik gücünde imanı ve inancı korumaya başladı. Kudüslü murabıta hanımlar talebe oldular, Zeyna da ilk öğretmenleri olarak "Tarih ve Mescid-i Aksa'nın görülecek yerleri" derslerini vermeye başladı. Bundan aylar sonrasında da Filistin içlerinde kadınlar için düzenlenen ilim halkaları arttı. Sonuç olarak, halkaya katılanların sayısı da arttı ve Mescid-i Aksa alanı dolduran murabıt ve murabıtalardan 1.200 kişi ile korunmaya başlandı (Thistle 2017).

Hareketin gelişmesinde önemli bir diğer faktör, Kudüs'teki Filistinlilerin, başkenti olarak Doğu Kudüs ile bağımsız bir Filistin devleti elde etmenin gerçek dünyadaki uygulanabilirliği konusunda bir belirsizliğe sürüklenmeleri olarak tanımlanabilir. Uluslararası paydaşların meselenin çözümünde belirleyici bir rol oynamadaki isteksizliği konusu da meselenin çözümüne ilişkin ümitleri tükenme noktasına getirdi (Schmitt 2017, 28). Zamanla Filistinliler, Kudüs'te kurumsal, siyasi, ekonomik, coğrafi ve fiziksel olarak kısıtlandı. İsrail ise şehir üzerindeki kontrolünü daha şiddetli bir şekilde artırdı. Bu faktörlerin tümü, Kudüs halkının şehirdeki



varlıklarının yeniden-kurgulanarak eklemelenmesi ve İsrailin işgalci, sömürgeci uygulamalarına karşı direniş için verimli bir zemin hazırladı.

Böylece ribat, Filistin'de, İsrail'e karşı Filistin direnişini açıkça ifade etmek ve somutlaştırmak için ortaya çıktı. Esasında basit ve sıradan bir eylem olarak Mescid-i Akşa'ya girmek ve orada bulunmayı önceleyen hareket zamanla bir direniş eylemine dönüştü. Mevcut siyasi ve askeri gerilimlere, İsrail'in Mescid-i Akşa'ya girişlerde uyguladığı zaman, yaş ve cinsiyet temelli sınırlandırmalar, kimliklere el konulması ve protestolar sırasında İsrail güvenlik güçlerinin orantısız güç kullanımı gibi nedenler de eklenince, harekette kadınları ön plana çıkarırken, zamanla artan engellemeler hareketi sekteye uğrattı.

Murâbit Kadınların Kutsalın Korunmasındaki Etkinliği

Cinsiyet dinamikleri murabıt kadınların örgütlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Öncelikle hareketin kadın koluna katılım erkek koluna katılımdan fazla olmuştur. Erkeklerin ailenin geçimi için çalışmak zorunda olmaları, bütün günlerini Mescid'de geçirmelerini zorlaştırmakta ve kadınları ribat için daha elverişli bir konuma getirmekte idi (Yıldız Yücel 2017, 60-66).

İkinci olarak, Mescid-i Akşa'nın kutsallığının normlar hiyerarşisinde özel hayatın kutsallığından daha üstte oluşu, kadınların murabıt olarak kamusal alana çıkmasını mümkün kılmakta idi. İsrail'in işgal politikaları da Filistinlilerin özel hayatlarının mahremiyetini evlerine düzenlenen baskınlar, yıkımlar gibi yöntemlerle ihlal etmekte ve özel hayatın mahremiyetini kamusal alandan kaynaklanan ihlallerden korumanın pek de mümkün olmadığı düşüncesine varacak



boyutlara ulaştığını ortaya koymakta idi. Bu durum da gelenekten gelen erkeğin kamusal siyasal alanıyla kadının özel ev içi alanı arasındaki ayrımın da ortadan kalktığı bir sürece evrilmekte idi (Yıldız Yücel 2017, 67-81).

Üçüncü olarak, İsrail askerleri ilk başta kadınlara karşı şiddetli bastırma ve keyfi gözaltı konusunda daha temkinli davranmaktaydı. Bununla birlikte, kadınlara karşı şiddetten kaçınma politikası, kadınların sahada daha etkili oldukları ortaya çıktıktan sonra yerini daha zorlayıcı tedbirlere bıraktı. Kadınlara karşı aşırı güç kullanımı, keyfi tutuklamalar ve gözaltılar, işkence ve kötü muamele, idari yıpratma politikaları ve Mescid-i Aksa'ya giriş yasakları bu baskı yöntemlerinden bazılarıydı. Ortak tarihi hafıza ve hareketin haklılığı ve kutsallığına olan inanç, şiddetli baskı yöntemlerine rağmen harekete olan desteği ve kararlılığı artırmıştır. Hatta murabıt kadınlar hareketle birlikte kamusal alanda daha fazla görünür olmuş ve mücadeledeki başarıları ile erkekleri gölgede bırakmışlardı. Ancak Mescid-i Aksa'ya girişlerin yasaklanması, murabıt kadınların kutsal mekândaki faaliyetlerinin önünde önemli bir engel oluşturmuş ve zamanla idari yıpratma politikaları ile birleşince hareketi yavaşlatmıştır (Kuttub 2014).

İsrail hükümeti, 2013-2014 yıllarında Filistinli Müslümanlara ve özellikle Aksa murabıtlarına toplu yasaklar koyarak bu ilim halkalarını ses ve gaz bombalarıyla dağıtmaya çalıştı. Alınan bir kararla 2014 yılının sonlarında ve 2015 yılı yazında murabıtları yasaklı örgüt listesine ekledi. Gözaltı, darp gibi kötü muamelelere, kimliklerinin ellerinden alınmasına ve zaman zaman gösterdikleri direnişe binaen hapse atılmalarına rağmen tek gayelerinin rabita olduğunu ifade etmişlerdir. Nöbetlerine devam eden murabıtlar her gün toplandıkları Mescid-i Aksa avlusunda ilim halkaları kurarak ilimle meşgul olurken, İsrail askerlerinin nezaretinde



Harem-i Şerif'e giren ve ibadet etme girişiminde bulunan Mabed Dağı aktivistlerini ellerinde Kur'an'larla tekbir getirerek sindirmeye çalışmışlardır.

Bunun üzerine İsrail geri adım atar gibi görünerek taktik değiştirmiştir. 2015'te toplu engellemelerin yerini bireysel yasaklamalar almıştır. Harem-i Şerif içinde nöbet tutan murabıtlara karşı askerler fiili müdahaleleri arttırmış ve tehlikeli görülen kişilerin Mescid-i Aksa'ya girişleri engellenmiştir. Aksa nöbeti tutan etkili kadınlar tutuklanarak, günlerce hapishanelerde tutuldu. Mescid-i Aksa'dan birer birer uzaklaştırılan bu murabıt kadınlar, seslerini dünyaya duyuracak mecralar bulamadıkları için İsrail'in uygulaması etkili oldu. 2016 yılının ikinci yarısına gelindiğinde ise Harem-i Şerif içerisinde tekbir getiren ya da kapılarda nöbet tutan murabıtların sayısı oldukça azaldı.

Sonuç

Netice itibariyle, İslami gelenekte ve tarihi süreçte mevcut ribat kavramı, Kudüs'te, İsrail'in kadim kentte Harem-i Şerif'e hakim olma mücadelesinde şiddeti artarak devam eden siyasi ve askeri çatışma ortamında yenilikçi ve geniş çapta dikkat çekici bir İslami söyleme sahip harekete kaynaklık etmiş ve yeniden gündeme gelmiştir. İslami gelenekte cihad ile özdeşleşen kavram, zamanla müstahkem yapılara verilen isim olagelmiştir. Memlûk döneminde kadınlar için çok sayıda müstakil ribat inşa edilirken, işlev olarak da misafirhane görevini yerine getirmiştir. Osmanlı döneminde de Filistin'de tamir ve ihya edilerek korunan ribatlar çoğunlukla sufi tekkeler olarak zaviye ve hangahlar ile benzer manalarda kullanılmıştır. Günümüzde ise ribat kavramı; Mescid-i Aksa'nın kutsallığı ile birleştirilen nöbet tutma, iman ve inancı koruma ve bazen de cihad kavramlarının yeniden



yorumlanması olarak ifade edilmektedir. Buna göre de Mescid-i Aksa'daki ribat hareketi ve murabıtlar, Kudüs şehri ve çevre köylerden sakinlerin fert ve toplum olarak katıldığı, 1948 bölgesi ve her yerden Filistinlileri Mescid-i Aksa'ya ulaşma ve girmeye muktedir kılan bir halk hareketi olarak da tanımlanabilir. Murabıtlar vakitlerini, Mescid-i Aksa'da yahut kapılarında sürekli kalmaya ve Mabed Dağı aktivistlerinin Mescid'e zorla, yetkililerden izin almaksızın girmelerini engellemek ve dini ritüellerini yerine getirmek ve sonuç olarak da Müslümanları zaman ve mekân olarak Mescid-i Aksa'dan ayırmak niyetiyle girmeleri tehlikesinin önünü almak adına barışçıl bir nöbete ayırmışlardır. Murabıtlar, Kur'an-ı Kerim hıfzı veya İslami İlimleri öğrenme talebiyle Mescid-i Aksa'ya gelip ilim halkaları da oluşturmuşlardır.

Hareket içerisinde sosyal ve iktisadi çeşitli nedenlere bağlı olarak zamanla kadın murabıtlar çok daha etkili ve görünür olmuşlardır. İsrail'in işgalci politikalarına karşı kendilerini yeniden konumlandıran ve mekânın kutsiyetine bağlayan Kudüs'lü kadınlar Mescid-i Aksa'nın muhafazasını imanın/inancın muhafazası olarak değerlendirmişlerdir. İsrail'in uyguladığı şiddet ve keyfi tutuklamalar hareketin hızını yavaşlatırken, Kudüs'lü kadınların ribatı sürmektedir. Bu anlamda, Temmuz 2017'de Esbat kapısında, sonrasında da Şubat 2019'da Babü'r-Rahme olaylarında ribat hareketinin etkinliği, güncel ve ilham verici bir direniş hareketi aracı olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bununla birlikte, yüzyıllarca vakıf gelirleri ve surrelerle desteklenen Kudüs'teki kadınların ve ilim halkalarının, Mescid-i Aksa'nın ve mekân üzerinden yeniden tanımlanan inancın muhafazasında halihazırda murabıt kadınların desteklenerek yeniden canlandırılan harekete ivme kazandırılması elzemdir.



Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Surre Defterleri

EV.HMK. SR.d. 1971.

Filistin Vakıflar Bakanlığı Ebu Dis İhyâü't-Türâs Arşivi

Kudüs Şer'iyye Sicilleri (KŞS)

KŞS: 263/37.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

Atık (Hazîne) Defterleri

VGMA 515; 523; 524.

Vakfiye Kaydı

VGMA 601-1: 55/63.

Yayınlanmış Kaynaklar

el-Hanbelî, Mucîreddîn Uleymî. 1973. *El Ünsü'l-Celîl Bi-Târihi'l-Kuds Ve'l-Halil*, c. I-II. Amman: Mektebetü'l-Muh-tesib.

Araştırma Eserler

Abdülmehdî, Abdülcelil Hasan. 1981. *El-Medâris fi Beyti'l-Makdis fi'l-Asreyini'l-Eyyübî ve'l-Memlûki*. Amman: Mektebetü'l-Aksa.

Atalar, Münir. 1991. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Barkan, Elazar. 2015. "Choreographing Upheaval: The Politics of Sacred Sites in the West Bank," in *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics, and Conflict Resolution*, eds. Elazar Barkan and Karen Barkey. New York: Columbia University Press.

Burgoyne, Michael H. 1987. *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study*. Jerusalem: British School of Archaeology in Jerusalem.



- Buzpınar, Ş. Tufan. 2009. "Surre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 567-69.
- Chabbi, Jacqueline. 1997. Ribât. *EI2*. VIII: 493-506.
- Dow, Martin. 2000. *The Hammams of Ottoman Jerusalem, in Ottoman Jerusalem, The Living City: 1517:1917*. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand eds. Londra: Altajir World of Islam Trust, 434-443.
- Eroğlu Memiş, Şerife. 2017. *Hurûfât Defterlerinde Kudüs-i Şerif Kazası: Vakıflar, Görevler, Görevliler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Eroğlu Memiş, Şerife. 2021. *Osmanlılaşma ve Yerel Ağlar Arasında Kudüs'te Vakıf, Toplum ve Devlet (1703-1831)*. İstanbul: Libra Kitap.
- İbn Cübeyr. 1384/1964. *Er-Rihle*. Beyrut.
- Köprülü, Fuad. 1942. "Ribat". *Vakıflar Dergisi*, II: 267-278.
- Little, Donald P. 1984. *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram ash-Sharif in Jerusalem*. Beirut and Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Little, Donald P. 1989. "Jerusalem under the Ayyûbids and Mamlûks, 1187-1516 AD". in *Jerusalem in History*, Kâmil Cemîl el-Asali eds. London: Scorpion Publishing Ltd. 177-199.
- Little, Donald P. 1991. "The Nature of Khanqahs, Ribats and Zawiya under the Mamluks". *Islamic Studies*. Presented to Charles J. Adams, Wael B. Hallaq ve Donald P. Little. Leiden: E. J. Brill.
- Lowry, Colleen A. 2007. *Marriage and Divorce in Late Fourteenth Century Jerusalem*. MS Thesis: Portland State University.
- Mübeyyid, S. Arafat. 1987. *El-Binâyât el-Eseriyye el-İslâmiyye fî Gazze ve kitâihâ*. Kahire: el-Hay'a el-Mısriyye el-Âmma li'l-Kitâb.
- Neuwirth, A. 2000. *Jerusalem in Islam: The Entire Honorary Names*



- of the City. In Ottoman Jerusalem: The Living City (1517-1917)*. Sylvia Auld and Robert Hillenbrand eds. Londra: Altajir World of Islam Trust. 77-95.
- Ocak, Ahmet Y. 1978. "Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. 12: 247-270.
- Powers, David S. 1984. "Revenues of Public Waqfs in Sixteenth Century Jereusalem". *Archivum Ottomanicum*, 9: 163- 202.
- Prochazka-Eisl, G. 2009. *Evlîyâ Çelebi ve Kudüs'teki Kutsal Yerler. Çağının Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi*, Nuran Tezcan (yay.). İstanbul: Yapı Kredi Yay. 347-364.
- Rabat, Nasser, "Ribât". *EI2*. VIII (1997): 506.
- Schmitt, Kenny. 2017. "Ribat in Palestine The Growth of a Religious Discourse alnogside Politicized Religious Practice". *Jerusalem Quarterly*. 72: 26-36.
- Talhami, G. 1996. "Jerusalem in the Muslim Consciousness". *The Muslim World*, LXXXVI (1996): 222-287.
- Tanman, Baha ve A. Vefa Çobanoğlu. 2001. "Osmanlı Döneminde Kudüs: Kent Dokusu, Mimarlık ve Çini Sanatına İlişkin Bir Araştırmanın İlk Sonuçları". *Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri* (25-27 Ekim 2000 Hatay). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay. 511-543.
- Yiğit, İsmail. 2008. "Ribat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 76-79.
- Yücel Yıldız, Sümeyra. 2017. "The Murabitât: A Women's Civil Resistance Movement in the Old City of Jerusalem". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. ODTÜ. Ankara.

İnternet Kaynakları

- Ağbariye, Abdunnasır Halit. El-Beyarık Müessesesi ve Mescid-i Aksa. <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/el-beyarık-muessesi-ve-mescid-i-aksa-h74721.html>. (Erişim tarihi: 09.05.2022).
- Bisharat, Sulayman. 2011. Müessesetu İmâretü'l-Aksa Tahrîc-i Dif'a Cedîde min Talebe Mesâtibü'l-'İlm. İnsan On-



line 11 Temmuz 2011. insanonline.net/news_details.php?id=16426. (Erişim tarihi 20.11.2021).

Kuttab, Davud. 2014. Filistinli Kadınların el-Aksa Direnişi. <http://www.almonitor.com/pulse/tr/originals/2014/10/women-protect-al-aqsa-mosque-jerusalem-radical-jews.html>. (Erişim tarihi: 07.07.2017)

The New Yorker. 2014. The Politics of Prayer at the Temple Mount. The New Yorker 5 Kasım. <http://www.newyorker.com/news/news-desk/furor-temple-mount>. (Erişim tarihi: 03.05.2022).

Thistle. 2017. Thousands March in Occupied Territories against Israel's 'Muezzin' Bill. Pars Today, 12 Mart. https://pars-today.com/en/news/west_asia-i47594-thousands_march_in_occupied_territories_against_israel%E2%80%99s_muezzin%E2%80%99_bill. (Erişim tarihi: 03.05.2022).

İSLAMİ UYGULAMARIN TARİHİ BİR MEKÂNDAN YENİDEN İNŞASI: HANIMLAR İLİM ve KÜLTÜR DERNEĞİ'NDE MÜSLÜMAN KADINLAR¹

Nesibe Demir²

Giriş

Kadının toplumsal varlığını, konumunu ve eylemlerini açıklamaya çalışırken kamusal alan kavramı her zaman bir referans noktası olmuştur. “Kamusal alan” kavramı, onu Jürgen Habermas’ın (1989, 27-30) “özel kişilerin bir kamu olarak bir araya geldiği” ve genele ait meseleleri tartıştığı, özgülleştirmeyi getiren ideal bir alan olarak tanıtmalarından bu yana sivil toplum ve demokrasi tartışmalarının temel unsuru haline getirmiştir. Habermas’ın kamusal alan kavramı, kadınları, işçi sınıfını veya

¹ Bu çalışma İbn Haldun Üniversitesi Sosyoloji Yüksek Lisans Programı’nda Öğretim Üyesi Dr. Nursem Keskin Aksay’ın danışmanlığında, “Mekân ve Duyguların Müslüman Kadınların Deneyimlerindeki Rolü” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

² Doktora öğrencisi. İbn Haldun Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
ORCID: 0000-0002-4452-5146



toplumdaki diğer kimlikleri dışlaması nedeniyle eleştirilmiştir (Fraser 1990; Benhabib 1992). Örneğin Fraser (1990, 67) burjuva kamusal alanında hegemonik tahakküm olduğunu ve bu nedenle insanların, “madun karşı-kamular” olarak adlandırdığı yeni kamular yarattığını savunmuştur. Kamusal alan, herkesin olan her şeyi görebileceği ve duyabileceği ve ayrıca bizim özel alanımız dışında ortak bir dünyayı ifade eder (Arendt 1998, 52). Burjuva toplumundaki bu kamusal/özel alan ayrımı, kitle iletişim araçlarını da beraberinde getiren kapitalizasyon süreciyle birlikte belirsiz ve anlamsız hale gelmiştir (Erkilet 2015, 51).

Türkiye’de kamu/özel ayrımı Osmanlı’nın son dönemlerinden beri tartışılmaktadır. Kamusalılık³ önce Tanzimatçı, ardından Meşrutiyet ve İttihatçı seçkinler tarafından saray aileleri tarafından oluşturulmuş, ancak daha sonra devletle eş anlamlı hale gelmiştir (Akşit 2009, 8). Aynı zamanda dernek, dergi, okul, parti ve kadınlar aracılığıyla bu kamusalılık evlere girmiştir ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte kadınlar devletin yeni yüzleri olmuşlardır (Akşit 2009, 10-11). Alev Çınar (2005, 40) kamusal alanları “performanslar, görünümler, imgeler ve gösteri alanları” olarak ele almamız gerektiğini, dolayısıyla kimin nasıl, nerede ve ne yaptığı üzerinden anlaşılması gerektiğini savunur. Türkiye’de ise genelde kamusal alanlar siyasi özgürlükler sağlamak yerine “bir boyun eğdirme biçimi” işlevi görmektedir (Çınar 2008, 892).

1923’te Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu, “Batı yönelimli bir modernleşme projesine, dolayısıyla Batılı, modern, laik ve milliyetçi olarak tasarlanmış yeni bir ulusal kimlik”e

³ Genellikle kamu ya da kamusal alanla aynı anlamda “kamuoyunun taşıyıcısı” (Habermas 1989, 2).



dayanıyordu (Çınar 2008, 897). Bu proje daha çok kadınların kamusal alanda görünürlüğü ile ilgiliydi. Devletin kadını kamusal alana teşvik etmesi de “modern bir ulusun inşasında aktif aktörler olmak” olarak yorumlanmıştı (Göle 1997, 67). Böylece modernleşmeci seçkinler, ideal bir toplum oluşturmak için Osmanlı geçmişinden ayrılan yeni, rasyonel, modern bir kimlik olarak kadınları kamuoyunda görünür kılmak istediler (Göle 1997; Çınar 2008). Kız ve erkek çocuklarına getirilen zorunlu eğitim (1924), kadınlara seçme ve seçilme gibi temel hakların verilmesi (1934) kadınların kamusal görünürlüğüne artırma mücadeleleriydi. Fakat genellikle şehirler üzerinden şekillenen bu görünürlük sorunluysa da. Kadınların dinin/İslam’ın her türlü etkisinden arınmış olmaları gerektiğini düşündüler. Başörtülü kadın, “geri kalmış”, “kültürsüz”, “geleneksel”, “eğitimsiz” ve “alt sınıf” tanımlamalarıyla ilişkilendirildi (Göle 1996; Secor 2002; Çınar 2008; Kavakçı 2010). Okuldan işe, dans etmekten tokalaşmaya, yemek yemekten spor yapmaya hayatın her alanında Müslüman yaşam tarzından Batılı, modern bir yaşam biçimine geçiş oldu (Göle 1997, 51). Bu nedenle bu anlayış, dine bağlı kadınlar için hayatı zorlaştıranın yanı sıra bir kimlik sorunu da yaratmaya başladı. Özellikle başörtülü kadınlar görece yakın zamana kadar kamusal alandan dışlanmışlardır. Başörtülü kadınlar 1950 sonrası çok partili sisteme geçiş ve Demokrat Parti dönemi ile gelen görece rahatlatıcı ortamda yollarını bulmaya başlasa da ülkenin siyasi koşulları zaman zaman onlara engel olmaya devam etti. Başörtülü kadınların eğitimde karşılaştıkları sorunları tıp fakültesinden birincilikle mezun olan ancak diploması ikincilik adayına verilen Gülsen Ataseven ve 1960’larda ilahiyat fakültesinden ihraç edilen Hatice Babacan örneklerinde görebiliriz. Sonrasında devletin bu kadınlara yönelik genel cezalandırıcı tutumu,



İslamcı kadın hareketinin mihenk taşlarından biri olmuştur (Çaha 2011, 118). Hatice Babacan'ın başörtüsü mücadelesi ve Şule Yüksel Şenler'in binlerce kişiye verdiği konferanslar dindar kadınları daha da cesaretlendirmiştir.

Bu tartışmaların arttığı bir ortamda Hanımlar İlim ve Kültür Derneği 1973'te Fatma Çalıkavak, Mukaddes Çıtlak, Fevziye Nuroğlu, Gülsen Ataseven, Lale Çavuşoğlu, Halise Kurtulmuş ve Ayla Yalçın tarafından Fatih'te kurulmuştur. HİKDE'nin onursal başkanı Gülsen Ataseven'e göre bu dernek kabaca 1973'ten bugüne Türkiye kadın hareketinin profilini oluşturmaktadır⁴. Dernek 17. yüzyılda Sadrazam Bayram Paşa tarafından yaptırılan Bayrampaşa Medresesi'ni 1975 yılından beri dernek merkezi olarak kullanmaktadır. Bu dernek bünyesinde *Şadırvan Dergisi* "Beşikten mezara kadar ilim tahsil ediniz" sloganıyla 1976-1980 yılları arasında ilim, fikir, sanat ve eğitim dergisi olarak toplamda 18 sayı yayımlanmıştır. Begüm Hergüvenç Sınmaz (2018) ve Sevgi Pınar Zeydan (2019) tarafından yüksek lisans tezi olarak incelenen derginin genel olarak "İslamcı" söylemden oluştuğu iddia edilmektedir. Sınmaz (2018, 113) "İslamcı kadınların" "modernizmin ve yükselen feminizmin açtığı kesiklere" karşı tepkisel bir tutum takındıkları ve söylemlerini politik bir özne olarak inşa ederken tam da bu kesiklerden beslenerek kimliklerini kurdukları sonucuna varıyor.

Erkilet, Türkiye'de kadın sorunlarının kamusal/özel alan ikiliği bağlamında tartışılmasını eleştirir ve bu sorunların "insanlık ve özgürlük" meselesi bağlamında nasıl ele alınabileceğine odaklanmayı önerir (Erkilet 2015, 29). Eleştirilerinde oldukça haklıdır çünkü Türkiye'de dindar kadınların kamusal alana girişleri genellikle fiziksel görünümleri, özellikle de

⁴ HİKDE 40. yıl tanıtım filmi:



kamusal/özel ikiliğinde başörtüsü bağlamında değerlendirilmektedir. Kadınların toplum adına kendi bireysel inançları ile hareket etme talebine ve eylemde bulunma fırsatı bulduklarında ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalışmalarına kimse tam olarak odaklanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma kadınların deneyimlerini daha önce çok çalışılmamış olan mekânla ilişkisi bağlamında analiz etmektedir. HİKDE’de Müslüman kadınlar için mekânın ne anlama geldiğini, nasıl çalıştığını, kadınların onu nasıl dönüştürdüklerini ve mekân anlayışlarının faaliyetlerini nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Kadınların mekân anlayışını anlamlandırmak için yer ve mekânı bir araya getiren Henri Lefebvre’nin (1974-1991, 110) “doğrudan deneyimlenen ve birçok yönü olan” (sosyal) mekân teorisinden faydalanılmıştır. Onun mekân üçlemesi mekânsal pratik (algılanan mekân), mekân temsilleri (tasarlanan mekân) ve temsil mekânları (yaşanan mekân) olarak insanların yaşadıkları alanları nasıl deneyimlediği, kullandığı ve temsil ettiği hakkında düşünmemizi sağlar (Lefebvre [1974] 1991, 38-40).

Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri kapsamında yirmi yarı-yapılandırılmış görüşme gerçekleştirilmiş, kadınların dernek faaliyetlerinde katılımcı gözlemci olarak bulunmuş ve odak tartışmalar yapılmıştır. Görüşme yapılan kadınların en genci 25, en yaşlısı 87 yaşında olup çoğunluğu 50 yaşın üzerindedir. Görüşmecilerin çoğunluğu üniversite mezunudur. Görüşmecilerden altı tanesi çalışmada isimlerinin yer almasını istemediklerinden dört tanesine sadece isimlerinin baş harfleriyle iki tanesine de takma isimle yer verilmiştir. Derneğin kurucu isimleri ve mevcut başkanı ile yapılan



beş görüşme bu çalışmada daha çok yararlandığım temel görüşmeler olmuştur.

Harekete Geçiş: Kamusal Alanı Eve Getirmek

Kadınlar için eyleme geçmek bir ihtiyaç, sorumluluk ve daha da ötesi hayatlarının anlamı haline gelmiştir. Uzun yıllar boyunca birçok ailenin İslami düşünce ve yaşam tarzları nedeniyle baskı altında kalması, dışlanmaları ve fikirlerini insanlarla paylaşamamaları onları harekete geçme konusunda motive etmiştir. Birçoğunun aileleri yaşamları boyunca rejimin baskısını hissetmiştir. Örneğin Fatma Çalıkavak'ın babası Hayri Çalıkavak şapka devrimine karşı çıkmıştır, Gülşen Ataseven'in eczacı babası Albay Niyazi eşinin başka erkeklerle dans etmesine rıza göstermemiştir ve bunlar onlar için sorun oluşturmuştur (Barbarosoğlu 2016, 18). Kadınlar yaşadıkları problemler ve toplumda artan sorunlar nedeniyle bir yerden başlamaları ve harekete geçmeleri gerektiğine inanıyorlardı. “Neden böyle bir derneği kurmaya karar verdiniz?” diye sorduğumda Reyhan Uzuner, “fakirlere yardım etmek istedik” cevabını verdi. Yoksulluğun o zamanın ana sorunlarından biri olduğunu biliyorlardı. Bunun yanı sıra, İslam'a göre zaten yoksullara yardım etmeleri gerektiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla “Müslüman eylem kadınları” olarak tanımlayacağım bu kadınlar farklılaşan mekân anlayışlarıyla kamusal alanı dönüştürmüşlerdir.

İnsanlara faydalı olmak ve Allah rızası için çabalamak gerekir. Baktığınızda pek çok kadın sahabe Peygamberimiz zamanında ellerinden gelenin en iyisini yaparak çalışmış ve hizmet etmiştir. Onlar modeldi ve bu bizim için bir sorumluluk. Daha sorumlu ve huzurlu hissetmek için bu gerekli. Bu nedenle



dernek bünyesinde üzerime düşen tüm görevleri yapmaya çalıştım. Çünkü HİKDE ilkti, başka bir yer yoktu o dönem.⁵

Müslüman kadınlar için, özellikle Şule Yüksel Şenler, Fevziye Nuroğlu, Gülsen Ataseven gibi öncü isimler için eylem, etrafındakilere bakmadan iradelerini/direnışlerini/failiklerini ortaya koymak olmuştur. Eyleme geçmek, en genel anlamıyla, “inisiyatif almak”, “başlamak”, “bir şeyi harekete geçirmek”tir (Arendt 1989, 177). Başka bir deyişle, birey kendini eylemle ifade edebilir ve özgür olabilir. Sümeyye Nuroğlu, birçok röportajımda dernek ve vakıflarda öncü isim olarak anılan ve 2017 yılında vefat eden annesi Fevziye Nuroğlu’nu şöyle anlatıyor:

Annem benim tatilim cennette derdi. Müslümanın dünyada tatili olmaz derdi. Yani onların imkanları da kısıtlıydı maddi manevi. Gençliğin kavga içinde olduğu süreçti. Gençlik elden gidiyor bir şeyler yapmak lazım derdi. Annem tek başına okumuş üniversitede başörtülü olarak. Çok alay ederlermiş ama başörtülü olduğu için de çok bir şey yapamazlarmış. Çok da güçlü bir imaj verdiği için korkarlarmış. Kimya dersinde sınavda seccadesini serip namazını kılmış, hoca da bir şey dememiş. Hayatı böyleydi. Onun için davası varsa nefes alabiliyordu. Hayatını vakfemiş.⁶

Bu ifadeler, kadınların İslam’a olan inançları ve içinde nefes aldıkları yaşam tarzı için eylemi nasıl çok hayati bir şey olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Doğduğumuzda tanık olduğumuz yeni başlangıç ilkesinin dünyanın her anında geçerli olmasının nedeni, dünyaya gelen her insanın yeni bir şeye başlama, yani harekete geçme kapasitesine sahip olmasıdır (Arendt 1989, 9). Müslüman kadınlar kurdukları

⁵ F. A. ile yüz yüze görüşme. 19.10.2019. Fatih.

⁶ Sümeyye Nuroğlu ile yüz yüze görüşme. 01.10.2019. Fatih.



her yeni dernek veya vakıfla, her eylemle bir başlangıç yapar ve bu yenilik zinciri sonsuza kadar devam eder.

Burada aydınlığa kavuşturulması gereken nokta Arendt'e göre eylemin aynı zamanda özgür seçim yoluyla insani meselelere yönelik bir faaliyet olarak politik hayatı (*bios politikos*) yaratmasıdır (Arendt 1989, 15). Daha doğrusu, onun anlayışında bu eylem, bireyin politik yaşamının başlangıcıdır ve bu nedenle onu iş ve emekten ayırır. Eylemin yalnızca siyasi bir amaç veya ona önkoşul olduğu fikrinin Arendt'in siyaset felsefecisi kimliğiyle yakından ilişkili olduğuna inanıyorum. Kendi muhataplarımın anlatılarından yola çıkarak ulaştığım eylem fikri, daha çok insani bir durum ve Müslüman olmanın gereği olarak görülüyor. Kadınların eylemi bu anlamda daha kapsayıcıdır. Dinden referans alır, dolayısıyla hayatı kuşatan, gerektiğinde emek ile işi birleştiren bir yönü vardır. Örneğin dernekte kadınlar yemek yapıyor, temizlik yapıyor, bunlar da eylemlerinin bir parçasıdır. Bu durum özellikle derneğin ilk kurucuları için hayatın her alanıdır. Fadime Hanım'ın "Gece ikilere kadar çalışırdık, dernekten dergiye her şeyle ilgilenirdik, oradan oraya koştururduk"⁷ sözleri bu durumu ortaya koymaktadır. Bu hayatı kuşatan eylem fikri anlayışı, fikirlerini paylaşabilecekleri, toplumun sorunlarını düşünebilecekleri ve çözüm bulmaya çalışabilecekleri bir mekân anlayışını beraberinde getiriyor. Bu alan onların evi, herhangi bir kafe, düğün salonu veya dernek olabilir. Bunun için öncelikle evleri eylemlerinin çıkış noktası olmuş, daha sonra dernekler veya diğer kurumlarla bu alan genişlemiştir.

Genellikle özel alan olarak kabul edilen ev, aslında sabit bir mekân değildir ve ona yapılan çeşitli yüklemelerle anlamı farklılaşmaktadır. Evin bu "özelliği" farklı otorite mücadele-

⁷ Fadime Hanım ile yüz yüze görüşme. 22.07.2019. Fatih.



leri tarafından kamusal alanların ideal özelliklerini kaybetmesi sonucu değişmiş ve artık bu sınırların ötesine geçmiştir. Bu nedenle kadınlar performatif eylemleriyle ilk kamusal alan deneyimlerini evlerinde yaşamışlardır (Yılmaz 2015, 231). Başlangıçta kadınların kendilerini ifade edecekleri tek alan olan ev, fiziksel olarak düşündüğümüz evin sınırlarını aşarak anlamını genişletmiş ve onlar için özgürleştirici bir alan haline gelmiştir.

HİKDE'nin ilk isimlerinden olan ve aslında başlangıçta İslami bilgi ve yaşamdan çok uzak olduğunu, sonradan bunlara aşına olduğunu ve Gülsen Ataseven ve Fevziye Nuroğlu gibi isimlerle bir araya geldiğini ifade eden 1937 doğumlu Aynur Mısıroğlu, evin her şeyin merkezi olduğunu şöyle anlatır:

İlk başta toplantıları evlerimizde yapıyorduk. Konuşmalar yapıyorduk, kitap okuyorduk, kitap özetliyorduk. İslami bilgi anlatıyorduk. 'Neler yapabiliriz' diye. Sonra Anadolu'ya mektup yazıyorduk. Anadolu'da kimlerle irtibat kurulacak diye adam başına 5 kişi 10 kişi paylaşıyorduk. Böyle mektuplaştıkça onlar başka adres veriyorlardı ve bir zincir ve dağılma oluyordu yavaş yavaş yani.⁸

Bu toplantıların, başörtüsü nedeniyle eğitim hayatına devam edemeyen bazı kadınların eğitimsel anlamda beslenmelerinde de oldukça etkili olduğu söylenebilir. Zehra Yılmaz'a (2015, 231) göre ev, kadınlar tarafından "sadece bir kapanma yeri olarak değil, aynı zamanda kadınların performatif eylemleriyle eğitim aldıkları ve sosyalleştikleri, dışarıya geçiş için bir ara mekân olarak" kullanılmıştır. Birkaç arkadaşın bir araya gelip sohbet ettiği ev ortamı, zamanla daha fazla katılımın sağlandığı ve bu sorunlara çözüm üretmeye çalıştıkları bir alan haline gelmiştir.

⁸ Aynur Mısıroğlu ile yüz yüze mülakat. 24.09.2019. Üsküdar.



Derneğin mevcut başkanı Ayşe Uğuz⁹, dernek kurucularının bu çalışmalara evlerinden yoksullara yiyecek dağıtarak başladıklarını belirtiyor. Hatta yapılması gerekenlerle ilgili bir toplantının başında tesadüfen karşı dairenin kapısına giderler ve üç çocuğun olduğunu, baba iflas ettiği için çok zor durumda olan bir aile olduğunu fark ederler. Toplantıya oldukça üzgün şekilde dönerler ve her kişi ailenin bir ihtiyacını karşılar. Bu durum kadınların eylemlerinin evlerine en yakın komşularından başladığının bir göstergesidir. Yani kadınlar evlerini toplantılar düzenleyerek, yardımlar toplayarak eylemlerinin merkezi yapmışlardır ve ilk kamusal alan deneyimlerini evlerinde yaşamışlardır. Bu noktada kamusal alanın dışarıda olup olmadığı aslında kadınları ilgilendirmiyor. Onları ilgilendiren, kendi işlerine nerede zemin sağlayabilecekleridir, bu nedenle başlangıçta evleri bu ihtiyacı karşılamıştır. Bir süre sonra evin kendileri için kısıtlayıcı bir alan haline geldiğini, faaliyetleri için yetersiz olduğunu ve dernek kurmaya karar verdiklerini belirtmektedirler.

Dernekler ve Temsil Mekânı¹⁰ Olarak HİKDE

“İslamcı kadınlar” tarafından kurulan kurumlar iki ana kategoride toplanabilir: Yardım ve dayanışmayı amaçlayan kurumlar ile siyasi nitelik taşıyan kurumlar. Dindar kadınların kurumsallaşması ilki ile başlamıştır ve 1973 yılında Gülşen Ataseven, Fevziye Nuroğlu, Mukaddes Çıtlak, Sabahat Boynukalın gibi kadınlar tarafından kurulan HİKDE, bu tür kuruluşlardan biri olup diğerlerine öncülük etmiştir (Çaha 2017, 315). Bu ilk hayır kurumları farklı açılardan değeri-

⁹ Yüz yüze mülakat. 07.10.2019. Fatih.

¹⁰ Henri Lefebvre'nin insanların yaşadıkları mekânları nasıl deneyimledikleri, kullandıkları ve temsil ettikleri üzerine düşünülmesini sağlayan mekân üçlemesinden biri (Lefebvre [1974] 1991, 38-40).



dirilmektedir. Yılmaz (2015), dernek/vakıfları “dişil alanlar” olarak tanımlayarak yardım faaliyetlerinin kadınlara dişil alanlarda faydalılıklarını kanıtlayarak fırsatı verdiğini ve bu durumun ataerkil iktidar ilişkilerini sürdürülebilir kıldığını savunmaktadır. Erkekler kaynak bulma konumundayken, kadınların ihtiyacı sahibine ulaştırdığını ileri sürer (Yılmaz 2015, 239). İpek Göçmen (2014, 97) ise sosyal devletin dağılması ile sosyal yardım kuruluşlarının faaliyetlerinin artması arasındaki ilişkiyi “dini motivasyonlu dernekler”le açıklamaktadır. Bu değerlendirmede, 1980’lerden sonra Türkiye’nin siyasi arenasında dinin yükselişini vurgulamaktadır. Benzer bir açıklama, HİKDE’yi muhafazakar bir kadın örgütü olarak gören ve HİKDE gibi hayırsever STK’ların “özel” alanı genişleterek “Türkiye’de neoliberal-muhafazakar ataerkilliğin oluşumuna çeşitli düzeylerde katkıda bulunduğunu” savunan Dursun’dan gelmektedir (Dursun 2019, 8). Bu tür hayır kurumlarının hükümetler için bir avantaj/araç görülerek desteklendiğine ve dindar/muhafazakar erkeklerin de bu kuruluşları kadınlar için daha güvenli bir alan olarak görerek onayladıkları fikrine katılıyorum. Görüşme gerçekleştirdiğim kadınlardan birinin “Kocam her şeyi Allah rızası için yaptığını biliyordu, gittiğim yerin güvenilir olduğunu bildiği için bir şey demiyordu¹¹” sözleri de bunu desteklemektedir.

Bu değerlendirmeler kadınların kendi istek ve amaçlarına ulaşmak için zor şartlar altında irade ve failliklerini ortaya koyarak bu derneği kurdukları ve daha sonra daha da ileri giderek farklı kurumlar açtıkları gerçeğini değiştirmez. Örneğin, dernek kurucuları kadınlardan biri sonrasında okul kurmuştur ve oradaki faaliyetlere odaklanmıştır. Bu nedenle kadınlar kendi hedeflerine yönelik kararlılıklarından

¹¹ Lale Kuran ile yüz yüze görüşme. 26.11.2019, Kadıköy.



vazgeçmeden eylemlerini sürdürmüşlerdir. Birçok çalışmada söylendiği gibi, kadınların dernek/kuruluş faaliyetleri Kur'an, hadis, sünnet merkezli söylemleri ve Allah'ın rızasını kazanma adına yaptıkları, büyük resimde İslamcılığı güçlendiriyor gibi görünse de kadınların kendi hedef ve motivasyonlarının güç mücadelelerine indirgenip bu şekilde etiketlenerek edilgen özne olarak yansıtılmasının adil bir yaklaşım olmadığını savunuyorum. Müslüman kadınlar için bu dernek ne anlama gelmektedir ve neden buna ihtiyaç duymuşlardır? Muhataplarımdan Halime Uyulan mekân ihtiyacını şöyle açıklıyor:

Devlet sizin istediğiniz kurumları açmıyor, kendi kurumlarında sizin istekleriniz doğrultusunda bir program uyguluyor. Bir alan bulmanız gerekiyor. Alan evlerde, cami avlularında az insanla oluyordu ama çok talep başlayınca ne oluyor, kurumların olması gerekiyor.¹²

Diğer muhataplarım da faaliyetlerinde çok kalabalıklaşmaya başlamaları ve halktan gelen talebin artması nedeniyle derneğin bir gereklilik haline geldiğini vurguladılar. Dernek, "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisi ışığında toplumsal sorunlara çözüm bulmak amacıyla kurulmuştur. Dernek ihtiyaç sahibi üniversite öğrencilerine maddi destek sağlamak, yoksul ailelere aylık yiyecek, giyecek, kırtasiye ve nakdi yardımda bulunmanın dışında konferans salonunda öğrencilere kişisel gelişim ve görgü kuralları gibi çeşitli seminerler vermektedir. Ayrıca geleneksel kahvaltılar, iftar programları, çocuklara yönelik etkinlikler, tezhip, hat, resim gibi sanat kursları; kültürel ve tarihi geziler de diğer aktivitelerdir. Özellikle faaliyete geçtiği ilk yıllarda derneği okul olarak kullanmışlardır. Şu anda dernek başkanı olan Ayşe

¹² Halime Uyulan ile yüz yüze görüşme. 14.09.2019, Fatih.



Uğuz, bu dernekte çocukluk yıllarını nasıl geçirdiğini ve onun için buranın ne ifade ettiğini şöyle anlatıyor:

Salonda masal saatleri, tiyatro gibi şeyler olurdu. Çok kalabalıktı. Tomurcuk, Gonca, Filiz adlı yaş gruplarına göre çocuk grupları olurdu. Bizi sahneye çıkarırlardı, doğaçlama oyunlar yapardık. Çalışmaya başladığımdan beri o çocuk kalabalığını görmedim burada. Bu sokakta 5-6 yaşında falan, palyaçolar falan olurdu. Kocaman bir dünyaydı burası benim için.

Onlar için dernek mekânı “maddi ve manevi açlığın doyurulduğu, milli ve manevi değerlerin korunduğu, İslami pratiklerin uygulandığı bir yuvadır, yuvadan da ötedir, baba ocağıdır”¹³. Dolayısıyla mekân olarak HİKDE birçok şeyin temsilidir. Bu, “bir arada yaşama ve uyum” anlamında “toplumsal ilişkileri sürdürmeye hizmet eden sembolik bir temsil”dir (Lefebvre 1991, 32).

Temsil uzamı canlıdır: konuşur. Duygusal bir çekirdeği ya da merkezi vardır. Tutkunun, eylemin ve yaşanmış durumların mahallerini kucaklar. Sonuç olarak, çeşitli şekillerde nitelenebilir: Esasen nitel, akışkan ve dinamik olduğu için yönlü, durumsal veya ilişkiyel olabilir (Lefebvre 1991, 42).

Kadınlar için aynı derneğin farklı anlamlar taşıması, temsil mekânının dinamikliğinin ve akıcılığının aynı zamanda özneliği temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Oradaki deneyimlerine göre dernek kimisi için evi, kimisi için okulu, kimisi içinse oyun alanını temsil etmektedir. HİKDE içinde yaşanılanlarla, temsil ettikleriyle kendi duygusal atmosferini de yaratır ve bu atmosfer içindeki herkes tarafından hissedilir. Genelde aynı olayları ve mücadeleleri yaşayan kadınlar, yıllar sonra bile medreseye geldiklerinde, onların varlığı ve içindeki nesnelere aracılığıyla bu atmosfer yeniden canlanır.

¹³ Nevriye Demir ile yüz yüze görüşme. 29.07.2019, Fatih.



Örneğin dernek bünyesinde katıldığım kahvaltıda, derneğin ilk dönemine tanık olan yetmiş yaş üstü kadınların masasına oturdum. Birçok olayı birlikte yaşayan kadınların sohbetinde dikkatimi çeken geçmişten bahsederken çok heyecanlanmaları ve mutlu gözükmeleiydi. Bir kadın, “Buraya her geldiğimde eski anılar canlanıyor gözümün önünde, keşke daha sık gelebilsek” diyerek diğerlerine derneğin daha fazla etkinlik düzenlemesi gerektiğini söyledi.

Bir Yer ve Mekânsal Pratik Olarak Bayrampaşa Medresesi

Şu kapıdan girdiğin zaman sanki zaman, mekân mefhumu kalkıyor. Sanki gökyüzünde, uzayda, boşlukta, hani dünyanın her şeyinden uzakta farklı bir yer gibi gelir her zaman burası bana. Buranın sanki temeli yok, havada bir şey. Dışardaki maddi manevi sıkıntılar orada kalıyor, bambaşka bir yer burası. Bir de manevi olarak da bir şeyler yapıyor olmanın rahatlığı oluyor.¹⁴

Dernek başkanı olan Ayşe Uğuz'un bu sözleri dernek merkezi olarak kullanılan bina ile ilgilidir. Açıkçası derneğe ilk ziyaretimde ben de buna benzer hissetmiştim. Dernek, 17. yüzyılda Sadrazam Bayrampaşa tarafından yaptırılan Osmanlı külliyesinin bir parçası olan Bayrampaşa Medresesi'ni 1975 yılından bu yana kullanmaktadır. Kuruculardan biri, buraya bir otel yapılmak istendiğini öğrendiklerini ve bu nedenle zaten faaliyetlerinin merkezi haline getirmek için ihtiyaç duydukları dernek binası için harekete geçtiklerini ifade etti. HİKDE'deki kadınlara göre medrese başlangıçta âtil, çok kirli ve harap durumdaydı. Bu nedenle burayı kullanılabilir hale getirmek için ne kadar çok uğraştıklarını anlattılar. O günleri *Şadırvan Dergisi*'nde Fatma Çalıkavak şöyle anlatır:

¹⁴ Ayşe Uğuz ile yüz yüze mülakat. 07.10.2019, Fatih.



Bayrampaşa Medresesi HİKDE'ye geçtiğinde elektriği, suyu, havuzlu bahçesi, şadırvanı, 15 odası, geniş salonu ve banyolarıyla ilgiye muhtaç atalarımızdan bir yadigardı. Derneğimiz bu tarihi yapının canlandırılmasına büyük önem vermiştir. Özellikle kışın ısınma sorunu olduğu için bizden sonra da kalacağı düşünülerek ısıtma sisteminin kurulmasına karar verildi. Eğer bu yıl tamamlayabilirsek medresemiz Anadolu'dan gelen çocuklarımız için yüksek öğrenim kız yurdu olarak hizmet vermeye başlayacaktır (Çalıkavak 1976, 4).



Şekil 1. Derneğin Girişi

Buranın kendileri için neden bu kadar anlamlı ve değerli olduğunu sorduğumda "Bu binadaki atmosfer size Osmanlı'yı buram buram hatırlatıyor. Kışları çok soğuk geçse de burayı çok seviyor ve faaliyetlerimize devam ediyoruz. Mistik havası



çok hoş!"¹⁵ dediler. Bu ifadeler, Bayrampaşa Medresesi'ne genel bir mekân olarak HİKDE'den ziyade, "belirli yerlerle ilişkili belirli hikayelerin anlatılmasına izin veren bir üst-kavram" (Agnew 2011, 318) olan yere atıfta bulunur. Agnew'e göre yer, geçmişin dünyası ile çok daha fazla ilişki içindedir ve bu nedenle "nostaljik ve geriye yönelik"tir (Agnew 2011, 319). Dolayısıyla bir yer olarak HİKDE, mekânın medrese olarak kullanıldığı Osmanlı dönemlerini ve ilk kurucuların deneyimlerini içinde barındırmaktadır. Kadınlar bu nostaljiyi dernek bünyesinde hat ve tezhip gibi geleneksel sanat kursları vererek, tarihi yerlere geziler düzenleyerek, çıkardıkları dergide Osmanlı dönemi ve padişahlar hakkında yazılar yazarak yeniden uyandırmakta ve mekânı yeniden inşa etmektedirler.

Görüştüğüm kadınlardan dernek faaliyetlerinde yer aldığı için oldukça heyecanlı ve neşeli olduğu belli olan 81 yaşındaki Nurzan İshakoğlu medrese binası hakkındaki düşüncelerini dernekte düzenlenen bir seminerde yüksek sesle şu şekilde ifade etmiştir:

Burası aslında çok mübarek bir yerdi. Bu küçük pencereler her zaman Kur'an okunan yerlerdi, insanların bunu bilmesi gerekiyor. Biz burayı yaşatmaya çalışıyoruz, gençlerin gelmesini istiyoruz, burası ecdad yadigarı, bu yüzden sorumluluğumuz var.¹⁶

Bu açıklamaları yer anlamında düşünebiliriz, aynı zamanda mimariden kentsel gerçekliğe gündelik hayatın organizasyonunda algılanan, gözlemlenen ve tanımlanan mekânsal pratik anlamında da değerlendirebiliriz (Lefebvre 1991, 414). Bu mekânsal pratik, üretimi ve yeniden üretimi, ayrıca göreceli bir bütünlük içinde sürekliliği sağlayan her bir toplumsal

¹⁵ N.S.B ile yüz yüze görüşme. 04.12.2019, Gaziosmanpaşa.

¹⁶ Yüz yüze mülakat. 02.10.2019, Fatih.



oluşuma özgü belirli konumları ve mekânsal kümeleri de kapsar (Lefebvre 1991, 33). Kadınlar için bu tarihi yapı, aynı zamanda İslami uygulamaların da yaşandığı bir yer olması nedeniyle Osmanlı dönemi deneyimlerini kucaklamakta ve dolayısıyla farklı zaman deneyimlerinin peşinden giderek devam eden bir bağlılık yaratmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda mekânsal pratiğin kısıtlayıcı bir özelliği olduğunu da söyleyebiliriz. Dernekten bir kadın, "buranın ruhuna" aykırı hareket edemeyeceklerini/davranamayacaklarını söylemiştir. Bu nedenle dernekte aşırı müzik içeren danslı etkinlikler düzenlemediklerini ve bu tür etkinliklere izin vermediklerini belirtmişlerdir. Bu tür etkinliklerin tarihi bir medrese binasına yakışmadığını düşünmektedirler.

Kadın ve Vakıf: Aynı Yerde Haseki Kadın Vakfı (HAKVA)

HİKDE 2013 yılında Haseki Kadın Vakfı (HAKVA) adıyla vakıf özelliğini de bünyesine katmış olup hem dernek hem de vakıf faaliyetlerini aynı bina altında sürdürmektedir. Vakıf, herhangi bir kişisel mülkün belirli koşullar altında hayır amaçlı, dini, sosyal ve insani bir amaç için kalıcı olarak tahsis edilmesi olarak tanımlanan köklü bir tarihi kurumdur (Cansel 1988, 321). Tarihi çok eskilere dayanmasına rağmen dini, sosyal, kültürel, ekonomik ve mekânsal boyutlarıyla asıl gelişimini Osmanlı İmparatorluğu döneminde sağlamıştır (Aksoy ve Carol 2015, 107). Osmanlı döneminde birçok medrese, mektep, kütüphane, hastane, cami, kervansaray, han, çarşılar, çeşmeler, köprüler, darülaceze, türbeler ve su kemerleri vakıf olarak kurulmuştur. Bu vakıfların birçoğu da kadınlar tarafından kurulmuştur. Vakıflar, zaman ve mekân boyunca "dini kuruluş, yoksulluğun azaltılması, kentleşme, ve yeni hükümdarın gücünün güçlendirilmesi" ile bağlantılı çeşitli ekonomik, siyasi ve sosyal roller üstlenmiştir (Zencirci 2015, 536).



Vakıf, sınırlı bir süre için hizmet etmek değildir, hiçbir gücün yok edemeyeceği bir sonsuzluğa işaret eder. Bir vakfın bir diğer temel özelliği de etnik kökenine, dinine, siyasi düşüncesine bakmadan herkese hizmet etmesidir. Kadınlar konuşmalarında ve Şadırvan Dergisi'nde "Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar" başlığı altındaki yazılarında sık sık bu vakıf anlayışına/kültürüne atıfta bulunurlar. Derginin yayın müdür Avukat Hicran Göze şunları yazıyor:

Türklerde vakıf bilinci İslami kaynaktan beslenmiş, büyümüş ve dallanmıştır. Kur'an'da Allah'ın müminlere 'Sevdiğiniz malınızdan başkalarına yardım etmedikçe ahiret sevabına nail olamazsınız' emri, vakfın yolunu açmıştır. Allah Resûlü (s.a.v.) her zaman her şeye örnektir. Aynı zamanda vakfın da öncüsüdür. Hicretin otuz ikinci yılında Medine'de yedi hurmalığını Müslümanların istifadesi için vakfetmişlerdir (Şadırvan 1976, 17-18).

Göze, bu vakıf anlayışını derginin ilerleyen sayılarında aynı başlık altında Osmanlı dönemi padişah anneleri, eşleri ve kızlarından örneklerle açıklamaya devam ediyor. Yine bu konu, yardım ve bağışı tavsiye eden Kur'an ayetleri ve hadislerle pekiştirilmektedir. Ayşe Uğuz, aynı binada neden bir vakıf kurduklarını şöyle açıklıyor:

Vakıf ruhu baştan beri hep vardı. İlk adı dernek de olsa bize vakıf ruhunu öyle işletmişler ki hani derler ya çocuğuna istediğin kadar kitap oku sen örnek olmalısın, gerçekten gösteriş için değildi yani. Burada yemiş ağacından biri alıp da yemezdi ya da alırsa bir 5, 10 lira bırakıp giderdi. Burada kendi telefonunu şarj ediyorsan parasını vermek zorundasın; bunlar küçük ama önemli şeyler. Başlangıçta fakirler için yiyecek toplanırdı, çok aç olsak da bir tane zeytin alıp yiyemezdik. Bu nedenle, bunu değiştirmemeye çalışıyoruz. Bu vakıf ruhunu devam ettirmek bizim için çok önemli.



Şekil 2. Derneğin İç Avlusu

Dolayısıyla kadınlar bu medreseyi ellerinde tutarak bu vakıf anlayışını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Bu anlamda medrese faaliyetleri ile bütünleşir ve bu sayede faaliyetlerinin etkinliğinin arttığını düşünürler. Zencirci (2015, 537) 1930'larda vakıfların "milli hazineler" olarak övülmeye başlandığını, sosyal ve dini işlevlerinin ise göz ardı edildiğini belirtmektedir. Önceleri mülkün bir parçası olan vakıflar, 1960'larda "hayır kurumları" olarak yeniden örgütlenmiş, 1980'lerden sonra ise sivil toplum kuruluşu olarak kabul edilmeye başlanmıştır (a.g.e., 549). Burada önemli olan, "Komşusu açken tok olan bizden değildir" hadisi ile yola çıkan kadınların, İslami bir geleneğin devamı olarak gördükleri vakıf anlayışını bu mekânda yeniden inşa etmeleridir. Bayrampaşa medresesindeki mekânsal uygulamalarıyla bu anlayışı sürdürdükleri çok açıktır. Bu tam olarak Lefebvre'nin mekânsal pratik için söylediği üretim ve



yeniden üretimle ilgilidir. Bu vakıf anlayışı bedende tecessüm ettiği gibi, beden de bu anlamda bir mekân olabilir. Örneğin Fevziye Nuroğlu'nun kızı annesini "yürüyen vakıf" olarak tanımlar. Annesinin oradan oraya koşturduğunu, elinden geldiğince insanlara yardım ettiğini, dertleri dinlediğini ifade eder, bu anlamda, bedenin bir vakıf görevi gördüğüne vurgu yapar. Buradan yola çıkarsak kadınların mekân anlayışının çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Gerçek şu ki kadınların vakıf anlayışları onların mekâna, bedene bakışını şekillendirmekte ve dolayısıyla kendilerini tanımlamalarında önemli bir rol oynamaktadır.

Kent Hayatında Mekânın Anlamı

Derneğin tarihi binası, betonarme yapıların her geçen gün arttığı ve 16 milyondan fazla insanın yaşadığı metropol İstanbul'da yer almaktadır. Şehir yaşamının insan zihnini görüntüler, izlenimler, duyular ve etkinliklerle yordduğu kent teorisyenleri tarafından ortaya konmuştur (Simmel 1903, 24). Kentte toplumsal ilişkiler "yüzeysel" ve "geçici"dir (Wirth 1938, 34). Bu ortamda, bu medrese binası, her geçen gün manevi atmosferini kaybettiğini düşündükleri şehirde Müslüman kadınlar için fiziksel bir kaçış ve sığınaktır. Derneğin şu anki başkanı yardımcısı Nevriye Hanım bunu şu sözlerle ifade ediyor:

Burası benim için psikolojik tedavi gibi. Kapıdan girdiğimde huzur ve sessizlik var. Dışarıdaki tüm gürültüden uzaklaşıyorum. Çocuklarımı da getirebilirim rahatlıkla, bu bahçede oynayabilirler.¹⁷

Kadınlar bu medrese binasına geldiklerinde şehrin kalabalık ve yorucu atmosferinden uzaklaştıklarını düşünürler ve kendilerini huzurlu hissederler.

¹⁷ Nevriye Demir ile yüz yüze görüşme. 29.07.2019, Fatih.



Turgut Cansever (2016) İslam mimarisinin mütevazı ve dekoratif karakterine rağmen, Batı ve Hristiyan mimarisinin kasvetli, gösterişli, huzursuz ve bireysel bir üslupla karakterize edildiğini söyler. Dolayısıyla bu medreseye gelmek kadınlar için evlerine gitmekten daha önemlidir. Özellikle son zamanlarda bu tür tarihi mekânların sakin, huzur verici yönünün daha değerli ve tercih edilir hale geldiğine inanıyorum. Medresenin tarihi dokusu, geniş avlusu, tek katlı olması, şehrin yüksek yapılarından ve kalabalığından buraya kaçmalarının nedenidir. Derneğin kurucuları için faaliyet gösterebilecekleri her yer uygun ve değerli olsa da özellikle gençler ve derneğe sonradan katılan kadınlar, şehrin yorucu, bunaltıcı yönüne vurgu yaparak mekânın atmosferinin onları etkilediğine vurgu yapmışlardır. Yine kent hayatında çok göremedikleri dayanışma ruhu ve kurulan dostlukların bu mekânı daha da cazip hale getirdiğini farkettim. Onlara göre, İstanbul gibi büyük şehirlerde bu tarz ilişkiler kurmak artık oldukça zor ve bu durum da bu derneğe üye olmalarının nedenlerinden biri. Bu nedenle Çaha (2000, 289) özellikle köklü bir geçmişe sahip olan ve "ne olursan ol gel" felsefesini takip eden derneklerin, kentte yalnızlık duygusu yaşayanlar için önemli bir "psiko-sosyal sığınak" haline geldiğini belirtmektedir. Bir yandan atalarının yolundan gitme ve bu ruhu yaşatma anlayışı dikkat çekerken, diğer yandan böyle bir yapıda olmak hem fiziki yapısıyla hem de birlikte bir şeyler yapma ihtiyacını karşılamasıyla kadınlar için oldukça değerlidir.

Sonuç ve Tartışma

Sonuç olarak kadınların mekân anlayışları kamusal/özel ikiliği tartışmalarını aşmaktadır ve mekânlar kadınların eylemlerini öne çıkaracak araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni bir başlangıç ve hayatın anlamı olarak benzer olsa da



Müslüman kadınların eylemi Hannah Arendt'in siyasi yaşam için gerekli olan eyleminden farklı olarak İslami bir yol izlemektedir ve tüm hayatlarını kuşatmaktadır. Müslüman kadınlar eylemleri için öncelikle evlerini merkez yaparak kamuyu özele taşımışlar, sonra mekânlarını genişletmişler ve HİKDE'yi kurmuşlardır. Diğer dikkat çekici nokta ise kadınlar her mekânı kendi amaçları için kullanma ve dönüştürme yeteneğine sahip olsalar da tarihi ve dini temsili olan mekânlara yakınlık hisseder ve bu mekânları tercih ederler. Çünkü derneğin merkez binası Osmanlı döneminde yapılmış bir medresedir ve mekân olarak daha önce dini gruplar tarafından kullanılmıştır. Bu noktada İslam mimarisinin Müslüman birey için anlamının ve temsilinin önem kazandığı görülmektedir. Aynı zamanda buranın sakinliği kalabalık ve yorucu şehir hayatında bir kaçıştır ve burada bulunmak kadınlar için ayrıcalıklı hale gelir. Bu anlamda çok katlı yapıların arttığı kent yaşamında İslam mimarisinin tam olarak ne anlama geldiği ve Müslümanlar tarafından nasıl deneyimlendiği sorusu yeni araştırmalar gerektirir. Mekâna atfedilen değer, hemen hemen tüm üyeler tarafından dile getirilmektedir ve kadınların eylemlerine yön veren vakıf anlayışı/kültürü ile bütünleşerek duygulanımsal bir atmosfer yaratmaktadır.

HİKDE, bir temsil alanı, mekânsal pratik ve şehir hayatında tarihi bir yer olarak Müslüman kadınların İslami pratiklerini, hayatlarını, faaliyetlerini ve kimliklerini vakıf anlayışıyla beraber anlamlandırmalarını sağlar. Mekân ve kadın arasındaki karşılıklı ilişkide mekân kadınların faaliyetlerini yeniden inşa etmesinin önünü açarken kadınlar da mekânı kendi yaşam biçimleri ile dönüştürmekte ve ona farklı anlamlar kazandırmaktadır.



Kaynakça

- Agnew, John. 2011. "Space and place". In *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, edited by John A. Agnew&David N. Livingstone. 316-31. London: Sage.
- Aksoy, Zafer, and Çiğdem Varol. 2015. "Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze Vakıf Taşınmazlarının Mekânsal Dönüşüm Süreçleri: Ankara Örneği". *Vakıflar Dergisi*. 44: 105-129.
- Akşit, Elif Ekin. 2009. "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 1: 1-21.
- Aktaş, Cihan. 2005. *Bacı'dan Bayan'a: İslâmca Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Arat, Yeşim. 2005. "Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics." Albany: State Univ. N. Y. Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. 2nd Edition. Edited by Margaret Canovan. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık. 2016. *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*. İstanbul: Profil Yayınları.
- Benhabib, Seyla. 1992. "Models of Public Space". In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 73-98. Cambridge Mass. MIT press.
- Cansel, Erol. 1988. "Vakıf, Kuruluşu, İşleyişi ve Amacı". *Vakıflar Dergisi*. 20: 321-323.
- Çaha, Ömer. 2000. *Aşkın Devletten Sivil Topluma*. İstanbul: Geniş Yayınılık.
- Çaha, Ömer. 2011. "The 'Islamic Women's Movement: Transition from the Private Domain to the Public Sphere." *Islam and Civilisational Renewal ICR Journal*. 3(1).
- Çaha, Ömer. 2017. *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*. Ankara: Savaş Yayınları.



- Çalıkavak, Fatma. 1976. "Haseki Bayrampaşa Medresesi". *Şadırvan*. 2. 1976.
- Çayır, Kenan. 2000. "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu". ed. N. Göle. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde. 41-67. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çınar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Vol. 14. University of Minnesota Press.
- Çınar, Alev. 2008. "Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 33(4): 891-913.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*, Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California.
- Dursun, Ayşe. 2019. "Extending the 'Private' Sphere: Conservative Women's Politics of Charity in Turkey." *Journal of Gender Studies*. 28 (8): 948-959.
- Erkilet, Alev. 2015. *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Fraser, Nancy. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text*. 26 (25/26): 56-80. <https://doi.org/10.2307/466240>.
- Göçmen, İpek. 2014. "Religion, Politics and Social Assistance in Turkey: The Rise of Religiously Motivated Associations". *Journal of European Social Policy*. 24 (1): 92-103. doi:10.1177/0958928713511278.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. USA: University of Michigan Press.
- Göle, Nilüfer. 1997. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites". *Middle East Journal*. 51 (1): 46-56.



- Göze, Hicran. 1976. "Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar". *Şadırvan*. 3.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Translated by Thomas Burger. Cambridge: The MIT Press.
- Kavakci, Merve. 2010. *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*. Springer.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Merriam, Sharan B., and Elizabeth J. Tisdell. 2016. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. John Wiley & Sons.
- Sınmaz, Begüm Hergüvenç. 2018. "Şadırvan Dergisi Örneğinde 1970'lerde İslamcı Kadın Söylemi". MA Thesis, Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Simmel, George. 1903. "The Metropolis and Mental Life". In *The Urban Sociology Reader*, edited by Lin, J., & Mele, C. 23-31. Routledge.
- Urry, John. 1981. "Localities, Regions and Social Class." *International Journal of Urban and Regional Research*. 5(4): 455-73. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.1981.tb00563.x>.
- Yılmaz, Zehra. 2015. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zencirci, Gizem. 2015. "From Property to Civil Society: The Historical Transformation of Vakıfs in Modern Turkey (1923-2013)". *International Journal of Middle East Studies*. 47(3): 533-554.
- Wirth, Louis. 1938. "Urbanism as a Way of Life". In *The Urban Sociology Reader edited by Lin, J., & Mele, C.* 33-41. Routledge.

TARİH ve MEKÂN:
MİT-GERÇEKLİK
ARASINDA KADIN

ORTA ÇAĞ AVRUPASINDA CADİ ATEŞİNDE KADININ ÖZGÜRLÜK ve KİMLİK ARAYIŞI

Pınar Ütgen¹

Giriş

*“Eğer kitapları kadınlar yazsalarđı, her şeyin farklı
olacağını adım gibi biliyorum; zira onlar, haksız
yere suçlandıklarını gayet iyi biliyorlardı”.* (Bock
2004,14-15)

Christine de Pizan

Eski Çağlardan Orta Çağlara miras kalmış olan
cadı kelimesi, en bilinen anlamıyla çocuk öldüren,
insan eti yiyen ve geceleri geziye çıkan dişi hayalet
anlamındadır. (Aksan 2013, 355-368) Reginald Scot ise
cadıyı “Genellikle yaşlı, topal, donuk, solgun, kümes
içinde ve kırışıklarla dolu kadınlar...” olarak tanımlar.
(Barstow 1994,16) Bu kavramla birlikte bir nevi güzellik
ve çirkinlik al-

¹ Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tarih Bölümü,
ulgenpinar@gmail.com ORCID: 0000-0002- 1587-657X



gıları da tartışılmaya başlanmıştır. Bunun içerisinde acı ve işkence de vardır. İşte bu “Cadı Avı Çağı” denilen acı dolu dönem, 1350’li yıllardan itibaren başlayıp yaklaşık olarak 1780’li yıllara kadar devam etmiştir. (Akın 2015, 246)

Ancak tek bir sorunun yani kadının insan ırkına kabul edilmesinin nasıl olduğu hâlâ tanımlanmış değildir. Belki de anlaşılacak da istenmiyordu. “Acaba kadın, insan olarak kabul edildi mi?” gibi mantığa aykırı olan sorunun cevabı bile hâlâ belirsizliğini korumaktadır. (Tannahill 2003, 218-220) Thomas Aquinas, “Kadın, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğundan erkekle toplumsal birlik içine girmek zorundaydı ve dolayısıyla ne otorite konumunda olmalıydı ne de köle” der. Bunun yanı sıra bunları yaratan güdü ise şehvet olmadıkça dokunmanın günah sayılmamasıydı. (Tannahill 2003, 231) Bu tür fantastik düşünceler neden bu kadar kabul görmüştü? Bu sorunun temelinde de efsunculuk, paganlık², sapkınlık ve de skolastik teoloji bulunmaktaydı (Russell 2018, 430-433).

Cadılıkla ilgili alınan ilk resmi kararlara gelince: Bunlardan ilki I. Gregory tarafından 600 yıllarında ve Papa IX. Gregory tarafından 1233 yılında büyücülerin cezalandırılması ile ilgili alınan kararlardır (Kramer ve Sprenger 1971, 29). Kadınlar, bazen lanetlenmişlerdi bazen de yüceltilmişlerdi. “Tertullianus De cultufeminarum” adlı eserde kadınlara Tekvin’in (Tevrat’ın birinci kitabı) üçüncü bölümünde şöyle ifadeler vardır:

Siz kadınlar, acı ve ıstırap içinde doğurursunuz. Kocalarınızın büyüü altındasınızdır ve kocanız sizin efendinizdir. Ve Havva olduğunuzu bilmiyor musunuz? Tanrı’nın sizin cinsinizle

² Pagan, öncelikle “homo religious” yani “inançlı” demektir. Ancak bu, dindarlık anlamında değil de daha çok görünen her şeyin arkasındaki bir kutsallığa olan inançtır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz Altunay 2015, 25 ve devamı.



ilgili hükmü olarak o hâlâ bu dünyada yaşıyor. O halde bir lanetli olarak yaşamanız müstahaktır. Şeytan, sizin içinizdedir. Ağaç'ın mührünü bozdunuz. Tanrı'nın kanunundan ilk ayrılan sizdiniz. Şeytanın nasıl alt edeceğini bilmediği erkeği aldatan kişi sizsiniz. Tanrı suretinde yaratılan erkeği kolayca alt eden sizdiniz. Bedel olarak öldünüz ki bu Tanrı'nın Oğlu'na bile ölüm getirdi. Yine de elbiselerinizi süslerle bezemeyi düşünüyorsunuz. (Alexandre 2005, 407)

Görüldüğü üzere burada kadın, aşığılanmakta, her kötülüğün sahibiymiş gibi gösterilerek böyle bir batıl inanç oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Bunların yanı sıra kadınların cadı olduğunun kanıtlanmasına yönelik olarak bazı işkenceler de yapılıyordu denilebilir. En çok uygulanan işkence yöntemleri arasında ayaklara darbe uygulanması ya da parmakların çekiçle ezilmesi yanında cinsel içerikli işkencelerden olan kerpeten, pense ya da göğüs pençesi gibi aletlerle göğüs uçlarının kesilmesi, ağız rektumu denilen ve ağız sonuna kadar açılarak ağzın içini parçalayan bir alet kullanılması gibi işkenceler bulunmaktaydı. Bunun yanında kurbana huni yardımıyla su içirilmesi diye bahsedilen su işkencesi de en çok uygulanan metotlardan biriydi (Aksan 2013, 365).

Kadınlar engizisyon mahkemeleri tarafından sorgulanırken de bir kişinin cadı olup olmadığını anlamak için bazı yöntemler uygulanırdı. Bunlar: (L. Stein Frankle ve L. Stein 2005, 157; Akın 2011, 274; Smith 2001, 204-205; Aksan 2013, 355-368)

1. Su Deneyi: Su deneyinde kadının eli ve ayağı bağlı şekilde dereye, ırmak ya da sığ bir denize atılır eğer zanlı su yüzeyine çıkarsa cadı olduğu anlamına gelirdi çünkü bu durumda suyun bile onu kabullenmediğine inanılıyordu. Eğer kadının cadı olduğu kanıtlanırsa sonuçta yakılırdı.



2. Ateş Deneyi: Ateşe atılan bir nesnenin alınması istenir ve oluşan yaraların çabuk iyileşip iyileşmemesine göre karar verilir.

3. İğne Deneyi: Cadının vücudunda benler, siğiller, lekeler gibi şeytana ait bazı işaretlerin var olduğu düşünülürdü. İğne deneyi ile cadıların vücutları önce tıraşlanır sonra ortaya çıkan bu işaretlere iğneler batırılarak zanlının acı hissedip hissetmediğine bakılırdı. Çünkü inanca göre eğer bu işaret şeytan belirtisi ise cadıya acı vermezdi. Ayrıca bazı durumlarda bu benlerin kanamaması bile cadılık alameti sayılırdı.

4. Gözyaşı Deneyi: Cadıların hissiz ve duygusuz insanlar olduğuna inanılırdı. Bu düşünceden yola çıkarak cadıların ağlatılmasına çalışılırdı. Eğer zanlı ağlarsa masumdu.

5. Kantar Deneyi: Şeytanla işbirliği yapan bu cadılar, kantar üzerinde tartılırlardı. Ancak bu deneyde ilginç şekilde kantarın diğer tarafına konulan ağırlıktan hafif gelirse cadı suçlu sayılır, ağır gelirse de kantarı büyülediğine inanılırdı. Tek kurtuluş yolu, kantardaki ağırlığa denk gelmekti ve bu da çok zordu.

Bunlara ek olarak tabut ve yüzdürme yöntemi de çok uygulanmaktaydı: (Akın 2011, 277; Berkowitz 2013, 143)

6. Tabut Deneyi: Büyü ile öldürülen kişinin cesedi cadı ile yüzleştirilirdi. Suçlu olduğu düşünülen kişi, cesede dokunduğunda cesette bir değişim ya da kanama olursa o kişi cadı sayılırdı.

7. Yüzdürme Deneyi: Bir diğer yöntem de cadıyı yüzdürmekti. Cadı çırılçıplak soyulup elleri ve ayakları birlikte bağlanıp nehre veya göle atılırdı. Batmazsa suçlu batarsa masumdu. Çünkü ilahi bir işaret olarak kutsal vaftiz suyu onları savurup atacaktı.

Bu noktada yaşlı kadınlar hedef noktasıydı. Barbara Walker'ın söylediği gibi "Yaşlı kadın ideal bir günah keçisiydi.



Gözden kaçırılmayacak kadar harcanabilirdi ve karşı koyamayacak kadar da zayıftı” (Barstow 1994, 29). Halkın şifacıları kurnaz kadınlar olarak tanıyor olmaları, yakalandıkları trajedinin bir parçasıydı (Barstow 1994, 29). Bunda batıl inançların da etkisi büyüktü (Russell 2018, 106).

Bu eksendeki görüşler ve cinsiyet farklılığı Orta Çağ boyunca güçlenmeye devam etmiştir. Bu bakış açısıyla hareket edilecek olunursa karşımıza bir kontrol mekanizması çıkmaktadır (Foucault 2005, 232). Dolayısıyla bu bakış açılarıyla birlikte kadın-kimlik ikilemi ile karşılaşmaya başlıyoruz.

Hatta kiliseye karşı direnişin lideri olan Martin Luther, bu konuda kilise ile aynı düşünmekte ve kadınların zayıflıklarını da bu yaşanan kötü durumun sebebi olarak görmekteydi. Avrupa’da artık kadınların uğursuz yaratıklar olarak görülmesi durumu ve bunun zihinlere yerleşmiş olması kaçınılmazdı (Federici 2009, 179-180). Martin Luther, büyücülük ve reform ikileminde farklı yorumlar getirdi. Hatta bir defasında şöyle dedi: “Bu cadılara şefkat etmem gerekseydi hepsini yakardım.” (Luther 1875, 287-290, 590-591; Kors ve Peters 1995, 195-197)

Orta Çağ Avrupa’sında kadınların günah keçisi olarak görülmeleri noktasında feminist bakış açısının yeri ne olmuştu?

Aslında gerçek bir bakış açısıyla bu cadı avı pan-Avrupa değildi. Avrupa’nın İspanya, İtalya ve Hollanda gibi bazı bölgeleri çok fazla zarar görmemişti (Levack 1987, 19-22). Tahmini olarak Orta Çağ’da Avrupa’da 160.000 cadı bulunmaktaydı (Griffon 1981, 22). Ancak hiçbir yerde bu rakamlar, ünlü feministler Mary Daly ve Andrea Dworkin tarafından öne sürülen binlerce-milyonlar arasındaki abartılı rakamlara yakın değildi. Bununla birlikte feminist tarihçi Anne Barstow, bu sayıların iki katına çıkarılması gerektiğini iddia ediyor (Purkiss 1996, 7-29). Şeytani inançların savaş,



dini gerilimler, doğal afetler veya ekonomik felaketlerin önemi de büyüktür. Çünkü bunların hepsi, kadınlara bakış açısını etkilemişti (Hults 2005, 1).

Daha önce bahsetmiş olduğumuz cadının stereotipini oluşturan fikirler, Orta Çağ'da ortaya çıktı ve yaklaşık olarak Heinrich Kramer tarafından yazılan ve Jacob Sprenger'in ortak yazarı olduğu *Malleus Maleficarum* ile birleşti. İkincisi ise bu stereotipe dayanan cadı avı, on altıncı yüzyılda Otuz Yıl Savaşları sırasında zirveye ulaştı. Son olarak bilimsel kozmolojiyle aydınlanma döneminde on sekizinci yüzyılın başlarında cadı avına son verdi (Monter 1974, 435).

Murray da cadıyı, kilise tarafından dayatılan yapay düzene direnen, haksız yere iftira edilen ve zulüm gören bir kurban olarak kahramanlaştırdı ve romantikleştirdi. Murray için büyücülük, romantizm fantezisi için olgunlaşmış kavramın baskıya direnmeye yönelik kadın merkezli bir hareketti (Hults 2005, 5; Michelet 1966, 328). Purkiss'in belirttiği gibi Murray, aynı zamanda erkek egemen akademik alanda ateşli bir savunmacı ve öncü olarak kendi duruşuna aktarılan "aktif tapanlar ve arzulayan özneler" olarak cadıların çekici bir resmini oluşturdu (Purkiss 1996, 37; Hults 2005, 5; Cohn 1975, 107-115).³

Cinsiyet'in Avrupa cadı avlarındaki rolü, Batı ataerkilliği altında kadınların sürekli baskı altına alındığı anlatısının tarihsel ve sembolik olarak önemli bir parçası olarak feministleri ikiye ayırmıştı. Günümüzde büyücülük suçlamalarının yüzde 80 ila 85'inin kadınlara karşı tahsil edildiği genel olarak kabul edilmektedir. Ama neden? *Tableau De L'inconstance Des Mauvais Anges Et Demons (Kötü Meleklerin ve İblislerin Tutarsızlığının Resmi, 1612)* adlı eserde ise kadınların

³ Ayrıca bkz. (Simpson 1994, 89-96).



erkeklerden on kat daha fazla olduğu ve Jean Bodin'in *Demonomanie* (Demon-mania, 1580) adlı eserinde de her erkek cadı için elli dişi cadı olduğu savunulmaktaydı. Kadınların büyücülüğe orantısız katılımı hakkında verilen açıklamalar, kadın düşmanı retorikten kaynaklanmaktadır. Kadınlar daha embesil ve daha intikamcı, beyinleri daha küçük ve cinsel arzuları daha şiddetlidir (Briggs 1996, 259-60).

Büyünün popüler kullanımındaki bu tür cinsiyet farklılıkları, cadı avının temel modelinde yerel farklılıklar yaratmış olabilir. Örneğin, Almanya'nın Saar bölgesinde büyücülük üzerine yaptığı çalışmada Eva Labouvie, erkeklerin büyü-şünün daha pratik ve sınırlı olma eğiliminde olduğunu, köy yaşamının gündelik gerçekliğine bağlı olduğunu belirtirken, kadınların da kararsız ve gizemli olduklarını söylemektedir. Marianne Hester'in işaret ettiği gibi büyücülük suçlamaları kadın topluluğu içinde yer alabilir. Bunlar, bütünsel olarak bağlantılıydı ve erkek statükosunu güçlendirmeye ya da yeniden inşa etmeye yardımcı oldu. Kadınlar, diğer kadınları oyun dışında kendileri veya aileleri için gerçek korkuyla suçlayabilir, suçlamada bazı ekonomik veya sosyal tavırlar sergilenebilir veya erkek akrabaları ve yetkililer tarafından manipüle edilmiş olabilirler (Labouvie 2002, 55; Hults 2005, 11; Accati 1990, 115-116).

Feministler toplumsal cinsiyeti ön plana çıkardıkça, diğerleri de onu kendi yaklaşımlarının merkezindeki analiz kategorileri içine aldılar. Örneğin, Thomas kadınların büyücülük suçlamalarına karşı daha fazla savunmasızlığını ekonomik bağımlılıkları açısından görme eğilimindeydi. Bununla birlikte, Hester, bu tür yaklaşımların, erkek statüsünü ve gücünü nasıl pekiştirdiğini ve yaygın sosyal faktörleri açıklamakta yetersiz kaldığını belirtiyor. Clark'ın cadılık ve onun zulmünü çevreleyen entelektüel, hukuki görüşleri de



genel olarak erken modern düşünce ve özelde demonoloji için çok önemli olan ikili kalıpları vurgulayarak cinsiyeti merkezden uzaklaştırır. Cadı avlarının geniş kültürel ve entelektüel bağlamını gösteren bu kültür tarihçisi için kadın düşmanlığı itici güç değil, gerçekte kapsayıcı felsefi karşıtlık ilkesinin bir parçası idi:

Bu nedenle şeytani düzeyde cadılar dışıydı çünkü onları yöneten temsil sistemi, tutarlılığı için iyi/kötü, düzen/düzensizlik, ruh/beden ve erkek/kadın gibi birincil karşıtlıklar arasında genel bir korelasyon gerektiriyordu ki bunlar dışilerdi; tersine çevirme ustası olan şeytandan esinlenen davranışlar, daha sonraki Orta Çağ ve erken modern öğrenilmiş kültürde cinsiyetlere tanınan kutuplaşmış nitelikleri tersine çevirdi; ve bu yıkıcılardan daha aşırı ve tehlikeli oldukları düşünülüyordu. (Clark 1997, 133)

Bu imgelerin biçimsel ve bağlamsal olarak feminist bir okuması, bir dizi önemli kavrayışı da beraberinde getirmekteydi. Birincisi, görüntüler kadının cadı olduğu varsayımını görselleştiriyordu. Francisco Goya'nın on sekizinci yüzyılın sonlarında büyüçülük tasviri türünü yeniden düşünmesine kadar, kadın düşmanlığı kesinlikle onların merkezinde, tarzlarına ve ikonografisine gömülü idi. (Clark 1997, 198-203)

İkincisi erkeklerin ürettiği cadı avcılığı ve sanat teorisi söylemleri, eril ideallerle ve erkek sanatçıların kadınları aşağılayarak sanatsal buluşlara değer veren imgeler üretmek için kendi kendilerini şekillendirmeleri ve kendilerini tanıtmaları ile gizli bir işbirliği içindeydi. Kadınların toplumsal cinsiyet tarihine post-modern bir dönüşümü, eleştirmenlerin kadın merkezli feminist bilimin siyasi gücüne getirdiği riske işaret etse de bunun nihayetinde toplumsal cinsiyet kavramlarının karşılıklı bağımlılığının daha karmaşık bir yolunu sunduğuna inanılmaktadır. Basitçe kadın olmak şeytana daha fazla du-



yarlılık gerektiriyordu. Günümüzde kadına yönelik küresel şiddet, kültürel olarak belirli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, kadınların erkeklere ve erkeklerin mülkiyetine tabi olduğuna dair yaygın olarak kabul edilen ve derin köklere sahip ataerkil varsayımlara dayanmaktadır. Kadına yönelik bu mevcut şiddet pratikleri, erkeklik kavramlarına nasıl bağlı olduklarını ve onları bilgilendirmeden tam olarak anlaşılmadığı gibi, cadıların sanatsal imgeleri de erkek sanatçıların neden onları yapmaya mecbur hissettiğini dikkate almadan anlaşılabilir bir durumdur. (Hults 2005, 15)

Cadıların sanatsal imgeleri, genellikle doğrudan doğruya büyücülüğün gerçekliği ve buna uygun adli ve toplumsal tepkilere ilişkin tartışmalara girerek ancak her zaman daha ince bir şekilde, sanatsal yaratıcılığın erken modern fikirlerini yalnızca erkek bir alan olarak çağırarak, kadın düşmanlığını besledi. Feminist sanat tarihçilerinin son çalışmalarının açıkça ortaya koyduğu gibi, kadınların bu alandan neredeyse dışlanmaları sanat ve kuramsal yapılar ile yine kurumsal ve sosyal kısıtlamalarla desteklendi. Erken modern dönemde öne çıkan kadın sanatçılar, onaylanmış toplumsal cinsiyet rolleri ile sanatsal yaratıcılık fikirleri arasındaki uçurumu müzakere etmek zorunda kaldılar. (Hulse 1990, 7-114; Hults 2005, 16)

Bunun gibi figürler hem antropolojik hem de psikanalitik terimlerle teorize edilebilir: Safılık ve Tehlike. (Kristeva 1982, 4, 210)

Purkiss'in sözleriyle cadı bedeni, kadın vücudunun kirliliğe karşı savunmasızlığını vurgulayan ve emzirmeyi çevreleyen sosyal ve psikolojik kaygılara odaklanan bir zehir torbası olarak tasarlandı. (Purkiss 1996, 125-139)

Ancak, erken modern dönemde cadı kişiliği tarafından sunulan herhangi bir güçlendirmenin ciddi şekilde kısıtlandığını ve tarihsel cadıyı kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendiren



modern kadınlar yanlış yönlendiriliyordu. Hatta Purkiss'in dediği gibi "bu yüzden kendimize yardım ediyor ve erken modern kadınları yeniden susturuyoruz". (Hults 2005,25; Purkiss 1996, 26)

Büyücülük imgeleri, erkek sanatsal yaratıcılığı ile dişil kötülüğün ikili antifeminist ilişkisine katılır. (Wiesner-Hanks 2000, 260 vd.)

Georges Duby, bu bakış açısıyla temellendirilen zemini şöyle belirtmektedir:

Günahkâr varlık olan kadınların doğal sapkınlıkları, eğer gözetim altında tutulmazlarsa büyük bir tehlike taşımaktadır. (Duby 1991, 31)

Artık farklı bir soru tarzıyla karşı karşıyayız:

Kadın nedir? Christine de Pizan, 1402. (Bock 2004, 5)⁴

Böyle bir soru üzerinden ilk tartışma, ilk defa bir kadının sesini erkeklere yükseltmesinden kaynaklanmıştı. Bu kadın da Christine de Pizan idi. "Roman de la Rose" ile kurulan kadın ve erkek imgesini Fransız aydınlarıyla tartışmış ve "Kadın nedir?" diye hep sormuştur Christine de Pizan. "Kadınlar, yılan mı, kurt mu, aslan mı ejderha mı ya da insan doğasının kandırılması ve de üstesinden gelinmesi gereken düşmanları mı?" cevap verin diyordu. O, kadını "Gün boyunca kanatçıklarını çırparak cır cır öten minik bir çekirge" diye tanımlardı. Dolayısıyla o, bir paradoksu dile getirmekteydi. Ancak onun cesareti ve zekası onun karşıtları tarafından küstahlık olarak algılandı. Christine'nin kadın düşmanlığı ile ilgili konularda yaptığı tartışmalarda en dikkat çeken eser, "Livre dela Citedes Dames yani Kadınlar Kenti Kitabı" (1404-1405) idi. Kadınların dikkatli olmaları gerekiyordu; çünkü sonunda bunun bedelini daima kadınlar

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ülgen 2018, 161-168)



ödüyordu”. Tüm bunların somut kanıtını da cadı sıfatıyla kadınların yakılmasında görmekteyiz. (Bock 2004,13-14)

Genel olarak aslında cadılık ve feminizm ortak noktalara sahiptirler. Çünkü ikisinin de kaynağı ataerkillik ve patriyarkal sistemdir. Cadılık, tarih olarak feminizmden daha eskidir. Feministlik ve cadılık, ikisi de kadınlara yüklenen bazı rollerin dışında bir nevi patriyarkal sisteme karşı duruş içeren hareketlerdir. Sadece kadıncı olmak bakış açısıyla feminizm ve kadınca olmak bakış açısıyla cadılık gibi bir tanımlamayla aralarında bir farklılık oluşturulabilir. Yani feminizm toplumcu, değişimci, bilimsel ve savaşımcı bir ideolojidir; cadılık ise daha bireysel, savunmacı, doğacı, bilgeliğe dayanan ve mistik bir var oluş biçimidir. Cadılık, aslında feminizmin bir ayrıntısıdır ve şeytan da ayrıntıda gizlidir denilebilir (Karaküçük 2010, 41-42).

1949 yılında Beauvoir, 1949 yılında patriyarkal mantığın hem kadını hem de doğayı öteki olarak gördüğünü belirtmiştir (Demir 2013, 15). İşte bu düşünceyle birlikte toplumsal cinsiyet ve ekoloji çalışmalarının kaynaştırılması başlamıştır. Böylece yeni bir sentez ortaya çıkmıştır. Bu sentez ise “ekofeminizm”dir. Ekofeministlere göre kadın ve doğa benzerdi ve ikisi de baskı altına alınamazdı (Warren 1987, 3-20).

Kültürel ekofeminizm ise farklı bir bakış açısıyla dünyadaki hayatın iyileştirilmesi ve kadının özgürleştirilmesi için erkek egemen dil, din ve kültüre karşı çıkmaktadır. Kültürel feminizm, Batı patriyarkal sistem içerisinde kadınların ve doğanın zarar görmesini kültürel ve tarihsel açıdan kadınla özdeşleştirmiştir. Yani kadının durumunu bunlara bağlayarak yeni bir bakış açısı ortaya atmıştır. Bazı ekofeministler ise Yahudi ve Hristiyan geleneğe karşılık doğanın bilgeliğine



sahip olan eski cadıları ve onların ekolojik bilgeliklerini övmeyi tercih etmişlerdir (Barry 2007, 188).

Görüldüğü gibi “Kadın ve Doğa”, endüstriyel kapitalizm ve patriyarki sebebiyle acı çekmektedir. Kadını ve doğayı birleştiren onlara kader birliği yaptıran şey, ikisinin de bu erkek egemen kurumlar tarafından sömürülmesidir (Demir 2013, 27).

Sonuç

Acta est fabula (Gösteri sona erdi).

Peki gerçekten sona erdi mi?

Orta Çağ Avrupa’sında kadınlar, bu kadar acılardan sonra yeniden küllerinden doğdular mı? Evet doğdular. Kadın ve ateş ikileminde cesaretleriyle günümüz kadınlarına bile örnek oldukları söylenebilir. Bunların arasında tarihteki ilk kadın jinekolog olan Trotula, Rebecca Guarna, Bingenli Hidegarde, Christine de Pizan gibi kadınlar ve bu kadınlardan ilham alarak bilim, sanat ve edebiyat alanlarında önemli rol oynayan Marie de France, Kontes de Dia gibi önemli isimler vardı.

Bir nevi onurlu bir hayat yaşayabilmek için erkeklerin kadınlara ömür boyu rehberlik etmesine dair inanç, kadınları bir çember içine almıştı. Ancak kadınlar her defasında küllerinden doğdular. Kadınların ve sanatın aslında pek çok ortak noktası vardı. Her ikisi de statik ilham kaynaklarıdır. Ve her ikisi de yine gerçekten uygar olanların yetiştirdiği lükslerdi.



Kaynakça

- Accati, Luisa. 1990. "The Spirit of Fornication: Virtue of the Soul and Virtue of the Body in Friuli, 1600-1800." *Sex and Gender in Historical Perspective* içinde, ed. Edward Muir and Guido Ruggiero. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Akın, Haydar. 2015. "Nicolas Remy ve Daemonolatrea Libri Tres ya da Şeytan İş Başında." *Tarih Okulu Dergisi*, no. XXIII: 245-301.
- _____, 2011. *Orta Çağ Avrupasında Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Aksan, Yücel. 2013. "1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık." *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXVIII (2): 355-368.
- Alexandre, M. 2005. "İlk Hristiyan Kadınlar." *Kadınların Tarihi 1 (Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere)* içinde, ed. Georges Duby ve Perrot Michelle. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Altunay, Erhan. 2015. *Paganizm-1- Kadim Bilgelige Giriş*. İstanbul: Hermes Yayınları.
- Barry, John. 2007. *Environment and Social Theory*. London: Routledge.
- Barstow, Anne Llewellyn. 1994. *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco: Pandora Press.
- Berkowitz, Eric 2013. *Seks ve Ceza-Arzu Yu Yargılamamın Dörtbin Yıllık Tarihi*. çev. Orhun Düz. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bock, Gisela. 2004. *Avrupa Tarihinde Kadınlar*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Literatür Yay.
- Briggs, Robin. 1996. *Witches&Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. New York: Penguin.
- Clark, Stuart. 1997. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.



- Cohn, Norman. 1976. *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch -Hunt*. New York: Basic Books.
- Demir, Metin. 2013. "Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm." *Doğu Batı Dergisi*. 63.
- Duby, Georges. 1991. *Erkek Orta Çağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the Witch/ Women, the Body and Primitive Accumulation*. USA: Autonomedia Publisher.
- Foucault, Michel. 2005. "Cinsellik ve İktidar", *Entellektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Griffon, T. Wynne. 1981. *History of The Occult*. London: Bison Books.
- Hulse, Clark. 1990. *The Rule of Art: Literature and Painting in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hults, Linda C. 2005. *The Witch as Muse*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Karaküçük, Suna Arslan. 2010. "Korkunun Kadınlar: Cadılar ve Cadıcılık." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*. 13(2): 41-42.
- Kors, Alan C., ve Edward Peters. 1995. *Witchcraft in Europe 1100-1700*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Kramer, Heinrich, ve James Sprenger. 1971. *Malleus Maleficarum*. çev. Montague Summers. New York: Dover Press.
- Kristeva, Julia. 1982. *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*. çev. Leon S. Roudiaz. New York: Columbia University Press.
- L. Stein Frankle, Rebecca ve Philip L. Stein. 2005. *Anthropology of Religion, Magic and Witchcraft*. Boston: Allyn& Bacon/ Longman Yayınları.
- Labouvie, Eva. 2002. "Men in Witchcraft Trials: Towards a Social Anthropology of Male Understandings of Magic and



- Witchcraft.” *Gender in Early Modern German History* içinde. ed. Ulinka Rublack. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levack, Brian P. 1987. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. New York: Longman Press.
- Luther, Martin. 1875. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Philadelphia.
- Michelet, Jules. 1966. *La Sorciere*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Monter, E. William. 1974. “The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects.” *Journal of Interdisciplinary*.
- Smith, P. 2001. *Rönesans ve Reform Çağı Bir Sosyal Arka Plan Çalışması*. çev. Serpil Çağlayan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Purkiss, Diane. 1996. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London: Routledge.
- Russell, Jeffrey Burton. 2018. *Lucifer-Orta Çağda Şeytan*. çev. Ahmet Fethi. Ankara: Panama Yayıncılık.
- Simpson, Jacqueline. 1994. “Margaret Murray: Who Believed Her, and Why?” *Folklore* 105: 89-96.
- Tannahill, Reay. 2003. *Tarihte Cinsellik*. çev. Sinem Gül. Ankara: Dost Yayınevi.
- Ülgen, Pınar. 2018. “Bir Orta Çağ Kadınının Aynasından Onur ve Varlık Olgusu: Christine de Pisan.” *Uluslararası Bilim, Eğitim ve Teknoloji Araştırmaları Kongresi*. 161-168.
- Warren, Karen. 1987. “Feminism and Ecology: Making Connections.” *Environmental Ethics*. 9(1): 3-20.
- Wiesner-Hanks. 2000. Mery E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*. London: Routledge Press.

ERKEN DÖNEM RUS-SLAV TOPLUMUNDA ve MİTİK-MEKÂN BAĞLAMINDA KADIN (TANRIÇALAR ve DİĞERLERİ)

Emine Dikmen¹

Giriş

Dünyanın yaratılışından bu yana sözlü edebiyat aktarımı, en yaygın şekilde mitler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Mitler olarak ifade edilen halk efsaneleri, bir nevi içinde yeşerip yükseldiği toplumun, bilinçaltının dışarıya aksetmiş hâlidir. *Mythos* (mit, mitos) kelimesi Grekçe kökenlidir ve efsane, masal manasına gelmektedir. Günümüzde herhangi bir bilim dalını ifade etmek üzere kullanılan *logos* sözcüğü ile birleşerek *mitoloji*, mitleri inceleyen bilim hâlini almıştır. *Mitik mekân* adı verilen kavram ise daha çok bilinen, görünen mekânın etrafında oluşmuştur. Fakat bu yere kutsal vasıflı bir mana katılmasıyla şekillenmiş mekândır

¹ Doktora Öğrencisi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı.
ORCID NO:0000-0001-9095-53-42



(Köse 2013: 1998). Daha basit bir söylemle mitik-mekân, dünyanın/evrenin yaratılmasıyla şekillenmiş ve kutsallık atfedilmiş yerlerdir. Bunlar genel itibarıyla “yer- gök” arasındaki ormanlar, dağlar, akarsular, tarlalar hatta bazen ev gibi mekânlar olabilmektedir. Dolayısıyla mitik-mekân bir mana alanıdır. Dini, efsanevi hayallerle cisimleri algılamamızdaki derinlik, boy gibi özellikler ve zaman dünyamız arasındaki ara alanı, geçiş köprüsünü temsil eder. Bu yönüyle mitik mekân insan tarafından dolaylı ya da doğrudan algılanabilir. Mitik düşüncenin yansımaları, mitik mekân çerçevesinde ele alacağımız Rusların günlük hayatlarında her boyutta görülmektedir.

Günümüzde Rus Devleti olarak bildiğimiz siyasi yapının omurgası, 9. yüzyılda Doğu Slavları ile Kuzeyliler olarak ifade eden İskandinavların (İsveçliler-Danlar) melez bir yapı haline gelmesiyle oluşmuştu (Thomsen, 2021). Bu melez yapı, hem mitlerdeki kadın imgesini hem de bunun yansıması olarak toplumdaki kadın algısını, tarihi süreç içerisinde farklılaştırmıştı. Kendi dönemlerinde zengin bir mit kültürüne sahip bu topluluklar, merkezi bir yönetim altına girmeleriyle politik, ekonomik ve kültürel birtakım değişikliklere maruz kalmışlardı. Pagan inançlara sahip Rusların ilk knyazları² civardaki siyasi yapıları dikkatle gözlemlemekteydi. Buna göre doğu sahasında Museviliği benimsemiş Hazar Devleti (yk. 650- 965) yer alırken, batıda Hristiyanlığın Katolik mezhebini yayan Frank Krallığı bulunmaktaydı. Dönemin en parlak ve en güçlü yapısı ise Hristiyan Ortodoksluğunu benimsemiş Bizans Devleti’ydi. Rus knyaz Oleg’in (882-912) Kiyev şehrini ele geçirmesiyle Bizans’la doğrudan temasa geçilmişti (882). Dolayısıyla Bizans’ın güçlü misyonerlik

² -*ed.n.* Kynaz kelimesi “prens” anlamına gelir.



faaliyetleri, kurulan bu münasebetlerle aynı hızla ilerlemekteydi. Kiyev Rusya'sının ithal ettiği entelektüel, dinsel ve sanatsal Bizans dürtülerinin birçoğu Özi (Dinyeper) yolu ve Grek ticaret şehri olan Kors'un üzerinden Ruslara yayılmıştı (Birnbaum 1984, 3). Nitekim iki siyasi yapı arasında imzalanan ticaret anlaşmaları (907, 911, 944) Ortodoksluğun Rus topraklarında yayılmasını hızlandırmıştı. Bu tesir billhassa yönetici kesimde kendisini göstermekte, halk arasında daha yavaş yol almaktaydı. Knyaz Igor'un (912-945) eşi Kiyev knyaginyası Olga'nın (945-962) Hristiyanlığa meyletmesiyle büyük bir adım atılmıştı (Featherstone 1990, 293-312; Yücel 2020, 46-80). Knyaginya Olga, bizzat 957 senesinde dönemin Konstantinopolis'ini ziyaret etmişti (The Russian Primary Ch. 1973, 82). Bu ziyaret bir kadın yönetici tarafından yapıldığı için epeyce ses getiren bir ziyaretti. Bizans imparatoru VII. Konstantin'in vaftiz babalığını üstlendiği törende, knyaginya Olga vaftiz edilerek "Helen" adını almıştı (Dikmen 2022, 198 vd.). Kiyev başkentine bir Hristiyan olarak dönen knyaginya, knyazlık ailesine Hristiyanlığı bu sayede götürmüştü. Elbette başlarda onun bu dönüşümü siyasi maksatlıydı. Zira kendisi genç yaşta dul kalarak ufak çocuğuyla yönetimi devralmıştı. "Kadın başına" Slav-Rus boylarına karşı hakimiyetini kabul ettirmek ataerkil bir düzene aykırıydı. Ancak o, büyük mücadeleler verdiği knyazlık makamını oğluna devredebilmek için arkasına büyük devletlerin desteğini almaya mecburdu. Diğer yandan Türk boylarından biri olan Peçenekler, Kiyev Ruslarına devamlı surette zarar vermekteydiler. Denge siyasetini uygulamaya koyan knyaginya Olga, hakimiyetini ve oğlunu korumak için bu yeni inancın arkasına sığınmıştı. Rus toplumu knyaginyalarının dönüşümünü muhtemelen tereddütle takip etmişti. Ancak knyazlık ailesine yakın birçok Rus boyar ve



tüccar Hristiyanlığın, Bizans'a açılan kolay bir kapı olduğunu sezmişlerdi. Vaftiz olan Ruslara Bizans'ın sunduğu birtakım ticari imtiyazlar, giderek bütün asilzadeler arasında yayılmaktaydı. Dolayısıyla yeni inancın yöneticiler arasında yayılması, bir yandan halkı da özendirmektedir. Lakin bu yeni inanç, yerleşik pagan inançlarıyla çok defa çatışmakta, değişimin hızını kesmektedir. Ayrıca Rus toplumunda kurallar, ataerkil sisteme göre ilerlemektedir. Bir din kisvesine girmek savaştı Rus toplumu için utanç verici bir durumdur. Zira din gibi unsurlar yalnızca kadınlar ve korkak erkekler içindir. Sürekli savaş hâlinde olan Ruslar için böyle bir kısıtlamaya gerek yoktur. Olga'nın oğlu Svyatoslav bile annesinin türlü ısrarlarına rağmen kendisini efemine yapacağı gerekçesiyle Hristiyanlığı reddetmişti. Diğer yandan kırsalda da hem toplumsal kurallar hem de Hristiyanlığın katı öğretileri, kadınların arka plana itilmesini teşvik ediyordu.

Belli bir geçiş sürecinden sonra nihayet Kiyev Rus Devleti knyazı, Olga'nın torunu Vladimir (978-1015) Hristiyanlığı kabul etmişti. Onun politik bir araç olarak 988 senesinde Hristiyanlığı resmi din hâline getirmesi, Rus mitik inançlarının tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmaları hızlandırmıştı. Bu yeni dönüşüme kadar geçen süreçte, Rus toplumu epeyce çeşitlilik arz eden Slav-Rus mit kültürüyle baskın şekilde yoğrulmuştu. Ancak tek tanrılı bir din ile karşılaşması ve onun gölgesi altında kalmasıyla farklı şekillere evrilme süreci başlamıştı. Nitekim ilerleyen süreçte Hristiyanlık, hâlâ mitolojik tanrıçalara ait inançlarını gizlilikle sürdüren kadınlara yönelik kötücül yaklaşımlar doğurmuştu. Bu durumun toplum nazarında kadına duyulan güvensizliği ve öfkeyi arttırmış olduğu çok belirgindi. Mitlerdeki kadın simgesi bir şekilde Hristiyan öğretileri içinde siliniyor, devam edilen bu tür inançlar gerekirse şiddetle cezalandırılıyor-



du. Dünyanın her döneminde olduğu üzere Hristiyanlığın kabulünden önceki Rus toplumunda da kadın bazen çok saygı duyulan bir varlık, bazen de adeta metadan ibaret bir unsurdu. Bu minvalde detaylarına aşağıda değineceğimiz Rus mitlerinde, kadın tanrıçaların kısaca bilgilendirilmesine ve Hristiyanlık çemberine alınmasına değinilmiştir.

Toprak Kültü, Tanrıça Makoş, Tanrıça Lada, Rojanitsa'nın Hristiyanlık Çemberine Alınması

Toprak, Ruslarda da tıpkı Türklerde olduğu üzere dişil bir varlık olarak kutsal sayılmaktadır. Üzerinde yaşadığı insanları besleyip büyüttüğü, doğurganlığı, bereketi temsil ettiği için dişil bir sözcük olan земля (zemlya) ile ifade edilir. Toprak kimi zaman en büyük şifa kaynağıdır. Rus diline, sözgelimi başı ağrıyan bir insan için “Sağlıklı toprak gibi başın da sağlıklı olsun” şeklinde temenniler bile yerleşmişti. Büyücüler, şifacılar yaralananları toprakla tedavi eder, ağrıyı giderir, akan kanı durdururdu (Öksüz 2014, 111). Rusların bu saygısı, Hristiyanlıkla birleştirilerek tek tanrılı bir çatı altına alınmıştı. Buna göre toprak ananın Meryem Ana şekline büründürülerek Hristiyanlık formu altında varlığına devam ettirildiğini görmekteyiz. Nitekim Rusların toprağa olan saygısı Hristiyanlık öğretisine şu şekilde aktarılmıştır: “İnsanın üç annesi olduğu söylenir: İlki tüm dünyanın kurtarıcısını (Hz. İsa) doğuran Meryem Ana'mız, ikicisi topraktan yaratılıp yine toprak altına gideceğimiz toprak ana, sonuncusu ise bizi rahminde taşıyan sonra da yıkayan kendi anamızdır.” Buradaki eski inançlar direkt olarak Meryem Ana'ya aktarılacak toprağa kötü davranmanın, ona küfretmenin Meryem Ana'ya hareket etmekle eş değer olduğu kuralı koyuldu (Levkiyevskaya, 2000, 61-62). Fakat bu koruma ve saygı yalnızca dini unsurlara ve yüksek mevkideki kadın-



lara yönelikti. Daha alt sınıftaki Hristiyan kadınlar ise her türlü kötülüğe maruz kalmaktaydı. Dolayısıyla Hristiyanlık, sınıfsal ayrımı daha da büyütmüştü. Eski inançlar ve yeni ulaşan Hristiyanlıktaki Meryem Ana tasvirleri birbiri içinde sindirildi. Hatta yeni gelen, bir süre sonra daha baskın hale gelerek eski inanın önüne geçti.

Meryem Ana'nın Rus toplumuna entegre edilmesi uzun soluklu olmuştu. Hristiyanlığın resmî kabulünden evvel Rus knyazı Vladimir (972-1015), Rus toplumu içinde yayılan Hristiyanlığa karşı Kiyev'de bir panteon oluşturmuştu. Hristiyanlıktaki baba unsuruna karşılık gelen *Stribog* (Gök tanrısı), oğul olarak *Dajbog* (Işık tanrısı) ve gittikçe kötü muamelelere maruz kalan kadınları yüceltmek üzere Bakire Meryem olarak tanrıça *Makoş*'u (Bereket ve doğurganlık tanrıçası) merkeze alan üçlü bir tanrı sistemini vücuda getirmişti. Elbette Vladimir'in bu algısı, yıllarca kadınlara kötü davranmasının bir nevi vicdan rahatlatmasıydı. Zira kaynaklarda onun kadınlara yapmadığı kötülük ve eziyet kalmadığından bahsedilir. Büyükannesi Olga inançlı bir Hristiyan'dı. Ancak Vladimir, büyükannesinin hizmetçisinden doğan bir torundu. Knyazlık yönetiminde Vladimir daha arka planda kalıyordu. O ise annesinin ve kendisinin aşağılanmasına muhtemelen etrafına zarar vererek tepki göstermişti. Ancak bu yaşayış onu yükseltmeyeceği gibi knyazlık makamından uzaklaştırmaktaydı. Kardeşleriyle girdiği şiddetli mücadeleler sonrası bir şekilde knyaz olmuş ve kadınların taltif edilmesine karar vermişti. Etrafını saran Hristiyanlıkla yarışan panteonda tanrıça Makoş mühim bir figürdü; belki de onun meydana getirdiği bir kompozisyondu.

Tanrıça Makoş, Rus toplumunda kadınlar ve genç kızlar tarafından en çok saygı duyulan tanrıça konumundaydı. Zira o, soyut bir kavram olan kader kavramıyla somut bir



kavram olarak bereketi, bolluğu birbirine iliştirerek, koyun yünlerinin kırılmasını ve eğirilmesini yöneten, tıpkı günlük yaşamdaki gibi kadınlara isnat edilen bütün ev işlerinin hi-mayecisi olarak akıllarda yer edinmişti. Bu sayede mitik bir varlık, somut bir hayat içinde harmanlanarak mitik-mekânda uzun yıllar ehemmiyetini korumuştur. Tanrıça Makoş bereket ile ilişkilendirildiğinden kutsal mekânların biri toprak, yani tarlalardı. Tarladan kaldırılan hasat, böylelikle Rus toplumunun bir senelik kaderini de belirlemekteydi. Makoş'un sözcük anlamının kader, yargı gibi sözcükleri de ifade ettiğinden "Kader Tanrıçası" sıfatını da taşımaktaydı (Rıbakov 1994, 385). Benzer şekilde yün eğirme işinin başlıca sorumluluğu kadına ait olduğundan eğirilen ip, bir nevi kaderin ağlarını ördüğü ipe benzetilmekteydi (Öksüz 2014, 91). Tanrıça Makoş'a kutsal olarak atfedilen bir diğer mekân evdir. Bu sayede evliliği, aile saadetinin de koruyucusu sayıldığından bu yönde ve ev işlerinde ihmalkâr davrananları da cezalandırma yetisine sahip bir tanrıçaydı (Yeremenko 2011, 79). Meselâ o, bilhassa kadınlar arasında ipin eğirilmesi için kullanılan didilmiş kendir ve kenevir iplerinin ortalık yerde dağınık bir şekilde bırakılmasını yasaklar ve cezalandırırdı. Hatta halk arasında bu gibi durumlara sıklıkla düşen kadınları ikaz etmek maksadıyla "Dağınık olma yoksa ipini Makoş eğirir!" gibi korkutucu sözler söylenirdi. Genel itibarıyla Makoş kadınların nasıl yaşadığını, gelenek ve kuralları yerine getirip getirmediğini, ev halkının bütün giysilerini tam tekmil hâlde dikip dikmediklerini gözetlerdi. Bilhassa geceleri işi yarım bırakmış kadınların evlerine giderek cezalandırıldığına inanılırdı. Ancak Hristiyanlığın gittikçe kendine taraftar bulmasıyla birlikte XII. ve XIII. yüzyıllarda Tanrıça Makoş'a olan tapınmalar ve Makoş kültü daraldı. Hatta tanrıçanın kötü şekilde tasvir edilmesinin Hristiyanlıkla



yakından ilintili olduğu ifade edilebilir. Nitekim, eğer kadınlar yünlerini eğirmeden bıraktıklarında üzerlerine bir haç yapmaz ya da koymazlarsa Makoş'un gelip eğirilen ipleri karıştırıp, dağıtacağından çekinilirdi (Warner 2017, 26). XIV. Yüzyıla ait bir yazmaya göre Makoş'a tapınma alışkanlığı bilhassa kadınlar tarafından gizli bir şekilde sürdürülmüştür (Öksüz, 91). Hristiyanlığa dönüşümden sonra Makoş'un birçok özelliği bu yeni dine aktarıldı. Pagan kültürünün yok edilmesine yönelik kötücül yaklaşımlarla Makoş alt edilmiş, yerine Azize Paraskeva ya da Bakire Meryem getirilmişti (Madlevskaya 2005, 115; Hubbs 1988, 19). Bu sayede kadın figürü daha çok ev içine hapsedilerek sınırlandırılmıştı. Halbuki Hristiyanlık öncesi kadın, günlük hayatta epeyce aktifti. Çoğunluğu tüccar olan Ruslar, eşlerini yanlarına alıp uzak merkezlere götürürlerdi. Satış ve pazarlık erkeğin görevi olsa da tüccarlar, kadınları vasıtasıyla ticarete saygınlık kazanırlardı. Kocasının zenginliğine göre kadınlar, altın gümüş gibi kıymetli madenlerden imal edilmiş hukkalari³ göğüsleri üzerine takarlardı. Bununla birlikte boyunlarında gümüş ya da altından çok sayıda gerdanlıklar bulunurdu. Her 10 bin dirhem bir gerdanlığa tekabül ederdi. Erkekler para kazandıkça eşlerine saygıdan dolayı seramikten yapılmış yeşil ve mavi boncuklar hediye ederdi (İbn Fazlan 2020, 74-75). Kadınlar ise kervandaki her türlü düzenden sorumluydu. Köle ve cariyelerin seçilmesi, onların sorumluluğu kadın sahibeye aitti. Ancak Hristiyanlığın benimsenmesi bu kadınları ticaretten el çektirmiş, yalnızca evle ilgilenmesine ve kilise adına bağış toplatılmasında yardımcı olmasına sevk etmişti. Bu örnekte olduğu üzere toplumsal olarak ve mekân

³ Göğüslerin üzerine bağlanan ve onları şekillendirmeye yarayan oval biçimli çengel veya halka.



bazında yapılan her türlü misyonerlik faaliyeti, mevcut pagan inançlardaki kadının varlığını epeyce daraltmıştı.

Eski Rus-Slav inanışlarında evlilik kutsal bir olguydu ve devam ettirilmesi toplum nazarında mühimdi. Bu yüzden *Lada* güzellik, yağmur, evlilik-gelin tanrıçası, aşkın, evin koruyucusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Biçkov 2000, 105). Özelliklerinden de anlaşıldığı üzere genç, bekâr kızların en çok saygı duyduğu tanrıça formundadır. İyi bir evlilik yapmak isteyen, aile kurmak isteyen genç kızlar kırlarda bir araya gelip şarkılar eşliğinde dans ederek, meyve, bal ve çiçeklerin yanı sıra *Lada*'ya kurban olarak beyaz horoz sunarlardı (Famintsin, 1995, 263, 264; Kostomarov 1994, 34). Ondan kutsanma almak evlilik için adeta en mühim unsurdu. Nitekim bu inanç Slav-Rus toplumunda yerleşerek günümüze kadar gelmiştir ve bir deyiş olarak kullanılmaya devam etmektedir. Buna göre düzgün bir evlilik hayatı sürdüremeyen çiftlere “*Lada*'yla evlenmemişsin! (Ne s Ladoyu jenilsya)” denirdi. Onun kutsaması-izni olmadan yapılan evlilikler için bu deyiş hâlâ kullanılmaktadır (Uzelli 2020, 61). Bir şekilde varlığını korumayı başaran *Lada*, günümüzde etkilerini Hristiyanlıkla birlikte sürdürmeye çalışmaktadır. Nitekim Knyaz Vladimir yaşanan sert geçişin, halk nazarında infiale yol açmasını engellemek adına kutsal sayılan evlilik kurumunun koruyucusu *Lada* adına bugün Kiyev'in güneyinde bulunan Podol'da *Lada* Kilisesi inşa ettirmişti (Uzelli, 61).

Evlilik kurumunun kilisenin eline geçmesi *Lada*'ya ait birçok tapınmanın yasaklanmasını, cezalandırılmasını beraberinde getirmişti. Kilise erkek egemenliğini evlilikte yükseltirken, kadında sınırlamalara yol açmıştı. Zira kültürle harmanlanmış din, kadının kocaya mutlak itaatini mecbur kılmıştı. Kadının günlük yaşamda tacize, iftiraya uğraması kötü karşılanırsa da yaptırımlar oldukça hafifti. Hristiyanlı-



ğa geçişle bütün hukuki ve eğitim faaliyetlerinin kilisenin tekelinde tutulduğundan, tecavüz eden bir erkeğe ödetilen ceza yalnızca mağdur kadına ödenen cüzi bir parayla sınırlı kalmıştı. Ödenen ücretler de kadının hangi sınıftan geldiği ile yakından ilintiliydi. Dolayısıyla tam eşitlik ilkesine uygun cezaların varlığı tartışmalıydı. Kadının kocasından boşanma hakkı da kilise sebebiyle sınırlı tutulmuştu. Kilise, erkeklerin boşanma talepleriyle daha yakından ilgileniyordu. Buna göre evli erkek, karısını ahlaksızla suçlayıp kolaylıkla boşanabilirken kadın için aynı şey söz konusu değildi. Kadınlar ancak eşleri onlara kötü muamele ettiklerinde (şiddet, aç bırakma vb.) boşanma hakkına sahipti. (Clements 2012, 13-14) Dolayısıyla önceleri pagan inançlar tarafından şekillenen evlilik kurumu tamamen kilise kontrolü altına girmiş, pagan inançlarındaki kadın kutsallığı yitip gitmişti.

Evlilik çocukla taçlandırıldığında her toplumda olduğu üzere sevinçle karşılanırdı. Ancak erkek çocuk daima bir adım öndeydi. Fakat erkek olması onun her şeyi kolaylıkla elde edebileceği manasına gelmemektedir. Zira kaynaklara göre toplumda erkek çocuklarına miras bırakmaktan ziyade kendilerinin emek vererek mal, mülk kazanması beklenirdi. Babalar genellikle “Sana miras bırakacak altın, gümüş ve malım yok. Sana mirasım bir kılıçtır. Kendin kazan kendin ye!” derdi (Şeşen 2017, 89). Buna rağmen annelik makamı eski Slavlarda en kutsal makamlardan biriydi. Tanrı Rod’un kızları olarak bilinen rojanitsalar, dünyanın yeraltı, sualtı, kara ve gökyüzündeki bütün katmanlarında dolaşıp hizmet etmekteydiler. Onların doğum ve doğuran kadının temsilinde baş aktörler oldukları gözlemlenmektedir. Ayrıca doğum ve çocukla da yakından ilişkili olduklarını göstermektedir. Nitekim her çocuk doğduğunda gökyüzünde bir yıldız da doğar ve onun kaderi belirlenirdi. Doğumundan ölümüne



kadar kişiye refakat eden bu tanrıçalar bir nevi koruyucu anne vasfını üstlenmekteydi (Gruşko, Medvedev 1995, 263-264). Bizim açımızdan rojanitsaların mahiyeti, onlara olan inancın Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte şiddetli bir mukavemete uğramasıdır. Onlar adına düzenlenen şöenler kiliseyi öylesine rahatsız etmişti ki halkın bu inanışa son vermesi için yazılan nasihat kitaplarında adlarından mutlaka şiddetle söz edilirdi. *İsayah Peygamberin Nasihatleri* (Slovo İsaye Proroka) adlı eserde rojanitsalara asla hizmet edilmemesi ve inanılmaması dikte edilmekteydi (Uzelli, 63). Ancak halk nazarında onların varlığı öylesine yer etmişti ki kilise sonunda başa çıkamayarak bunu kendi öğretisi içinde devam ettirme kararı almıştı. Rus-Slav Ortodoks kilisesi, onlar adına düzenlenen festivali tarladaki ürünün ve emeğin de temsilcileri oldukları gerekçesiyle “ekmek duası” şeklinde görerek bu yönde bir düzenleme yapmayı başarabilmişti (Uzelli, 63). Görüldüğü üzere doğurganlığın ve kadınlığın daha çok simgelendiği bu inanışta onları yüceltme girişimi Hristiyan öğretilerinde istenilen bir olgu değildi. Hristiyanlık tam olarak itaate hazır bir kadın figürünü benimsediğinden bağımsız ve yüceltilmiş bir kadın ilk zamanlarda tasvip edilmeyen bir hareketti. Ancak ne var ki bu inançla başa çıkamayan kilise gizlice tapınmanın önüne geçmek maksadıyla onu bir şekilde törpüleyerek kendi öğretisi içine çekmeyi başarabilmişti.

Kadın Tinsel Varlıklar (Poludnitsa-Gün Ortası/Öğle Vakti Cini, Rusalka, Vedmalar) ve Rus/Slav Kadının Günlük Yaşamdaki Vaziyeti

Poludnitsa, Doğu Slav mitolojinde en eski ruhani varlıklardan cin olarak beyaz giyimli, uzun boylu, güzel ve genç bir kadın şeklinde tasvir edilmektedir. Tarla ve bahçelerin koruyucusu olmakla birlikte o, öğle vakti güneşin en sıcak



olduğu vakitlerde ortaya çıkmasıyla meşhurdur (Kennedy 1998, 227). Öğle vaktinde çalışan insanlara da kötü şekilde davranır, onları tarlalardan kovalar hatta bazen ev ve dükkanları yerle bir ettiği söylenirdi (Öksüz 2014, 154). Kendisi iyi ve kötü kalpli olmak üzere iki farklı yapıda tasvir edilirdi. Ekinleri başka insanlardan, bilhassa çocuklardan koruduğu için tarlalarda yalnız bırakılan çocukları kaçırdığı, korkuttuğu söylenirdi. Bu örnekte de görüldüğü üzere kadın olarak tasvir edilen bu ruhani varlık, genel olarak korkutucu yaniyla ön plana çıkarılmıştı. Esasında iklimsel olan kıtlık ve tarlalardaki zarar gibi sıkıntılar Poludnitsa'ya bağlanmak suretiyle onun günah keçisi olarak görülmesine sebep olmuştu.

Mitik mekâna bağlı bir diğer ruhsal varlık Rusalka, bilinen en karmaşık yapıya sahip bir varlık olarak karşımıza çıkar (Hubbs 1988, 27-36). Fakat çoğu zaman ormandaki nehir ve göl kenarlarında uzanmış şekilde tasvir edilir. Kirli ölüm olarak ifade edilen intihar, boğulma gibi sebeplerle ölen, uygun şekilde defnedilmemiş kadınların ve çocukların hayaleti olarak da betimlenebilir (Kennedy 1998, 236). Vaftiz olmadan ölen çocukların bazen tıpkı Rusalka gibi ruhani bir surete büründüğü düşünülürdü (Madlevskaya 2005, 345). Elbette diğer tinsel varlıklar gibi Rusalka da Hristiyanlıktan sonra tamamen kaybolmamıştı. Paskalya'dan sonra yedinci perşembeye denk getirilen günle birlikte Rusalka Haftası başlatılarak ona özel ayinler düzenlenmeye devam etmişti. Rusalka'nın sudan dışarıya çıkması Hristiyanlıktaki teslis için de epeyce uygun düştiğünden Rusalka haftasındaki perşembe gününde zamansız biçimde dünyadan göçen kişiler için dualar okunurdu (Warner 2017, 71). Bu sayede temelinde vaftiz zarretinin yaygınlaştırılmaya çalışıldığı bir geleneksel inanç daha Hristiyanlık içine alınarak istenilen biçime dönüştürülmüştü.

Hristiyanlığın kabulünden sonra bile Rus toplumunda



pagan inançları Hristiyanlıkla birlikte sürmüş, toplum yaşamına adapte edildiği yukarıda ifade edilmişti. Bu sebeple erken dönem ve Ortaçağ Rus toplumunda Hristiyan-pagan sentezi bir inancın bilhassa kırsal alanda çok daha yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Her çağda bütün çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerde olduğu üzere büyüçülük, kehanette bulunma, şifalandırma (tedavi), kutsama, lanetleme gibi faaliyetler zaman zaman adeta bir temel araç gibi kullanılırdı. XI. yüzyılın başına kadar Ruslarda tıp faaliyetleri geniş manada halktan şifacıların, bilhassa kadınların elindeydi. 988 itibarıyla bu faaliyetler kilise yaşamına dâhil edilmişti. Böylelikle manastır tıbbı adı altında daha çok keşişlerin kontrolünde bir dal meydana gelmişti (Birnbaum, 54). Bu ise halk şifacıları ile keşişleri rekabet hâline koymuştu. Alternatif (bitkisel) tıp tedavilerini uygulayan şifacılar bir süre sonra şeytani ve faydasız oldukları gerekçesiyle kiliseler tarafından itibarsızlaştırılmaya ve cezalandırılmaya başlanmıştı. Şifacılarından öğrenilen bilgiler, keşişler tarafından özümşenerek halk nazarında kilisenin faydalı olduğu gösterilmişti. Keşişler şifacıların tedavi yöntemleriyle cüzzam, epilepsi, ateş, böbrek rahatsızlıkları gibi çeşitli hastalıkları birçok dua ritüeli de ekleyerek tedavi ediyorlardı. Ancak kroniklerdeki bilgiler sınırlı olmakla birlikte çoğunlukla bu tedavilerin keşişlere özel olduğu ima edilmektedir (Birnbaum, 65).

Hristiyanlık öncesi dönemde şifacılığın yanı sıra özel güçlere sahip olduğu düşünülen kadınların sosyal yaşamda öncülük ettikleri de bilinmektedir. Bilhassa İskandinav inançlarında yer alan kadınların, dini roller üstlenmelerinin yanı sıra topluma önderlik ettikleri kolaylıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla kadınlar ile kadim bilgelik arasında bilinenden öte özel bir bağ kurulmuştu (Özkan 2020, 29-32). Hristiyanlığın yayılmasıyla, önceki tanrıçalara duyulan saygı ile beraber



sosyal yaşamda sihir, büyücülük ve cadılık gibi inançlar da yaygındı. Onları engellemek adına çoğu zaman ölümlerle neticelenen cezaların mevcut olduğu ifade edilmektedir. Hatta bunların izleri Orta Çağ Rus dönemiyle sınırlı kalmayıp 19. yüzyıla kadar gelmiştir. Bilhassa Rus mitlerinde yer alan bu tür cadılık, büyücülük gibi toplum nazarında zararlı olarak görülen faaliyetlerin çoğu kadınlara isnat edilmişti. Mesela kadın cadılar Rus toplumunda birçok kötü olaylara sebep olabilir, toplumun kısırlık, kuraklık ve açlık gibi yıkım verici olaylarla karşı karşıya kalmasına yol açabilirdi. Yaz dönümü olarak bilinen Ivan Kupala Bayramı'nda sabahın erken saatlerinde tarlalara giderek çiğleri toplayan kadın büyücülerin, sene boyunca yağmuru sakladıkları (yağmasına izin vermedikleri) ve böylelikle kuraklığa neden oldukları düşünülürdü (Warner 2017, 96). Bilhassa Hristiyanlığın yayılmasıyla daha çok kadının cadılıkla suçlandığı görülmüştü. Birçok masala konu olmuş Baba Yaga hayali varlığının cadılıkla ve şeytanlıkla doğrudan ilişkilendirildiği çok açıktır (Baba Yaga 2013). İnanca göre cadılık öğretisi anneden kız çocuğuna geçmekle birlikte genelde kötücül işlerde kullanılırdı. Bununla birlikte büyücü ya da eski tanrıçalara inanan kadınların içinde buldukları toplumu cezalandırdıkları, sel ve dolu gibi hava olaylarını ekinlerin üzerine salarak yine nüfusun kırılmasına yol açtıkları çok yaygın bir inaniştir. Rusların en temel kaynağı olan *Geçmiş Yılların Hikayesi'nde* (Povest' Vremennih Let'- The Russian Primary Chronicle) 1071 senesine ait bir kayıt bu yaşananları doğrular niteliktedir. Kayda göre o sene görülmemiş bir kuraklık yaşanmıştı ve hasat yok denecek kadar azdı. Rostov bölgesine giden iki yaşlı adam, bölgenin kadınlarını bu kıtlıktan sorumlu tutmakla birlikte gittikleri her yerde zengin sınıftan gelen kadınları stokçuluk yapmakla suçlayarak halkı kendilerine inanmıştı. Kendilerine



inanan erkeklerin eşlerini, kız kardeşlerini, annelerini ve kız evlatlarını yakalayıp getirmelerini emrederek bu iki adam, sırtlarından bıçaklamak suretiyle onlarca kadının ölümüne sebep olmuştu (Povest' Vremennih Let 2012, 117).

Ortodoks kilisesi, kadınların Havva'nın günahına meyilli olduklarını, özellikle cinsellik konusunda kolayca nefislerine yenik düştüklerini, erkekleri de günah işlemeye ortak ettiklerini öğretmişti. XI. yüzyılda kadın kusurları ve erdemleri üzerine yazılan bir denemede, isimsiz bir keşiş, "Bir kadının kötülüğüne kıyasla tüm kötülükler daha ufaktır; bir günahkârın başına çok şey gelebilir. Kötü bir kadın kalpte bir yaradır. Günahın başlangıcı kadındır ve onun yüzünden hepimiz ölürüz." diyordu (Clements, 11). En iyi kadın tanımı ise eşine itaat eden, erdemli, kocasından ve Rabbinden korkandı. Bütün bunlara ek olarak erkeğine son derece sadık olması beklenen kadından, tanrıçalar gibi bir adanma ve bazen eşinin ölümünden sonra ya da eşinin cesediyle beraber kendisini de yakması beklenirdi. Kadının, kocasının ölümünden sonra başka bir adamla evlenmesi hoş karşılanmaz, evlendiği takdirde elindeki bütün malları kaybederdi (Vernadsky 1979, 77). İslam müellifi İbn Fadlan, 922 senesinde İdil Bulgarlarına yaptığı seyahat esnasında Rusların, kadın kölelere yaptıkları akıl almaz muameleleri yerinde görerek eserinde aktarmıştır. Dönem itibarıyla kadınların yalnızca bir meta olarak kullanıldığı, değerinin en fazla bir köle olarak satıldığına ortaya çıktığı ifade edilen, insanı hayrete düşüren detaylar kaleme almıştır. Buna göre cariyeler ortalık yerde cinsel saldırılara maruz kalabilir, hastalandıklarında uzak bir yerde yalnız başlarına bırakılarak ölmeleri beklenirdi (İbn Fadlan, 73-86). Kötücül ruhları içinde barındıran cadı (vedma) olarak isnat edilen kadınların cezalandırılması, sözüne asla karşı çıkılmayan şamanlar (erkek büyücüler) ya da papazlar



tarafından ölüme mahkûm edilmeleri, dönem içinde gayet olağan hadiselerdi. Bir insani varlık olarak kolayca gözden çıkarılmaya hazır olan kadınlarla birlikte henüz süttan ke-silmemiş bebeklerin, gençlerin birtakım dini ritüeller adına kurban edildiği de kaynaklarda yer almıştır. (The Russian Primary Chronicle 1953, 93) Kadının konumu geçen zaman içinde yükseltilmeye çalışılsa da kötü bir ev hanımı olduğu yaftası masallarda bile kendini göstererek el altından aktarım yapılmaya devam etmiştir (Afanasyev 1973, 56-57).

İşte bu ve buna benzer hadiseler, bazı katı Hristiyanlık öğretileriyle birleştirilerek gerek ruhani gerekse yaşayan kadınlar üzerinde neredeyse telafisi olmayan nefret söylemlerinin ve aşağılayıcı uygulamaların doğmasına zemin hazırlamıştı. Bu minvalde Rus toplumunun içindeki kültürel öğeler Hristiyanlıkla birleşerek, ortaya bugünkü Rus ulusunun inançsal varlığını çıkarmıştı. Hristiyanlığın Rus toplumu üzerinde etkili olması onların kendi öz dünyalarından sıyrılarak hem dini hem siyasi düzlemde Bizans Ortodoksluğu eksenine girmesine sebep olmuştu. Bu ise kadınlar açısından kutsal kabul edilen birçok geleneksel inancın, olayın ve kutsal mekânın Hristiyan merkezli bir din şeklini almasıyla özünü yitirerek, karışık bir örgü hâlinde bizlere ulaşmasına yol açtı.

Sonuç

Erken dönem Rus kroniklerinde çeşitli Slav ve İskandinav tanrılarının adları yer alırken, bir takım siyasi ihtiraslar sebebiyle Hristiyanlığa geçiş kılıç zoruyla gerçekleşmiş, bu ise toplumda manevi anlamda zorlanmayı beraberinde getirmişti. Ortodoks Hristiyanlığı Rusları siyasi mecrada tanınır hale getirmiş olsa da özünden çok şey kaybettirmişti. Kültürel manada birçok tesire yenik düşen Rus toplumu, Bizansvari bir kültürle yükselişe geçmişlerdi. Buna karşın mitik-mekânlarda



varlıklarını sürdürdüklerine inanılan tanrıçalar ya da tinsel varlıklar, Rusların sosyal yaşama dair yazılı olmayan kurallarını düzenliyor, toplumsal ve ailevi açıdan kadını saygın bir konumda tutmayı hedefliyordu. Bir nevi toplum düzenleyicisi görevini üstlenirken, iyicil olan bu varlıklar, başlarda Hristiyanlığın yayılmasını sağlamak adına kötülenmişti. Mevcut yapıları daha bayağı hale büründürülerek birçok tanrıça ve ruhsal varlığın günahkâr, kötü olduğuna halk inandırılmıştı. Kadın, Hristiyanlıkta daha geri planda kalması arzulan bir varlık olduğundan, her fırsatta günaha davet eden bir unsur/meta şeklinde bazen üstü kapalı bazen de aleni biçimde sunulmuştu. Rusların Hristiyanlığı kabulü ile tek tanrılı inanç sistemine bağlanmaları, zengin bir Slav-Rus mitolojisiyle harmanlanmış pagan Rusları bir takım düşünce karışıklıklarına sürüklemişti. Rus mitlerinde ehemmiyetli derecedeki mevkilere layık görülen, tanrılaştırılan kadın, zamanla bulunduğu konumdan aşağı mecralara itelenmiş, bir nevi ev içinde sınırlandırılıp itaatkâr bir varlık olması beklenmişti. Ancak insanoglunun inanç yönlü alışkanlıklarının oldukça ağır süreçler izleyerek değişime uğradığı bir gerçektir. Yeni olanın tedricen kabulünün gerçekleştiğinden yola çıkılarak, Hristiyanlığın Rus toplum yapısında tam soluklu olmayan melez yapılı, eski Rus mitleriyle etkileşime geçmiş bir Hristiyanlık şeklinde vücut bulduğu görülmüştü. Yeni dinin kabul baskısı ve etkisiyle, zaman zaman pagan inancındaki bazı tanrıçaların, içselleştirilerek azize şekline büründürüldüğü de sık karşılaşılan durumlardı. Fakat tam manasıyla ortadan kaldırılması başarısız olan Rus-Slav pagan inançları, bir şekilde Hristiyanlığın içinde sindirilerek günümüzde bile var olmaya devam etmiştir. Zira günümüz Rusya ve Ukrayna topraklarında yaşayan halklar içinde bu kalıntıların, adeta bir topuk izi suretinde aktarımı sürdürülmektedir.



Kaynaklar

- Afanesyev, A. 1973. *Russian Fairy Tales*. New York: Pantheon Books.
- Baba Yaga, 2013. çev. Sibelan Forrester. USA: University of Mississippi.
- Bıçkov, A. A. 2000. *Ensiklopediya Yazıçeskih Bogov Mifi Drevnih Slavyan*. Moskva: Veçe.
- Birnbaum, H., M. S. Flier. 1984. "The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture". *Medieval Russian Culture*. L. A.: University of California Press. 3-31.
- Clements, B. E. 2012. *A History of Women in Russia*, Indiana: Indiana University Press.
- Dikmen, E. 2022. "Şehirlerin Anası Kiyev'de Knyaginya Olga Dönemi (945-962)". *Uluslararası Sosyal Bilimlerde Kadın Çalışmaları Sempozyumu*. 193-205.
- Famintsin, Al. S. 1995. *Bojestva Drevnih Slavyan*. Sank-Peterburg: Aleteriya.
- Featherstone, J. 1990. "Olga's Visit to Constantinople". *Harvard Ukrainian Studies*. 3(4). 293-312.
- Gruško E., Medvedev Y. 1995. *Slovar Slavyanskoy Mifologii*. N. Novgorod: Ruskii Kupets/Bratya Slavyane.
- Hubbs, J. 1988. *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*. Indianapolis: Indiana University Press.
- İbn Fazlân Seyahatnamesi, 2020. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Tarih Encümeni Yayınları.
- Kostomarov, H. İ. 1994. *Slavyanskaya Mifologiya*. Moskva: Çarli.
- Köse, S. 2013. "Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde "Mitik Mekân ve Mitik Zaman" Algısı". *Turkish Studies*. V. 8/1. 1995-2012.
- Levkiyevskaya, E. 2000. *Mifi Russkovo Naroda*. Moskva: Astrel.
- Madlevskaya, E. L. 2005. *Ruskaya Mifolagiya*. Midgard-Eksmo: Moskva.



- Medieval Russian Laws*. 1979. İng. Tr. George Vernadsky, New York: Octagon Books.
- Povest Vremmenih Let. 2012. çev. haz. D. S. Lihaçeva Sank-Peterburg: Vita Nova.
- Öksüz, G. 2014. *Ana Hatlarıyla Rus Mitolojisi*. İstanbul: Çeviribilim Yayınları.
- Özkan, S. 2020. *Mitoloji ve Cinsiyet: Viking İnançlarında Kadın Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- The Russian Primary Chronicle*. 1953. çev. Samuel Hazzard Cross. Cambridge MA: The Mediaeval Academy of America.
- Thomsen, V. 2021. *Rus Devleti'nin Kökenleri Eski Rusya ve İskandinavya Arasındaki İlişkiler*, çev. Emine Dikmen, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Uzelli, G. 2020. *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*. İstanbul: YKY.
- Rıbakov, B. A. 1994. *Yazıçestvo Drevnih Slavyan*. Moskova: Nauka.
- Yücel, M. U. 2020. "Slav/Rusların Hristiyanlığı Kabulü ve Rus/Ortodoks Kilisesinin Kuruluşu". *CIEES*: s. 46-80.
- Yeremenko, M. V. 2011. *Taym Slavyanskih Bogov*. Moskova: AST-Poligrafizdat.
- Warner, E. 2017. *Rus Mitleri*. çev. Mert Kireççi. Ankara: Phenix Yayınevi.
- Zguta, R. 1984. "Monastic Medicine in Kievan Rus and Early Muscovy". *Medieval Russian Culture*, L. A: University of California Press. 54-71.

TANRIÇA'NIN BEDENİ OLARAK YERYÜZÜ ve MİTLERDE YARATIM SÜREÇLERİ¹

Betül Özel Çiçek²

Giriş

Yeryüzü nasıl oluşmuştur? Nedir veya kimdir? Antik dönemde bu soruya nasıl cevaplar aranmıştır? Muhtelif antik dönem mitlerinde bu sorulara verilen cevapların bir şekilde dişil unsur ile ilintili olduğu söylenebilir. Bu çalışmada ele alınan iki örneğe, yeryüzünün yüce ilksel Tanrıça Tiamat'ın bedeni üzerinden inşa edildiğini anlatan Babil'in yaratılış destanı *Enuma Eliş*'e veya Yunan tanrılarının doğuşunu anlatan *Theogonia*'daki ilksel varlık/tanrıça Gaia'nın yeryüzü olarak tasvirine kadar geniş bir yelpazede mitik örneklere bakıldığında yeryüzünün (bir) tanrıçanın bedeni olması düşüncesinin yaygın-

¹ Bu çalışma, 12 Mayıs 2022 tarihinde, KADEM'in tertip ettiği 8. Toplumsal Cinsiyet Kongresi'nde sunulan "Tanrıça'nın Bedeni Olarak Yeryüzü ve Mitlerde Yaratım Süreçleri" başlıklı tebliğ metni temel alınarak hazırlanmıştır.

² Dr., betulozel@gmail.com,
Orchid no: 0000-0002-0121-9077.



lığı görülmektedir. O halde, bu düşünce ile, mitolojilerdeki temsillerde ilahi bir dişil beden ile yeryüzünün yaratılışı ve oluşu arasında bir alaka kurulduğu mu gösterilmektedir?

Yeryüzü ile Tanrıça arasında kurulan bu alakayı mitlerde çeşitli düzeylerde gözlemlemek mümkündür. Bu düzeyleri temelde üçe ayırabiliriz: yeryüzünün maddi temsilcisi olarak tanrıça, yeryüzünün idarecisi olarak tanrıça ve yeryüzünün alt katmanlarının, yeraltının idarecisi olarak tanrıça. İlk kategoride yeryüzünün maddi varlığının kendisinin Tanrıça'nın bedeni olarak düşünüldüğü örnekler görülmektedir. *Enuma Eliş*'te Tiamat'ın bedeni, Tiamat öldürülerek yeryüzünü inşa etmek için kullanılmıştır. Tanrıça'nın öldürülmüş ve parçalanmış bedeninin eril bir ilahın iradesi tarafından şekillendirilmesi yeni bir dünya ve dolayısıyla toplum tasavvuru olarak da yorumlanabilir. Evrenin oluşumunda ilk ortaya çıkan tanrılardan olan Gaia ise yeryüzünün halihazırda yaşayan, nefes alıp veren canı, bedeni, kendisidir. Bununla birlikte Gaia'ya ulaşmak kolay değildir, derinlere gömülüdür ve çocuklarının ihtiyaç hallerinde kendisinden yardım istemesi veya kendisine akıl danışması haricinde yeryüzünün canlı varlığı olduğu unutulmuş bir şekilde varlığı sürdürür. Adeta büyüklüğü yüzünden görünmezdir. Tanrıça ve yeryüzü arasındaki ilişki üzerine olan ikinci kategoride ise yeryüzü eylemlerinin idare eden gücün dişil bir ilahi varlık olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bu tanrıçalar ekinlerden, mahsullerden, doğumlardan, bereket ve inayetten, huzur ve güzellikten, düzenden sorumludur. Toprağın bereketinin olması, mahsulün çokluğu, hayvanların ve insanların doğumlarının gözetilmesi, mevsimlerin oluşumu, doğa olaylarının yönetilmesi gibi eylemlerin idaresi İnanna, Demeter, Artemis, Athena vb. gibi örnekleri çoğaltılabilecek tanrıçaların denetimine verilmiştir. Üçüncü kategoride de yeraltının hâkimi olarak tanrıça figürleri karşımıza çıkar. Bu figürler,



Ereşkigal ve Persephone gibi önce tek başlarına yeraltının melikesi olarak görülürler ve yeraltının idaresini tek başlarına sağlarlar. Daha sonraları ise Nergal ve Hades gibi güçlü eril ilahi figürlerin onlara eşlik ettiği, hatta yeraltının egemenliklerini ellerinden aldıkları, dışıl ilahi figürlerin bu tanrıların eşleri konumuna indirgendikleri, böylelikle mit örüntüsünün değiştiği gözlemlenebilir. Bu sınıflandırmalardan da yola çıkarak mitlerde Tanrıça'nın yeryüzü ile alakalı eylemlerinin, cansız bedeni ile yeryüzünü şekillendirerek, canlı varlığı ile yeryüzünü oluşturarak, toprağın, topraktan çıkanların, doğa olaylarının, insanların ve hayvanların idarecisi olarak ve yeraltının idarecisi olmayı kapsadığı ifade edilebilir.

Tanrıça'nın yeryüzü olarak algılanmasını ve yeryüzünün eylemleri ile dışıl fonksiyonlar arasında paralellik kurulmasını Paleolitik dönemden kalma inançların devamı olarak değerlendiren örneklere rastlamak mümkündür (Matossian 1973, 328). Buna göre Paleolitik dönemde ilksel bir Yüce Tanrıça'ya inanılmaktadır. Bu ilah her şeyi yaratmıştır, her şeyin anasıdır (Barton, G. A. 1940, 136-138; Stange, M. Z. 1993, 55-66; Keller, M. L. 1996, 73-90; Beckman, G. 2020, 11-24). Bununla birlikte bu yaratım eyleminin yoktan var etme şeklinde olduğunu düşünmemek gerekir. Yaratılmışlar, tanrıçadan, tanrıçanın maddesinden/kendisinden/bedeninden çıkar. Yaratılmışların çokluğu ve yaratımın sürekliliği göz önüne alındığında bu Tanrıça'nın sonsuz, tükenmeyen bir yaratım kaynağı olarak görülmesi belki de kaçınılmazdır (James, E. O. 1959; Gimbutas, M. 1991). Tüm yaratılmışların kendisinden çıktığı ilksel varlık olan bu kaynak, *Enuma Eliş* örneğinde olduğu gibi çoğu zaman bir su olarak düşünülür. Böylece tanrıça hem yaratan hem yaratımın mekânı olarak görülür. Bu sebeple tanrıçanın su hali anne rahmi ile özdeşleştirilir ve yaratım süreci rahimden çıkmaya da benzetilir. Tanrıça'nın yaratımının kendisinden oluşan/çıkan bir yaratım



olması, onu yaratılmışların üzerinde bulunduğu mekâna da çevirmiştir. Yaratımlar, bir bütünün tanımlanamaz bir parçası iken yaratımın/çıkışın ardından bir forma kavuşurlar. Forma kavuşarak varlık haline gelenler ise öncelikle diğer tanrıları oluşturur. Bu tanrılar da kendi yaratımlarını yaparlar ve yaratım böylelikle aktarımla sürer. Bunlarla birlikte, tanrıçadan çıkan hayat bütünden çıkmış, ayrılmış, kopmuş veya koparılmış bir hayattır. Tanrıça'dan çıkan yaratım bu sebeple nihayetinde ona geri dönecek sonlu bir yaratımdır.³

Tiamat'ın Parçalanmış Bedeni Olarak Yeryüzü

Babil yaratılış destanı olarak bilinen, bahar ekinoksu kutlama ilahisi olarak kabul edilen *Enuma Eliş*, biri tatlı (Apsu) biri tuzlu (Tiamat) olan iki suyun/tanrının birbirine karışması ve onların çocuğu olan diğer tanrıların onların (suların) içinde doğması ile başlar. Destandaki olaylar henüz “ne yukarıdaki göklerin ne aşağıdaki yeryüzünün yaratılmadığı” zamanlarda geçer.⁴ Yeraltı sularının tanrısı (ve yeraltı suları) olarak bilinen, her şeyin dölleyicisi Apsu ile denizlerin, tuzlu suların tanrısı (ve kendisi) olarak bilinen her şeyin doğurucusu Tiamat'ın birbirine karışması ilk tanrı neslini ortaya çıkarır. Her ne kadar bu tanrı neslinden Lahmu-Lahamu, Anshar-Kishar, Anu-Nammu, Nudimmud ve Ea-Damkina olarak çiftler halinde bahsedilse

³ Baring ve Cashford Tanrıça ile yaratımları arasındaki hayat ve canlılık farkını Tanrıçanın canlılığını zoe'ye, yaratımlarının hayatını bios'a benzeterek açıklarlar (Baring ve Cashford 1993, 186). Özellikle Aristoteles'te kullanıldığı manası ile Arendt ve Agamben tarafından ele alınmış zoe-bios ayrımını hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bagwell, S. 2018.

⁴ İlahi bunu ifadeyle başladığı için “Enuma Eliş” olarak bilinmektedir. Enuma Eliş'in manası hakkında İngilizce ve Türkçe çevirilerde farklı alternatifler öne sürülmüştür, İngilizce çevirilerde genelde “yukarıdaki gökler” anlamı verilmişken (Lambert, W.G. 2008.; Luckenbill, D. D. 1921.; Heidel, A. 1942.) Selim F. Adalı ve Ali T. Görgülü'nün Babilceden Türkçeye çevirilerinde “Henüz yukarıya” şeklinde aktarılmıştır (2021). Mitin anlatımı yukarıdaki kaynaklardan derlenerek oluşturulmuş özetler, tırnak içindeki alıntılar Adalı ve Görgülü çevirisinden alınmıştır.



de anlatı baba tanrılarla oğul tanrılar arasında ilerler. Her bir tanrı, kendi babasından daha üstün ve güçlü olarak tanımlanmıştır. Bu babasoylu tanrı soyağacının son tanrısı Ea'nın oğlu Marduk ise destanın baş kahramanı olacak figürdür.

İlk huzursuzluk, Apsu'nun yeni tanrılardan rahatsızlık duyması ile ortaya çıkar. Bu rahatsızlığın sebebi yeni tanrıların çıkarttığı gürültüdür. Bu gürültü, dans ve şamata o kadar fazladır ki Tiamat'ın midisini bulandıracak kadar hareket halinde olurlar. Huzuru bozulan, yeni tanrılarının sesleri sebebiyle “ne gece uyuyabilen ne gündüz dinlenebilen” ve kargaşaya tahammül edemeyen Apsu, veziri Mummu'yu alarak Tiamat'ın huzuruna gider ve ona “tanrı oğullarını” ortadan kaldırma teklifinde bulunur, böylece yeniden huzur bulabileceklerdir. Tiamat da gürültüden rahatsızdır ama Apsu'nun önerisi ona kötücül gelir ve onu kızdırır, çocuklarını disipline etme yöntemi olarak onları yok etmeyi aşırı bulur. “Kendi doğruduklarımızı nasıl yok edebiliriz?” diyerek Apsu'nun önerisini kocasını azarlayarak reddeder ve çocuklarımızı “güzellikle dizginleyelim” der. Tiamat tarafından reddedilen Apsu ise yardımcısı Mummu'nun teşvik ve desteği ile yeni tanrılarını öldürme planına devam eder. Mummu, yeni tanrılarının yaşam şekillerini “kanunsuz, nizamsız, karmakarışık” olarak niteler ve Apsu'yu çocuklarını öldürme planına devam etmesi için neredeyse kışkırtır. Tanrı oğullar kendilerini öldürme planından haberdar olur ve dehşete düşerler. Apsu'nun torunu Ea, bu planı duyunca sulara güçlü efsunlar söyleyerek Apsu'yu uyutur ve öldürür. Apsu'nun üzerinde yüzen Mummu'yu da ele geçirir ve öldürür. Bu zaferinden sonra da Apsu'nun yeraltı suları içindeki mekanına, kutsal odaya yerleşir.⁵ Eşi Damkina ile bu evde azamet ve ihtişam içinde yaşarlar. Oğlu Marduk, burada, “kutsal Apsu'nun içinde” doğar. Burada Marduk'un

⁵ Burada hem tanrının adı hem yeraltı sularının adı Apsu olarak anılır.



yaratıcısı olarak anne-baba tanrı çiftinin ismi değil, sadece baba tanrı olan Ea'nın ismi geçer: "Babası Ea, onu yarattı". Ea saf suyun içinde doğmuş oğluna güneş adını verir. Destanın bu kısmında Marduk'un özellikleri ve diğer bütün tanrılardan üstün olması övülür. Destanın bu bölümündeki bir önemli bilgi de Marduk'un büyükbabası ve Ea'nın babası Anu'nun, dört rüzgarı yaratıp onlarla oynaması için bu rüzgarları Marduk'un eline vermesidir. Bu rüzgarlar, daha sonra Marduk'un Tiamat'ı yenmesinde başat rol oynayacaklardır.

Marduk, büyükbabasının eline verdiği bu oyuncaklarla büyük rüzgarlar estirerek ve tufan dalgaları oluşturarak Tiamat'ı rahatsız eder. Tiamat, Marduk'un rüzgar ve dalgalarla yapıklarından "gece ve gündüz dinlenemeyecek, nefes nefese kalacak kadar" rahatsız olsa bile sesini çıkartmamaya devam eder. Burada, Tiamat'ın ve öncesinde Apsu'nun rahatsızlığı göz önüne alındığında, tanrıların mekânsal olarak nerede bulunduğu sorusu gündeme gelmektedir. Tiamat ve Apsu'dan oldukları için onlardan form olarak ayrı olsalar bile Tanrıların mekân olarak Tiamat'ın ve Apsu'nun içinde, yakınında veya üzerinde olmaları muhtemeldir. Belki de tanrılar halen Tiamat'ın rahminde bulunmaktadır. Nitekim Marduk'un saf Apsu'nun içinde doğması, oynadığı rüzgar ve sel dalgalarının Tiamat'ı bu denli rahatsız etmesi bu mekânsal birlikteliğe işaret edebilir (Xiang, Z. 2018). Fakat, Marduk'un oynadığı oyunlar veya gücünü deneme çalışmaları, sadece Tiamat'ı rahatsız etmez. Tiamat'ın yanındaki diğer bazı tanrılar da Marduk'un ortaya çıkarttığı gürültülerden rahatsız ve şikayetçi olurlar. Onlar da Marduk'un eylemlerinden dolayı uykusuz kalmışlardır. Tiamat'a giderek onu anneliği ve eşliği üzerinden harekete geçirmeye çalışırlar. Marduk'u durdurması, eşinin intikamını alması için, "Bizi sevmiyor musun?" diye sorarlar ve intikam almak için eyleme geçmesini isterler. Bu istek Tiamat'a makul gelmekle



kalmaz, hoşuna da gider ve hem Apsu'nun intikamını alıp onun ölümüne sebep olan diğer tanrıları öldürmek hem Marduk'un çıkarttığı gürültülere son vermek için kendi yanındaki tanrılarla beraber hazırlıklara başlar. Bu hazırlıklar arasında damarlarında kan yerine zehir akan keskin dişli dehşet saçan ve tanrılara benzeyen, etrafları halelerle kuşatılmış ejderhalar, boynuzlu yılanlar, tüylü canavarlar, aslan başlı adamlar, vahşi köpekler, akrep adamlar, büyük boğa gibi görenleri korkudan bayıltacak savaşçılar yaratır ve onları karşı konulmaz silahlarla donatır. Bununla da yetinmeyerek oğul tanrılarından oluşan meclisini toplar, orada Kingu'yu seçerek yüceltir ve ona liderlik vererek tahta geçirir.

Tiamat'ın hazırlıklarını öğrenen oğulları, Apsu'nun planını öğrendiklerinde gösterdiklerinden çok daha dehşetli bir korkuya kapılırlar. En büyük oğul tanrı Ansar, haberi duyunca on kez eyvah diye bağırır ve dudağını ısırır. Oğlu Ea'ya, babaları Apsu'yu öldürerek bütün bu felaketleri başlattığı için kızar. Ea, Ansar'ı, Apsu'yu öldürmenin doğru hareket olduğuna ikna eder. Ansar da Ea'yı Tiamat'ın saldırısını büyüleri ile bastırıp durdurması için yollar. Fakat, Apsu'yu güçlü büyüleri ile kolaylıkla yok edebilmiş olan Ea, Tiamat'la karşı karşıya gelmeye güç yetiremez; onu, korkunç silahları ve etrafındaki canavarları ile görünce donarkalır, korkarak babası Ansar'ın yanına geri döner. Ansar'a Tiamat'ın ne kadar güçlü olduğunu anlatan Ea, yine de Tiamat'ın gücünü olduğundan daha az göstermeye çalışır, Tiamat'ın karşısında duyulan dehşeti yatıştırmak için "Bir kadının gücü ne kadar çok olursa olsun onun gücü bir erkeğinkine denk değildir," der. Bu ifade dikkat çekicidir, bununla artık tanrısallığın dişil ve eril yönlerinin toplumsal algı ile şekillenmeye başladığı düşünülebilir. İlksel tanrı ve hepsinin kendisinden çıktığı ana bile olsa erkeğin karşısında kadının gücünün yetmeyeceği iması ilahi bir tasavvurdan çok toplumsal bir algıyı andırmaktadır. Bununla birlikte, eril



ilksel tanrı Apsu'yu öldürmekteki kolaylıkla Tiamat'ı öldürmeyecek olmaları da öykünün eril tanrı soylu kahramanları tarafından yadsınamayacak tarafıdır. Nitekim, Tiamat'ın ne de olsa bir kadın olduğunun söylenmesi, onun dehşeti karşısında tanrıların onunla yüzleşmeye korkmasının ve yarı yoldan geri dönmelerinin önüne geçemeyecektir.

Ea'nın başarısızlığının ardından Ansar, Tiamat'ı yok etme planını değiştirir ve diğer oğlu Anu'yu çağırır. Ondan Tiamat'ın karşısına çıkmasını ve Tiamat'a yalvarıp yakararak onu yatıştırmasını ister. Anu'nun başına gelenler de Ea'nın başına gelenlerden farksızdır: Tiamat'ın öfkesi karşısında korkudan hareket edemez ve gerisin geri "onu doğuran babası"⁶ Ansar'ın huzuruna döner. O da Ea gibi Tiamat'ın çok güçlü olduğunu ve onun karşısında çaresiz kaldığını ifade eder. Bununla birlikte, yine Ea ile aynı sözleri söyler ve bir kadının ne kadar güçlü olursa olsun, bir erkeğin ondan daha güçlü olduğunu öne sürer. Geriye kadından daha güçlü bu erkeğin kim olduğu sorusu kalmaktadır çünkü bu erkeğin baba tanrılar Ansar, Ea ve Anu olmadığı barizdir. Bu güçlü erkek, dedelerinin ve babalarının yapamadığını yapacak olan Marduk'tur. Fakat bunu yapmadan önce tüm diğer tanrılardan ortak bir onay ve onanma alacak, tanrıların kendisine güzel bir kader yazmasını ve tüm tanrıların kolektif otorite ve yaratma gücünün kendisinde toplanmasını isteyecektir. Tüm tanrılar, Marduk'un Tiamat'ı yenmesi halinde mutlak tanrı olması için Marduk'u onayacaklarına dair söz verirler. Böylece Marduk, dedesinin kendisi için yarattığı rüzgarları da yanına alarak, kendisi de korkunç silahlar ve canavarlar yaratarak Tiamat'ın karşısına çıkar. Marduk da Tiamat'tan ve büyülerinden, öfkesinden ve

⁶ Onu doğuran babası ifadesi ile Anu'nun Ansar tarafından yaratıldığının altı çizilmektedir. Tiamat'ın yanı sıra artık eril tanrıların da onun gibi doğum yapmak sureti ile yaratım yaptıklarını, yani bu süreçte yaratımın doğum yoluyla yapıldığını çıkartmak mümkündür.



çığlıklarından korkar ama yine de cesaretini toplayarak onunla yüzleşir. Marduk, Tiamat'ı oğullarından nefret etmekle, savaş çıkarmakla, hepsinin yaratıcısı olduğu halde merhamet etmemekle, baba tanrılara düşman olmakla ve hak etmeyen tanrıları yüksek konumlara getirmekle suçlar. Bu suçlamalar, uzunca süre itham edildiği noktalarda sabır göstermiş, bu sabrı yüzünden eşini kaybetmiş ve müttefiklerince kınanmış Tiamat'ı çileden çıkarır. Savaş başlar, Marduk rüzgarlarını Tiamat'ın bedeninden içeri doğru salarak ağzını kapatmasını önler. Tiamat'ın kapanamayan ağzından içeri ok atar, karnını deler, içini doğrar, onu öldürür. Tiamat'ın cesedini yere atar ve ayakları ile çiğner. Topuzu ile başını parçalar, damarlarını keser. Daha sonra Tiamat'ı yendiğini baba tanrılara haber vermek için Kuzey Rüzgarı ile Tiamat'ın kanını tanrıların olduğu yere gönderir. Kanı gören tanrılar, Tiamat'ın boyunduruğundan kurtuldukları için sevinerek kutlamalar yaparlar ve Marduk'a hediyeler, adaklar getirirler.

Marduk daha sonra Tiamat'ın cesedinin karşısına geçerek seyreder ve "Bu et yığınının nasıl güzelce keser kullanımım" diye düşünür. Tiamat'ın bedenini "kurutulmuş balığı" iki ayırır gibi ayırır ve bu iki parça bedenle yerleri ve gökleri inşa eder. Bununla da kalmaz, tanrılar için göksel evler yapar, yıldız sistemlerini oluşturur, gökler ve yıldızlardan sonra yılı ve ayları yani zamanı yaratarak dünyanın akışını başlatmış olur. Ardından Tiamat'ın bedeninden arta kalanları kullanarak dağları, kafatasının göz oyuklarından Fırat ve Dicle'nin kaynaklarını meydana getirir. Böylece bilindiği haliyle dünya ortaya çıkması Tiamat'ın öldürülmesi ve bedeninin fiziksel olarak evreni oluşturmak için kullanılması ile olur. İlksel tanrıça, torunu oğul Marduk'un elinde bir "et yığını"na dönüşmüştür. Tiamat'ın yaratıcı gücü bedenine indirgenmiş, bu beden de öldürülüp ceset haline getirilerek pasifleştirilmiştir. Pasifleştirilmiş bu güç, Tiamat'ın varlığından ayrıştırılmış bir yaratım



metayı haline getirilmiş ve eril tek tanrının elinde zamansal ve mekânsal bir düzenin yaratılması için kullanılan bir malzeme olmuştur. Bir zamanlar yarattığı tanrıların mekânı da olan Tiamat, bedeni ile bu sefer tüm yaratıma mekân olmuştur. Fakat bu seferki mekân olma hali aktif ve kendiliğinden değil, cesedi üzerinden, pasifleştirilmiş ve dışarıdan müdahale ile şekle sokulmuş bir mekân olma halidir.

Baba ve oğul tanrıların Tiamat'tan kurtulduklarına bu derece sevinmiş olmaları, Babil ile mitolojide yaratıcı güç ile yönetici güç arasındaki ilişkinin çekişmeli bir ilişki olduğuna işaret edebilir. Tiamat sabırlıdır, oğullarının ve torunlarının eziyetlere karşı tahammül eder. Bu tahammül ve kuşatıcılık, onun bir korku unsuru olarak görülmesinin önünde engel değildir. Apsu ile Tiamat'ın öyle bir gücü vardır ki, çok uzun süre bütün provokasyonlarına rağmen kendileri karşı kullanılmamış olsa bile bu gücün varlığı bile oğullarını tedirgin etmeye yetmiştir. Bu tedirginlikle Tiamat'ın gücünün ne tür bir güç olduğu önem taşıyor olmalıdır çünkü aynı tanrılar bütün güçlerini oğulları olan Marduk'u tek eril tanrı yapmak için ona devretmekte bir beis görmezler. O halde Tiamat'ın gücünün hükmetmeye dair bir güç olmanın ötesinde bir güç olduğunu söylemek mümkündür. Bu güç, yaşamın ve yaratım gücünün kendisidir. Tiamat'ı öldürmekle Marduk'un bu gücü ele geçirmeye çalışmıştır. Marduk'un bu gücü ele geçişi, söz konusu gücü kendisine ayırmaktan çok bu gücün kaynağını yok ederek tanrılarla yarattıkları arasında ontolojik bir hiyerarşi tesis eden yeni bir düzen, yeni bir yaratma şekli kurar.

Marduk'un Tiamat'a saldırmadan önce kullandığı suçlayıcı ifadeler de tanrıların Tiamat karşısındaki hislerini ortaya koyar. Tiamat'ın kendilerinden nefret ettiğini ifade eden ve onu yarattıklarını korumamakla itham eden Marduk, Tiamat'ın Apsu'ya söylediklerini söylemektedir. Bununla



birlikte oğul tanrıların bu sonuç için neredeyse Tiamat'ın elini zorladıkları ve kabahatli oldukları gerçeğini kimse kabul etmek istemez. Yeni düzenin oluşabilmesi için eskiye dair her şeyin yok edilmesi veya kötücülleştirilerek güçten düşürülmesi gerekmektedir. Gücün el değişimi aynı zamanda önceki sistemin de değişimi demektir, yeni sistem ise önceki sistemin bir kargaşa sistemi olduğu iması ile hareket eder. Bu mitik anlayışın daha sonraki benzer mitlerde de hatta Hristiyanlıktaki aziz hikayelerinde de işlendiği görülmektedir: Eril ilahi-güçlü savaşçı figürün bir canavarı-ejderhayı-yılanı öldürmesi ile barışı ve yeni sistemi getirmesi mitlerdeki *chaoskampf* motifinin de temelinde yatar (Tsumura, D. T. 2020).

Gaia ve Yeryüzü: Erkin Tanrı Nesilleri ile Değişimi

Bedeni ile yeryüzü olan bir diğer ilksel ve büyük ana tanrıça ise Yunan mitolojisindeki Gaia'dır. Gaia, Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki⁷ anlatıma göre ilk ortaya çıkan tanrılardan biridir. *Theogonia*'da her şeyden önce Khaos'un olduğu söylenir. Khaos'tan üç tanrı çıkar. Bunlar Gaia, Tartaros ve Eros'tur. Khaos bu üçünün yanı sıra Erebos'u ve onunla birleşmesinden Karanlık Gece'yi doğurur.

Bütün tanrıların "sürekli, sağlam tabanı" olarak tanımlanan Gaia, daha sonra kendisine denk bir eş yaratır. Bu eş, yıldızlı gök, Uranos'tur. Uranos'un özelliği Gaia'nın dört bir yanını sarmasıdır. Gaia Uranos'tan sonra yüksek dağları ve denizi, Pontos'u yaratır. Gaia'nın buraya kadar olan yaratımları kendisinden çıkan yaratımlardır. Hesiodos bu yaratımları "(Gaia) kimseyle sevişip birleşmeden yaptı bunu" diyerek anlatır. Daha sonraki yaratımları, Uranos ile birleşmelerinin sonucu olacaktır. Yani, bir eş ile birleşerek

⁷ Bu mitin anlatımı Erhat ve Eyüpoğlu çevirisinden özetle aktarılmıştır. Alıntılar ise aynı çeviriden alınmıştır.



üremek suretiyle çoğalma eylemi, Tiamat ve Apsu ikilisinde olduğu gibi yaratım olarak görülmüştür.

Gaia'nın Uranos ile birleşmesinden Okeanos ve diğer çocukları doğar (Bu çocuklara daha sonra Uranos Titanlar diyecektir). Doğan en son Titan ise Kronos'tur. Marduk nasıl tanrıların en üstünü olarak tanımlanmışsa Kronos da Gaia ve Uronos oğullarının en belalı ve en art niyetlisi olarak tanımlanır. Babası Uronos ile Kronos arasında doğumundan itibaren bir husumet olduğu söylenir, buna göre Kronos yıldızlı babasına en başından beri diş bilemektedir. Gaia ve Uronos'un Titanlardan başka, onlardan da güçlü sayılabilecek çocukları olur. Bu çocukların arasında sonrasında yeğenleri Zeus'a şimşeklerini hediye edecek tek gözlü Kykloplar'ı ve yüz kollu devleri saymak mümkündür. Çok güçlü, çok korkunç, çok akıllı ve yetenekli yaratıklar oldukları için babaları için tedirginlik yaratırlar. Bu tedirginliğim kendisini tiksinti olarak gösterdiğini görme mümkündür. Uronos, evlatlarının gücü ve kuvveti ile iftihar edeceğine onların değişik şekillerinden öğrenerek yeryüzünün üzerinde dolaşmalarına izin vermez. Her ne kadar Apsu gibi evlatlarını yok etmeyi düşünmese (veya buna cesaret edemese) de gözden uzak olmalarını diler ve bu yaratıkları Toprak Analarının en derinliklerine koyar. Bu kadar büyük ve güçlü varlıkların, arzın üzerinde dolaşmak yerine, arzı alttan sıkıştırmaları, aynen Tiamat'ı rahatsız ederek inleyen tanrılar gibi Toprak Ana'yı sıkıştırır ve son derece rahatsız eder.

Gaia, Uronos'un bu hareketi karşısında bir intikam planı kurar. Önce çeliği, sonra o çelikten bir tırpan yaratır ve Titan oğullarından, babalarını kendisine yaptığı kötülük için cezalandırmalarını ister. Gaia, intikam için oğullarının yardımını talep ederken Uronos'u "kötülükleri ilk tasarlayan" olarak niteler. Bu, daha sonraki anlatılarda kötülüklerin ilk müsebbibi olarak kadınları görmekten farklı bir anlatıdır.



Oğulları Uronos'tan korktukları için annelerinin ricasını yerine getirmekten imtina etseler de en başından beri babasına hınç besleyen Kronos, Gaia'nın intikamını almayı kabul eder. Her ne kadar Kronos, Gaia'nın dediklerini yerine getirmeyi kabul etse de anlatı boyunca kendisinden devamlı art niyetli olarak bahsedilmesi, Kronos'un asıl düşüncesinin babasının iktidarını ele geçirmek olabileceği fikrini uyandırır.

Gaia, tırpanı Kronos'un eline verir, ne yapacağını ona anlatır ve oğlunu pusuya yatırır. Gece olup Uronos, Gaia ile birleşmek arzusuyla yere inip onu sarınca, Kronos pusudaki yerinden çıkar. Elindeki tırpanla babasının hayalarını kesip atar. Bu eylem, baba tanrının yarattıklarına ve yaratıcı-eşine karşı acımasızlığını cezalandırmak için yapılmış bir eylemdir. Bu ceza, onun yaratıma katkısını engellemek şeklinde verilmiştir. Bu ceza dolayısıyla tanrılığını ve iktidar alanını başkasına devredilmiştir. Fakat bu devredilişin Gaia için de olumsuz sayılabilecek bir sonucu olacaktır. Uronos'un kaybıyla artık o da yaratım-üremeye imkân verecek bir eşten yoksun kaldığı için aktif Ana Tanrıça rolünü üstlenemeyecek, çift olarak bu rolü kızı Rhea ve oğlu Kronos'a devreceklerdir. Böylece tanrıların neslinin çoğalarak yaratım süreci bir başka Ana Tanrıça-Baba Tanrı çiftine geçecektir. Gaia ve Uronos, arkadaki yönlendirici sabit bir kuvvet olarak kendilerini hissettirseler de sahnenin önündeki egemenliğin sahibi oğulları ve torunları olacaktır.

Hesiodos'un anlatımındaki diğer dikkat çekici öge de babasının egemenliğini ve yaratımını elinden almasının sonucu olarak Gaia ve Uronos'un, Kronos için yaptığı uyarı-kehanettir. Buna göre Kronos ne kadar güçlü olursa olsun, bir oğlu tarafından alt edilecektir. Kronos da bunun önüne geçmek için eşi Rhea'dan olan tüm tanrı-çocuklarını yutar. Bu, ikili yaratımın potansiyelinin ve gücünün baba tanrıya geçmesi ve hapsedilmesidir: Kronos, çocuklarını yutarak



sadece iktidarının elinden alınmasının önüne geçmeye çalışmaz, Ana Tanrıça Rhea'yla birleşerek ürettiği yaratımı da tüm gücü ve potansiyeli ile kendi uhdesine geçirir. Bu durum, Rhea'yı büyük bir yasa boğar. En son oğlu Zeus'un da aynı kaderi paylaşmasını önlemek için Rhea, annesi Gaia'ya ve babası Uronos'a danışır, onlar da Kronos'a söyledikleri kehaneti Rhea'ya da söylerler. Kronos'u yenecek oğulun Zeus olacağı, anlatıdan da kendisini göstermektedir çünkü Hesiodos Kronos'un art niyetli ve kötücül olduğuna dair ifadeler kullanırken Zeus için methedici ifadeler kullanır. Gaia'nın Rhea'ya yardım edişinde, Kronos'un sözünü tutup kardeşlerini özgür bırakmamasının da rolü olabilir. Gaia, Rhea'nın Kronos'tan intikam almasında aktif bir rol alır, genç tanrının doğumunu gizleyip onu babasının gözünden uzakta serpilip gelişeceği bir yerde saklamakla kalmaz, kundaklara sardığı bir taşı oğlu diye Kronos'a vererek Kronos'un Zeus yerine taşı yutmasını sağlar. Zamanı gelince genç ve güçlü tanrı Zeus babasının karşısına dikilecek, sadece babasının karnındaki kardeşlerini değil, babasının esaretlerine son vermediği amcalarını da kurtaracaktır. Hesiodos bunu koca Kronos'un "Gaia'nın düzenine ve oğlunun gücüne yenilmesi" olarak anlatır. Böylece, Yunan mitolojisindeki son Tanrı nesli olan Olimposlular'ın devri başlar.

Zeus ile artık yaratımda güçlü tanrı-tanrıça çiftlerinin son bulduğu görülür. Zeus, her ne kadar Hera ile evli olsa da insan ve tanrılardan birçok başka eş de edinir. Zeus, ilk olarak bilgelik tanrıçası Metis ile evlenir. Metis, Athena'yı doğurmak üzereyken Yer ve Gök, Gaia ve Uronos tekrar devreye girerler ve bu sefer Zeus'u uyarırlar. Metis ile birleşmesinden ortaya çıkacak tanrı, Zeus'tan güçlü olacak ve onun iktidarını elinden alacaktır. Gaia ve Uronos, Kronos'u kehanetten haberdar ederken ona kaçınılmaz bir laneti bildirmişlerdir. Zeus'u haberdar etmelerinin sebebi



ise egemenliğin, krallığın onun elinden gitmesini, başka bir ölümsüze geçmesini istememeleridir. Böylece Zeus, Yer ve Gök'ün müdahalesi ile Metis'i kandırarak yutar. Böylece Metis ne Athena'yı ne Athena'dan sonra Zeus'a rakip olacak oğlunu doğurabilir. Artık tanrıçanın gücü, Zeus'a neyin iyi neyin doğru olduğunu söyleyecek bir araca çevrilir. Athena ise babasının kafatasından doğacak ve babasının yardımcısı, babasının koyduğu kanunların uygulayıcısı olacaktır.

Kronos ile başlayan, evlatlar üzerinden giden yutma eylemi Zeus ile kaynağa yönelik bir eylem olarak kendini gösterir. Zeus, çocuklarını değil eşi olan Ana Tanrıça'yı yutarak Ana Tanrıça'nın kendiliğinden doğurma yeteneğine ve Ana Tanrıça'nın gücüne sahip olacaktır. Bununla birlikte, Ana Tanrıça'nın bu gücü tamamen elinden alınmış sayılmaz. En son Ana Tanrıça sayılabilecek Hera da kendiliğinden doğurma eylemi yapacaktır. Fakat bu eylem, bir tanrının tek başına gerçekleştirdiği bir yaratım eyleminden çok, bir kadının eşinden intikam çabası gibi gösterilir. Hesiodos tarafından "Tanrıça Hera kimseyle sevişmeden/Yalnız öfkeden ve hincından kocasına/Ünlü Hephaistos'u doğurdu kendi kendine" şeklinde anlatılacak, Hera'nın yaratımı ancak bir şekilde Zeus'a atıfla gerçekleşen bir eylem olarak görülecektir.

Babil ve Yunan mitolojilerine baktığımızda, Tiamat ile Gaia'nın ayrıldığı noktanın, dünyanın oluşumuna olan katkıları meselesi olduğunu görülmektedir. Gaia, bilinen maddede bütün evrenin ve dünyanın oluşumunu sağlamışken, Tiamat dünyanın oluşumundan önceki evrenin yaratıcısıdır. Bu bağlamda Tiamat'ı Gaia'dan ziyade Khaos ile denk olduğu düşünülebilir. Tiamat'ın Gaia ile ortak olduğu nokta bedenlerinin yeryüzünü oluşturmuş olması iken Gaia'nın Tiamat'tan farkı hem yeryüzünün üzerindeki oluşumları yaratması hem yeryüzünün kendisi olmasıdır. *Enuma Eliş*'te Ana Tanrıça'nın iktidarının Ana Tanrıça'nın elinden alın-



ması ve dünyanın yaratımı için Ana Tanrıça'nın bir araca ve mekâna dönüştürülmesi söz konusu iken Gaia, en başından beri yeryüzünün mekân olarak kendisidir. Tiamat, tanrıların egemenliğinde aktif bir role sahipken ve bu sebeple kendisine yapılan doğrudan saldırının muhatabı olmuşken Gaia, Tiamat'ın aksine kendisine saldıranlarla doğrudan mücadeleye girmemiş, oğulları ve torunları aracılığı ile düzenini sürdüren, alttaki sabit, kritik noktalarda belirleyici olsa da egemenliğin kendisinde olmadığı güç olarak görülmüştür.

Sonuç Yerine: Yaratım Süreçlerinin Değişimi

Mitik anlatıdaki bu değişim dünyanın nasıl yaratıldığına dair algının dönüşümüne işaret eder. Bu dönüşümün ilk aşamasındaki mitlerde Tanrıça'nın eşi olmadan yaratımı görülür (Tiamat'ın, eşi Apsu'yu yaratması, Yunan mitolojisindeki Khaos'tan ana unsurların/tanrıların çıkması gibi). İkinci aşamada Tanrıça ve eşinin birlikteliği sonucu diğer Tanrılar ve doğa olayları meydana gelir (Tiamat ile Apsu'nun, Gaina ve Uranus'ün birlikteliklerinden diğer Tanrıların doğması gibi). Üçüncü aşamada eril bir savaşçı tanrı, bu tanrı aynı zamanda güneş tanrısıdır, dünyayı bilinen haline getirmek için Tanrıçanın bedenini kullanır (Marduk ve Tiamat gibi) veya tanrıçanın gücünü kendi içinde absorbe ederek tek başına yaratımlar yapabilir (Kronos'un Rhea'dan olan evlatlarını yutarak iktidarını sürdürmesi, Zeus'un kendisini geçecek bir tanrı doğurmasını diye Metis'i yutup Athena'yı başından doğurması gibi). Böylece bu aşama ile yaratılış Tanrıçanın rahminden doğmak suretiyle değil yaratılış için bir tanrının kurban edilmesi/yutulması ile gerçekleşmeye başlar. Bu döngünün izleri Marduk'un, öldürdüğü Kingu'nun kanından insanları yaratmasından İsa Mesih'in insanların kurtuluşu için kurban edilmesine muhtelif örneklerde takip edilebilir. Dördüncü ve son aşamada ise eril savaşçı tanrıdan başka tanrı



kalmamıştır ve bu Tanrı bilinen haliyle dünyayı hiçbir yardım almadan ve yoktan yaratır (Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısının dünyayı *ex-nihilo* yaratması gibi). Dördüncü aşama ile artık yaratım bir oluş halinden bir yapma eylemine dönüşmüştür. Tanrıçanın yaratımı kendinden bir parça iken Tanrının yaratımı kendisi dışında görülür. Yeryüzü de ilahi bir varlığın parçası olan bir yerden yapılmış, şekillendirilmiş bir mekâna dönüşür. Bu dönüşümün nihai aşaması, “kaos”un sona ermesi ve eril tek tanrının zaman, takvimler, mevsimler, günler ve yıldızlar üzerinden yeryüzünü düzene sokmasıdır. *Enuma Eliş*'in bahar ekinoksu ilahisi olarak okunması da bu yeni düzeninin tarım toplumuna geçiş ile bağlantısını gösterir. Tarım toplumuna geçiş aşamasından itibaren kadının ikincil konuma düşürülmesi ve bir mülk olarak görülmeye başlanması, dünyanın yaratılışına ve yeryüzünün kutsal dişil unsur olarak görülmesine dair mitik anlatımları değiştirmiştir.

Böylece bu süreçte mitlerin arasındaki anlatım geçişliliğinde, yaratıcı gücün dişil tanrıdan eril tanrıya geçmesi ile yeryüzü olarak dişil bedene atfedilen ilahi fonksiyonların geri alındığı ve yeryüzü olarak bedeninin eril tanrı elinde şekillenen bir nesne haline geldiği görülür. Bu yeni düzene sokma süreci, aynı zamanda Tanrıçanın nesneleştirilmiş bedeni üzerinden kadının da sistematik bir şekilde edilgenleştirilmesi hareketine işaret eder.



Kaynakça

- Baring A. ve Jules Cashford. 1993. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. Londra: Penguin Books.
- Bagwell, S. 2018. "An Examination of 'Life' in Aristotle Concerning the Distinction Between βίος (Bios) and ζωή (Zoe)". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Saskatchewan Saskatoon.
- Barton, George A. 1940. "The Palæolithic Beginnings of Religion—An Interpretation." *Proceedings of the American Philosophical Society* 82(2):131-49.
- Beckman, G. 2020. "Goddess Worship—Ancient and Modern." *In A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long*. ed. Saul M. Olyan ve Robert C. Culley. 11-24. Brown Judaic Studies.
- Campbell J. 2013. *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine*, ed. Safron Rossi. Novato: New World Library.
- Enuma Eliş Babil Yarattığı Destan*. 2021. çev. Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gimbutas, M. 1991. *The Civilization of Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: HarperCollins.
- Heidel A. 1942. *The Babylonian Genesis: The Story of the Creation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hesiodos. 2021. *Theogonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- James, E. O. 1959. *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*. Londra: Thames and Hudson.
- Keller, M. L. 1996. "Gimbutas's Theory of Early European Origins and the Contemporary Transformation of Western Civilization". *Journal of Feminist Studies in Religion*. 12(2):73-90.



- Lambert, W. G. 2008. "Mesopotamian Creation Stories". Markham J. Geller ve Mineke Schipper. *Imagining Creation* içinde. Leiden: Brill.
- Luckenbill, D. D. 1921. "The Ashur Version of the Seven Tablets of Creation". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 38(1):12-35.
- Lerner, G. 1986. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Matossian, M. K. 1973. "In the Beginning, God Was a Woman". *Journal of Social History*. 6(3):325-43.
- Stange, M. Z. 1993. "The Once and Future Heroine: Paleolithic Goddesses and Popular Imagination". *Women's Studies Quarterly*. 21(1/2):55-66.
- Sonik, K. 2009. "Gender Matters in Enuma Elis". ed. R. H. Beal, S. W. Holloway, J. Scurlock. *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*. Piscataway: Gorgias Press. 85-101.
- Spelman, E. V. 1982. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views". *Feminist Studies*. 8(1):109-131.
- Tsumura, D. T. 2020. "The Chaoskampf Myth in the Biblical Tradition". *Journal of the American Oriental Society*. 140(4):963-70.
- Xiang, Z. 2018. Below Either/Or: Rereading Femininity and Monstrosity Inside Enuma Elish. *Feminist Theology*. 26(2):115-132.

KAMUSALLAŞMA MEKÂNLARINDA AYRIMCILIK ÖRNEKLERİ: 17. YÜZYIL İNGİLTERE'SİNDE KAHVEHANELER

Nihal Fırat Özdemir¹

Giriş

Bilginin Kamusal Özelliği

Bilgi kişilere ya da uluslara mal edilemeyecek kadar kamusal ve kolektif bir olgudur. Bilgimiz sadece düşüncelerimizde kalıp söze dökmediğimiz sürece bize aittir. Bir kez düşüncelerimiz kelimelerimizle taşınmaya başlayınca, nereye gideceğine, kimin işine yarayacağına ve kimlere ait olacağına artık üreten kişi karar veremez. Bilginin üretimi şahsi olsa da taşınması ve işlenmesi tamamen kolektif bir süreçtir (Holenstein 2015, 17). Bu sürece pek çok insanın katkısı vardır yani toplu bir başarıdan bahsedebiliriz. Bilgi üretimi bu bilgiye erişim sürecini de içerir. Bilginin özgürce paylaşılması, kamusallaşmasında etkilidir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultsn Mehmet Vakıf Üniversitesi.



Bilginin dolaşımı ve kamusallaşmasında 17. ve 18. yüzyıl İngiltere'sinde kahvehaneler akademik ortamlara alternatif bir misyon üstlendiler. Burası deneyim, tanım ve aktarımda kayda değer yeniliklerin olduğu bir ortamdı. Bu ortamlar, bilginin dolaşımında aracı medyalardır (Standage 2019). İngiltere'de kahvehanelerin kamusal mekânlar olarak üstlendiği rolü izah edebilmek için kahvenin serüvenine kısaca bakalım.

Kahvenin Hikayesi

Arapça bir kelime olan kahvenin (*qahwa*) ilk nerede ortaya çıktığı konusunda farklı bilgiler bulunur. Bunlar arasında kahvenin ilk Etiyopya'dan Yemen'e geldiği ve Yemen'in başlıca kahve üreticisi halini aldığı bilgisi makul görülmektedir (Özdemir 2018, 2-5). Günümüzde de yaygın olarak kullanılan "Kahve Yemen'den gelir" deyişi bu bilgiyi doğrular niteliktedir (Toros 1998, 7). Kahve, İstanbul'a 15. yüzyıl ortalarında geldi. 1530 yılında Şam'da ve Kahire'de, 1554 yılında ise İstanbul'da kahvehaneler açıldı ve içimi yaygınlaştı. Bu yüzyıl sonunda sadece İstanbul'da yaklaşık 600 adet kahvehane bulunuyordu (Barın Akman 2011).

Kahvenin doğudan batıya yolculuğu ise ilginçtir. Doğu'ya Ars Apadematica yani Seyahat Sanatı ya da Seyahat Teorisi kapsamında bilinçli yolculuklar düzenleyen Avrupalı seyyahlar, beraberinde kitaplar (ki bunlar kütüphanelerde yerlerini alacak), antika eşyalar (müzelerde sergilenecek) ve baharatlar (baharatlarla birlikte gelen kahve de kahvehaneleri oluşturacak) taşıdılar (Bevilacqua 2020, 64-70). Avrupalı seyyahların seyahatnamelerinde kahve Doğu içeceği olarak tanıtıldı. Özellikle Venedikli tüccarların Doğu ile yaptıkları ticaret sonrası kahve önce İtalya'ya geldi. Hatta 1600 yılında 8. Papa Clement (ö.1605) tarafından Müslüman içeceği olarak adlandırılarak tüketimi geçici bir müddet yasaklandı (Porter 2000, 177).



İngilizce kahve kelimesi *chaoua* şeklinde 1598 yılında kullanıma girdi. Menşei klasik bir Doğu içeceği olan kahvenin bugün akıllarda Batı dünyasına ait bir içecek gibi zuhur etmesi ve zincir şeklinde kahve dükkanları açılması da düşündürücüdür. Oysa Batılı seyyahların seyahatnamelerinde aslında en lezzetli halinin doğuda yapıldığı, kendi ülkelerine getirdiklerinin aynı tadı vermediği açıkça ifade edilir.

İngiltere'de İlk Kahvehaneler

16. yüzyılda İngiltere'de kahve yaygın olarak kullanılmaz, sadece kişisel örnekler üzerinden bilinirdi. İngiltere'de ilk kahvehane Commonwealth döneminde 1650 yılında Oxford'da açılan "The Angel"dı. The Angel'in sahibi Jacob adında Lübnanlı bir Yahudi idi. Onu iki yıl sonra 1652'de Cornhill'de açılan "Pasque Rossie" ya da "The Turk's Head" takip etti (Ellis 2004, 12). Sahibi Türkiye ile ticaret yaparken kahve tiryakisi olan bir Türk'tü. İngiliz bir tüccarın hizmetinde bulunan bu kişi İzmir'den İngiltere'ye kahve getirmişti. Zamanla bu lezzeti tatmak için İngiliz tüccarın evi sürekli ziyaretçilerle dolup taştı. Bu durumdan rahatsız olmaya başlayan tüccar, Türk çalışanına halka rahatça kahve sunabilecekleri bir dükkan açtırdı. Bu ilk örneklerden sonra Restorasyon döneminde Londra'nın genelinde yüzlerce kahvehane açıldı ve herkes kendi ilgisine yönelik bir kahvehaneye gitti (Robinson 2013, 104). Bunlardan, James Harrington'ın sahibi olduğu The Rota gibi bazıları politik tartışmaların yapıldığı merkezler haline geldi. Yüksek sosyete White's Coffee-house'a, din adamları Child's Coffee-house'a, politikacılar St. James Coffee-house'a, borsacılar Jonathan's Coffee-house'a, bilim insanları Will's Coffee-house'a gittiler. Bu kahvehanelerden Llyod's of London gibi bazıları birer ticaret şirketine evrildi. Bir kısmı da London Royal Society



gibi modern bilim tartışmalarının yapıldığı akademilere dönüştü (Beeman 1937:II).

Kahvehanelerde sadece 1 penny karşılığında çikolata eşliğinde kahve servisi yapıldı. En yeni haberler İngiltere'ye buradan servis edildi; halkın nabzı burada tutuldu. İçlerinden bazıları zamanla tavernaya dönüşse de aslında taverna sahipleri için en büyük ekonomik tehdidi kahvehaneler oluşturdu. Dolayısıyla tavernaları ve kahvehaneleri birbirine karıştırmamak gerekir. Kahve, alkolden çok farklı olarak o dönemde canlandırıcı etkisi ve sağlıklı oluşuyla ünlüydü (Ellis 1956, 28). Bu da ideal bir sosyal sohbet ortamı oluşmasına katkı sağladı. Merkezini büyük kentlerin oluşturduğu kamusal alanda çok çeşitli toplumsal gruplar bir araya gelme olanağı buldular (Ellis 2004, 25). 17. yüzyılın en büyük kentlerinden biri olan Londra'daki kahvehaneler gazetelerin okunduğu, edebi eserlerin ve diğer sanatsal etkinliklerin tartışıldığı başlıca bilgilenme ve haber alma yerleriydi.

İngiltere'de Kamuoyunun Prensipleri

17. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de kamuoyu sosyal ve siyasal eşitlikten yanaydı ve rasyonel düşünceler etrafında oluştu. Bunun nedenleri ise şöyle sıralanabilir:

- Kamuoyunun oluşmasında tartışmalar herkesin katılımına açıktı ve özgür bir tartışma ortamı vardı. Bu tartışmalarda toplumun genel iyiliği amaçlandı. Başka biçimlerde tartışmalar bireysel çıkarların çatışmasından kaynaklandığı için rağbet görmedi.

- Tartışmalarda asıl olarak düşüncelerin olgunluğuna ve akla uygun çözüm önerileri getirip getirmediğine önem verildi. Kişilerin sosyal statülerinin, siyasal ve ekonomik güçlerinin tartışmaları biçimlendirmesine ise izin verilmedi.

- Doğru yargılara ulaşmayı sağlayacaksa tartışmalarda



siyasal olaylar ve bunların sonuçları kamuoyuna açıklanarak tartışma aydınlatılmak zorundaydı (Habermas 1997, 103-104).

Kamusal Alan Olarak Kahvehaneler

Kahvehaneler bir insanın kendini yetiştirmesi ve faydalı bilgiler edinebilmesi için bir nevi alternatif üniversite işlevi gördüler (Ellis 1956, 28). Yani yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu mekânları birer kahve akademileri gibi düşünülebiliriz. Özellikle bilimsel, edebi ve ekonomik yeniliklerin merkezinde yer aldılar. Başlangıçta kahve sevilip kahvehaneler artınca tembelliği de artırır endişesi ile karşı çıktı. Çoğu üniversite mensubunun bu mekânlarda boş vakit geçireceğinden endişe edildi. Hatta üniversitede azalan öğrenci sayısını bile bu mekânlara bağladılar. Ancak tam tersine kahvehaneler kaliteli akademik tartışmaların merkezi haline geldi (Standage 2013, 115).

Herkesin 1 penny karşılığında girebildiği bu mekânlar teşvik edici akademik ortamı ile “penny üniversiteleri” olarak da adlandırıldılar. Bu kadar cüzi bir miktar karşılığında iyi akademisyenleri dinleme ve sohbet etme şansı bu adlandırmanın temelinde yatar. Burada insanları yabancılarla konuşmaya iten sebep sadece muhabbet etmek değildi. Ülke gündemi, ekonomi ve bilim hakkında bilgi edinmenin en iyi yolu konuşmaktı (Helen 2003).

17. yüzyılın başlarında kahvehanelerle gelişen bir yenilik de dergiciliktir. Kahvehane sahipleri bir süre sonra, gazeteleri kendileri basıp yayımlamaya başladılar (The Tea and Trade Journal 1948:94-95, 28). Özellikle gazete ve dergilerin yayılmasıyla bu ortamlarda ağırlıklı olarak sosyal ve siyasal konular konuşulmaya başladı. 18. yüzyıl boyunca giderek toplumsal sorunları tartışma ve siyasal



görüşleri aktarma çabası içine giren basın, devlet kurumlarının faaliyetlerinin sürekli olarak yorumlandığı ve eleştirildiği bir alan haline geldi (Price 1992, 9). Kısaca Londra kahvehanelerinin modern dünyayı şekillendiren hem ilmi hem de ticari dönüm noktalarının merkezleri olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde kahve içilen mekânlara ya arkadaşlarımızla buluşmak ya da yalnız kalmak için gideriz. Bu mekânlarda tanımadığımız insanlarla konuşmayız hatta bazen yalnız kalmaktan da memnun oluruz. 17. yüzyılda ise kahve içmeye gidilen mekânlarda günümüzden farklı olarak birbirlerini tanımayan insanlarla sohbet edilir ve bilgi alışverişinde bulunulurdu. Bu istenen ve doğal karşılanan bir durumdu. Böylece çevreleri sadece tanıdık bir ağ ile sınırlı kalmazdı. Kahvehanelerde sohbet edilebilen, bilgi alınabilen, yeniliklerin takip edilebildiği, deneyimlerin paylaşılabilirdiği bir arkadaşlık ortamı oluştu. Hatta içlerinde çok iyi anlaşanlar ve ortak amaçlara sahip olanlar arasında sosyal ve siyasi kurumlar meydana geldi. Yeni çıkan bilimsel aletler ve kitaplar buralarda halka arz edildi ve tartışıldı. Uzak ülkelerden gelmiş bilim insanları ya da tüccarlar ile konuşma imkanı elde edildi. Görüldüğü gibi bir fincan kahve dönemin insanlarına adeta internetin bugün sunduklarına çok benzer bir ortam sundu.

Sonuç olarak kahvehaneler sınıf ayrımı (kadınlar hariç) gözetmeden sosyal ortam oluşturması, eğitimde fırsat eşitliği yaratması, toplumun eğitim düzeyini yükseltmesi, yeni buluşların halka tanıtılması, meslekler arası bilgi alışverişini sağlaması, bilime, sanata ve ekonomiye yön verecek kurumlara evrilmesi ile kamusallaşma sürecinde önemli bir rol oynadılar. İngiltere’de en başarılı örneklerini vermesi ise ortamın oldukça demokratik ve özgür olmasına bağlıdır.



Bir Kamusallaşma Mekânı Olarak İncelediğimiz Kahvehanelerde Kadınlar Var mı?

18. yüzyıl kamusallaşma mekânları üzerine çalışan Larry Stewart bilimin yayılmasında kahvehane kültürünün akademilerden daha etkili olduğunu savunur. Dolayısıyla bu mekânlar kurucu ve üyelerinin cinsiyetlerinden bağımsız olarak da aslında türünün ilk örnekleridir. Peter Clark İngiltere'nin kamusallaşma mekânlarına dair araştırmalarında bu mekânların hemen hepsinin erkeklere açık olduğunu özellikle altını çizer (Clark 1988).

17. yüzyılda ilk örneklerini gördüğümüz alternatif sosyalleşme mekânları erkek egemen bir dünya oluşturdular. Bu yaygın görüşün aksini gösteren örneklere rastlasak da sayıları oldukça azdır. Bunlardan biri The Fair Intellectual Club'tır (Adil Entelektüel Kulüp) (M.C. 2018). Bu kulübün *An Account of The Fair Intellectual Club* adıyla yazılı-basılı kuralları ve yönetmelikleri vardı. Böylece aslında İngiltere'de sadece erkekler değil kadınlar da kendileri için alternatif kamusal mekânlar oluşturdular. Üstelik bu mekânlar boş vakit dolduran eğlence amacıyla değil bilgi ve kültürlerini artırmak maksadıyla kuruldu. Kadınlar kulübünün amacı düzenli bir araya gelerek felsefi, dini ve edebi tartışmalar yapmaktı. Böylece hem bireysel öğrenme hem de karşılıklı gelişme sağlanacaktı. Bu dönem kadınların üniversiteye gitmesi de mümkün olmadığından alternatif bir eğitim ortamı oluşturdular (Kutik 2012). Ancak yine de kadının eğitimi kısıtlı bir mekâna hapsolmuş görünmektedir. Evin sınırları içinde kalan eğitimin konusu da doğal olarak evlilik ve annelikle çerçeveslendi.

Dolayısıyla sosyal ortamda söyleşilere katılması bu yüzyılda bir kadın için nadiren rastlanacak bir durumdu. The Fair Intellectual Club 1717 yılında tam da böyle bir ortamda kadınlar için alternatif bir kamusallaşma mekânı oldu.



Şehirleşmenin olduğu bir dönemde kendilerine ait boş zamanlara sahip olan kadınlar eğitimlerini daha ileri nasıl taşıyabileceklerinin tartışmalarını yaptılar. Kadınların resmi eğitimleri on beş yaşında bitiyordu. Erkeklerden esinlenilmiş olsa da kulüp kurma fikrinin asıl amacı, kadınların yarım kalan eğitimlerini ileriye taşımaktı. İlk başlarda her hafta bir araya geldiler ve Mrs. Speaker olarak adlandırılan bir moderatör seçtiler. Bu moderatör yönetiminde bir metni tartıştılar. Bu toplantılar düzenli ve örgütlü bir yapıda olup toplantılarda tutanak tutuldu. Üye sayısı dokuz civarındaydı ve özellikle fazla üye olmaması kulübün gizliliği ve güvenliği ile alakalıydı. Üyelerinin giriş yaş sınırı on beş olsa da ayrılmak için yaş sınırı yoktu. Ölüm, evlenme ve diğer önemli hadiseler sebebiyle üye ayrılabilirdi. Ayrılacak üyenin yeri hemen dolduruldu. Okuma listeleri din, edebiyat ve eğitim alanlarındaydı. Okuma listesine örnek olarak 1688'de *The Life And Letters Of Sir George Savile*, (Foxcroft 2010), *Kızıma Başlıca Din Hususunda Nasihatler*; 1705'de *The Life of Richard Allestree* (Fell 2016), *İnsanın Topyekün Vecibesi* verilebilir.

Bu kulüp Londra'da bulunan kadınların meslek örgütlenmelerinden farklı olarak sahip olduğu belirgin amacı ile dikkat çeker. Ayrıca kadınların kurduğu kulüplerle ilgili tarihi kayıtlar genelde kadın sosyalleşmesini dedikodu yapmaya indirgeyen alaycı bir ton takınmıştır. Bunlara karşın The Fair Intellectual Club'da temel amaç okuma-yazma ve dil öğrenimini geliştirmektir. Kendilerini bu amaçları bakımından hemcinslerinden de ayırırlar. Onların en belirgin amaçları arasında sıkça vurguladıkları karşılıklı gelişme (Mutual Improvement) yatar. Üstelik bunun gelişigüzel değil örgütlü ve metotlu olması gerektiğini de belirtirler. Bunu üniversiteye alınmalarına tepki olarak yorumlayabiliriz. Tutanaklarında kadınların entelektüel bağlamda erkeklerle eşit olduklarına



vurgu yaptıklarını görüyoruz. Bu konuda kararlı bir söyleme sahiptiler. Bu söylemin bir ayağı yine toplumsal fayda amacı gütmüştür. Kadınlar toplumun dokusuna olumlu bir etkide bulunmak istemişlerdi. Aydınlanma'nın bu sosyal sorumluluk hissiyatında payı olması büyük ihtimaldir. Bu kulübün mekânı kahvehane olarak karşımıza çıkmaz. İlk başta her üye kendi evinin kapılarını dönüşümlü olarak diğer üyelere açtı. Özel alan olarak ev, bu kulüple kamusal alana dönüştü.

Kulüp, kadınların kendi entelektüel statülerini nasıl algıladıklarına dair bir fikir de vermektedir. Bilginin üretimi, paylaşımı ve bunların getirdiği toplumsal ahlaki sorumluluk bu kulübün kadınları için biçilmiş rollerdi. Yine şehirleşme gibi bu dönemde karşımıza çıkan bir başka kavram, serbest zamandır. Kamusallaşma serbest zaman kavramı ile de yakından ilgilidir. Bu örnekte kadınlar için serbest zaman onlara verilmeyen üniversite eğitime alternatif bir kulübe dönüştü.

Sarah Jordan'ın tezine göre 18. yüzyılda kadın kimliği gittikçe serbest zaman ile özdeşleştirildi (Jordan 2003). Kadınların ev içi alanla sınırlandırılması serbest zamanın temsilcileri olarak görülmelerine de neden oluyordu. O zaman bu serbest zaman nasıl faydalı ve verimli kılınırdı? İşte bu kulüp bu zamanı eğitimle doldurmuştur. Ancak yine de bir ayrımcılık örneği olarak serbest zaman endüstrisinin kentsel kurumları erkeklere açık görünüyor. Kadınlar bu alanlara katılımı ancak evlerinden gerçekleştirebildiler.

Günümüzde de kadın ve mekân kapsamında yapılan tartışmalarda basit ama önemli bir soru karşımıza çıkıyor: Masada kaç kadın var? Bu masa temsili olarak kamusal alandır. Tarihi örneklerde görüyoruz ki bu masada yer bulmak hiç de kolay olmadı. O zaman sorumuz şudur: Kadın kendine zorla yer açtığı bu masada varlığını özgürce ve sayı olarak yeterli bir şekilde sürdürebiliyor mu?



Kaynakça

- Barın Akman, Filiz. 2011. *Batılı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Kadını*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Beeman, M. M. 1937. *Llyods London-An Outline*. C. II. London.
- Bevilacqua, Alexander. 2020. *Şark Kütüphanesi: İslam ve Avrupa Aydınlanması*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Clark, Peter. 1988. *Migration and Society in Early Modern England*. UK: Rowman&Littlefield Publishers.
- Ellis, Aytoun. 1956. *The Penny Universities: A History of The Coffee-Houses*. Secker and Warburg.
- Ellis, Markmann. 2004. *The Coffee-House: A Cultural History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Fell, John. 2016. *The Life of Richard Allestree*, Palala Press.
- Foxcroft, H. C. 2010. *The Life And Letters Of Sir George Savile*. Kessinger Publishing.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora&Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Holenstein, Elmar. 2015. *Felsefe Atlası Düşünmenin Mekânları ve Yolları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Jordan, Sarah. 2003. *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-century British Literature and Culture*. Bucknell University Press.
- Kutik, Franziska. 2012. *Coffeehouse-Women: Women's Position within the Social Environment of Early Eighteenth-Century*. London.
- M. C. 2018. An Account of the Fair Intellectual-Club in Edinburgh: In a Letter to a Honourable Member of an Athenian Society There. By a Young Lady, the Secretary of the Club.
- Özdemir, Nihal Fırat. 2018. "XVII. Yüzyılda İngiltere'de Yeni Bilimin Kamusallaşma Mekânları Olarak Kahvehaneler".



Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi. S. 37
(Haziran).

Porter, Roy. 2000. *London: A Social History*. Cambridge: Penguin Books.

Robinson, Edward Forbes. 2013. *The Early History of Coffee Houses in England: With Some Account of the First Use of Coffee and A Bibliography of The Subject* (Cambridge Library... & Irish History, 17th&18th Centuries).

Standage, Tom. 2019. *Altı Bardakta Dünya Tarihi*, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Toros, Taha. 1998. *Kahvenin Öyküsü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

MEKÂNIN CİNSİYETE GÖRE TAKSİMİ: ENDÜLÜSLÜ KADININ TOPLUMSAL HAYATA KATILIMINDA MEKÂNIN ROLÜ

Fatma Merve Çınar¹

Giriş

Kadınların tarih yazımındaki konumu her zaman cinsiyet temelli bir içeriğe sahip olmuştur. Bu içerik, tarih boyunca kadınların söyledikleri, tartıştıkları, düşündükleri, yazıp çizdikleri ya da anlatmak istediklerinden ziyade, yalnızca kim olduklarını betimleyen, onları cinsiyet zemininde inceleyen imgesel bir nitelik taşımaktadır. 20. yüzyıla dek hakim olan siyaset, diplomasi ve askeri faaliyetleri merkeze alan tarih yazımı, kadınların kendileri ya da faaliyetleri ile ilgilenmediği gibi, onların varlıklarını neredeyse görmezden gelen erkek egemen bir dil kullanmıştır. Bu görmezden

¹ Araştırma Görevlisi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. fmcinar@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0001-8806-2692.



gelmenin bilinçli bir tercih olmaktan çok, eldeki malzeme yetersizliğinden kaynaklanan bir zaruret olduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim neredeyse yüz yıl öncesine kadar kadınların siyasi, ekonomik ve askeri tarihteki varlıklarına dair tarih metinlerinde karşımıza çıkan bilgiler, oldukça bireysel ve istisnai örnekleri içermektedir. Ancak 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren kendini gösteren ve tarihi coğrafya ile irtibatlandırarak kültürel, toplumsal ve gündelik yaşam gibi konuları da gündemine alan sosyal tarih yazımının, kadınların farklı mekânlardaki faaliyetlerini, durumlarını ve konumlarını ele alması kaçınılmaz olmuştur. Bu bakımdan, kadınların kendi başlarına tarihin bir nesnesi olmalarından öte, onların davranışları, toplum hayatındaki konumları, rolleri ve güçleri üzerinde yoğunlaşan bir tarih yazımı anlayışının benimsenmesi (Georges Duby, Michelle Perrot 2005, 9), yeni çalışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Kadınların toplumsal hayata katılımları, faaliyetleri ve konumlarının ele alındığı bu yeni çalışmaların, tarihi bir bütün olarak değerlendirmede önemli bir katkı sunacağı muhakkaktır. Zira toplumun yarısını teşkil eden kadınların geçmişte neler yaptıkları, neler düşündükleri, hangi rollerle etkin oldukları, hangi mekânlarda görünürlük kazandıkları ve gündelik yaşantıdaki konumlarını incelemek, sosyal tarihin eksik bir parçasını tamamlamak anlamına gelmektedir.

Tarihin tüm evrelerinde, kadınların konumu, tıpkı erkeklerinki gibi, yaşadıkları toplumun siyasi, ekonomik, dini ve sosyo-kültürel şartlarıyla etkileşim halinde olmuştur (Güm-rükçüoğlu 2020, 275). Bu değişken sosyal, kültürel, ekonomik, dini ve siyasi şartlara sahip toplumlardan birisi de dünya coğrafyasının ve tarihinin önemli bir kısmına denk düşen İslam toplumlarıdır. Şüphesiz yüzyıllar içerisinde birbirinden



uzak farklı mekânlarda, farklı etnik grupların benimsediği İslam dininin, her toplumu tamamen aynı şekilde dizayn ettiğini söylemek mümkün değildir. Yukarıda bahsedilen değişkenlerle birbirlerinden farklılaşan toplumlarda yaşamış kadınların da kendilerine özgü rolleri, konumları ve görünürlükleri olmuştur.

Bu çalışmada, sosyal hayattaki görünürlüklerini mekânlar bağlamında ele alacağımız kadınlar, İslam toplumunun bir parçası olan Endülüslü kadınlardır. Sosyal tarihin bir gereği olarak, çalışmamızda döneme ait farklı türlerden kaynaklara başvurularak, elde edilen veriler, konu çerçevesinde bir analize tabi tutulmuştur. Şüphesiz, çoğu tarih araştırmasında kullanılan deskriptif yöntemi çalışmamızın tek metodu olarak seçmek, böylesine farklı kaynaklardan beslenen kapsamlı bir konu için yeterli görülmemektedir. Bu sebeple, İslam hukuku, edebiyat, coğrafya, tarih, seyahatname türü eserlerden beslenen metnimizin disiplinlerarası bir faaliyet olduğu akılda tutulmalıdır. Bu makalenin satır arası bilgileri de değerlendiren bir sosyal tarih çalışması olduğunu söylememiz gerekir.

Kaynaklarda Kadınlara Ayrılan Alan

Endülüs tarihine ilişkin kaynakların azlığına kadın tarihinin sessizliği eklendiğinde ortaya çıkan tablo, bizi her ne kadar bilimsel bir suskunluğa iter gibi görünse de, dönemin tarihi kaynaklarına dair yelpazeyi genişlettiğimizde, Endülüs kadınının genel hatlarıyla resmini çizmek kolaylaşmaktadır. Bu bağlamda, makalemizi kaleme alırken kullandığımız kaynaklara burada yer vermek isabetli olacaktır.

Endülüs tarihine ilişkin tabakat ve teracim kitapları²

² Endülüs'te kadınların biyografilerinin bulunduğu tabakât ve terâcim eserlerinin başlıcaları: el-Huşenî (ö. 361/971), *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin*, nşr, María Luisa Ávila ve Luis Molina, Madrid, 1992; İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013), *Târihu*

araştırmamız esnasında başvurduğumuz eserlerin başında gelmektedir. Endülüslü kadınlardan özellikle şair, edib ve hattat olanlardan bazıları, tabakat-teracim eserlerinde kendilerine yer bulmuşlardır. Meslekleri ve eğitimleriyle anılan kadınların yanı sıra, Endülüs saraylarında yaşamış hükümdar anneleri, eşleri, cariyeleri, kızları ve kız kardeşlerine yer verilmiştir. Fakat bunlardan kiminin yalnızca ismi zikredilmiş, kiminin ise hayat hikayesi, ilişkileri ve politik alandaki faaliyetleri (genellikle tahta kimin geçeceğine dair yaptıkları müdahaleler çerçevesinde) anlatılmıştır.

Endülüslü kadınlara ilişkin bilgilerin yer aldığı diğer kaynaklarda³ tabakat-teracim eserlerine kıyasla bilgi daha az olmakla beraber, yine saray hayatı ve hükümdar ailesindeki kadınların faaliyetleri, siyasi amaçlı evlilikler ile -varsa- döneme damgasını vurmuş kadınlardan bahsedilmiştir.

ulemâi'l-Endelüs, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1410/1989; el-Humeydî (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebes*, nşr. Selahuddin el-Hevvarî, Beyrut, 2004; Feth b. Hakan (ö. 529/1135 [?]), *Kalâidu'l-ikyân fi mehâsimi'r-ruesâ ve'l-kudât ve'l-küttâb ve'l-âyân*, Zerka-Ürdün, 1989; İbn Beşkuval (ö. 578/1182-3), *Kitâbu's-sıla*, nşr. İzzet el-Attar el-Hüseynî, Kâhire, Neşrî's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 1955, C. I-II; İbnü'Ebbâr (ö. 658/1260), *Kitâbu'r-tekmile li-kitâbi's-sıla*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2011, C. I-IV; İbnü'Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, nşr. Abdullah Enis et-Tabba, Beyrut, 1962; İbn Abdülmelik el-Merrakuşi (ö.703/1303), *ez-Zeyl ve't-tekmile*, thk. Muhammed b. Şerife, Rabat, 1984; ed-Dabbî ö. 599/1203, *Buğyetü'l-multemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut, 1410/1989-90, C. I-II.

³ Müellifi meçhul, *Ahbâru mecmû'a*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, 1401/1981; İbn İzârî (ö. 712/ 1312), *el-Beyânu'l-muğrib, fi ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G. S. Colin ve Lévi-Provençal, Beyrut, 2009, C. I-IV; Lisanuddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75), *el-İhâta fi ahbâri Grnata*, nşr. Muhammed Abdullah İnan, Kahire, 1973-1977, C. I-IV; İbn Hayyan (ö. 1076/1469), *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs*, nşr. Mahmûd Ali Mekki, Beyrut, 1393/1973; Abdullah b. Bulukkîn b. Badîs ez-Zirî, *et-Tibyân: Las Memorias de Abd Allah, Último Rey Ziri de Granada*, nşr. ve İsp. çev. Lévi-Provençal ve Emilio García Gómez, Madrid, 1945; İbn Hazm (ö. 994/1064), *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015; *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, nşr. Lévi-Provençal, Kahire: 1948; el-Makkarî (ö. 1041/1632), *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsî'r-râtib* nşr. İhsan Abbas, C. I-VII, Beyrut: 1968.



Endülüs medeniyetinde iz bırakan kadınların biyografilerine bakılarak anlaşılacağı üzere, en çok şiir ve edebiyat alanında faaliyet gösterdikleri söylenebilir. Ve bu bağlamda, edebi eserlerin de⁴ Endülüs'te kadın araştırmalarına kaynaklık ettiği söylenebilir. El-Abbâdiyye, Hind, Lübne, Vellâde gibi kadınlar başta olmak üzere, kaynaklarda kırk civarında Endülüslü kadın şairden bahsedilmektedir. Bu bilgi sınırlılığının istisnası, dönemin en büyük şairlerinden olan Vellâde bintü'l-Müstekfi'dir (ö. 484/1091). Vellâde, 11. yüzyılın karmaşık siyasi ortamında yaşamış, hem ilmi ve sanatı hem de özel hayatıyla Endülüs tarihine damgasını vurmuştur.

Vellâde şaire, edibe, müzisyen, gramer ve dil uzmanı, dönemini aşan bir entelektüel olarak da görülebilir. Kurtuba'da 11. asrın ilk çeyreğinde doğan Vellâde, son Emevî halifelerinden III. Muhammed el-Müstekfi'nin (ö. 1026) kızıdır (ed-Dabbî, 733; Makkarî, 205-210). Vellâde, ilmi ve sanatçı kişiliği, aşkları ve hayatı ile Endülüs tarihinin en sıra dışı portrelerinden biri olarak, kaynaklarda diğer Endülüslü kadınlara göre daha fazla yer bulmuştur.

Vellâde'nin yanı sıra Hafsa er-Rekûniyye, Abbâdî emiri el-Mutemid'in kızı Büseyne, Mutazîd-Billâh el-Abbâdî'nin cariyesi Abbâdiyye, Mutasım et-Tücîbî'nin kızı Ümmü'l-Kirâm, Nezhûn bintü Muhammed el-Gırnâtiyye, Bicâniyye el-Gassâniyye, Hafsa bint Hamdûn el-Hicâriyye, Zeyneb el-Meriyye, Gaye el-Münâ, Mühce el-Kurtubiyye, Esmâ el-Âmiriyye de Endülüs'ün önemli şair kadınlardandır (Garulo 1998, 55-149).

⁴ İbn Abdirabbih (ö. 328/940), *el-Ikdü'l-ferîd*, nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha-Abdulmecid et-Terhînî, Beyrut, 1404/1983, C. I-IX; Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147), *ez-Zehîra fî mehâsin-i ehli'l-cezire*, Beyrut, 2000, C. I-IV; İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235), *el-Mutrib fî eş'âri ehli'l-Mağrib*, Hartum, 1958; İbn Saîd el-Mağribî (ö. 685/1286), *el-Mugrib fî hule'l-Mağrib*, nşr. Şevki Dayf, Kahire, 1953-1955, C. I-II.

Endülsü kadınların yalnızca dil ve edebiyat değil, hayatın içinden başka konularda da farklı türden eserlerde nispeten az da olsa yer aldığı görülmektedir. Sosyal hayatta kadınlarla ilgili karşılaşılan problemler, kılık-kıyafetleri, erkeklerle münasebetleri, kölelerin alım satım işlemleri gibi konular hakkında bilgi veren hisbe metinleri⁵ ile bölgede hakim olan Malikiliğe ait fıkıh kitapları⁶ da kadınların tarihini yazarken bize kaynaklık etmektedir. Şüphesiz bu eserler haricinde coğrafya kitapları, hatıra ve seyahat yazıları gibi türlerde de Endülsü kadınına ilişkin bilgilere rastlamak mümkündür.

Daha önce de belirtildiği üzere, kadınların sosyal hayata katılımlarına dair yazılı kaynaklarda yer alan bilgiler, erkeklerle oranla daha sınırlı olmuştur. Bu sınır, zamana, mekâna, siyasi ve kültürel farklılıklara göre değişiklik göstermiştir. Kanaatimizce bu durum, şimdi olduğu gibi geçmişte de kadınların siyasi, askeri, ekonomik sahalardan ziyade ev ve aile yaşantısında görünürlüğüne ve sorumluluklarının fazla olmasından ve mahremiyet algısından kaynaklanmaktadır. Bu noktada, kaynaklardaki bilgiler ışığında, Endülsü kadınları farklı ortamlarda, üstlendikleri farklı rollerle doğru konumlandırmak için, onların aile ve ev yaşantılarında olduğu gibi, toplumsal hayattaki durumlarının da kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

İlmi faaliyetleri, entelektüel yönleri, sanatla olan yakın ilişkileri sebebiyle öne çıkan Endülsü kadınların -etnik kökeni, dini ya da toplumsal statüsü fark etmeden- Endülsü

⁵ Yahya bin Ömer el-Kinânî (ö. 289/902), *Kitâbu ahkâmî's-sûk*, nşr. Mahmud. Ali Mekkî, Madrid, 1956, s. 59-151; *Selâsü resâil Endelüsiyye fî âdâbî'l-hisbe ve'l-muhtesib*, nşr. Lévi-Provençal, Kahire, 1955.

⁶ İbn Sehl (ö. 486/1093), *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*, thk. Mehâmi Reşid en-Nuaymî, 2 cilt, Riyad, 1997; el-Veşerîsî (ö. 914/1508), *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmiu'l-mağrib*, Beyrut, 1981, C. I-XII.



tarikh kaynaklarında yer buluyor oluşu, İslam'ın mahremiyet algısının, metinlerde zikredilebilmeleri adına, kapıları kadınlara tamamen kapatmadığını göstermektedir. Çalışmamızın ilerleyen kısmında ele alacağımız üzere her ne kadar kaynaklarda bilgi eksiklikleri ve boşluklar olsa da, ev içerisinde üstlendikleri roller ve sorumluluklarla Endülüslü kadınların aile yaşantısındaki varlığı güçlü bir biçimde hissedilmektedir. Zira onlar, toplumsal hayata farklı mekânlar vasıtasıyla katılmış çeşitli roller üstlenmiş ve gündelik hayatın içinde pek çok faaliyette bulunmuşlardır. Bu noktada, öncelikle Endülüslü kadının ailenin mahrem dünyasındaki konumuna değinecek, ardından toplumsal hayatın geniş çerçevesi dahilinde kadının evden çıkıp diğer bireylerle ilişki kurduğu mekânlar üzerinde duracağız.

Endülüslü Kadının Ev ve Aile Yaşantısındaki Konumu

Müslüman toplumlarda aile kurumunun mahremiyetine atfedilen önemin bir yansıması olarak kaynaklarda kadının evdeki yaşam tarzına, faaliyetlerine, sorumluluk ve sınırlarına dair tatmin edici bilgilere rastlamak zordur. Her ne kadar hukuk metinlerinde eşler arası hak ve sorumluluk eksenli normatif veriler karşımıza çıksa da bu veriler, ait oldukları tarihsel gerçekliği yansıtmaktan çok, olması gerekene odaklanmıştır. Oysa biz Endülüslü kadınların aile içi konumunu irdelerken olması gerekenden ziyade, olan biteni ele almak istiyoruz.

Endülüslü kadınların ev ve aile yaşantısındaki görünürlüklerine dair bilgi yokluğunun bir başka sebebi de daha önce zikredildiği gibi, dönemin tarih yazımında bu tür ayrıntı sayılabilecek meselelerin kayda değer bir karşılığının bulunmayışıdır. Birden fazla sebebin yarattığı veri eksikliği



içerisinde Endülüslü kadınların aile yaşantısındaki rolleri hakkında derinlemesine analiz yapmak pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, elde kalan bilgilerle kadının evdeki konumuna dair genel değerlendirmeler yapmak da imkansız değildir.

Endülüslü kadınların, dönemin diğer Müslüman toplumlarında yaşayan kadınlar için de geçerli olan ailevi sorumlulukları ve mahremiyet sınırları, dinin belirleyici unsur olduğu aile tipi ile şekillenmiştir. Bu noktada, Lévi-Provençal'ın da belirttiği gibi, Endülüs'te esas itibarıyla çekirdek aile yapısının hakim olduğunu söylemek mümkündür (Lévi-Provençal 1987, 258). Bu özelliğiyle Endülüs ailesi, Kuzey Afrika ve Doğu Müslüman tecrübelerine benzer bir yapıyı ve dışa kapalı, mahrem bir alanı temsil etmektedir. Bu dışa kapalı ufak dünyada, sınıf farkı gözetmeksizin, evin reisi erkek olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Endülüs'te karı-koca ilişkileri, İslam medeniyeti hakimiyetindeki geleneksel aile yapısına uygun olarak şekillenmiştir. Anne, aile içinde çocukların eğitiminden sorumlu ilk kişi olmuştur.

Benzer şekilde, dönemin toplumsal bir gerçekliği olarak cariyelerin varlığı Endülüs toplumunda yadsınamaz. Ancak bu kurum, evliliğin önüne geçen bir husus olmamıştır. Zira Endülüs toplumunda erkeklerin kendi sosyal statülerine denk (hâssa veya âmmeden) kadınlarla evlenmeleri, genellikle tek eşli olmaları da dikkat çekici diğer hususlardır. Cariyelerin ve çok eşliliğin bir zenginlik ve sosyal statü üstünlüğü olarak toplumsal piramidin daha tepe noktalarında görülmesi olağandır.

Ev ve aile yaşantısında kadınların üstlendiği rolleri tanımlarken, Endülüs'te evlenen çiftler arasında mal ortaklığının korunduğunu ve erkeğin ortak mallar üzerindeki tasarrufunda kadının iznine başvurması gerektiğini belirtmek yerinde



olacaktır. Hatta evlilik öncesi edinilmiş ve kayda geçirilmiş malların tasarrufunun tarafların kendilerine bırakılmış olması, Endülüslü kadınların aile yaşantısındaki ekonomik özerkliklerine örnek gösterilecek noktalardan birini teşkil etmektedir. Bununla birlikte, malları üzerinde tasarruf hakkına sahip olan hür kadınların yanı sıra azatlıların varlığı da bilinmektedir. Hukuk metinlerinde karşımıza çıkan ve ideal olanı temsil eden örneklerden hareketle yukarıdaki satırlarda zikredilen cinsiyetler arası ekonomik adaletin her zaman gözetildiği söylenemez. Ancak bir vakıa olarak, Endülüslü kadınların mülkiyet tasarrufları karşımızda durmaktadır.

Bu satırlarda art arda sıralanan bilgiler, şüphesiz Endülüslü kadınların aile yaşantısındaki konumlarını net bir şekilde resmetme konusunda sınırlı olsa da, konuya dair genel bir fikir vermesi açısından aktarılmaya değer görülmüştür. Zira çalışmamızda, evinin kapısını aralayıp kamusal hayata adım atan Endülüslü kadının, toplumsal hayatın farklı mekânlarında varlık gösterirken mahrem dünyasından getirdiği sorumluluk ve sınırlarını belirginleştirmek önem arz etmektedir.

Toplumsal Mekânların Cinsiyete Göre Taksimi

Endülüs saraylarında hükümdar annesi, eşi, kızı olmuş, köle olarak satılmış, para kazanmak için ev temizlemiş, ülke siyasetine doğrudan veya dolaylı olarak yön vermiş, ilim seyahatlerine çıkmış, mesleğini icra etmiş, bürokraside görev yapmış kadınların varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte, yalnızca cinsiyet farkı değil, aynı zamanda değişik sosyal statüler sebebiyle de Endülüslü kadınların kullanımına açılan toplumsal mekânlarda farklılıkların mevcut olduğu açıktır. Örneğin, Endülüs toplumunda, hem hâssa hem de âmme zümrelerinde, köle kadınlara oranla, toplumsal hayatla daha sınırlı ilişkileri bulunanlar, hür kadınlardır. Buna rağmen,



Endülüs'te hür kadınların mahremiyet örtüsü altında evlerinde sıkıştıkları ya da köle kadınların kamusal alanda sınırsız özgürlüklere sahip olduklarını söylemek de eksik ve dışlayıcı bir yargı içerir.

Endülüs sosyal hayatından sunulan bu ufak örneklerden de anlaşılacağı üzere, elimizdeki kaynak metinler ışığında Endülüslü kadınların sosyal, ekonomik ve dini mekânlardaki görünürlükleri tek bir başlık altında toplanabilecek nitelikte değildir.

Endülüs'te kadınlar, erkeklerin düzenlediği edebiyat meclislerine katılmış, erkek talebelere ders vermiş, kendi adlarına medrese açıp talebe yetiştirmiş, evinin geçimi için çalışmış, tıp alanında uzmanlaşıp mesleğini icra etmiş, halifenin sarayında katiplik yapmış, fihri meselelerde görüş beyan etmiş, hacca gitmiş, ilim yolculuklarına çıkmış, Kur'an-ı Kerim ve diğer dini eserleri istinsah etmiş; kısacası hayatın görünür pek çok veçhesinde yer almışlardır. Bununla birlikte söz konusu faaliyetleri gerçekleştirirken, bazı dini ve kültürel sınırlamalarla karşılaşmış olmaları ihtimal dışı değildir. Burada vurgulanmak istenen, Endülüslü kadınların tüm bu faaliyetleri hem hür hem de köle sıfatlarıyla başarmış olmalarıdır.

Endülüs toplumunda kadınların, başta entelektüel ve kültürel faaliyetler olmak üzere, çalışma ve dini hayatta da etkinlikleri mevcuttur. Bu noktada, tarih kaynaklarında kendine yer bulan, biyografileri günümüze ulaşmış kadınların hangi sosyal tabakalara mensup oldukları ve bu tabakalara göre hareket alanlarının belirlenmesi sağlıklı bir değerlendirme yapmak için önem arz etmektedir.

Dönemin İslam toplumlarında, genel olarak hür ve köle gibi sınıfsal bir ayırım mevcut idiyse de bu ayırımın geçişkenliğe kapalı ve katı bir sistem olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Endülüs toplumuna bakıldığında, hürlerin



ve kölelerin de kendi içerisinde farklı statülere sahip olduğu, bununla beraber, söz konusu statülerin zamanla değişebilecek yönlerinin bulunduğu görülecektir.

Endülüs toplumunda kadınlardan bazıları için kullanılan *hür* tabiri ile yönetimde söz sahibi olan, ulema sınıfından veya askeri unvanlara sahip ailelere mensup kadınlar kastedilmiştir. Zira halkın içerisinde hür kadınlar var olsa da, kaynaklarda gündelik faaliyetleriyle yer almadığından, bu tabiri daha üst bir tabaka için kullanmak isabetli olacaktır. Toplum içerisinde hür kadınların, konumları itibarıyla köle kadınlardan daha üst düzeyde bulunmalarına rağmen daha önce de değinildiği gibi, sorumluluklarının ve koruma alanlarının genişliği sebebiyle, sosyal hayatta nispeten daha az görünür oldukları bir gerçektir. Fakat bu sınırlama, iyi eğitim almalarına, meslek edinmelerine, görevlerinde yükselmelerine, sanatlarını icra etmelerine, eser vermelerine veya isimlerinin kalıcı olmasına mani olmamıştır. Kaynaklarda ismi geçen ve hayatları hakkında bilgi verilen hür kadınlar arasında en çok şiir ve edebiyatla ilgilenenler bulunmaktadır. İşbilyeli hisbe müellifi İbn Abdun (ö. 12. yüzyıldan önce), toplumun huzur ve edeb içinde yaşaması, herhangi bir taşkınlığın çıkmaması ve düzenin sağlanması adına kaleme aldığı hisbe metninde, Endülüslü kadınların yapıp ettikleri ve olması gerekenlere yer vermiştir. Risale, Endülüs'te kadının yapıp ettikleri ve ondan beklenenlerin ne olduğunu açıklamaları bakımından önem arz etmektedir.

Örneğin İbn Abdun, erkeklerin kadınlarla çok kolay iletişim kurdukları yerler olan mezarlıklara dikkat çekerek, bu bölgeler için özel önlemler alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Endülüs'te tenhalığı sebebiyle, mezarlıkların kadınların buluşma mekânı olduğu bilinmektedir. İbn Abdun, kadınların tercih ettiği bu mekânlarda ahlaka aykırı



bir durumun yaşanmaması için buraya hiçbir satıcı erkeğin girmemesini, ayrıca mezarlıklarla ilgilenen görevlilerin de erkek-kadın münasebetlerini kontrol etmesini ve özellikle öğle uykusu zamanı ıssız olan bu yerlerde, günde birkaç kez devriye gezilmesini gerekli görmüştür (et-Tüçibî 2009, 76).

Bununla birlikte, kadınların çarşı pazarda dükkanların içinde erkeklerle yalnız kalması uygun görülmemiş, hamamlarda kadın ve erkeklerin karşılaşmaması için farklı günler tahsis edilmiştir. Yıkanmak için kullanılan nehir kıyılarında erkek ve kadınlar için ayrı bölgelerin belirlenmiş, kalabalığın arttığı bayram günlerinde kadın ve erkeklerin nehrin aynı kıyısında yıkanmaları uygun bulunmamıştır (González 2008, 43).

Aslında kadın-erkek ilişkilerinin Endülüs'te, hisbe metnine konu teşkil edecek şekilde rahat olduğunu söylemek mümkündür. Zira toplumsal düzenin sağlanması adına yapılmak istenen İbn Abdun'un sözünü ettiğimiz düzenlemeleri, toplumda murad edilen aksine durumların görüldüğüne de işaret etmektedir. Buradan hareketle, İbn Abdun'un temas ettiği noktalar ışığında, Endülüslü kadınların (hür ve köle), erkeklerin bulunduğu çarşı pazarlarda hem alıcı, hem satıcı olarak yer aldıkları, mezarlıklarda erkeklerle rahat tavırlar içerisinde sohbet ettikleri ve görüştükları, nehir kıyılarını kullanmada cinsiyet ayrımının arzu edilen düzeyde olmadığı, merakları sebebiyle kiliseye gittikleri, hamamdaki düzenlemelerin gerektiği gibi uygulanmadığı, kısacası pratikte, toplumsal hayatta kadınların da görünür olduğu anlaşılmaktadır.

Yeri gelmişken, cenaze törenlerinde kadınların varlığına ilişkin bir örnek olarak Nasrî veziri İbnü'l-Hatib'in, Ebâ Süleyman künyeli alim, mutasavvıf Davud b. Süleyman el-Ündî'nin (ö. 621/1245) cenazesine katılan kadın ve çocukların ağlayıp müteveffa için dua ettikleri haberi verilebilir



(İbn Abdûn, 97-98). İbnü'l-Hatib'in olağan dışı bir durum olarak aktarmadığı bu satırlar, cenazelerde kadınların da yer aldığını göstermektedir.

Dini mekânlarda Endülüslü kadınların varlığına dair verilen bilgiler ışığında mescit, ribat ve mezarlıklarda, kadınların belli kurallar çerçevesinde hareket etmesi olağan karşılanmıştır. Bilhassa mezarlıklarda kadınların varlığına dair hisbe metinlerinde her ne kadar birbirinden farklı sınırlar çizilmiş olsa da, bu farklı hudutların sağlamak istediği koşul, kadınların ahlaka aykırı davranışlar içinde bulunmaması ya da bu tür davranışları sergileyen erkekler tarafından mağdur edilmemesidir. Sosyal hayatı her yönüyle düzenlemeye gayret eden hisbe metinlerinde çizilen ideal resmin arkasında ise eleştirilerek aktarılan örneklerde, kadınların bu kuralları esnettiği görülmektedir.

Nihayetinde, dini mekânların kullanımında Endülüslü kadınların bariz bir görünürlük alanına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu görünürlüğün kâh kılık kıyafet düzenlemeleri, kâh mekânın kullanım şekli ile kontrol altına alınmak istendiği de ortadadır.

Hür ya da köle, Endülüslü kadınların toplumsal hayatın aktığı mekânlarda cinsiyetlerine has düzenlemelerin yardımıyla görünür oldukları veya görünür olmalarına izin verildiği aşıkardır. Bu şartlı ve sınırlı var oluşu esnetenler ise genellikle köle kadınlar olmuştur.

Endülüs'teki hür kadınlar hakkındaki bilgiler, her ne kadar fazla gibi görünse de bunların çoğu eş, baba, erkek kardeş ve erkek çocuklarının hayatlarına etkileri, politikadaki rolleri gibi dolaylı bilgilerdir. Kendi yapıp ettikleri, mesleği, sanatı, çalışma hayatı veya kişisel özellikleriyle var olan kadınların sayısı, aynı nitelikleri taşıyan erkek biyografilerine oranla çok azdır. İktidar sahibi aileler çerçevesinde adı zikredilip hayatı



hakkında bilgi verilmeyen hür ve köle kadınlar ise daha fazladır (Marín 2000, 106). Bu durum, söz konusu kadınların, halife veya sultanların anneleri, eşleri veya cariyeleri olmaları hasebiyle kaynaklarda yer bulduklarının bir göstergesidir.

Endülüs toplumunda orta sınıf ailelere mensup olan kadınlara gelince; onlar genellikle ev işleri ve çocuk yetiştirme ile meşgul olmuşlardır. Ev geçimine katkıda bulunmalarının gerekli olduğu durumlarda, evde dokudukları kumaşları ve örgüleri çarşı-pazarda satmışlardır. Dokumacılık, terzi-lik, pazarcılık Endülüslü orta sınıfa mensup kadınların en çok meşgul olduğu işlerdendir. Alışveriş, çocuk gezdirme, ev ziyaretleri, hamam, çamaşır yıkama, ibadet için camiye gitme, dini bayram, düğün ve eğlencelere giderek sosyal hayatın tam ortasında yer almışlardır. Daha önce zikredilen dönemin tarih yazımı, Endülüslü kadınların gündelik hayatlarının ayrıntılarına ulaşma imkanı vermemektedir. Elimizdeki bilgiler, büyük oranda karşılıklı ilişkilerin, sosyal temasın olduğu ortamlarda gerekli görülen hukuki düzenlemelerin arşiv kayıtlarından elde edilmektedir. Ancak, sosyal yaşantının aksine, günümüze ulaşmış ana kaynaklarda ismi zikredilmiş, hayat hikayesi verilmiş, faaliyetlerinden bahsedilmiş, ilmi veya mesleği ile anılan Endülüslü kadınların sayısı yüz yirmiye yakındır (Ávila 1989, 139). Şüphesiz bu kadınlar arasında hürler olduğu kadar cariyeler de mevcuttur. Alim cariyeler arasında katip (İbnu'l-Ebbâr, 228; ed-Dabbî, 732), muhaddis (İbnu'l-Ebbâr, 221; Makkarî, 139-140), şair (İbnu'l-Ebbâr, 223; İbnu'l-Ebbâr, 226; Makkarî, 140-142), şarkıcı (İbnu'l-Ebbâr, 224; el-Kelbî, 152-153; Makkarî, 616-618), neseb uzmanı (İbnu'l-Ebbâr, 231) olanlar vardır. Bu durum, Endülüs'te sosyal tabakalar arasında ilmi yeterliliğe ulaşmada ya da bu yeterliliği haiz farklı tabakalardan kadınlar arasında herhangi bir ayırımın bulunmadığına, ilim tahsi-



linin gerçekleştiği mekânların kadınlara kapalı olmadığına delalet etmektedir.

Köle kadınlar, hür kadınlarla birlikte ilim tahsil etme imkanına sahip olmalarının yanı sıra, sosyal yaşamın diğer mekânlarında da hür kadınlara oranla daha rahat hareket edebilmişler, daha görünür olmuşlardır. Bununla birlikte, kendilerini geliştirme, eğitim alma, mesleklerini icra etme gibi hususlarda, hür olmamaları nedeniyle herhangi bir sınırlamayla karşılaşmamışlardır. Çünkü köle kadınları evlerin kapı ardında konumlayan ailevi sorumluluklar ve yoğun mahremiyet algısı bulunmamaktadır. Bu durum, Endülüs'te köle kadınların toplum içerisinde daha görünür olmalarını sağlarken, şüphesiz hukuken hal ve hareketleri, sınırları ve sorumluluklarının bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Bu nispeten genişleyen çerçeve içerisinde, köle kadınların sosyal hayattaki görünürlüklerinin saraya yansıdığı, Endülüslü hükümdarların farklı etnik kökenlerden köle kadınları cariye olarak yanlarına aldıkları, onlardan çocuk sahibi oldukları bilinmektedir. Bu bilgileri, bilhassa siyasetteki etkinlikleri ve hükümdar anneleri olmaları nedeniyle, hatıratlardan ve özellikle tabakat türü eserlerden edinmek mümkündür.

Köle kadınların Endülüs saraylarındaki yoğun varlıklarını anlamak için Endülüs Emevileri döneminde (756-1031) hür kadınlardan doğan herhangi bir halifenin bulunmadığına dikkat çekmek gerekir (Marín 2000, 116). Emevilerin ardından bu gelenek büyük ölçüde devam etmiştir. Hükümdarların çocuk sahibi olan cariyeleri için, *ümmü'l-veled* tabiri, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Endülüs'te de yaygın olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, yalnızca hükümdar cariyelerine has olmamakla birlikte, kaynaklarda yer bulanlar genellikle saraydan olanlardır. Ayrıca, sahibinin *gözde cariyesi* veya *ümmü'l-veled* statüsündeki kadınlardan bazılarının daha



sonra nikahlı eş oldukları bilinmektedir (İbnu'l-Ebbâr, 231; Makkarî, 211-212, 272; İbnu'l-Ebbâr, 222).

Örneklerden anlaşıldığı üzere, Endülüs'te hür kadınların toplumsal hayattaki varlıkları ile saraydaki faaliyetlerinden ziyade, köle kadınların etkinlikleri ön plandadır. Bu durum, günümüzden yansıyan bir bakışla geçmişi değerlendirirken şaşırtıcı bir hal olarak karşımıza çıksa da tarihin yatay düzleminde alışılmış bir durumdur. Her ne kadar *hür* olarak nitelense de köle statüsünde olmayan kadınların omuzlarına yüklenen sorumluluklar, onların daha çok evlerinden açtıkları pencereler ile toplumsal hayata katılımını sağlamıştır. Eşzamanlı Doğu ve Batı İslam devletlerinde yaşamış kadınların tarihine ilişkin en benzer noktaları, daha önce de belirttiğimiz tarihi sessizlikleridir. Bu perdeyi yırtabilen, olağan akışın ötesine geçerek bıraktıkları izleri tarih metinlerine not ettiren kadınların da hep aynı zümreden olmadığı aşikardır. Öyle ki, aslen İspanyol kökenli bir köle olan Lübna, Endülüs Emevi halifesi, II. Hakem'in (961-976) kurduğu saray kütüphanesinin sorumlusu ve aynı zamanda halifenin katibidir (İbn Beşkuval, 692; Dabbî, 476; İbn Abdülmelik, 492). Lübna'nın bir köle kadın olarak çıktığı basamaklar ve Endülüs'ün ilmi hayatında geldiği nokta, Endülüs Emevilerinin son halifesi III. Muhammed el-Müstekfi'nin kızı olan ve sarayda iyi bir eğitim almış, hür Vellâde'nin Endülüs şiirindeki konumundan aşağıda değildir. Şam, Bağdat ve Kahire'ye seyahatler yapmış Lübna'nın saray kütüphanesindeki görevi ve katipliği haricinde, matematik ve geometri uzmanı, edip, şair ve hattat olduğu kaydedilen bilgiler arasındadır.

Lübna'nın örneğine bakıldığında, kendisine kütüphane sorumlusu ve halife katipliği gibi üst düzey resmi görevler tevdi edilen bir kişinin hem kadın hem de köle olması, Halife II. Hakem'in, ilmi yetkinliği ve liyakati ne denli önemsen-



diğine bir işaret olarak kabul edilebilir. Başka bir deyişle halifenin bilge hükümdar lakabına uygun bir şekilde yaptığı bu görevlendirmeler, alanında uzman bir kadının cinsiyet ya da sosyal statü ayırımına maruz kalmadan ilmi kaygılarla katiplikte tercih edildiği, sarayda erkekler ile birlikte çalışabildiği, memuriyette yükseldiği, herhangi bir kısıtlamayla karşılaşmadan seyahat edebildiği anlamlarını taşımaktadır. Fakat daha önce dikkat çekildiği gibi, II. Hakem dönemi Lübna örneğinde karşımıza çıkan, kadınlar ve köleler için genişleyen bu hürriyet halkasının, zaman ve mekânın şartlarına, hakim liderin ve toplumun algılarına bağlı olarak daralıp esnediği unutulmamalıdır. Bu sebeple Lübna, tüm Endülüs toplumuna, kadınların sahip oldukları haklar bakımından zaman ve mekân ölçüsünde genellenemeyecek kadar bireysel; aldığı eğitim, üstlendiği görevler ve icraatları bakımından ise Endülüs'te köle bir kadının konumunun genişleyebileceği sınırları gösterecek kadar öne çıkan bir örnektir. Bununla birlikte, Endülüslü kadınların, erkek egemen devlet idaresinde, onlarla bir arada bulunmaları ve kritik görevler üstlenmeleri, bu coğrafyada farklılaşan, kadınların çalışma hayatındaki konumlarına dair bir fikir vermektedir. Zira doğuda katiplik için erkek olmak şartı aranırken, Endülüs Emevilerinde haciblik makamından sonra gelen katiplik müessesesinde hür-cariye fark etmeksizin kadınlar görev alabilmiştir (Küçükaşçı 2002, 49).

Sonuç

Kanaatimizce, yer yer sosyal yaşantının aktif katılımcıları olan, yer yer de kaynakların suskunluğunda izlerini kaybettiğimiz Endülüslü kadınların ilim tahsili, çalışma hayatı, sosyal ilişkiler gibi yaşamın farklı boyutlarında etkin olduklarını, birçok toplumsal mekânı erkeklerle ortak kullandıklarını



söylemek mümkündür. Bununla beraber, sosyal statünün toplumsal hayatın belirleyici unsurlarından biri olduğu akıld tutularak, Endülüslü kadınların bu tabakalar arasında geçişken bir konumlarının olduğu da hesaba katılmalıdır.

Günümüz kabulleriyle tek bir noktadan geçmişe bakıldığında, sosyal statü, din ve gelenek temelli mekân farklılaşmaları ve kısıtlamaları, Endülüslü kadınların toplumsal yaşamlarına ket vurmuş gibi görülse de, anakronizmin tuzağına düşmeden, Endülüs toplumunda kadının konumunu doğru tespit edebilmek gerekmektedir. Kanaatimizce hem ortak kullanıma açık olan hem de yalnızca kadınların kullanımına bırakılmış toplumsal mekânlar, Endülüslü kadınların hareket alanını genişletmiştir. Bununla birlikte cinsiyetin, toplumsal mekânların taksiminde tek belirleyici unsur olmadığı da bir gerçektir. Cinsiyetin yanı sıra, sosyal statüler gibi başka değişkenler de kadınların toplumsal mekânlardaki görünürlüklerini etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında, köle kadınların Endülüs toplumsal yaşamında öne çıkan aktif varlıklarına karşın hür kadınların sorumluluklarla örülü daha sınırlı bir sosyal yaşamları olduğu gerçeği daha rahat anlaşılacaktır.

Bu örneklerden ve sosyal yaşantıya dair bilgilerden hareketle, Endülüs toplumunda kadının din ve kültür tarafından öncelenen aile yaşantısının akabinde gündelik hayat, sanat, siyaset, ilim ve kültür dünyasında yadsınamaz bir konumu olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklardaki sınırlı verilerin sebep olduğu bu çok da net olmayan resmin içerisinde belirgin olan çizgiler, Endülüslü kadınların sosyal yaşamın her aşamasında, belli oranda görünür oldukları, ilmi faaliyetlerde hem eğitilen hem de eğiten olarak yer aldıkları, cinsiyetle sınırlandırılmadan genişleyen mekânlarda, edindikleri meslekleri icra etmekten geri durmadıklarını göstermektedir.



Kaynakça

- Ávila, María Luisa. 1989. “Las Mujeres ‘sabías’ en al-Ándalus” *La Mujer en al-Andalus: Reflejos Históricos de su Actividad y Categorías Sociales*. ed. María Jesús Viguera. Madrid-Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas. 139-184.
- Albayrak, H. Şule (ed.). 2020. *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Boloix Gallardo, Bárbara. 2013. *Las Sultanas de la Alhambra: Las Grandes Desconocidas del Reino Nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*. Granada: Editorial Comares.
- Dabbî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Yahyâ el-Endelüsî. 1989. *Buğyetü’l-multemis fi târihi ricâli ehlî’l-endlüs*, nşr. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî.
- Georges Duby, Michelle Perrot (ed). 2005. *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gonzalvo, Luis. 1904. “La mujer musulmana en España”. *Conferencia-Archivo Histórico Nacional*. Madrid.
- İbn Beşkuval. 1955. Ebu’l-Kasım Halef b. Abdülmelik. *Kitâbu’s-sıla*, nşr. İzzet el-Attar el-Hüseynî. I-II. Kahire: Neşrî’s-Sekâfeti’l-İslamiyye.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. 2015. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbnu’l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. 2011. *Kitâbu’t-tekmile li-kitâbi’s-sıla*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf. I-IV. Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslamî.
- İbnu’l-Ebbâr. 1962. *el-Hulletü’s-Siyerâ*, nşr. Abdullah Enis et-Tabba. Beyrut.
- İbnu’l-Faradî, Ebû’l-Velid Abdullah b. Yusuf. 1989. *Târihu Ulemâi’l-Endelüs*, nşr. İbrahim el-Ebyârî. Kahire.
- Viguera Molins, María Jesús (ed.). 1989. *La Mujer en al-Anda-*



lus: Reflejos Históricos de su Actividad y Categorías Sociales, Madrid: Editoriales Andaluzas Unidas.

Lévi-Provençal, E. 1950. "España Musulmana hasta la Caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)", *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe. V: 331-788.

Marín, Manuela. 2000, *Las Mujeres en al-Ándalus*, Madrid: CSIC.

Simonet, Federico Javier. 1891. "Ensayo crítico histórico acerca de la mujer árabo-española", *IX Congreso Internacional de Orientalistas*. Granada. 13-32.

Viguera Molins, María Jesús. 2002. "A Borrowed Space: Andalusí and Maghribi Women in Chronicles", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, ed. M. Marín, R. Deguilhem. New York: I. B. Tauris. 163-180.

SANAT ve MEKÂN:
KURGU-GERÇEKLİK
ARASINDA KADIN

TÜRK EDEBİYATI TARİHİ ÇALIŞMALARINDA HİYERARŞİK (PİRAMİDAL) MEKÂN SORUNU

Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış¹

Giriş

Edebiyat Tarihine Nereden Giriş Yapalım?

Edebiyat tarihi konusuna, edebiyatla ilgisine değinerek giriş yapabiliriz. Edebiyat tarihi, edebiyatın kendisi değildir. Hatta edebiyattan oldukça farklı bir disiplin olduğunun altını çizmek gerekir. Edebiyat tarihi, pek çok tanım ve kaynakta, milletlerin duygu ve düşünce hayatını tanımada tuttuğu rolün ehemmiyeti bağlamında karşımıza çıkar. Milletlerin varlıklarının ispatı ve yaşamaya devam etmelerinin önemli bir gereği gibi ulvî bir amacın önemli araçlarından birisi gibi konumlandırıldığı da görülür. Milletlerin hayata bakışının, zihinsel süreçlerinin, duygulanım

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
zkserefoğlu@fsm.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1827-5462.



dünyalarının, ancak ve ancak o millete dair edebi eserlerin bütününe görmeye yardım eden bir edebiyat tarihi yardımıyla öğrenilebileceği çoklukla kabul görmüş bir bakış gibidir. Edebiyat tarihçisinin, şair ve yazarları, edebi akımları, edebiyatın geçirdiği değişme ve gelişmeleri incelemesi ve bunu milletin bir fotoğrafıymışçasına önümüze koyması gereği vurgulanır ve yaptığı işin, “milli bir temsil değeri” ifade eden, simgesel olarak “övünç kaynağı” şeklinde konumlanacak bir çalışma olması gerektiği düşünülür (Akün 1990, 12-13; Ulusoy Tunçel 2008, 1633).

Edebiyat tarihçisi, edebi verimler bağlamında yaşanan zamanları gruplandırır, dönemlere ayırır, basamaklara böler, topluluk isimleri koyar, bu topluluklardan bazı isimleri kimi zaman o topluluklardan ayırır, kimi zaman topluluklara isim ekler, edebiyatçıların etki veya yetki alanına dair cümleler kurar, şair ve yazarların eserleri hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bu süreçler esnasında ve sonunda eser ve yazar adeta birer belgeye dönüşerek temsil değeri kazanır. Her ikisi de birer gösterge hâline gelir. Adeta müzeleşirler. Bu müzeleşme esnasında birer nesne gibi yazar ve şairler de tasnif olur, öne çıkar, geride kalır veya görülmez. Depoya gönderilebilir yahut sergilemenin önüne de alınabilir. Tam da burada kanon dediğimiz kavram devreye girer.

“Kanon” sözcüğünün otorite ile ilişkisinin Orta Çağ’da pekiştigi ve sözcüğün “kilise kanunları” anlamında kullanıldığına dikkat çeken Köroğlu Çallı; bu kullanımın, “edebiyatın da din gibi bir kurum olduğunu ve her ikisinin de hem geçmişi hem de geleneği temsil etmesi bakımından hakim ideolojinin bayrağını taşıdıkları savını doğruladığını” öne sürer. Roma Katolik Kilisesinin “kanon” sözcüğünü İncil ile alakalı yazınları tanımlamak için kullanması ve kutsal yazınları diğer yazınlardan ayırmak ve bu eserleri kanonik olarak



kabul etmek için “kanonlaştırmak” fiilini türetmesi; seçme, ayırma ve öne çıkarmanın başladığı zeminin fotoğrafını verir (Köroğlu Çallı 2019, 237). “Kanonlaştırma” kelimesinin karşılığı ise “azizler listesine kabul edilecek kişiyi seçmek için yapılan bir Katolik uygulaması”dır (Travor 1998, 23. Aktaran Köroğlu Çallı). “Kutsal yazınların yazınların dinsel liderler tarafından seçilip İncil’e neyin dahil edileceğini veya İncil’den neyin dışlanacağını belirlemesi, etimolojik anlamı ile beraber düşünüldüğünde kanonun hiyerarşik yapısını kavrama hususunda günümüz tartışmalarına ışık tutar” ve edebiyat kanonunun oluşumunun nereye dayandığını anlaşırlar kılar (Köroğlu Çallı 2019, 237).

Kanon, İncil’e dahil edilecekler listesi ile sınırlı kalmaz. Edebiyat kanonu da edebiyata, edebiyat ortamına, edebiyat ortamının bir göstereni haline dönüşen edebiyat tarihlerine seçilecek olanlara ilişkin hiyerarşiyi belirler hale gelir.

İnceleme alanımıza yazarları farklı olan pek çok edebiyat tarihi girer. Türk edebiyatı tarihleri, Abdülhalim Memduh’un *Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye* (1889) adlı ilk Türk Edebiyatı Tarihi adını taşıyan eserinden itibaren; eklemelerle, ilavelerle, tasnif farklılıklarıyla, dönemlendirme teklifleri ile, edebiyat tarihine ilişkin metodolojik yaklaşım denemeleri ile zaman içinde “büyüyen ve kabuk değiştiren bir organizmaya dönüşür” (Ulusoy Tunçel 2008, 1633). Bu gelişim bir taraftan makul olmakla birlikte, diğer yandan organizma bir süre sonra adeta eseri yiyen, öğüten, yazarı da indirgeyen ve gerek cinsiyetine, gerek düşünce dünyasına göre etiketleyen bir kalıpla donma riskini de barındırır. “Bu büyüyen ve değişen organizmanın fotoğrafını aralıklarla ve ihtiyaca göre geliştirilen yeni araçlarla ortaya koyabilmek için edebiyat tarihlerinin de bilgi, yorum ve metot olarak kendilerini tamamlamaları ve yeniden üretilmeleri gerektiği”



(Ulusoy Tunçel 2008, 1633) söylene ve bu devinim edebiyat tarihlerinin söz konusu risklerini bertaraf etmeye dair kimi imkanlar sunabilecek olsa da pratikte bu sağlamanın yapıldığı pek de vaki olmaz. Türk Edebiyatının temsil değeri yüksek bir edebiyat tarihinin nasıl hazırlanabileceği Cumhuriyet Dönemi'nden beri dönem dönem tartışılan konulardan biri haline gelmiş ve seçimlerin 'ne'liği, 'nasıl'lığı üzerinde sıkça durulmuştur. Kanaatimizce en önemli noktalardan birisi edebiyat tarihlerinin eksiklerine dikkat çekmek ve bu eksikler dolayımında öneri getirmektir. Bizim bu çalışmada yapmak istediğimiz şey, yazarların cinsiyetlerine göre edebiyat kanonu içindeki konumlandırılışlarına yakından bakmak ve bunun bir göstereni olarak edebiyat tarihlerini cinsiyet temelli mekânsallığı üzerinden okumaya çalışmak olacaktır. Bu okuma esnasında oluşacak tespitlerin, edebiyat tarihi üzerine düşüncelerin cinsiyet boyutuna katkı sunması beklenmektedir.

Türk Edebiyatı Tarihi Sayfalarında Kadın Yazarın Yeri

Cinsiyet rolleri, mekânın örgütlenişinde önemli göstergelerden birisi olarak karşımıza çıkar. Kadınların toplumdaki rol ve sorumlulukları, "kadın alanı" olarak tanımlanan belli yapılarla biçim almış, sınırlandırılmıştır. Böylelikle kadınların işi olarak tanımlanan görevler kadınlara dayatılabilmektedir. Mekân ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişki, belli bir yapı içinde -erkek egemen düzen-, cinsiyet körlüğü, doğallaştırma, dışlama/görünmez kılma, ikincilleştirme, marjinalleştirme gibi düzeneklerle tarihsel olarak oluşmuştur. Edebiyat tarihi çerçevesi de bu düzlemde bağımsız değildir.

Türkiye'de ulus inşası sonrası ortaya konulan edebiyat tarihi çalışmalarına dikkatle bakıldığında, sadece kadınların



değil, imparatorluk bakiyesi olan pek çok edebiyatçının piramidal düzleme giriş yapamadığı görülür. Laurent Mignon'un *Ana Metne Taşınan Dipnotlar* adlı kitabının ismi tam da bu açıdan manidardır. Mignon, kitabın, Türk edebiyatı tarihi çalışmalarında ismine yalnızca dipnotlarda rastlanan edebiyatçı ve düşünürleri ana metne taşıyarak edebiyat tarihi konusunda şimdiye kadar tartışılmadan kabul görmüş bazı görüşleri sorgulamayı hedeflediğini belirtir. Edebiyat tarihini dipnotlarından okumanın alternatif bir edebiyat tarihini yazmak anlamına geldiğine ve ana metinden dışlanan yazarları ve yapıtları araştırmanın önemine dikkat çeken Mignon, "Edebiyat eserlerini topluca, tarafsızca ve kendi bağlamları içinde bir araya getirip okumadıkça sağlam bir edebiyat tarihi yazılamaz" der (Mignon 2009, 11). Hiçbir ülkenin edebiyatında dönemin bütün verimlerinin aynı değerde incelenip okunduğu iddia edilemez. Belirlenen kriterlere uymayan isimler ve metinler dipnotlarda piramidin en altlarına itilir. Hareket alanı olmayan, görülmeyen, üzerinde konuşulmayan piramidin en alt tarafı, adeta kanon dışı addedilen yazar ve eserlerin mezarlığına, bir bakıma müzelerin depolarına dönüşür.

Bu depoda beklemekte olan pek çok kadının varlığından söz etmek ve aslında edebiyat tarihi ve cinsiyet ilişkisinin sadece bu depoları dikkate almakla ilişkili olduğunu iddia edebilmek, sorunsallaştırdığımız meseleyi kolayca çözebilirdi. Oysa meselenin bu düzeyde çözülemeyecek ve anlaşılamayacak kadar kompleks olduğunu, Linda Nochlin'in "Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok?" (Nochlin 2014, 119-160) adlı makalesi anlatıyor. 1971 yılında yayımlanan makale, konunun temellendirilmesi ile ilgili sistematik ve önemli bir tespit zinciri içeriyor. Nochlin bu eşitsizliğin kurumsallaşma, eğitim ve deneyim adaletsizliğine dayandı-



ğını söylüyor. Çünkü “sanat, üstün güçlerle donanmış bir bireyin kendinden önceki sanatçılardan ve daha belirsiz, daha yüzeysel biçimde de “toplumsal koşullar”dan “etkilenerek” ortaya koyduğu özgür ve özerk bir etkinlik değildir. Aksine, hem sanat yapanın gelişimi hem sanat yapıtının doğası ve niteliği açısından baktığımızda, sanat yapmanın koşulları belli bir toplumsal çevrede gelişir, bu toplumsal yapının ayrılmaz parçasıdır ve ister sanat akademileri, ister himaye sistemleri, ister ölümsüz yaratıcı, üstün sanatçı-insan ya da toplum dışı ilan edilen yalnız yaratıcı efsaneleri olsun, özgül ve tanımlanabilir toplumsal kurumların dolayımından geçer ve belirlenir (Nochlin 2014, 135-136). Şu halde toplumsal koşulların bir kadın sanatçının yetişmesi için elverişliliği üzerine düşünmek geçmiş zamanda kadın sanatçının varlığı/yokluğu hakkında önemli bir çerçeve sunacaktır. Bu gerçekliğe rağmen sayı az da olsa var olan kadınların görünmemesi ise edebiyat tarihinin bilindik, alışıldık çerçevesine dair çok şey söylüyor. Yapıbozumcu, feminist, sömürgecilik sonrası, yeni tarihselci ve doğa merkezli eleştiri kuramlarının görüşlerini temel alan revizyonist eleştirmen ve akademisyenler, bunun gerekçesi hakkında konuşurken Batı bilim kanonuna ve tarih yazımının temellenişine dikkat etmek gerektiğini belirtiyorlar. “Batı kanonunun genel anlamda eril değerleri meşrulaştırdığını, bu kanona erkek egemen bakış açısının hakim olduğunu, tek sesli, kadının, doğanın ve beyaz olmayan ‘öteki’ ırkların seslerinin duyulmadığı ve hiyerarşik karşıtlıklar üzerine kurulan bir yapı içerdiğini” öne sürüyorlar (Koroğlu Çallı, 2019, 237).

Serpil Çakır da benzer bir noktadan hareketle, kadınların tarihyazımında görülmemesini, on dokuzuncu yüzyıl boyunca tarih yazımının ve disiplininin şekillenmesinin eril yurttaşlık, kamu işi ve kadınların dışlanması hikayeleri



etrafında formüle edilmesine, tarihin Avrupalı erkek elitlerin diğerlerini nasıl boyunduruğu altına aldıklarının kaydının bilimi olmasına bağlar (Çakır 2011, 512). Çakır'a göre, "tarih eğitimi ciddi erkek bireylerin uygar sivil liderlik ve erkekleri soylu yurttaşlıklarına hazırlamada gereklilik olarak addedildiği ve aristokrasiden ve orta sınıftan gelen erkeklerin işi olduğu" için "akademi, tarih yazımı ve incelemesi, kadınların yurttaş olmadığı böylece tarih alanının dışında oldukları düşüncesini" içermektedir (Çakır 2011, 513).

Tarihte kadınlar yok değildir. Ama tarih yazımı karşımıza genellikle diğerlerinden ayrılan, diğerlerine benzemedikleri için görünür olabilen kadınları çıkarır. "Sömürgeleştirilmiş ve yerli kadınlar, proletarya tarihinin nadir olarak öznesi olabilmıştır" (Çakır 2011, 512) mesela. Yahut kadınlık özelliklerinden vazgeçmiş veya döpiyes ve üniformalar içinde bunları görünmez kılmayı başararak sisteme uyum sağlayanlar, tekil örnekler olarak karşımıza çıkar. "Tarih ile eğitilmiş erkeklik arasındaki ilişki kadınları tarihsel özneler olarak marjinal hale getirir" (Çakır 2011, 512-513).

Edebiyat tarihi, bilim olduğunu iddia ettiği için anlamlandırma ve tanımlama özelliklerini elinde tutar. Tarih olduğunu iddia ettiği için de erk'in tekelinde olan, erkeklerin yaptıkları ve yaşadıklarını piramidin tepesine alan, esas kabul eden tarih yazma ediminden, algılayışından kaynağını alır. Böylelikle tarihyazımı ve kadın ilişkisine dair verili pek çok ezber, edebiyat tarihine de transfer edilmiş olur.

Bu ezber, sırtını büyük oranda "büyük" ve "deha" kelimesine yaslar; gücünü buradan devşirir. Nochlin, "bilinçli ya da bilinçsiz olan varsayımlarla, birbirine hiç de benzemeyen Michelangelo ve Van Gogh gibi, Raffaello ve Jackson Pollock gibi sanatçıların 'büyük' sıfatı altında bir araya getirilmesine yakından bakmayı" önerir. Edebiyat tarihlerinde tescille-



nen bir onursal unvan olarak “deha”, bir şekilde “büyük sanatçı”nın kişiliğinde cisim bulmuş, zamandan bağımsız ve gizemli bir güç olarak görülür. Çoğunlukla bilinçdışı, tarihüstü önermelerle bağlı bu varsayımların sanat ve edebiyat tarihi yazımının özünü oluşturması ise oldukça ilginçtir. Nochlin’e göre, kadın sanatçıyla ilgili sorunun ardında, “yüzlerce monografinin konusu olan, eşsiz ve tanrısal Büyük Sanatçı miti yatmaktadır” (Nochlin 2014, 129-130) “Bu erkek sanatçı, doğduğu günden beri, gizemli bir öz taşır, altın yumurtlayan tavuk gibi bir şeydir bu ve adı da ‘deha’dır, ‘yetenek’tir. Ve tıpkı cinayet gibi, koşullar uygun olsun olmasın, eninde sonunda mutlaka ortaya çıkacaktır” (Nochlin 2014, 129-130) Hayriye Ünal da “Büyük Şair Miti” yazısında bir erkeğin iktidar ilişkileri, ideolojik eylemler, ittifaklar, organizasyonlarla nasıl “büyük şair” yapıldığını anlatır (Ünal 2021).

Kanon içinde konumlanan “deha”, “büyük şair” ve “yüce edebiyatçı”larla oluşan erkek cinsiyeti üzerinde şekillenen edebiyat tarihi ezberinin Türkiye’de nasıl yürüdüğünü ülkenin eğitim kurumlarının müfredatlarına bakarak anlayabiliriz. Nitekim bu müfredatlar, edebiyat tarihlerinin çıktıkları gibidir. Edebiyat tarihlerinde kadın yazarın yer alıp almadığına dair en kestirme kontrolü özel alanı Türk Edebiyatı olmayan ve lise mezunu herhangi birinin tanıdığı kadın yazar ve şairler ölçeğinde yapabiliriz. Örneğin ülkede ortaöğretim müfredatının yıllardır Türk Edebiyatı’nın devirlerine ilişkin bir içeriğinin olmasından hareketle, Tanzimat Dönemi Edebiyatı’nda yer alan isimlerin kimler olduğunu sorsak muhtemeldir ki içinde kadın ismi geçen bir liste sayanlar, bir elin parmaklarını geçmez. Ziya Paşa’nın, Namık Kemal’in, Şinasi’nin, Ahmet Mithat Efendi’nin, Şemsettin Sami’nin, Recaizade Mahmut Ekrem’in, Sami Paşaza-



de Sezai'nin yanına, Fatma Aliye'nin isminin eklendiğini duymak, görmek çok mümkün olmaz. Kanonun baş tacı ettiği yazarlar akılda kalır. Onlara hürmet gösterilir ve büyük oranda ülkenin temel öğretim kurumlarından mezun olanlar bu yazarların düşünce ve eserlerini içselleştirirler. Bu arada Tanzimat'ın erkek yazarlarının birbirini takip eden yıllarda edebiyata sanata bu kadar kökensel noktada farklı bakışları, Tanzimat Dönemi'nin 1 ve 2 olarak ayrılıp adlandırılması ile şık bir gruplama çözümü içinde ama asla ittifakları ve bütünsellikleri bozulmadan sunulurken edebiyat tarihi içine yerleştirilir. Edebiyata ve sanattan murada ne kadar farklı bakarlarsa baksınlar, haklı haksız denmeden ulvi bir yenilik halesi içinde bağra basılırlar. Denedikleri yeni edebi türlerdeki bütün acemilikler, “yeni” olmaya bağlanır ve bu süreci adeta hafif sıyrıklarla atlatarak geçerler. Bu tabloda aralarında neden kadın edebiyatçının olmadığı bir soru veya sorun alanı olarak görülmez. Çünkü yazı bir erkek alanı olarak kabul edilmiştir. Yine kanon ve kanonun gereklilikleri, 1868'lerden II. Meşrutiyet'e uzanan kadın dergilerini, oradan Cumhuriyet'e kadar uzanan kadın hareketini bilmemize izin vermediği için de neyi bilmediğimizi de bilmeyiz.

Bu haberdar olamadığımız, tarihsel sürecine vakıf olmadığımız düzlemde edebiyat tarihçisi ülke dinamikleri ve normları çerçevesinde elindeki ismi eserinin içine “yerleştirme”ye çalışır. Her isim kanon içinde yön verme, beklentileri önceleme, seçme, ayıklama, arkaya atma, öne çıkarma işlemleri arasında edebiyat tarihindeki yerini “bulur”. Ve pek tabii, bu parametrelerin ve daha önce yazılmış edebiyat tarihlerinin gölgesi ile edebiyat tarihçisinin iradesi çerçevesinde bir yere iliştilir yahut görülmeyerek kenara itilir. Olmayışları problem edilmeyen kadın edebiyatçıların isimleri ya görülmez yahut da belirli refleksi ve alışkanlık normları



eşliğinde piramidin altına itilir. Burada kadın edebiyatçıların yersiz yurtsuzluğu net olarak karşımıza çıkar.

Hülya Argunşah'ın "Kadınların Sanatçı Olarak Edebiyat Tarihindeki Yersizliklerine Zafer Hanım ve *Aşk-ı Vatan* Üzerinden Bakmak" adlı makalesi, adından da anlaşılacağı üzere kadınların edebiyat tarihindeki bu yersiz yurtsuzluğunu odağa alır ve "edebiyat tarihinin kadınlara ilgisiz kalışının" nedenlerini ararken önemli bir kök nedenin altını çizer:

"Edebiyat sanatının dil gibi ortak kullanıma açık bir ham malzemeyle gerçekleştirilmesi; edebiyatın kadınsız, kadınların edebiyatsız ve edebiyat tarihinin kadınlardan uzak olmayacağı görüşü; edebiyat tarihi ve edebi eleştirinin değerler alanını kadın varlığı açısından sorgulamaya açar. Anlaşılan kültür ve bilgiyle ilişkilendirilen kamusal alan ve onun temsilcisi olarak erkeklik/eril irade; özel/dışil alan, doğa ve duygu ile ilişkilendirilen kadını ve onun sanatsal üretimini dikkate değer görmemiş veya bilerek kayıt dışı bırakmıştır. Dahası, hangi kadınların hangi sebeplerle tarihe ve edebiyat tarihine geçebileceğine bizzat karar vermiştir. Kadının biyolojik kimliği ile ilişkilendirilen 'kadınlık' sorumluluklarının değersizleştirilmesiyle paralellik taşıyan bu durum, tarih yazımı gibi edebiyat tarihi yazımının da -dolayısıyla yazılmış tarih ve edebiyat tarihlerinin- sorunlu yapısının belirleyicilerindedir." (Argunşah 2022, 453)

Argunşah makalede, kadın romancımız elinden çıkan ilk roman olmasına rağmen Zafer Hanım'ın *Aşk-ı Vatan* isimli romanının edebiyat tarihinde yer almayışı üzerinden kadın ve edebiyat tarihi ilişkisini okur. "Yayımlandıktan kısa bir zaman sonra Vakit gazetesinin 18 Nisan 1878 tarihli sayısında yer alan 'Zafer Hanım'ın *Aşk-ı Vatan'ı*' başlıklı imzasız yazıda, yazarı, 'üdeba-yı muhadderata peşrev olmak şerefini ihraz' etmiş olması bakımından tebrike şayan bulunan",



‘muhadderat-ı osmaniyanın ilk eseri’ olarak takdim edilen ve kabul gören” (Argunşah 2022, 465) bu eserin edebiyat tarihinde görülememesini Argunşah, “Osmanlı dünyasındaki kadın modernleşmesini yönetmek ve gelenekle barışık bir kadın yaratmak isteyen Mithat Efendi’nin hatta Ahmet Cevdet Paşa’nın, Fatma Aliye Hanım’ı bir rol model olarak sunmak” istemesine bağlar. “Erkeğe göre bir kadınlık” yaratmak isteyen ve “görüşlerinin bir kadın tarafından kadınlar dünyasına anlatılmasının yaratacağı etkinin farkında” olan Mithat Efendi (Argunşah 2022, 468), Fatma Aliye ile ilişkisine yatırım yapmış ve kontrollü bir kadın hareketi için emek vermiş görünmektedir. Bunu ne kadar başarabildiği ise ayrıca bir tartışma konusudur.

Argunşah, Zafer Hanım ve *Aşk-ı Vatan*’a ait varlığın “çok uzak bir geçmişe ait olmamasına rağmen unutulmuş olmasının, görmezden gelinmesinin ve ilk kadın yazarlık konumunun tartışmalı bırakılarak ilk kadın yazar olarak bugün de ısrarla Fatma Aliye Hanım’ın isminin altının çizilmesinin”, sadece “devrin edebiyat kanonununun oluşturmaya çalıştığı bir kabul” olmadığını ve edebiyat tarihi içinde süregelen bir ‘eril tahakküm’ü işaretlediğini söyler (Argunşah 2022, 468).

Fatma Aliye’nin yazın hayatı boyunca “makbul ve erkeğe göre bir kadınlık” beklentisini karşılamadığını ve yazı hayatının başındaki Fatma Aliye olarak kalmadığını, ilk zamanlar yazdıkları adeta Mithat Efendi tarafından yapı sökümü uğratılan bir yazarken süreç içinde kendi sesini duymak, metnine yapılanları fark etmek, yönlendirmeler dışında yazmak noktasında çok farklı noktalara gittiğini ve *Refet* gibi bir eserde, çalışmayı erdem gören, aile ve evlilikten evvel kendisine yatırım yapmak isteyen bir kahraman kurgusunu oluşturabildiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Diğer yandan, ilk dönem yazılan edebiyat tarihlerinde tıpkı Zafer Hanım gibi Fatma



Aliye'nin de adını görmek ya mümkün olamayacak ya da piramidal mekânın en altı için uygun görülen dışlanmışlık düzleminde görmek mümkün olabilecektir. Mesela, *19 Asır Türk Edebiyatı*'nda Tanpınar, Cevdet Paşa ve Mithat Efendi'nin etrafını dolaşırken iki kere uğrar aslında Fatma Aliye'ye ama adeta adını anmaya tenezzül etmez. Ahmet Mithat Efendi'nin kadın psikolojisine yaklaşımını söz konusu ederken *Felsefe-i Zenan*'dan bahis açan Tanpınar, bu eserin başarısına dair “bir şehadetin bir kadından hatta bir romancı kadından” geldiğini okuyuculara hatırlatır. Dipnotta ise “bir romancı kadın” ifadesi için “Fatma Aliye Hanım için yazdığı kitapta parçalarını aldığı mektup” açıklamasını düşer (Tanpınar 1997, 465). O halde emin oluruz ki Tanpınar, döneminde Ahmet Mithat Efendi'nin hakkında kitap yazdığı bir edebiyatçı kadını tam da Mignon'un bahsi geçen kitabında söylediği şekilde dipnotta, piramidin görüntü anlamında da en dibinde bir yere sıkıştırır.

Edebiyat tarihlerinde kadın yazarla karşılaşmanın uzun süre kabullenilemediğini ve şaşkınlığa neden olduğunu söylemek yanlış olmaz. Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde, Nigâr Hanım, Şeref Hanım, Leyla Hanım, Makbule Leman ve Yaşar Nezihe'den bahsederken, kadın yazar meselesinin “şüphe ile karşılanacak kadar tuhaf” bulunduğunu söyler. Hemen ardından, durumun gerçek olduğu anlaşıldığında kadın ismi ile yazan erkeklerin de çıkması ve olayın moda dönüşmesine vurgu yapar. “Bu devrin dikkate alınacak noktalarından biri de kadın muharrirler yetiştirmesidir. İlk çok tuhaf giden bu hadise şüphelerle karşılanmış, sonra bir vakia olduğu tahakkuk edince kadın imzaları ile yazı yazmak modası bile çıkmıştır. Eski edebiyatımızda kadın şairlerimiz az bile olsa, yok değildir. Hatta Tanzimatın ilk yıllarında Leyla Hanım (ölümü 1848), Şeref Hanım (ölümü



1848) gibi matbu divan sahipleri bile yetişmişti. Yeni tarzda şiir yazar kadın şairler arasında Osman Paşa'nın kızı Nigâr (ölümü 1916), Makbule Leman (ölümü 1898), Yaşar Nezihe Hanımlar meşhurdur.” (Özön 1941, 60)

Kadın yazarın varlığını tuhafılık, hayret vesikası, sıra dışılık olarak gören bakış sadece *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde karşımıza çıkmaz. İsmail Habip Sevük, *Tanzimat'tan Beri Edebiyat Tarihi*'nde Fatma Aliye Hanım için, “Meşhur Cevdet Paşanın kızı ki, bizim ilk kadın muharririmizdir” (Sevük 1943, 233) cümlesini sarf ettikten sonra bunun ne kadar şaşkınlık uyandırdığını tafsilatlı şekilde anlatır. İsmail Habip'e göre bizden bir kadın yazar çıkabileceğine ihtimal vermeyen yabancılar, Fatma Aliye'nin varlığına şaşırılmışlardır: “İlk eserlerini yazdığı zaman kendisine bizden ziyade ecnebiler şaşmış; Türklerden bir kadının dahi muharrirlik yapacağına hayretle onun eserlerini Arapçaya, İngilizceye, Almancaya tercüme etmişler, hatta Şikago Sergisi'nde teşhir edilen eserlerinden dolayı Amerika gazeteleri uzun uzadıya kendisinden bahsetmişlerdi.” (Sevük 1943, 233)

İsmail Habip, bu satırlarda Ahmet Mithat Efendi'nin Fatma Aliye'yi tanıtmak için yazdığı kitapta Mithat Efendi'nin Fatma Aliye'ye olan ecnebi ilgisine dair bazı açıklamalar yaptığını iletir. Ama ecnebilerin bu ilgisinin yazarlığa yahut metinlere değil, “kadının kendisine” olduğunu iddia eder: “Fatma Aliye Hanım yahut ‘Bir muharrire-i Osmaniyenin neş’eti’ unvanı ile bir kitab yazar ve bunu 1893'te neşreden Ahmed Midhat Efendi, ecnebilerin bu alâkasından Fatma Aliye Hanım'ın eserlerindeki kıymetin yüksekliğini anlatmak ister gibi bir eda ile bahsetmektedir. Halbuki o alaka o eserlerdeki kıymetten ziyade o eserlerin bir Türk hanımına aid olmasından ileri geliyordu. Ecnebilerin nazarında başı kavuklu, beli yatağanlı



Türklerin içinden muharrir diye bir hanımın yetişmesi bir mucize gibi görülmüştü!” (Sevük 1943, 233)

İsmail Habib’e göre “bu hususta ecnebilerin şaşırması çok normaldir. Çünkü bu işe “kızın babası ve kızın kendisi bile şaşmıştır” (Sevük 1943, 233). İsmail Habib, umumi muhitin bir kadının bunları yazmasına inanmadığını, “Fatıma Hanımın hususî hocaları arasında Ahmed Mithat Efendi dahi bulunduğu için o zaman bu yazıların onun kaleminden çıktığına veya Fatıma Aliye Hanım yazsa bile bunların Ahmed Mithat Efendi tarafından esaslı surette tashih ve ıslah olunduğuna” hükmedildiğini, sonrasında ise Ahmed Mithat Efendi’nin yazdığı kitapta “Fatma Aliye’nin yazılarına kalem karıştırmadığını temin eyleyerek, muhite aslolanı söylediğini, doğru bilgiyi verdiğini” belirtir (Sevük 1943, 233).

Görülen odur ki, Mithat Efendi’nin bu teminatı ile Fatma Aliye başını kanonun ve edebiyat tarihlerinin içine uzatabilmiştir. Türk Edebiyatı tarihleri, sayfalarını kadın edebiyatçılara bu şaşkınlık, tekinsizlik, hayret duygusu içinde açar. Elbette mekânın bu açılımı, her iki cinsten yazara eşit şartlar sağlayarak olmayacaktır. İncelediğimiz edebiyat tarihlerinde mekânı kullandırma ve piramidal düzlemi inşa etme biçimini birkaç başlıkta toplayabiliriz.

Piramidal Düzlemin Dibi: Ayrı Başlık, Ayrı Kategori

Edebiyat tarihlerinin pek çoğunda yer alan “Kadın Yazarlar”, “Kadın Şairler” başlıkları, bu çalışmada işaret etmek istediğimiz piramidal düzlemin önemli tarafını ifşa eder. Asıl olan mekânsal düzlemde yer bulamaz kadın edebiyatçılar uzun süre. Yazının, yazmanın cinsiyetini ve kanonun rengini açık eden sözsüz anlaşma gereği, varsa yazarlar, mekânın en



alt tarafında, düzlemin en sonunda topluca bir araya gelerek ve arka arkaya dizilmiş şekilde yer alabilirler.

Banarlı'nın edebiyat tarihini İslamiyet öncesi destanlardan başlayarak anlattığı, sonrasında yüzyıl yüzyıl, saha saha ilerleyen bir şeması olan *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*'nde, 15. ve 18. yüzyıl Osmanlı sahası Türk edebiyatından söz edilen bölümlerde “Kadın Şairler” başlığını görürüz. Banarlı, “Avrupai Edebiyat” başlığı altında yine “Kadın Şairler” üst başlığından sonra dönemin şairlerinden bahsetmeye başlar. Şair Nigâr, Makbule Leman, Fatma Aliye ve Emine Semiye, “Avrupai Türk Edebiyatının Kadın Şairleri” başlığı altında kendilerine yer bulur. 20. asra gelindiğinde ise Banarlı, “Kadın Sanatkarlar” başlığı altında dönemin isimlerinden söz eder.

Banarlı'nın 18. asır edebiyatıyla ilgili bölümünde Fitnat Hanım ve dönemin diğer şairlerinden bahsetmeden evvel, “yüksek zümre edebiyatı olarak görülen divan şiirinin evlerde, aile içlerinde ve kadınlar arasında da okunur olmaya başladığını” ve “nihayet kadınların ‘tanzir etme hevesi’ne düştüklerini” söyler (Banarlı 1971, 451-454; 839-842). Argunşah bu açıklamanın, “kadınların, divan edebiyatında, daha önce yazılmış bir eseri yeniden yazma anlamında ikincil bir üretim yöntemi olan ‘tanzir etme’ ve ‘hevesli’ olma biçiminde belirlenen konumlarının, aslında özgün eserler ortaya koyamadıkları ve edebiyatın amatör ruhlu katılımcısı olduklarına yönelik örtük bir anlamı” taşıdığına altını çizer (Argunşah 2022, 452).

Timuroğlu da Banarlı'nın, kadın yazarları unutmuyarak önemli bir iş yapmakla birlikte onlara erkek yazarlardan ayrı bir kompartımanda, “Avrupa” olduğu düşüncesi ile bu özelliği vurgulanan kısımda “adeta yabancı edebiyata aitmiş hissi yaratan bir başlık altında” özel bir yer ayırmasını eleştirir (Timuroğlu 2019, 71-72).



Editörlüğünü Talat Sait Halman'ın yaptığı Kültür Bakanlığı Yayınları tarafından basılan *Türk Edebiyatı Tarihi*'nin bölümlenmesi de “kadın kategorisi”nin ayrıştırılması şeklindedir. İkinci cildinde “Kadın Şairler” başlığı altında Mihri, Zeynep Hanım ve Ayşe Hubbi Kadın'dan bahsedilir (Kolektif 2007, 2:41). “Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi” başlığı altında Mihri'den Şeref Hanım'a hemen bütün divan şiiri kadın şairlerinin bahsi geçer. Bu bölümü kaleme alan Zehra Toska, bölümü yazmaya edebiyat tarihlerinde tezkirelerdekine benzer yaklaşımın sürdürüldüğü eleştirisini yaparak başlar: “Kadın şairleri edebiyatın asli üyeleri olarak görmeyip, onları ikincil, alt bir grup olarak ele alan, dolayısıyla onlara genel edebiyat dizgesinde yer vermeyen, en azından bazı erkek şairlere göre üstünlüklerini belirtmeyen bu görüş, tezkirelerden günümüze kadar devam etmiştir.” (Toska 2007, 677)

Kolektif olarak hazırlanan *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı* isimli çalışmada da “1960'tan Günümüze Kendi Sesini Arayanlar” başlığı altında, “Kadını Yazanlar, Kadın Yazarlar” (Kolektif 2012, 373) gibi bir alt başlıkla kadın yazarlar karşımıza çıkar. “Kadını sadece kadın yazar” gibi bir ima da içerebilecek olan bu başlık sayesinde, adeta etrafta dolaşan kadınlar kolayca bir yere toplanabilir olurlar. Mesele burada kalmaz. Yine aynı kolaylıkla kadınlar ve marjinal olarak adlandırılanların piramidal düzlemin en altında itildiği ve birbirleri ile kadınlık üzerinden ilişkilendirildikleri bir düzlem oluşur. Bu tasnif için yapılan açıklama şöyledir: “1960'lardan itibaren Türk edebiyatını etkileyen yeni yönelişlerden biri de kadın sorunsalı etrafında edebi metinler oluşturmaktır. Postmodern düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan toplumun marjinal kesimlerini ele alma eğilimi ile çağdaş dünyanın yükselen değerlerinden feminizmin de edebiyat alanındaki kadın çalışmalarında rolü vardır.” (Kolektif 2012, 373.)



Dışardan gelen akımlardan etkilendiği için kadın sorununu yazan kadınların muhtemelen aynı veya benzer şeylerden bahsediyor olabileceğine dair kanı, bu tasnife dair açıklamanın bilinçdışıdan bize yansıyandır. Kadınların yazmasının yeni olmadığına, Osmanlı edebiyatının kadın yazımına dair önemli bir birikiminin var olduğuna, bu birikimin olsa olsa Cumhuriyet'in başlarında sekteye uğradığına dair gerçeğe ilişkin bir açıklama okuyamayız bu metinden. Metin, edebiyat tarihinden beklenen ilmeği atmaz ve yazarlar arasında kurulması gereken bağı kurmaz. Kadının yazdığı her süreci dışarıklı ve etkilenmeye bağlı addetmek, feminist yaklaşım ile ilişkilendirerek “marjinal” kelimesini de yanına ekleyerek piramidal düzlemin altına itmek, yine edebiyat tarihinin bir normu olarak karşımıza çıkar.

Normların tekrar edildiği bu düzlemin ikinci özelliği, kadınların akrabalık ilişkileri üzerinden tanımlanmasıdır.

Kadın Edebiyatçı: Kimin Kızı, Kimin Kocası?

“Kadın Şairler”, “Kadın Yazarlar” gibi başlıklarla edebiyat tarihlerine düzlemin en altından girebilen kadınlar için ikinci evre, buraya kim üzerinden, nasıl dahil olduklarına dair sorulara karşılıkların bulunmasıyla ilgili olur. Yazarlık başarısı ile kanona dahil olmanın muhtemel olmadığı düşünülüyor bu boyutta, bir nevi bu pozisyona cevap olabilecek ilişki ağları arayışına çıkılır. Kimin kızı, kocası yahut akrabası olduğu netleşen kadın yazarın edebi verimleri de genellikle bu referans üzerinden değerlendirilir.

Banarlı, “Avrupâî Türk Edebiyatının Kadın Şairleri” başlığı altında Şair Nigâr, Makbule Leman, Fatma Aliye ve Emine Semiye'den söz ederken onların iyi bir eğitim aldıklarını ve yollarının önceki kadın sanatçılarda olduğu gibi babaları tarafından açıldığını vurgular (Banarlı 1971,



990-995). “Böylece kadınların yazar olarak çıkışları için, en azından 20. yüzyıl ortalarına kadar süren, biyolojik ve kültürel babalık konumunun altı bir kez daha çizilmiş olur.” (Argunşah 2022, 452) Banarlı’nın “kadın sanatçıyı ikincil konuma iten bu söylemini 19. yüzyıl edebiyatını anlattığı bölümde de sürdürdüğü” görülür (Banarlı 1971, 990-995).

Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’nde Nigâr Hanım’dan bahsederken “Yeni tarzda şiir yazan kadın şairler arasında Osman Paşa’nın kızı Nigâr” diyecektir (Özön 1941, 60). Fatma Aliye ve Emine Semiye ise neredeyse Cevdet Paşa’nın ismi zikredilmeden anılmazlar: “Ahmed Cevdet Paşa’nın kızları Fatma Aliye Hanım ve Emine Semiye Hanım” (Pekolcay 1981, 333) şeklindeki akrabalığa vurgu yapan kullanım, pek çok değerlendirmede karşımıza çıkar.

Belki o dönem, zamanın ruhu ve dönemin genel algısı bakımından bu referans verme biçimi doğal bulunabilir. Fakat edebiyat tarihlerinin bu alışkanlığı sürdürmesi ve hâlâ eşlerinden bahsetmeksizin kadın edebiyatçıların edebiyatı hakkında konuşulamaz oluşu dikkatten kaçmaz. Mesela, Sevgi Soysal eserlerini konuşacakken, onun 1956’da Özdemir Nutku ile 1965’te Başar Sabuncu ile sonra cezaevinde üçüncü eşi Mümtaz Soysal ile tanışıp evlendiği bilgisi de Füzûzan’ın *Parasız Yatılı* ile Sait Faik Hikaye Armağanı’nı aldığında törene eşi Turhan Selçuk’la katıldığı bilgisi de bizi bulur. Erkek edebiyatçıların eşlerine dair bilmediğimiz bu detaylar, kadın edebiyatçıların edebiyatları eşliğinde adeta birer efsaneye dönüşür ve büyük oranda metin yorumlamalarında eleştiri alanına dahil edilirler.

Piramidin tepe noktasındaki erkek dolayımından tanıtılan kadın edebiyatçıların edebiyat tarihi mekânında yer alış biçimlerinin önemli bir tarafını da bu kez biyolojik değil, metinsel akrabalıklar oluşturur. Kadın genel olarak zihinde



ilham kaynağı olarak kodlandığı için bir yazar olarak kadının ilhamının kendisinde var bulunacağı kabul edilemiyor gibidir. Yazarlık alanına sonradan dahil oldukları düşünüldüğünden, ana akım oluşturabileceklerine de ihtimal verilmez. Bu ön kabuller neticesinde, edebiyat tarihinin kadın edebiyatçılarla ilgili değerlendirmelerinde, erkek yazardan esinlendikleri, etkilendikleri, onların tesirinde kaldıkları ve onları taklit ettiklerine dair oldukça fazla ifade yahut ima ile karşılaşılır.

Tesir, Taklit ve Kendilik Meselesi

Tesir, taklit ve kendilik meselesi hem Divan geleneğinin kadın şairini hem de modern edebiyatın kadın yazar ve şairini piramidal düzlemin altına atan önemli bir başka sorun olarak karşımıza çıkar.

Divan şiiri, sesiyle, biçimiyle, duyusuyla, zaman içinde kendi oluşturduğu geleneği tek ve tartışmasız bir yapı olarak inşa eder. Sevenden sevilene, arzu edenden edilene doğru yankılanan şiir sesi, bu haliyle bir kadın sesi olarak düşünülmez. Dolayısı ile kadınlar, bu gelenek kalıplarında “seven”, “arzu eden” sesi verdiklerinde bile “erkek bakışı ve sesiyle varlık gösteren” olarak algılanırlar. Argunşah, geleneğin dayattığı “eril” söylemin içinde kendisi dışında bir konuşmayı gerçekleştirebilen kadınların ya “kendi sesini bulamamış kötü bir taklit” sayılarak bir tür dedikodu malzemesi haline getirildiğini ya da erkeklerle kıyaslanarak “merdane söyleyışleri olduğu”, “erkek şairlerle boy ölçüşebileceği” şeklindeki tespitlerle sözel bir ikincilleştirmeye uğradıklarını belirtir (Argunşah 2022, 456-457).

Köprülü'nün de kadın şairlerden sadece Mihri'nin adının geçtiği bir cümlede yaptığı vurgu bunun için önemli örneklerdendir: “XV. ve XVI. yüzyıllarda, Sun'î, Talî, Şevki, Rızai, Üsküblü Zârî, Filibeli Sâki, Sehî, İznikli Kurbî, Vasfî,



Şâver, onunla münasebeti olan şaire Mihrî gibi birçok şairler üzerinde Necâtî te'siri pek bellidir.” (Köprülü 1980, 369) Köprülü Mihrî'yi Necatî'siz okuyamaz.

Argunşah da *Aşk-ı Vatan* ve *Vatan yahut Silistre*'yi karşılaştırırken “etkilenme”, “tesirde kalma” meselesine dikkat çeker. Ona göre, *Aşk-ı Vatan*'da kadınların, vatan toprağına duydukları hasret ve ana dile bağlılıklarıyla vatan sevgisini ortaya koydukları düzlem, Namık Kemal'in aynı dönemde yayımlanan *Vatan yahut Silistre*'sinde farklı bir duyarlılıkla karşımıza çıkar. “Vatan piyesinde Zekiye'nin eril bir çıkış yaparak vatan savunmasına katıldığı izlenir. Zekiye'nin geleniğin dışına düşen bu çıkışı, Silistre Kalesi savunmasına İslam Bey'in daveti ve bir erkek kıyafetiyle katılmasıyla bir törpülemeye uğrar. Böylece kadının bütün eril alanlara girişlerinin ancak erkek eliyle ve eril formu benimsemek, hiç olmazsa taklit etmekle mümkün olabileceği mesajı verilmiş olur. Aynı şekilde her iki eserde de kadınlarda vatan sevgisi gibi milliyetçilikle ilişkilendirilen duyarlıkların erkekler tarafından oluşturulması da bu eril yapıya yönelik kabullerdendir. Erkekler bilgiyi, kültürü, mücadeleyi, savaş ve silahı temsil ederlerken, kadınlar sonuna kadar yönlendirilmeyi, kurtarılmayı, bilgilendirilmeyi beklerler.” (Argunşah 2022, 460)

Vasfi Mahir Kocatürk de Halide Nusret Zorlutuna ve Şükûfe Nihal'den bahsederken, ikisini birden Orhan Seyfi ve Faruk Nafiz tesirinde ilan eder. Ona göre bu iki kadın şair de neredeyse hiçbir yenilik barındırmazlar. Vasfi Mahir bunu yaparken Orhan Seyfi ve Faruk Nafiz'e “nesilleri etkisi altında bırakan” payesi vererek Gogol paltosuna eş hırka giydirir: “Cumhuriyet Devri kadın şairlerimiz en başında Halide Nusret ve Şükûfe Nihal geliyor. Bunlar Orhan Seyfi Faruk Nafiz neslinin kadınları. Dil, duyuş bakımından hemen hiçbir ayrılıkları yoktur. Hatta biraz da onların tesiri altında



görünüyorlar.” (Kocatürk 2016, 762) der. Tespitlerin devamında, “devrenin tesiri olacak Halide Nusret yalnız kendi kalbi ile meşgul değil, bazen kadın arkadaşlarının bazen de bütün yurttaşlarının ve insan kardeşlerinin kederleri ile inliyor.” şeklinde bir cümle kurarak, onun kişisellikten çıkan vurgularını da kadınlığı ve bireyliğini aşmada bir merhale olarak alımlamayı değil, devresinin tesiri olarak algılamayı uygun görür.

Tesir vurgusundan sonra, kadın edebiyatçıların edebiyat tarihi mekânına dahil olurken karşılaştıkları problemlerden dördüncüsü de metinlerinin değerlendirilirken edebiyat eleştirisi alanından kelimeler yerine, duyarlık, hassasiyet, naiflik gibi psikolojiden ödünç alınan ifade ve ibarelerin kullanılması ve cinsiyetlerinin, cinselliğin altının özellikle çizilmesidir.

“Kadınca Yazı” İddiası: Duyarlılık, Hassasiyet, Naiflik

Edebiyat tarihlerine dahil olan kadın edebiyatçıların piramidal düzlemdeki son ve girift durağı, metinlerinin edebiyat eleştirisinden çok psikolojiden ödünç alınan kavram ve ifadelerle değerlendirilerek cinsiyetlerinin, kadın oluşlarının vurgulandığı ve kadınca yazdıklarının, kadını yazdıklarının söylendiği düzlemdir. Kadından ve aşktan bahseden hiçbir erkek edebiyatçı için “eserlerinde kadın ve aşk çokça yer tutar” şeklinde bir ifade görmeyiz. Metin içinde hayata ilişkin pek çok öge, durum, olay gibi aşk da vardır, olabilir çünkü. Ama kadın yazarlar, “aklı temsil eden erkek insandan farklı olarak duyguların alanında değerlendirirler.” (Timuroğlu 2019, 72)

Timuroğlu, kadın edebiyatı değerlendirilirken duygulara yapılan vurgunun, kadın edebiyatını, “yetişkin bir insan aklının eseri olan düşüncelerin hakikatinin taşıyıcısı



yüksek edebiyatın dışında bırakmaya” çalışmak olduğunu söyler. Banarlı’nın kadınların eserlerinin özelliklerine dair romantizm iddiasını daha ileri götürerek “marazi” yahut “hastalıklı ruh” ifadeleri kullanması da “yapıtları sulu aşk romanlarına indirgeyerek değersizleştirme” çabasıdır (Timuroğlu 2019, 72). Banarlı’nın Nigâr Hanım, Makbule Leman, Fatma Aliye, Emine Semiye ve Abdülhak Mihrin Nisa’dan bahsederken “sanatkârlar öteden beri derin zevk aldıkları şiiirden başka hikâye ve roman çeşitlerine de merak salmışlar. Fakat bu çeşitlerin mümkün olduğu kadar hissi ve romantik olanlarına sarılmışlardır” (Banarlı 1971, 994) şeklindeki ifadeleri, Timuroğlu’na göre “evcilleştirme hamlesi”dir. “Zira Fatma Aliye ve Emine Semiye’nin akılcı, gerçekçi ve toplumsal cinsiyet rollerini sorgulayan realist romanları”, Nezihe Muhittin’in “veremli kızlar ve solgun delikanlılar” değil, “soğukkanlı erkek katiller ve erkek şiddetiyle yüzleşen, kendilerini koruyabilen ayakları sağlam basan güçlü kadınları”, “yüzleşmek istenmeyen erkekliği erkek şiddetini sorunsallaştırmaları” bakımından Banarlı’ya “korkutucu” gelmiş olmalıdır. Timuroğlu, Nigâr Hanım ve Makbule Hanım’ın “erkeklere karşı arzu ve tutkularını kaleme alma cesareti gösterdiği” şiiirlerinin “denetlenemeyen kadın cinselliğinin göstergesi” olarak “erkeklerin hazırlıksız yakalandıkları” bir mevzuya karşılık geldiğini de dile getirir. “Bu korkulacak kadınların birer tehdit olmaktan çıkarılmaları gerekmektedir.” (Timuroğlu 2019, 72) Ahmet Mithat Efendi’nin, Nigâr Hanım’ın edebiyatla uğraşmasını çok hoş karşılamadığını söyleyerek Fatma Aliye’ye uzun süre, felsefe yapması konusunda ısrar etmesi de aynı korkularladır.

Elbette bu tür değerlendirmeler Banarlı’nın kiler ile sınırlı kalmayacak ve kadın edebiyatçıların metinlerindeki kadınlık-ça duyarlık, duygusallık, hassasiyet iddiaları değersizleştirme



iması da taşıyarak sürecektir. Örneğin, Semra Özdamar, “hikayelerinde kadın kahramanları ön plana çıkarır”; Nazan Bekiroğlu, “hikaye ve romanlarında geçmiş ve günü bir kadın duyarlılığı ile birleştirir”; Füzün, “genellikle göçmenler, kadınlar ve çocuklar üzerinde durur. Kadın konusu da onun ele aldığı konulardandır” (Yetiş 2007, 360); Tomris Uyar, “kadınlar ile ilgili tahlilleri ile dikkat çeker”; Pınar Kür, “cinselliği ön plana çıkarır”; İnci Aral, “Hikaye ve romanlarında kadının toplum içindeki yerini araştırır”; Sevinç Çokum, “meseleleri siyasi ideolojik saplantılara kapılmadan kadın duyarlılığı ile işler”; Sennur Sezer, “kadın meselelerini ele alır”; Sevim Burak, “hikayelerinde eski İstanbul hayatını, kadınların iç dünyalarını anlatır” (Yetiş 2007, 358); Halime Toros, “Bebek-anne ilişkileri, marazileşen ölçüde anne sevgisi, hastane, hastalar, yılmış kadınlar, bunalmış görünen, hatta biraz bunak ev kadınları”nı merkeze alır (Kabaklı 2008, 702); Yeşim Salman, “Küçük ayrıntılar onun şiirinde önemlidir. Bu ayrıntılarda kadın duyarlılığı öne çıkar” (Yetiş 2007, 328) gibi değerlendirmelerle edebiyat tarihi içinde konumlandırılırlar.

Alev Alatlının *Yaseminler Tüter mi Hâlâ?* romanı için, “Kıbrıslı bir Rum kadının şahsında kadın meseleleri, toplumun kadına bakışı irdelenen roman” tarifi yapılırken, Şükûfe Nihal Başar için “kadın şair olarak kadın konusunu ve kadın duyarlılığını işler” denilir ve ardından “yaşı ilerledikçe duygudan tefekküre geçer şiirlerinde” ifadesi ile genç ve duygu dolu kadınlığın zihin ve fikretme sürecinden uzaklığına vurgu yapılır (Yetiş 2007, 344).

Vasfi Mahir Kocatürk, Halide Nusret Zorlutuna için “düzgün bir dili ve içli bir edası var yazılarının çoğunda hassas bir kadın kalbinin ürperişleri göze çarpıyor. “Git Bahar!” şiirinde hakikaten bir kadın gönlü ve kadın sesi duyuyoruz.” diyecektir. Değerlendirmenin ilerleyen bölümünde şöyle bir



cümle geçer: “Devrenin tesiri olacak, Halide Nusret yalnız kendi kalbi ile meşgul değil. Bazen kadın arkadaşlarının bazen de bütün yurttaşlarının ve insan kardeşlerinin kederleri ile inliyor. Bunlarda da gene bir kadın duygusunu görüyoruz.” (Kocatürk 2016, 762) Görünen o ki, Vasfi Mahir, Halide Nusret’in bireysel duyarlık olarak düşünülemez şairleri için de “devrin etkisinde kalmış da yapmış” iması ile şairin kendi ilhamı ve başarısına asla yer açmaz. Ve sonunda yine toplumdan bahsederken de kadınca bahsediyor diyerek en küçük bir değer ihtimalinin de kapısını kapatır.

Vasfi Mahir, Şükûfe Nihal Başar’ı da Zorlutuna üzerinden okur ve “hemen hemen aynı tarzda bir şair. Onda bazen daha kuvvetli kadın duyguları var. “Kadın sen nesin” adlı parçadan kadınlık ruhunun samimi itirafı ve haklı bir şikayeti var.” (Kocatürk 2016, 763) değerlendirmesi ile Şükûfe Nihal’i de kendini yazan, cinsiyetini yazan, üstelik arkadaşınıninkine benzer yazan torbasına atıverir.

Edebiyat tarihlerinin kadın yazarlara dair bir iddiası da kadın kahramanlara iltimas tanındığına ilişkindir. Hakkında, kendisinin bir kadın olmasından mütevellit romanlarında birçok defa kadın kahramanlarına ayrıcalıklı davrandığı iddiası bulunan kadın yazarların başında Halide Edip gelir. Kahramanlarının Halide Edip’ten şu veya bu şekilde bir ruh parçası taşıdığı ileri sürülür. Halide Edip’in şöhretini “kadın karakter yaratmadaki başarıya borçlu olduğunu” (Akyüz 1995, 181) “ön planda olan kahramanların kadın olduğunu” (Akyüz 1995, 182) söyleyen Kenan Akyüz, kadın kahramanların psikolojik incelikleri ile canlandırılması konusunda Adıvar’ı güçlü bulur. Ne var ki, etrafındaki erkekleri hızla etkileyebilen bu kadın kahramanların normal-üstü şahsiyetler olduklarını da eklemeyen edemez. Bu iddiaya karşı durmaya ve iddia ile metin merkezli okumaların çıktılarını karşılaştırmaya çalışmak



bu makalenin konusu değil. Adivar'ın farklı ve öncü kadını gerçekten öne çıkardığı ve hatta normal ve sıradan kadınlarla karşılaştırma imkanı oluşturarak kahramanı lehine bir atmosfer oluşturmak istediği hakkında benzer çıkarımlar vardır ve bir noktaya kadar bu çıkarımlar doğrudur da. Fakat o güne kadar orantısız güçte çizilen erkek kahramanların yazarları için erkek kahramanlarına iltimas geçtikleri söylenmezken, Adivar'ın sürekli bununla itham edilmesi gözden kaçmaz. Edebiyat tarihlerinde, Oğuz Atay'ın erkek kahramanlara iltimas geçtiği ve kadın kahramanlarının neredeyse bir fazlalık, dünyaya dair eşyaların arasına karışan birer nesne olarak konumlandırıldığı yorumu ile karşılaşmayışımız, bunu bugün ancak ve ancak metne getirilen feminist eleştirilerde yakalıyor olmamız, edebiyat tarihinin kendi cinsiyet perspektifi hakkında oldukça fazla şey söylemektedir.

Bununla birlikte, Adivar'ın kadın kahramanlarına geçtiği iltimasa, “erkeksi” olduğu eleştirisi de eşlik eder yoğun olarak. Ahmet Oktay Halide Edip için, “kullandığı dil hem Türkçe açısından yetersiz hem de duyarlıksız bulunmuştur, erkeksi bir biçime sahip olduğu kanısı yerleşmiştir” der (Oktay 1993, 192). Ahmet Oktay, Cevdet Kudret'ten nakille Halide Edip'in kurduğu cümleler için Fuat Köprülü'nün “bir belâgat muallimini senelerce uğraştıracak bozuk perişan cümleler” dediğini, Falih Rıfkı Atay'ın da Halide Edip'in romancılığı için “Halide Edip hanımda zengin bir ukalalık ve malumatfuruşluk fırsatı vardır” dediğini aktarır (Oktay 1993, 194). Kenan Akyüz de “son devir Türk romanında üslupçuluğun ikinci plana düşmüş olmasının örneği” (Akyüz 1995, 181) olarak Halide Edip'i gösterir. Halide Edip'in üslubunun, cümlelerinin böyle olması mümkündür, malumat konusunda abartıya kaçması da. Fakat Orhan Pamuk'un anlaşılamayan cümleleri için bugün edebiyat tarihlerinde yaygın bir kanının dile getirildiğini görmeyiz,



göremeyiz. Yahut dönem içinde Arapça Farsça tamlamadan kaçarak konuşma diline bağlı kalmak, kimi erkek yazarlar için bir başarı kategorisi ve edebiyatın eskiye bakan yönünden özgürleşme iken, Adıvar için eksiklik olarak görülür. Çünkü piramidal mekânın tepe noktası tartışmaya oldukça kapalı, kanonun büyük oranda korumaya aldığı bir deha pozisyonu olarak görüldüğünden orada yer alan hatalar sessiz bir ittifakla çok daha kolay geçiştirilebilir.

Oktay'ın Halide Edip'in *Handan* romanını değerlendiren, “gözden kaçırılmaması gereken bir cesaret”, “bir tür sapkınlık”, “erotik”, “pornografik”, “bilinçaltını uyaran seks partileri” (Oktay 1993, 197) şeklinde ifadelerle yaptığı yorumlar, eserden ve eserden yansıyandan bağımsız olarak kadın yazar söz konusu olduğunda edebiyat tarihi düzleminin psikolojiye bakan yönünün açığa çıkmasına yeni bir boyut olarak psikanalizi de ekleyecektir.

Psikanalitik çıkarımlar ve kadın edebiyatçıların özel hayatlarına dair meraklar, aynı zamanda onların cinselliklerine dair bazı imalara kadar uzanır. Değerlendirmelerinin ilerleyen bir yerinde, Vasfi Mahir, bu kişisel ve kadınca tarzın aynı zamanda ne kadar “silik ve heyecansız olduğunu” çok ilginç bir kıyaslama yaparak söyler: “Halide Nusret’le Şükûfe Nihal’in yazılarına fena diyemiyoruz fakat fena değil üstünde bir yüksek değer vermemize de imkân yok. Batıdaki ablalarıyla -mesela Comtesse de Noaille’la- karşılaştırdığımız zaman bunlarda renkli kokulu kesif hayat heyecanlarının ne kadar eksik olduğu hemen göze çarpıyor.” (Kocatürk 2016, 764)

Comtesse de Noaille olarak işaret edilen, Anna de Noailles’in şiirleri için, “kendinden geçmiş, şehvetli, erotik, oyuncu, bazen şiddet içeren” ifadeleri kullanılır (<https://www.annadenoailles.org/biographie/> (Çevrimiçi Erişim Tarihi: 10.10.2022)). Vasfi Mahir’in “renkli kokulu kesif hayat



heyecanı” ifadesinin bir edebiyat tarihinin neresine düştüğü de bu ifadelerle kadın şairden ne beklediği de oldukça tartışmalıdır. Diğer yandan beklediğini bulamamasının sebepleri için çok uzağa gitmeye gerek yoktur. Devleti erkeklerin, aileyi kadınların kurmasının uygun görüldüğü² (Sancar 2017) ulus inşa başlangıcı, Vasfi Mahir’in bu cümlelerinin alt yapısını oluşturur. Avrupa devletlerinin kadın hareketinin baskısı ile nispeten geride bırakmak zorunda kaldığı “püriten ahlak” anlayışını, devamlılığı için kendisine uygun bulan ve sahiplenen yeni ulusun kanonu, kadınları geriye gitmenin yahut aşırı batılılaşmanın “fark belirteci” olarak kullandığı için (Sancar 2004), Mihri Hanım’ın yahut Nigâr Hanım’ın, Nezihe Muhittin’in yazdıklarını ötekileştirir, değersizleştirir hatta görünmez kılarak uzun süre literatürden silinmesine neden olur (Zihnioğlu 2003). Arzuyu yazmak bir kadın için utanç duygusu içinde alımlanır. Dolaşımda olan bu bilgi, sadece edebiyatçının değil, kamusal alana göz kırpan bütün kadınların neyi ne kadar söyleyebilecek ve ne kadarını anlatabilecek olduklarına dair tekinsizliği bizzat besler. Vasfi Mahir’in, bu dolaşımın farkında değilmiş yahut eserinde bunu besleyerek bizzat yeniden üretmiyormuş gibi bunu bir eksiklik olarak belirtme konforunu kendisinde görmesi oldukça ironiktir.

Halide Nusret’le Şükûfe Nihal’in karşılaştırıldığı Comtesse de Noaille’la; Paris’te doğan, Eflak hanedan soyuna mensup, dedesi Osmanlı’da İngiltere adına büyükelçi olan, annesi Paderewski’nin bestelerinin çoğunu adadığı seçkin bir piyanist, halası sanat camiasında seçkin bir prenses olan, bir Fransız kontuyla evlenen bir kadındır. Evde eğitim aldığı, ayrıcalıklı

² Konunun bütün detayları Serpil Sancar’ın *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti* adlı kitabında anlatılmaktadır. bkz. Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.



bir hayat sürdüğü, Fransızca, Rumence ve Yunanca'nın yanı sıra İngilizce ve Almanca bildiği ve başta müzik ve şiir olmak üzere sanat ağırlıklı yetiştirildiği bilinen, kışı Paris'te ve yılın geri kalanını Cenevre Gölü'nün Fransız kıyısında geçiren Comtesse de Noaille, dönemindeki pek çok yazar ve sanatçı ile de ilişki halindedir. Andre Gide konuşmasına, dudaklarına, gözlerine, şiirine, fıkretmesine övgüler düzmüş, Marcel Proust ve Colette gibi romancılar, Paul Valéry ve Jean Cocteau gibi şairlerle dostluklar kurmuştur. Noailles Légion D'honneur nişanıyla ödüllendirilmiş ve Belçika Kraliyet Fransız Dili ve Edebiyatı Akademisi'nin üyeliğine seçilmiştir (<https://www.annadenoailles.org/biographie/> Çevrimiçi Erişim Tarihi: 10.10.2022).

Bu durum, Batı'ya gidip geldikten sonra evdeki kadını beğenmeyen, yanına yakıştırmayan ama evdekini dönüştürmekten de imtina ettiği için köleleri arzu ettiği ayarlara göre yetiştirerek kendine yeni bir eş profili yaratan Tanzimat edebiyatçısının çıkmazını hatırlatır. Her ne kadar dönemi için iyi bir eğitim olsa da babası sürgünde olan, kendisi Kars'a, Ağrı'ya, Urfa'ya öğretmenlik görevine giden Şükûfe Nihal'i, Anna de Noailles'le kıyaslanmanın ne kadar manasız olduğunun farkında değildir Vasfi Mahir.

Bu manasızlığın tayini için Nochlin'in meşhur makalesine bir kez daha bakmakta fayda var. Nochlin, insanların sanatın “bireysel, duygusal deneyimlerin doğrudan, kişisel bir ifadesi, kişisel yaşamın görsel yollarla ifade edilmesi olduğu şeklinde saf bir görüş taşıdıklarını” ama bunun çok büyük bir yanılğı olduğunu söylüyor. Ona göre sanat üretimi, “zaman içinde tanımlanmış belirli uzlaşımlara, şemalara ya da kod sistemlerine az çok dayanan ya da bunlardan bağımsız olan, kendi içinde tutarlı bir biçim dilini gerektirir ve bunların ya eğitimle, çıraklıkla ya da uzun süren bireysel deneylerle öğ-



renilmiş ya da edinilmiş olması gerekir.” Oysa bu imkanlara erişmek şöyle dursun, Nochlin’e göre, “kadınlarla birlikte, beyaz, tercihen orta sınıf mensubu ve her şeyden önce erkek olarak doğma şansına erişmemiş herkes için” –ben buna Batı’da doğmayı da ekliyorum– “yalnızca sanat alanında değil daha başka yüzlerce alanda şartlar engelleyici, baskıcı ve cesaret kırıcıdır.” Nochlin’den ilhamla, sorun Şükûfe Nihal’in yahut Halide Nusret’in “kaderinde”, “hormonlarında”, “kadın olmasında” değil, sorun onların eğitimindedir (Nochlin 2014, 124–126). Nochlin burada eğitimi, “anamlı simgeler, işaretler ve kodlarla çevrili dünyamıza adım attığımız andan itibaren yaşadığımız her şeyi kapsayan bir anlamda” kullanır. Aslında kadınların yüz yüze olduğu olağanüstü zor koşulları göz önünde bulundurduğumuzda, Halide Nusret’in yahut Şükûfe Nihal’in varlık göstermesi de isimlerinin bizi bulması da mucizedir. Comtesse de Noaille’yi duymamız ise beklenen ve öngörülebilendir.

Bu çalışma doğrudan, kadın edebiyatçılarla erkek edebiyatçılar haklarında yapılan değerlendirmeler bağlamında bir kıyaslama içermiyor. Sadece küçük bir örneklik olarak Vasfi Mahir’in Şükûfe Nihal ve Halide Nusret’le şiir iklimi benzer olan Ziya Osman Saba için nasıl değerlendirmeler yaptığına, neler söylediğine göz atmak istiyorum. Vasfi Mahir’in Ziya Osman için yaptığı değerlendirmede yer alan ifadeler şöyle: “Kendi ruhu içinde tatlı ve renkli bir lirizm yaratıyor. Bazen Mallarmé’ı hatırlatan ince bir duygunun temiz eserlerini veriyor. (...) Görüşlerinde ayrı bir hususiyet duyularını gene öyle şairliği şahsi ve ferî, duyguları saf, tahayyülleri çocukluk izlenimleriyle dolu, edası yumuşak heyecanlarında yarı mistik tatlı bir dindarlık. (...) Özenme mahsulü değil, ruhunda duyduğu seslerin yankıları ve gördüğü renklerin



yansımalardır.”³ Görüldüğü üzere, Ziya Osman’ın lirizminin, kimi zaman eleştirilere konu olan dindarlığının okunma, sunulma, değerlendirilme biçimi ve bunun için seçilen kelimeler, duygusallığın ve lirizmin erkek edebiyatçılar için değil, kadın edebiyatçılar için büyük oranda bir sorun, eksiklik, edebilikten yoksunluk olarak düşünüldüğüne dair oldukça net bir tablo çizmektedir.

Nochlin de Avrupa Edebiyatı’nda, Artemisia Gentileschi, Madam Vigee-Lebrun, Angelica Kauffmann, Jane Austen, Emily Bronte, George Sand, Virginia Woolf, Gertrude Stein, Emily Dickinson, Sylvia Plath ve Susan Sontag gibi yazarların benzer gerekçelerle benzer şekilde duygusal, naif bulunması ve kadınca yazdıklarının iddia edilmesi konusuna itirazını şöyle dile getirecektir:

“Kadın sanatçıların daha içe dönük, daha kırılğan, daha malzeme odaklı oldukları öne sürülebilir. Peki yukarıda adı geçen yazarların hangisi Redon’dan daha içe dönük, tuvale ince dokunuşlarıyla Corot’tan daha kırılğandır? Fragonard Madam Vigee-Lebrun’dan daha az mı daha çok mu kadınsıdır? Madem “erkeklik” ve “kadınlık” ikiliği temelinde değerlendirme yapıyoruz, öyleyse 18. yüzyıl Fransa’sının Rokoko üslubunun toptan “kadınsı” olduğunu söylemek

³ Çalışmanın konusu bir değer belirtme kaygısı ve edebiyat eleştirisinin kendisi olmadığı için metin içinde yer vermemekle beraber, Kocatürk’ün değerlendirme yaparken Zorlutuna’nın şiirinden alıntıladığı dördlük ile Ziya Osman Saba’dan alıntıladığı dördlüğü alt alta vermeyi uygun gördüm:

“Eşiğinden atlarken ferahlar yüreğiniz

Ne taşlıkta bir leke ne tahtalarda bir iz

Bu şişşirin yuvacık sabun kokar kış ve yaz

Örtüleri bembeyaz perdeleri bembeyaz” Kocatürk, *a.g.e.*, s. 762.

“O kadar istedi ki birşeyi bugün içim

Dedim kendi kendime bari çocuk olaydım

Bana bir camdan yine seyrettirseydi dadım

Yağmurun yağdığını bahçede sicim sicim” Kocatürk, *a.g.e.*, s. 756.



daha uygun değil midir? Hoşluk, incelik, zarafet gibi özellikler kadınsı bir üslubun yapıtaşlarını oluşturuyorsa, o zaman Rosa Bonheur'ün At Panayırını resminde bir narinlik, Helen Frankenthaler'in dev tuvallerinde de bir zarafet, bir içe dönüklük bulmamız gerekirdi, ama nedense yok. Kadınlar ev içi yaşam sahnelerine ya da çocuk temalarına değinmişlerse, Jan Steen, Chardin ve empresyonistler de değinmiştir; Morisot ve Cassatt kadar Renoir ve Monet de bu tür konuları resimlemiştir. Sonuç olarak belli konuları seçmek ya da belli konuları seçmemiş olmak belli bir üslubun, hele hele özünde kadınsı olarak nitelendirilebilecek bir üslubun göstergesi sayılamaz." (Nochlin 2014, 124)

Nochlin'in bu açıklaması sadece Türk edebiyatı tarihinde değil, dünyadaki sanat-edebiyat tarihlerinin algısında da erkek edebiyatçıların benzer özellik ve içerikteki metinlerinin daha akla yakın ve makul kabul edilen çerçevede daha saygın bulunarak ve mümkün olduğunca edebiyat eleştirisinin sınırlarında değerlendirildiğini, kadın edebiyatçıları içinse bu literatürün farklı şekilde işlediğini göstermektedir.

Ötekinden Başka, Bana Yakın: Kadın Edebiyatçının Yan Yüzeyle Yer Alabilme İhtimali

Piramidal mekânın alt yüzeyinde farklı bir değerlendirme ağında yer alan kadın edebiyatçıların tepe noktasına çıkma imkan ve ihtimali pek mümkün olmasa da -ki, orası dehanın yeridir- kimi kadın yazarların nadir de olsa piramidin yan yüzeylerine doğru kaydırıldığını görmek mümkün olabilir. Ama kimin ötekilerden ayrılacak fark belirteçleri taşıdığı sorusunun cevabı, edebiyat tarihçisindedir ve bu değerlendirme edebiyat tarihçisinin kendi bakış, tutum ve bazen de ideolojisine bağlıdır.

Öne çıkarmaya elverişli olduğu düşünülen kadın edebi-



yatçıların kimi edebiyat tarihlerinde “ötekiler”den ayrılarak, “kadınca yazma” girdabına düşmediğine dair yahut yazıları hakkında “kadın duyarlılığı demenin haksızlık olacağı” düşüncesi ile görece imtiyazlı değerlendirmelerle yer aldığını görebiliriz. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*’nda “kadın sorunsalı ile ona bağlı aile ve gençlik meselelerinin son dönem kadın yazarlarının ilgisini daha çok çektiği söylenebilir” (Kolektif 2012, 373) şeklinde kurulan bir cümleden sonra Sevgi Soysal, Füzuran, Sevinç Çokum, Ayla Kutlu, Pınar Kür edebiyatından bahsedildiğine şahit oluruz. Bu, edebi verimlerin niteliğinden çok konusuna odaklanan ve kadın yazar ne yazarsa yazsın kadın kahramanı yahut kadını ilgilendiren bir konuyu odağa alarak yazarlığı değerlendirmenin, söz konusu edebiyatçıların hepsinin edebi dünyasını cinsiyetlerine indirgemek olduğu görmezden gelinemez. Fakat aynı eserde birkaç sayfa sonra, Nazan Bekiroğlu, kadınlara ayrılan özel bir yerde değil, “Postmodern Anlatımı Deneyenler” başlığı altında kendisine yer bulur. Yazar hakkında verilen bilgilere bakınca bu farklı konumlandırmanın nedeni daha net anlaşılır. “Detaya önem veren, kaybolmuş değerlerin izini süren, kadın dünyasının mahremlerine hassasiyetle yaklaşan bir sanatçı olarak karşımıza çıkar” (Kolektif 2012, 373) cümlesinden hareketle diyebiliriz ki, “değerlerin izini sürmek” ve “mahremiyet hassasiyeti”, metni yazanın nezdinde Bekiroğlu’nu kadın kategorisinin dışına taşımıştır.

Pek çok kadın edebiyatçı için “kadın duyarlılığı” ifadesi ile değerlendirmeler yapılan başka bir edebiyat tarihinde, Safiye Erol için “Romanlarında derin ve bir o kadar da insanı sıtma sarar gibi saran aşkı terennüm eder. Tabiatıyla aşkla beraber dönemin çeşitli kültür olayları tarih, felsefe, kültür ve aktüaliteye bulanmış bir hassasiyetle verilir. Buna kadın duyarlılığı demek yazara haksızlık olur” cümlesi ile karşılaşırız. Oldukça



sarsıcı olan bu değerlendirmeye bakılırsa, sıtma sarar gibi saran bir aşka rağmen, bunu tarihle, felsefeyle, kültürle yani erkek alan olarak görülen iş ve iştigallerle bir şekilde birleştirmiş buluşturabilmiş olduğu düşünülen kadın yazar, piramidin alt yüzeyinden yan yüzeylere doğru bir sıçrama yapar. Safiye Erol, “okuyan, gören, bilen ve bunları ince bir hassasiyet ve zevkle verebilen bir yazar” olarak tariflenir yeniden. Değerlendirme şöyle devam eder: “*Ciğerdelen* romanı bizde tarihî romancılığa yeni bir perspektif getirmiştir. Geçmişî yorumlarken zihnimizde yıldırımlar çakar, yeni keşifler yaparız. O, bunu yaparken ideolojik, saplantılı, takıntılı değildir. Bir üst kültürü üst perdeden ifade edmiştir. Onda geçmiş günle iç içedir ve yazar ikisi arasındaki gidiş gelişlerde birinin diğerini puslandırmasına izin vermez.” (Yetiş 2007, 345) Üst kültürü üst perdeden veriyor olarak görülen kadın yazar bu haliyle kendi piramidal pozisyonunu da üst mertebeye taşımış olur.

Aynı edebiyat tarihinin Suat Derviş için “Marksist romanın temsilcilerindendir. Yalnız popüler bir yazardır” (Yetiş 2007, 347) ifadesini kullandığını görürüz. “Marksist ama/ yalnız popüler”. Marksistliğin hemen ardından gelen “popülerlik” ifadesi, metnin edebi değeri hakkında olumsuz bir çerçeveyi imler ve değerlendirmenin gerisinin yapılmasına gerek görülmeyen bir düzlemi işaret eder. Başka bir değerlendirme de yoktur zaten yazar hakkında.

Suat Derviş için söz konusu olan bu düzlem, sıra Ayverdi’ye geldiğinde başka şekilde işler. Aynı edebiyat tarihinde Samiha Ayverdi için “kendini yetiştirdi”, “Şeyh Sadî’de, Hz. Mevlana ve pek çok mutasavvıf şahsiyette gördüğümüz hikaye anlatma ve ondan hikmet çıkarma geleneğini XX. yüzyılda modern romanda devam ettirir” ifadelerini okuruz. Ayverdi’nin metninde, roman kuramı açısından sorunsallaştırılabilecek noktalar, “roman da neticede hikayedir” şeklinde bir savunuyla geçiştirilir. Ayverdi’nin hikayelerindeki



tasavvufî ton için yapılan değerlendirmede, hikayelerdeki bu tona gelen eleştirilerin farkında olan ama bunun kabul edilebilir olduğunu ima eden bir bakış görürüz: “Elbette aradaki konuşmalarda tasavvuf anlayışı bazen çok yükseklere çıkan seviyede söz konusu edilir” cümlesinde olumsuz bir hava sezilmez (Yetiş 2007, 328).

Samiha Ayverdi için başka bir edebiyat tarihi ise, “dünya görüşü açısından muhafazakâr bir yazar olduğunu belirtmek gerekir”, “çağdaş kurumlarla derin bir uzlaşmazlık içinde bulunduğu görülmektedir”, “modernizm ve Cumhuriyete ilişkin görüşleri tartışmaya açık olan yer yer gizlenemeyen bir fanatizmi yansıtan” ifadelerini kullanacaktır (Oktay 1993, 370).

Samiha Ayverdi hakkında iki edebiyat tarihinin farklı tutumları, farklı iki dünya görüşünden iki edebiyat tarihi yazarının kadın yazara bakışına dair önemli ipuçları vermektedir. Fikir benzerliği yahut ayrılığının, kadın edebiyatçıların değerlendirilmesinde etkili olduğuna dair işaretler varsa da fikir benzerliği her zaman yatay düzleme çıkış işareti olarak karşımıza çıkmaz. Aynı mahallede rakip olma duygusundan mıdır bilinmez, Ahmet Oktay, Suat Derviş’i yok sayacaktır. *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları* adlı çalışmasında *Yeni Edebiyat Dergisi*’ndeki Suat Derviş imzalı eleştirilerin toplumcu yazın eleştirisinin ilk örnekleri sayılması gerektiğini söyler ancak dergideki yazıları Suat Derviş takma adıyla Reşat Fuat Baraner’in yazdığını iddia eder. Oysa yazıları Suat Derviş yazmıştır ve “Niçin Sovyetler Birliği’nin Dostuyum” başlıklı kitapçıkta ifadelerinde de bu açıkça belirtilmektedir ama Oktay, bunu görmezden gelmeyi yeğler (Timuroğlu 2019, 73-74).

Görüldüğü gibi kadınlar edebiyat tarihine dahil olduklarında bile, edebiyat tarihçisinin bakış açısı ile kimi şerhlerle sayfalara alınırlar. Yani piramidal mekâna dahil oluş en alttandır ama şartlara göre hareketlilikler de söz konusudur. Karar mekanizmalarına uzak, yardım faaliyetlerinde bulunmakla



iktifa eden zararsız kadın derneklerinin genellikle daha makbul ve muteber addedilmesi gibi, cinsellikten, kendilikten bahsetmeyen veya edebiyat tarihçisinin ideolojisine uyumlu metinler yazan kadınlara açılan alan piramidin yatay yüzeyine doğru çıkabilmekte iken, kendi sesi ile var olan, kadın erkek ilişkilerine eleştirel yaklaşan ve edebiyat tarihçisinin ideolojisine uymayan isimler ya tamamen dışlanır ya da piramidin altına itilerek edebiyat edimleri olumsuz kelimeler için hapsedilir. Fakat yatay düzleme çıkanlar da genellikle bu statüyü ideolojik veya edepli tutum bağlamında kazandıkları için yine de sıhhatli bir edebiyat eleştirisi ile karşı karşıya kalmazlar ve çoğunlukla metinlerinin içeriği yahut biçimleri yönünden değerlendirmeye alınmazlar.

Sonuç: “Durmadan Bir Kenara İtildim”

Peride Celal, kendisi için hazırlanan armağan kitapta Selim İleri'ye verdiği mülakatta “Durmadan bir kenara itildim” diyor: “Benim en büyük acım bu olmuştur. Ne yaparsanız yapın, itiyorlar.” (Kolektif 1996, 49) Görülme, duyulma ve edebiyat tarihi içinde yer alma bakımından görece şanslı olmasına rağmen Peride Celal’in bu cümlesi, dikkat çekicidir. Cümle, kabul edilme noktasında şanslı olan kadın yazarın bile kendini nerede ve nasıl hissettiğini ele veren önemli bir işarettir.

Benzer pek çok işaretin motivasyonu ile dikkat kesildiğimiz edebiyat tarihi sayfalarında edebiyat tarihi yazımında izlenen veya izlendiği düşünülen stratejiler aracılığıyla oluşan hiyerarşik (piramidal) mekân sorunu karşımıza çıkmıştır. Erkek edebiyatçıların verimleri/metinlerinin daha çok merkezi mekânda, piramidin üst tepe noktasında, kadın edebiyatçıların verimleri/metinlerinin ise büyük oranda marjinal mekânda yani dipte konumlandırıldığı piramidal diziliş oldukça belirgindir. Kadın edebiyatçıları, edebiyat tarihleri içinde çoğunlukla ayrı kompartıman ve kategoriler



içinde ayrı başlıklarda değerlendirilerek, babaları yahut eşleri üzerinden ve onlarla ilişkilerine dair detaylarla, özel hayatlarıyla gündem edilerek, birilerinin tesirinde kaldıkları ve taklitçi oldukları söylenerek yahut ima edilerek, sadece kendilerini ve kadınları yazdıkları iddia edilerek ve yazdıkları duyarlı, hassas ve kadınca bulunarak yer alırlar. Edebiyat tarihçisinin kendi ideolojisine bağlı olarak da kimisi, bu ideolojiyi destekleyen noktalarda işaretler barındırırsa piramidal düzlemin yan yüzeylerine doğru yol alabilir. Fakat kuvvetli bir kalem benzer ideolojide de olsa rekabet duygusunu tetiklediği için yine yok sayılabilir.

Bu problemlili mekân kullanımını eş ve eşit dengelerle yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Akün'ün, "Gerçek manada yeni bir edebiyat tarihi daha öncekilerin pasını siler; geçmişin edebi eserleri üzerindeki örtüleri kaldırarak onların evvelce fark edilmemiş taraflarını yeni bir kazanç olarak gün ışığına çıkarır" (Akün 1990, 13) cümlesinden hareketle, mevcut edebiyat tarihlerine dair değerlendirmelerin, mekânın düzenlenmesindeki hiyerarşik problemleri görünür kılması, en değersiz en altta olduğu bu örüntü ve görüntünün tartışmaya açılması gerekmektedir. Artık, erkek mekânı, erkek alanı olarak beliren edebiyat tarihlerinin kadın yazarı görmemesini yahut nadiren görse bile hakkında açıklama yaparken kadın alanına ilişkin olduğunu düşündüğü kelime ve kavram dağarcıklarından seçimler yaparak orada kadın edebiyatçının varlığına adeta bir şerh düşmesini norm kabul etmek mümkün değildir. Tarafılıklar, yetersizlikler gözler önüne serilebilmeli, doğal olmayan ama norm addedilen varsayımlar, aşinalıklar, alışkanlıklar, farklı sorgulamalara tabi tutulabilmeli ve bütünsel bakışlarla yeni paradigmalar eşliğinde bir edebiyat tarihi imkanı oluşturulabilmelidir.



Kaynakça

- Akün, Ömer Faruk. 1990. “Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün Müdür?”. Prof. Dr. Ömer Faruk Akün’le Orta Sayfa Sohbeti, *Dergâh*. 1: 12-13.
- Akyüz, Kenan. 1995. *Modern Türk Edebiyatı’nın Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Argunşah, Hülya. 2022. “Kadınların Sanatçı Olarak Edebiyat Tarihindeki Yersizliklerine Zafer Hanım ve *Aşk-ı Vatan* Üzerinden Bakmak”. *Prof. Dr. Nazım Hikmet Polat’a Armağan*, ed. Tayfun Haykır vd. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları. 451-472.
- Banarlı, Nihad Sami. 1971. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: MEB Yayınları.
- Çakır, Serpil. 2011. “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”. *21. Yüzyıla Gिरerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar*. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat’a Armağan, ed. Serpil Sancar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 505-533.
- Kabaklı, Ahmet. 2008. *Türk Edebiyatı*, c. 5. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. 2016. *Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatı’nın Tarihi, Tahlili ve Tenkidi- Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınevi.
- Kolektif. 1996. *Peride Celal’e Armağan*, haz. Selim İleri, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Kolektif. 2007. *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talat Sait Halman, cilt: 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kolektif. 2012. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Köprülü, Fuad. 1980. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Köroğlu, Neslihan Çallı. 2019. “Kanonun Ezberini Bozmak”,



- Pasajlar-Edebiyat, Teori ve Eleştiri*, Doğu Batı Yayınları, Yıl: 1, Sayı: 2: 233-248.
- Mignon, Laurent. 2009. *Ana Metne Taşınan Dipnotlar Türk Edebiyatı ve Kültürlerarasılık Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nochlin, Linda. 2014. “Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok?”, *Sanat/Cinsiyet-Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri*, ed. Ahu Antmen. İstanbul: İletişim Yayınları. 119-160.
- Oktay, Ahmet. 1993. *Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı (1923-1950)*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Özön, Mustafa Nihat. 1941. *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Pekolcay, Necla. 1981. *İslami Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sancar, Serpil. 2017. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar, Serpil. 2004. “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, *Doğu Batı Dergisi*.
- Sevük, İsmail Habib. 1943. *Tanzimat’tan Beri Edebiyat Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. 1997. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Timuroğlu, Senem. 2019. “Anlatılan Bizim Hikâyemiz Değil”. *Gaflet: Modern Türk Edebiyatı’nın Cinsiyetçi Sinir Uçları*, haz. Sema Kaygusuz, Deniz Gündoğan İbrişim. İstanbul: Metis Yayınları. 63-79.
- Toska, Zehra. 2007. “Divan Şiirinde Kadın Şairlerin Sesi”. *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2: 672-682. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Travor, Ross. 1998. *Making of the English Literary Canon: From the Middle Age’s to the Late and Eighteenth Century*, Montreal: Mc-Gill’s Queen University Press.



- Tunçel, Ayşe Ulusoy. 2008. “Edebiyat Tarihi Kavramına Özel Bir Yaklaşım”. (*ICANAS*) *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı*. 38: 1633–1651. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Ünal, Hayriye. 2021. “Büyük Şair Miti”. *Buzdokuz Dergi*. Sayı: 3.
- Yetiş, Kazım. 2007. *Dönemler ve Problemler Arasında Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Zihnioğlu, Yaprak. 2003. *Kadınsız İnkılâp: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İnternet kaynakları:
<https://www.annadenoailles.org/biographie/> (Erişim Tarihi: 10.10.2022)

EVDEKİ DEVRİM, DEVRİMDEKİ EV: GAZALE-İ ALİZADE’NİN *İDRİSÎLERİN* *EVİ* ROMANINDA MEKÂN ve DEVRİM SEMBOİZMİ¹

Zeynep Özel²

Giriş

Gazale-i Alizade ve Aydınlık Bir Ev Özlemi

Alizade 1949 yılında, şair ve yazar bir anne ile zengin tüccar bir babanın tek çocuğu olarak Meşhed’de dünyaya geldi. İçe dönük, derin ve oldukça zeki bir çocuk olan Alizade, annesinin ifadesiyle çocukluğunu “salkım söğüt ağaçlarının arasında, çiçeklerin, çimenlerin ortasındaki havuzlu bir ev”de geçirmişti. Ancak Gazale’nin gözünde durum bir hayli farklıydı. Ona göre kavgalarla dolu bir evde, sürekli boşanmanın eşiğinde gezinen bir çiftin çocuğu olması, hikayelerinde neden “ev yoksunluğu” vurgusunun bu kadar güçlü olduğu sorusunun yanıtıydı. Eve olan özlemini bir

¹ Bu roman Kasım 2022’de Ketebe Yayınları tarafından yayımlandı.

² Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.



söyleşisinde, “Uyurken hep bir ev düşlerim” diye dile getirmişti (Mîrâbidînî 2009).

Tahran Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’ni bitirdikten sonra, kendisine daha uygun gördüğü felsefe ve sinema alanlarında eğitim almak üzere Paris Sorbonne Üniversitesinde eğitime başladı. Mistisizme olan ilgisi onu İşraki felsefe çalışmaya ve böylece tezini Mevlânâ ve eserleri üzerine yapmaya yönlendirdi (Mîrâbidînî 2018, 168). Ancak babasının ani ölümü üzerine İran’a döndü.

Kendisi gibi şair-yazar olan annesi Munir al-Sadat Seyyidi, iki ayda bir düzenlediği edebiyat mahfillerine ev sahipliği yapıyordu. Böylece daha küçük yaşlardan itibaren Gazale, edebiyat ve sanat dünyasının ileri gelen simalarıyla yakın temasta bulunabilmiş, kendisi gibi kentsel yaşamı ve sanayileşmiş toplumu eleştiren ünlü yazar Celâl Âl-î Ahmed’in teşvikiyle, öykülerini dönemin ünlü edebiyat dergisi *Aras*’ta yayınlamaya başlamıştır. Ödüllü romanı “İdrisilerin Evi”nde, ütöpik bir coğrafyada, kuşaklar boyu seçkin kimselerin yaşadığı bir evin illegal bir biçimde işgal edilmesi üzerinden Bolşevik Devrimini ve İran Devrimini sembolik bir dille ele almıştır. 79 İran Devrimi sonrası basın yayın sansürüne karşı sanatçı arkadaşlarıyla yazdığı bildiriyle rejimin tehdit olarak gördüğü yazarlar arasına katılmıştır.

79 Devrimi öncesi SAVAK tarafından izlenen ve tehdit edilen Alizade, kimilerine göre bu baskıya dayanamayarak o dönemde iki başarısız intihar girişiminde bulunmuştur. Alizade, sonraki yıllarda yakalandığı kanser hastalığına bağlı derin ıstıraplarının da etkisiyle 1996 yılında İran’ın kuzeyindeki bir ormanda hayatına son vermiştir (Ghorbani 2017, 71). İntihar mektubunda şöyle yazmaktadır: “Yalnız ve yorgunum, bu yüzden gidiyorum. Daha ne kadar anahtarını çevirip karanlık evlere gireceğim. Ben aydınlık evlerin kölesiyim.”



Alizade aydınlık mutlu bir ev özlemiyle son nefesini verir. Ödüllü romanı *İdrisîlerin Evi*'nde, sanat tarihinden dinler tarihine, mitolojiden siyaset bilimi gibi alanlara atıflar yapmaktadır. Şiirsel bir dil kullanımının yanında sokak ağzına ve eski deyimlere de yer vermektedir.

İdrisîler İsmi ve Aşkabad Şehri

İdrisî ismini, İsraki felsefeye ilgisi bilinen Alizade'nin özellikle seçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü İsraki felsefede bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderidir. Hermes de bazı görüşlere göre İdris Peygamber olarak kabul edilmektedir (Harman, 478).

Roman Aşkabad kentinde geçmektedir. Gerçekte Aşkabad, Türkmenistan'ın başkentidir. Ama romandan bize yansıyan, Alizade'nin Aşkabad kentinden mülhem hayali şehir kurguladığıdır.

İdrisîler'in Evi'nde Mekân ve Semboller

Derrida'ya göre bir metnin anlamı, ayağını yere basan sabit bir anlam değildir, oynaktır, çelişkilidir ve dolayısıyla belirsizlikler taşır. Hiçbir metnin net ve kesin bir anlamı olmaz. Metinlerin anlamı metinde olmayanla, söylenmeyenle bağlantılıdır. Derrida bunu kanıtlamak için metni yapı-söküm yöntemiyle didik didik eder (Moran 1999, 202).

İdrisîlerin Evi'nin başlangıç cümlesi de farklı çağrışımları içinde barındırır:

Kaos, bir evde birdenbire ortaya çıkmaz; ahşap oymalar, nevr-resim kıvrımları, panjurlar ve perde pileleri arasında usulca birikerek, kapıdan esip gelen bir rüzgârla savrulmayı bekleyen tozlar gibi pusuda bekler.

Bir roman başlangıcı olarak ilgi çekici olan bu cümle aslında romanla ilgili çok fazla ipucu da içermektedir. Yirmi



odali İdrisîlerin evinde dört kişi yaşamaktadır ve kahya tek başına bu geniş evin temizliğine yetişememektedir. Vehhab, Keşmir vadisinin güzel kokularının hayaliyle kitap karıştırırken, İdrisî Hanım sallanan sandalyesine ve anılarına gömülmüştür, orta yaşlı kızı Lega yiten gençliğine hayıflanıp günde iki kez çaldığı piyanoyu kapatırken dağılan tozla birlikte bu üçlünün özlem ve ukdeleri de etrafa saçılmaktadır.

Ve bir gün tüm iç çalkantılarına rağmen durağan görünen bu ev, Bolşevik İhtilaline benzeyen bir devrim sonucu ateşçi denilen devrim güçleri tarafından komün sisteme devredilmek üzere işgal edilir ve onlarca kişi eve yerleşir. Evin işgal edilmesi adeta bir rüzgar etkisi yapar. Tüm rutinin yani “tozun” dağılmasını sağlar. Dağılan tozla birlikte anılar da İdrisîlerin eline yüzüne bulaşır ve onlarla yeniden yüzleşilir. İki karşıt güç olan “ev halkı ve devrimciler” rüzgarla tozun çatışmasına benzer bir çatışma içine girerler. Bu çatışmada iki taraf da siyah ya da beyaz değildir. İskoçyalı felsefeci Duns Scotus’un “Gerçek genel fikirlerde değil, tekildedir” (Bağcı 2017, 55) ifadesini anımsatır bir şekilde devrimci işçiler/ateşçiler de tek tip değildir. Kendi içlerinde zaafı, çatışmaları, iyi ve insani yönleri olduğu gibi ev halkının da kendi içlerinde iyi ve kötü yönleri vardır ve buradan ortaya çıkan manzarada Alizade kimseyi mutlak iyi ya da kötü olarak yansıtmaz. Daha çok siyah-beyazın değil de grinin/rüzgarın savurduğu tozun fluluğu esere yansımıştır.

Mekânlar ve Ana Karakterler

Bu devrimin/toz dağılımının öncesine dönecek olursak İdrisîler’in bu yirmi odalı evi ceviz, ladin, akçaağaç, dişbudak, meyve ağaçları, asmalar ve ortasında havuzuyla büyük bir bahçenin içinde yer almakta ve bu haliyle kadim bir İran evini anımsatmaktadır. Evin üç mukiminin ve kâhyanın



geçmişiyile birlikte ilgileri ve gelmiş geçmiş tüm ev halkının izleri de mekânlara sinmiştir.

Fransız filozof Bachelard ev konusunda şöyle der:

Evimiz bizim dünya köşemizdir. Bizim sık sık yinelendiği üzere ilk evimizdir. Ev gerçek bir kozmostur. Sözcüğü tüm anlamıyla kaplayan bir kozmos. İçtenlikle bakıldığında yalın bir ev bile güzel değil midir? (Bachelard 1996, 32)

İdrisîler için de evleri bir kozmostur. İdrisî Hanım genellikle sallanan sandalyesinde anılara gömülmekte ya da çardakta fal bakmaktadır. Bu esnada kulağının arkasından gelen yasemin kokusuyla eski eşiyile olan günlerini hatırlaması, Proust fenomenini anımsatır.³

Büyükanne tozlu, ceviz ağacından kapiya bakan sallanan sandalyesine gömülmüştü. Kulağının ardına sürdüğü keskin bir yasemin özü kokusu etrafı sarmıştı.

Bazen pencerelerin ardında, tüm heybetiyle yazlık keten takımı, beyaz papyonu ve kırılmış favorileriyle ölmüş kocasını, sigara ve tiryaktan çatallaşmış sesiyle fısıldarken görürdü: “Ne güzel koku...” Karanlığa daldığında beyaz hayalet kaybolmuştu. Alt kattan kapıların menteşe sesi geliyor, kahya koridarda yürüyordu. Avizeler kubbe şeklindeki tavanı aydınlatarak kemerler, asma yaprakları, nilüferler ve üzüm salkımlarından yansyordu. Rüzgar avizenin kristal taşlarını sallarken zincir inliyordu. Kristal taşlardan yansıyan gökkuşağı, halının motifleri, iki taraflı döner merdivenin basamaklarına ve tırbazanların kavisine vuruyordu (Alizade 2016, 2).

Evin orta yaşlı bekar kızı Lega'nın gün içinde piyano çalarak acılarını unutma çabası Huron'un müziğin rahatlatıcı etkisiyle ilgili fizyolojik açıklamasını anımsatır. Huron, hü-

³ Proust'nun kırık olduğu bir gün, annesinin ikram ettiği ihlamura karışan madeleine kokusu beyinde şimşekler çaktıracak onu Illiers kentinde halasıyla geçirdiği günlere götürür.



zünlü müziklerin bile insanı mutlu hissettirmesini prolaktin hormonuyla açıklar. Prolaktin, vücutta süt üretimini sağlayan bir hormondur. Fakat prolaktin süt üretiminin yanı sıra farklı koşullarda da örneğin ağlarken de salgılanır ve sakinlik, huzur gibi olumlu duygular hissedilmesini sağlar (Huron 2011).

Lega, günde iki kez öğleden önce ve gece yarısı piyano çalardı. İtalyan capriccioları, Liszt'in rhapsodieslerini, Mendelssohn'un romanceını yıllar içinde bu parçaları ustalaşmış parmaklarıyla çalıyordu. Uzaktan gören kimse böylesi maharetle çalan kişinin o olduğuna inanmazdı. Her vuruşunun ruhu ve coşkusu vardı. Bastırılmış arzular, hüsrana uğramış gençlik hayalleri, müzmin bekârlık; hepsi müziğinin derinliklerinde yaşıyor, gücüyle gün yüzüne çıkıyordu. Piyanonun kapağını indirirken kendini bir an genç hissederek belli belirsiz gülümserken gözleri parlıyordu (Alizade 2016, 15).

Lega piyano çalmadığı zamanlarda bir azizenin resmi altında tefekküre dalıyordu:

Geçmişte vesveseli haliyle saçına takardı. Yılda iki kez kuaföre gidip saçlarından birkaç parmak kestirir, yedi bitki özümüyle saçını yıkar, bahar yağmurlarının altında başı açık yürürdü. Şimdiyse durum farklıydı. Artık başına siyah küçük bir eşarp takıyordu. Aziz Teresa resminin altında diz çöküp ellerini birleştirdi. Replika Avilyalı ya da Alanson'lu Teresa portresinin bir taklidi gibi görünüyordu. Karakalem ve kömürle çizilmiş, şekli bozulmuş, ince büyük dudakları, donuk gözleri, dağınık kaşlarına rağmen yıllardır Lega'yı büyülüyordu (Alizade 2016, 42).

Çok dindar bir kız olan Lega'nın geçmişinde yaşadığı talihsizliklerle erkek nefreti de oldukça ileri boyuttadır. Evin tavanı, dört peri tasvirinin yer aldığı bir sırça kubbedir ve oldukça yüksek bu kubbede güvercinler uçuşur. Evin içinde iki geniş spiral merdiven bulunmaktadır. Bu merdivenler aynı zamanda, erkeklerden nefret eden Lega'nın bir erkek



geldiğinde ya da kendini tehlikede hissettiğinde koşarak odasına çıkmasını sağlayan güvenli alanının başlangıcıdır. Sırça kubbedeki bu dört güzel peri tasviri, geçmişte ataerkil baskı sonucu istemediği kişilerle evlendirilmeye zorlanan ve genç yaşta vefat eden güzeller güzeli Rahila, Rana, Luda ve nice-sinin evdeki hayaletinin resmedilişi gibidir. Sanki bu periler nefes aldıkça ortadaki kristal avize de titremektedir. Gerçekle hayalin iç içe geçtiği bir ruh halinde olan Lega, yarı çıplak, oldukça güzel bu perilerin bir erkek tarafından görülmesini istememektedir. Ev işgal edildiği zaman Lega'nın ilk çekindiği şey bu perilere yabancı gözün değme ihtimali olur ve bu kadar yüksekteki perileri nasıl örtebilirim tedirginliği yaşar:

Lega, güneş doğduğunda ayağa fırladı ve evin boşalmasını bekledi. Üzerine bir pardösü ve kalın bir eşarp geçirip, yün çorap ve düz ayakkabı giyerek yavaşça dışarı çıktı. Bir sütunun yanında durdu, omuzları yarı çıplak, bacakları açık, bük-lüm bük-lüm saçlı, halka geçirilmiş kollarıyla perilere baktı. Sanki şeffaf avize şamdanlarının içinde hüüzünlü bir şekilde uyuyormuş da avize onların nefesiyle titriyormuş gibiydi. Elini tavana doğru uzattı (Alizade 2016, 78).

Lega, çocukluğundan itibaren getirdiği bilişsel sürecinin seyriyle bu perilere derin anlamlar yüklemiştir. Çocukluğundan beri kendini çirkin ve beceriksiz bulan, güzel kuzenleri ve ablasının arasında güvensiz bir şekilde büyüyen Lega için bu periler mutlak güzelliğin sembolü gibidir.

Evin entelektüel genci Vehhab ise ya erken yaşta kaybettikleri halası Rahila'nın odasında ya da kütüphanede yani işgalciler geldiği zaman en çok zarar verecekleri yerdedir. Evin birinci katında üç salon, büyük bir koridor, bir kütüphane ve dört yatak odası, ikinci katta tırabzanın çevresinde üçü hariç hepsi kilitli olan on adet bitişik yatak odası vardır. En gizemli oda Rahila'nınkidir. Alizade Rahila'nın hikaye-



sini anlatırken bu büyük evde geçen sıradan bir güne ve dönemin ataerkil sistemine de kapı aralamaktadır. Rahila da tıpkı annesi İdrisî Hanım ve nice kuzeni gibi istemediği bir evliliğe zorlanmıştır:

Vehhab öğleden önceleri okumaktan yorulunca salonda-ki eski kadife divana yaslanır, saksının ardında yarı uykulu yayların gıcırdamasını dinler, tavus kuşu ve papağan desenli yastıkları dirseğinin altına koyardı. Bir fincan kahve içerken sigara yakıp amansız yağmur damllarına bakarak esnedi. Kemiklerinde hafif bir ağrı hissetti. Bacaklarını sallayarak geçmiş, özellikle de genç yaşta anlaşılamaz bir ateşle vefat eden Rahila halasını düşündü. Onun ölümünden sonra İdrisî Hanım'ın saçları bir gecede beyazlamıştı. Vehhab o zamanlar on yaşındaydı. Rahila daha yeni kırmızı yüzlü iri gözlü, boylu poslu biriyle nişanlanmıştı. Adam Muayyed isimli varlıklı bir duldu. Bir köşkü ve ahırında bir sürü atı vardı. Parlak kestane renkli atına 3000 ruble sayıyorlardı. Dört hizmetçiyle birlikte aceleyle geldi. Ayak sesi kaldırımında yankılanıyordu. Rahila yatağın kenarına oturmuş yerinden kıpırdamıyor, elleri beyaz saten eteğinin üzerinde mağrur ve yorgun bakıyordu. Kırmızı bir gül goncasını andıran dudakları müstehziydi. Başını kaldırdı, badem gibi gözleri yarı açtı. Kirpiklerinin gölgesi mehtaplı yanaklarına ve uykulu bakışlarına düşüyordu. Uzun boylu, umarsız, durgun ve keyifsizdi. Hiçbir şey onu mutlu etmiyordu. Bahar biterken bir gün dış avluda mavi yasemin çiçeklerin sardığı çardağın altında, nemli bir bambu sandalyede oturup çay içiyordu. Beyaz güvercinler ayağının etrafında dönüyor, çardağın içinde uçuşuyorlardı. Yağmur başlayınca bahçede yürüyüşe çıktı. Saçları ve kıyafetleri ıslanmıştı. Bir şey bekliyormuş gibi bulutlara baktı. Hiç arkadaşı yoktu. Mektuplara, mesajlara asla cevap vermiyor, ziyaretleri karşılıksız bırakıyordu. Vehhab camdan onu izliyordu. Rahila eteğini



toplayıp, bir su birikintisinden atladı. Islak çimlerin üzerinde usulca yürüyerek bir kırmızı gonca gül koparıp kokladı ve saçına ilişti. Gözlerini açıp açıp kapatıyor, saatlerce bahçede dolaşıyordu. Yorulduğu zaman dallı yapraklı karaağacın gölgesine oturdu, taşlardan ev yaparak çimleri koparıp dişlerinin arasında sıkı. Neden sonra ayağa kalkarken yaptığı evi ayağıyla bozdu ve taşlar çimenlikten aşağıya yuvarlandı.

Rahila'nın burada ayağa kalkarken yaptığı evi bozması, yakında karşılaşacağı ölümü anımsatmaktadır.

Yazar öldüğünden beri hiçbir şeyin değiştirilmeden müze gibi korunduğu Rahila'nın odasını ise şöyle tasvir eder:

Hatıralarının canlanmasıyla Vehhab duygulandı. Rahila'nın odası uzun koridorun sonundaydı. Kuzey cephede biri bahçeye biri avluya bakan iki büyük penceresi vardı.

Tül perdelerden toprak ve çiğdem kokusu geliyordu. Vehhab makyaj aynasına baktığı zaman yüzünü yabancıladı. Gözlerini kapayıp Rahila keşke yaşasaydı diye düşündü. Düz saçlarını savursaydı, tararken saçları ipeksi parıltısıyla tel tel kaysaydı. Şimdi bile Rahila'nın eteğini yaramazca çeken o oğlandı sanki. Kız o çekici gözleri ve soğuk duruşuyla onu eteğinden hızlıca uzaklaştıracaktı.

Tuvalet masasının çekmecelerini açıp parfümleri aynanın karşısına dizdi. Paris 1900, Moskova, İtalya, Çin, Hint ve uzak okyanusların kalıcı parfümleri: Misk, huş ağacı, siyah amber. Çekmecelerdeki parfümden başka makyaj malzemesi yoktu. Masaya eğildi. Başını eğip kokuyu içine çekti. Dolabı açıp beyaz elbiseler, çamurlu giysiler, çiçekli düğmeler, kuru otlar, dikenler ve boncuklar arasında kayboldu. Karanlıkta dolabın dibinden bir termit fırladı. Kafasını kaldırıp kapıyı kapattı. Parfümleri yerine yerleştirdi. Perdenin pilesini düzeltti. Yatak örtüsünü dantelli işlemeli yastıkların altına doğru çekip yaydı. Odadan çıkarak kapıyı kilitleyip loş koridordaki cilalı parkelerden geçerek kütüphaneye yöneldi (Alizade 2016, 11).



Rahila'nın odası o dönemde eve hâkim ataerkil yapının içinde bağımsız kalmış dişil izler taşır. Rahila'nın ruhu odadaki parfümlere, kıyafetlere, takılara, el işi örtülere sirayet etmiş ve adeta bu eşyalara sinerek ölümsüzleşmiştir. Vehhab ve aile üyeleri bu sinmeyi derinden hissederek odayı Rahila'nın odasında aniden öldüğü son gündeki şekliyle saklamaktadırlar:

Ateşçi panikleyip geri çekilse de tekrar öfkeli bir şekilde biraz mütereddit sordu: “Kapının ardındaki sır ne peki?”

İdrisî Hanım cevap verdi: “O elbiseler ve parfümler sır falan değil. Sadece bizim için manevi değeri yüksek. Bu oda genç yaşta vefat eden kızımın odası. (Şalının kenarlarını parmaklarına doladı) Neden öldüğü bizim için bir sır olarak kaldı. (İç çekerek) Belki üzüntüden öldü gitti. Orda Rahila'nın hatıraları var, hiçbir şeye dokunmadık hatta saç tellerinin olduğu tarağına bile...”

Romanın en ilginç kısımlarından biri, bu oda ve Rahila bağlamında büyük bir sürprizle ilerleyen bölümlerde okuyucuyu beklemektedir.

Evin dördüncü ferdi emektar kahya Yaver'in hayatı ise mutfak ve bahçe arasında geçmektedir:

Mutfak büyük holün bitimindeydi. Üç büyük pencere, birkaç fırın, düzinelerce tencere ve dört Varşova semaveri vardı. Duvarlardaki tablolarla pencere çerçeveleri ve eğik bakır tava figürleri göze çarpıyordu.

Bazen bir hamam böceği soğanların üstünden geçerken, gecenin sessizliğinde içi boş pembe kabuklar hışırdardı. Söğüt ağacının ince dalları camlara yansıyor. Vehhab çaydanlığı ocağa koyup su kaynadıktan sonra çayı demledi. Çaydanlığı ve fincanı gümüş tepsiye koyup salona giderek iki üç fincan çay içti. Yaver mutfağın yanındaki odadan çıkarken kapının menteşeleri gıcırdaydı. Yaver yaz, kış, kar, yağmur, siste bahçeye giderdi. Kırıksık alnıyla gökyüzüne bakar, gün ışığı



kır sakalına, seyrek dağınık saçları, kemikli yanakları, uykulu yorgun gözlerine vururdu. Islak ellerini zayıf bedenine değdirmemeye çalışarak yalpalaya yalpalaya yürür, kedi onun gürültüsüyle kulaklarını dikerek divandan atlayıp dışarıya çıkardı. Yaver öksürük sesi nilüfer mavisi aydınlık holde yankılanıyordu. Masaların ve bronz heykellerin uzun gölgesi beyaz sandalyelerin sırtına ve yere değiyordu.

Romanın ilerleyen bölümlerinde ortaya çıkan evin sürpriz bölmeleri ve gizemli kasalar Bachelard'ın içine kapanık kızları anımsatan kutular/kasalar benzetmesini anımsatır (Bachelard 1996, 103). Dede ve babaları tarafından bu bölmelere kilitlenen evin kızlarının hikâyeleri Alizade'nin derin tahlil ve alegorileriyle zenginleşir.

Mekân ve İşgalciler

Aşkabad şehrinde yapılan devrim sonrası yeni hükümet komün sistemle çalışmaktadır ve artık kimsenin mülkü yoktur. Bu minvalde İdrisilerin evi de devrimciler tarafından işgal edilir ve onlarla birlikte yaşamaya başlarlar. Devrimcilerin amacı, İdrisilerin nezih ve münzevi yaşantılarını kendi amaç ve doğruları yönünde değiştirmektir. Devrime, devrimcilerin çok rahat bir ömür sürdüklerine inandıkları ev halkına duydukları kin ve kıskançlık da eklenince tatsız durumlar ortaya çıkar. Oysa ev halkının geçmişi hayal kırıklıkları ve özlemle doludur. İşgalcilerin başı, Şevket isimli oldukça despot ama yer yer çocuksu bir kadındır. Sürekli olarak Vehhab'ın entelektüelliğiyle dalga geçmektedir. Devrimcilerin amacı sadece işe yarayan uğraş ve eşyaların kalmasıdır. Sanat ve estetik onlar için hiçbir şey ifade etmemektedir. Bu yüzden Borzo isimli bir genç Vehhab'ın kütüphanesine ve bugüne kadar yaşadığı konforlu hayatına duyduğu kıskançlıktan, ilk icraat olarak bu kütüphaneyi yakar:

Borzo Vehhab'a: “Kalk, görmeni istediğim yeni şeyler var.”



İlgilenmiyorum.

“Emin olma”

Vehhab'ı kolundan tutup kütüphaneye götürdüğünde Vehhab bembeyaz oldu.

Soldaki ahşap işleri tavana kadar yakılmıştı. Kitaplar simsiyah olmuş, külle karışık kalıntıları yere dökülüyordu. Şekilsiz gri bir kül kütlesi; Cornwall-Welch-Galler Sarayları, Alonso Quijano'un dostlarının evi, Laterano Sarayları, Tuileries Sarayı, İştâr Tapınağı, Apollon, İsis, Babil'in Asma Bahçeleri, Larissa şehri, etkileyici şövalyeler, korseli kabarık tül elbiseli sarı saçlı prensesler, tarlatanlı tüllü elbiseler, Bourbon'ların saray sevgilileri, ağaçlara kurulmuş salıncakta sallananlar, ışıklı fenerlerle kaplı oturaklarıyla turkuaz kadife örtülü siyah faytonlar, gümüş nakışlar ve inci çiçeklerin hepsi tamamen yanmıştı. Vehhab kütüphaneye sırtını döndü. Çaresizce küller arasında dolanıp durdu (Alizade 2016, 74).

Kitapların gündelik hayata pragmatik bir katkısı olmadığı için devrimciler tarafından gereksiz bulunuyordu. Tıpkı evdeki vazolar ve süs eşyaları gibi. İdrisî Hanım kırılan vazolar hakkında, nispeten daha anlayışlı bir devrimci olan Reşid'e şöyle dert yanmaktadır:

Sadece size söylüyorum, ben devrimci yoldaşları görünce bir tuhaf oluyorum. Kütüphaneyi yakmaları, bir kısmı 1. İskender zamanından kalma porselen vazoları yere vurup kırmaları... Benim için önemi yok gerçi. Artık eşyalara bağlı değilim çünkü, onlar da benim gibi geçici (masum bir gülümsemeyle) ama ne yapayım? Bazı şeyler hafızada kalıyor, masmavi vazolardaki ahududu salkımlarının görüntüsü gözümün önüne geliyor. İçine çiçek koyabilirlerdi mesela! Fazlalık olduğunu mu düşünüyorlar? Kitaplar, heykeller, vazolar, tablolar ve müzik, güzel olan her şey fazlalık öyle mi? (Hüzünlü gözlerle) Kim bilir, belki de... Ama bu zihniyet bana uymuyor (Alizade 2016, 101). Devrimciler için anıların, estetiğin, sanatın hiçbir ehem-



miyeti yoktur. Ama bu zorbalığa rağmen aslında devrimcilerin içinde de daha nahif, kitaplara ilgi duyan ve bu yapılanları onaylamayan karakterler vardır. Despot bir kadın olan lider Şevket bile ara sıra çocukluk anılarından bahsederken ya da bir çocuk gibi oyunlar oynarken masumlaşır. Son bölümde Şevket'in öncülüğünde devrimciler ve ev halkının kaynaşması ise ilginçtir. Büyücü şair Yunus, gaipten haber alan bir bilge edasıyla tek tek tüm karakterlerin hayatını anlatırken oluşan sıcak ortamda, herkesin birbirinin ayağını yıkaması ve bu yıkama sahnesinde sanki tüm karakterlerin ukdelerinin ayakların yıkandığı bu suyla tekneye karışıp dökülmesiyle gelen kaynaşma ortamı dikkat çekici bölümlerdendir. Diğer devrimci kadınların da etkileyici hikayeleri vardır.

İlerleyen bölümlerde ateş merkezinin Şevket'e karşı alternatif bir oluşum geliştirdiği anlaşılır. Şevket'in karşısına çıkardıkları rakip de bir kadındır. Devrimcilerin lideri de devrimden etkilenen kesimde de kadınların ağırlığı söz konusudur. İdrisî Hanım, Lega, tüm gidişatı değiştiren tiyatro sanatçısı Roxana'nın devrim, hayat, ölüm, sanat, aşk, din ve her şey hakkındaki ince tahlilleri, Roxana'nın ilham aldığı Rana ve nice kadın karakterlerin örgüye etkisi dikkat çekicidir. Devrim güçleriyle eve yerleşen ve birbirinden etkileyici hikayelerle romanın akışını bambaşka bir yere taşıyan Ruhsare, Türkan, Kovkeb, Peri ve diğer kadın karakterlerin hayata farklı çerçevelerden bakışı, Bulgar Filozof Kristeva'nın "Kadınlar hakkında genel, evrensel kanılarda bulunmak makul bir yaklaşım değildir. Postmodern dönemde kadın sorunlarını ele alırken 'bütün kadınlar' şeklinde konuşmamız imkansızdır" (Guberman 1996, 116) görüşünü anımsatır.

Yazar ölümünden bir süre önce Pekin'de katıldığı kadın konulu bir panelde, *İdrisîlerin Evi*'ni kurgularken çok da zorlanmadığını, İran-İrak savaşı, 79 Devrimi derken bir İranlı kadın olarak bombalar altında ya da kan ve gözyaşı



arasında yaşamaya alışık olduğunu söylemişti. İran'da son zamanlarda devam eden gösterileri de düşünecek olursak, İran'da kadınların öncülüğünde devrim döngüsünün devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

İdrisîler'in Evi ve Devrim

Ekim Devrimi olarak da bilinen Rus Devrimi 25 Ekim 1917'de Lenin önderliğinde Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmesiyle başlamış ve bu olayla komünist bir devlet kurularak Sovyetler Birliği'nin temelleri atılmıştır. Alizade'nin sembolik bir şehir olarak kurguladığı Aşkabad şehri aslında Türkmenistan'ın başkentidir ve 1918 yılından itibaren Türkistan ve Türkmenistan'da komünizmin temelleri atılmıştır. Türkmen halkının yüzyıllardır konuştuğu Türkmen Türkçesi ve kullandığı Türkmen alfabesi başta olmak üzere yazılı ve sözlü edebiyata, folklorla müdahalelerde bulunmaya başlamışlardır (Kalenderoğlu 2008, 2).

Zamanla Arap alfabesinin yerini Latin ve Kiril alfabesi almıştır. 1941 yılından itibaren de sadece Kiril alfabesi kullanılmış, Latin Alfabesiyle yazılan kitaplar toplanarak imha edilmiş ve Türk lehçelerine girmiş olan İslami kelimeler ile Türkiye lehçesinden geçen terimler ve ıstılahlar atılarak yerlerine Rusça terimler ve ıstılahların yerleştirilmesine karar verilmiştir. Özellikle siyasi, iktisadi, ilmi terimlerin Rusça olması mecburiyeti getirilmiştir (Gündüz 2005, 6). Böylece yeni nesiller eski dilleri olan Çağatay Türkçesinden tamamen kopmuş ve geçmişle kültürel bağları zayıflamıştır. *İdrisi'lerin Evi*'nde de devrimciler ilk iş olarak kütüphaneyi yakarak Vehhab ve aile bireylerinin geçmiş birikimiyle aralarındaki önemli bağı yok etmiştir. Sık sık Vehhab'ın entelektüelliği ile dalga geçerek bilginin bir işe yaramadığı ve karın doyurmadığını söylemektedirler. Bolşevik Devrimiyle Türkmen halkı arasında milli duygu ve heyecanların



canlı kalmasını sağlayan ve çoğu millet tarafından ortak bir değere sahip olan milli destanların halk arasında söylenmesi ve okutulması da yasaklanır. Bu romanda geçen evdeki tüm rutin, alışkanlıklar, ev halkının kendi arasında oturup eskileri yad etmesi de sanat eserlerinin yerle bir edilmesi gibi yok edilmeye çalışılmaktadır. İki devrimde de kültürel hegemonya vardır. Bolşevik rejimin iktisadi politikasıyla köylü toprakları kamulaştırılmıştır. *İdrisîlerin Evi*'nde de Devrimci güçler evi kamu malı kabul ederek ne yenileceğinden nasıl yaşanacağına kadar her şeye müdahale ederken, evdeki bütün kıyafetlere el koyup talan etmişlerdir. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz gibi Rahila'nın odasıyla ilgili sürpriz bir durum söz konusu olacaktır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde George Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'ni anımsatır şekilde devrimcileri kendi içlerindeki anlaşmazlıklarla bazı sürprizler beklemektedir. Alizade, Marcel Proust'dan etkilenmiş ve karakterleri derinlemesine ele aldığı bilinç akışı yöntemiyle devrimcilerin ve ev halkının iç dünyaları ve dönüşümleriyle okuyucuya etkileyici bir dil şöleni sunmuştur.

Sonuç

İrânlı kadın yazar Gazale-î Alizade'nin *İdrisîlerin Evi* isimli romanı sembolik bir şehir izlenimi veren Aşkabad kentinde geçmektedir. Ancak Aşkabad aynı zamanda Türkmenistan'ın başkentidir ve Bolşevik devrimini deneyimlemiştir. Alizade de romandaki Aşkabad şehrinde geçen ve Bolşevik Devrimini anımsatan bir devrimle, şehrin en köklü ailelerinden İdrisîlerin, yaşadıkları mekânı devrimcilerle paylaşmak zorunda kalışını ve bu şekilde her iki grubun hayatındaki değişim ve yüzleşmeleri kendi üslubu ve sembolik bir dille ele almıştır. Bolşevik İhtilali ile kültürel, dini ve iktisadi pek çok değişiklik dayatılmıştır. Aynı şekilde devrimciler mekân ihlaliyle evde kendi doğruları yönünde dayatmalarda



bulunup düzene el koymuş, sanat eserleri ve kütüphaneyi yok etmişlerdir. Yazar İran Devrimine hiç değinmemiş olsa da anayasadan bayrağa, kültürel politikalara her alanda değişikliğe sebep olan İran Devrimine de bir atıf yaptığı düşünülebilir. Kanımızca sansüre takılmamak adına böyle zamanı mekânı belirsiz hayal-gerçek arası bir şehir tasavvuruyla tüm devrimlere gönderme yapmıştır. Alizade karakter tahlilleriyle Orwel'in *Hayvan Çiftliği*'nde olduğu gibi devrimcilerin kendi iç hesaplaşmalarına da sıkça yer verir ve böylece devrimcilerin de kendi içinde tek tip olmadıklarını anlarız. Alizade, romanda öne çıkan karakterlerden Roxana üzerinden devrimlerin başta haklı gerekçeleri olabilse de, zamanla her devrimcinin kendi diktatörlüğünü oluşturduğuna dikkati çeker. Devrimci ateşçiler İdrisîlerin evine yerleşirken kendilerince haklı nedenleri varken, kişisel hakların ihlaline sebep olmuşlardır. Öte yandan özellikle ikinci bölümde, ateşçilerle karşılaşmanın ev halkına getirdiği farklı bakış açıları ve kurdukları ünsiyetler de yazarın devrimlerin olumlu taraflarına atfı olarak değerlendirilebilir. Yazar, devrimi ele almasına rağmen sanat tarihinden dinler tarihi, mitoloji, psikoloji, siyaset bilimi gibi pek çok alana atıflarda bulunduğu için çarpıcı bir dil kurabilmiştir. Ayrıca devrimcilerin arasında İdrisîlerin geçmişleriyle yüzleşip yarım kalan hikayelerini tamamlamalarını sağlayacak sürpriz isimler ve yarım kalan aşkların hikayesi de romana zenginlik katmaktadır. Giriş kısmında Alizade için çocukluğundan beri "ev" in ne kadar önemli olduğunu belirtmiştik. Bu romanında da ev ve sınırların ihlali üzerinden kendi ve çocukluğuyla bir hesaplaşmaya girdiğini düşünebiliriz.



Kaynakça

- Alizadeh Ghazaleh (Gazale-i Alizade). 1395/2016. *Khane-ye Ed-risiha*. Tehran: İntişârât-ı Toos, h.ş.
- Bachelard, Gaston. 1996. *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Bağcı, İclâl. 2017. “Platon’un ‘Khora’ Kavramının Çağdaş Femi-nist Kuramlar Açısından Eleştirel Bir Yorumu ve Kriste-va Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. (Online erişim: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/Tez-Goster?key=71OJX8w_8PRQU1mSHU6-jrb0pC8JE-3vef54TxVLBEVlmJpZUq45o7pqJm7qz0wZr)
- Ghorbani, Padideh. 2017. “Mahname-i Bareye”. *Farda*, 21:71.
- Guberman, Mitchell. 1996. *Interviews With Kristeva*, New York: Columbia University Press.
- Gündüz, Ahmet. 2005. “Bolşevik İhtilâlinin Türk Dünyasındaki Yansımaları”. Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi. 6(1):1-12.
- Harman, Ömer Faruk. 2000. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. 21:478-480.
- Huron David. 2011. “Why Is Sad Music Pleasurable? A Possible Role for Prolactin”. *Musicae Scientiae*. 15(2):146-158.
- Kalenderoğlu, İhsan. 2008. “Sovyetler Birliği Döneminde Bol-şevik Rejimin Türkmen Folkloruna Etkileri”. *Türkbilig*. 6:113-123.
- Mîrabidînî, Hasan. 2018. *İran Öyküleri Modern Dönem Seçkisi*, çev. Zeynep Özel. İstanbul: Erdem Yayınları.
- Mîrabidînî (Mirabedeni) Hasan. 2009. “Alizadeh, Ghazaleh.” *En-cyclopedia Iranica* online edition (<http://www.iranicaonline.org/articles/alizadeh-ghazaleh-writer>).
- Moran, Berna. 2018. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İle-tişim Yayınları.

ÇERÇEVEDEN TAŞAN İMGE: OSMAN HAMDİ'NİN MİHRAP/ YARATILIŞ (GENESİS) TABLOSU ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ

Fatma Sayın¹

Giriş

Osman Hamdi Bey'in -bilahare *Mihrap* adıyla meşhur olan- kendi adlandırmasıyla *Yaratılış (Genesis)* tablosu, modernizm tecrübesi yaşayan son dönem Osmanlı ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde -zaman zaman görmezden gelinmesine karşın- tartışmalı pozisyonunu hâlâ korumakta olan bir eserdir. Kadın figürünün cami mekânında yüzü kapıya dönük olarak mihrapta rahlenin üzerinde oturur pozisyonda ayaklarının etrafına kutsal kitapların saçılmış şekilde resmedilmiş olması, Osman Hamdi Bey'in bu tablosunu kadın ve sanat, kadın ve din, kadın ve ideoloji gibi bağlamlarda analiz konusu haline getirmiştir.

¹ Dr. İslam Felsefesi. Diyanet İşleri Başkanlığı. sayinfatma@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2926-0821



Resimde cami mekânı kadın imgesini çerçeveleyen ve ona referans olan bir mekân olarak görünmektedir. Ancak kadın bedeninin üzerinde ışığın düşürülmesi ve sırtının mihraba dönük pozisyonda olması cami mekânı/çerçeve ile kadın bedeni/imge arasında bir gerilim olduğunu fark ettirmektedir. Bu gerilim modernist ve gelenekçi yorumlamalarda ilave zihinsel /ideolojik çerçevelerin üretilmesine yol açmıştır. Resimde görünür olan çerçeve ile yorumlar aracılığıyla üretilen ideolojik çerçeveleri Derridacı yapıçözümüne uğratacak şekilde çerçeveden taşan imge (kadın imgesi), bu tablonun temel karakteri gibi açığa çıkmaktadır.

Zira resme fenomenolojik açıdan yöneldiğimizde mekân ve imgeleri bir araya toparlayabilecek hiyerarşik/ideolojik bir üst kavram oluşturamıyoruz. Aksine resim birbirini dışlayan karşıtlıklar üretmeye imkan tanıyor. Bu ikili karşıtlıklar olumlu ve olumsuz olarak kavramsallaştırmalar üretebilmektedir. Daha açık deyişle resimde en temelde bir gerilim ve uyumsuzluk fark edilmektedir. Buna rağmen resim kendi içinde bir hiyerarşi kurmamaktadır. Kadın bedeni ve kutsal mekân arasındaki gerilimli ilişkide bir karar verilemezlik söz konusudur. Zira orada kadın bedeni kutsal mekân içindedir ancak geleneksel cami mekânına dair davranış formlarıyla uyumsuz görünmektedir. Bu durum hiyerarşik bir çözüme imkan vermediği için kutsal mekân ile kadın bedeni arasında ilişkilerin yeniden düşünülmesi gerektiğini ima eder. Klasik felsefi kavramlarla ifade edersek gelenekçi yaklaşım camiye merkez/ergon kadın bedenini çerçeve/parergon; modernist yaklaşım ise kadın bedenini ergon, camiye parergon olarak kabul etmektedir. Başka bir perspektiften kadın bedeni ve cami arasında kurulan ilişki, cevher/araz ilişkisine tekabül etmektedir.

Modernist yorumlamalar kadın bedeni ile kutsal mekân ilişkisini (kadın bedenini önceleyecek şekilde) hiyerarşik



olarak ele almakta, geleneksel/dini yorumlar ise kadın bedenini konumlandırıcı bir perspektifle düşünmektedir. İki yorumlama tarzı da bir tercihi ve bu tercihi yansıtan bir üst kavram ekseninde tablonun okunmasını salık vermektedir. Böylece her iki yorum tarzı imge etrafında ilave/görünmez ideolojik çerçeveler üretmektedir. Oysa resimdeki karar verilemezlik durumu bir diyalojik imge üzerinden kadın bedeni ve kutsal mekân arasındaki ilişkiyi/sorunları yeniden düşünmeye davet ediyor. Resim hakkında fenomenolojik analizler bizi yeni bir dil arayışına, geleneksel ve modernist dil anlayışından farklı bir dil arayışına sürüklüyor.

İmgenin anlamının çerçeve ile sınırlanıp sınırlanamayacağı konusunun, modernizmle daha bir görünür olan eski-yeni, yerel-evrensel, Doğu-Batı şeklinde ikili karşıtlıklar üzerine okuma sorunuyla malul olduğunu bu makalede açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu esnada kadına ait görülen ya da görülmeyen mekânların bu ikili karşıtlıklar içinde ideolojik değerlendirmelere konu olduğuna dikkatleri çekeceğiz. Her ne kadar oryantalizm tartışmaları ekseninde Osman Hamdi Bey'in eserleri ele alınıyor olsa da sanat eserinin her zaman sanatçısının ötesine, kendi yolculuğuna, kendi serencamına çıktığı düşüncesinden müllhem, *Mihrap/Yaratılış* eserinin kendi imgesine yönelerek bu görünen görünmezliğin önünü alabiliriz. Daha açık deyişle bu makalede *Mihrap* adlı esere dair ideolojik yaklaşımların oradaki imgenin göze batan yönünün ya da yönlerinin, çerçeveden taşan yönlerinin görünmesine engel teşkil ettiğini ileri süreceğiz.

Resme Yönelme ile Çerçeveden Taşma Paradoksu

Osman Hamdi Bey'in meşhur olduğu ismiyle *Mihrap* (Cezar 1971, 324), tarihsel olarak Edhem Eldem'in ortaya

çıkardığı orijinal adıyla *Yaratılış (Genesis)*² tablosu , yirminci yüzyılın başında, Osmanlı devletinin son dönemlerinde kadın imgesini toplumsal, kültürel ve ideolojik olarak tartışmalı bir kompozisyonla sunmaktadır. Tabloda, kadın figürü sarı parlak renkte elbisesiyle, cami mekânında, mihrapta rahle üzerinde, elleriyle rahlenin iki ucunu tutarak oturur vaziyette, ayaklarının etrafında kutsal kitaplar saçılı olarak göze çarpmaktadır. Kadın figürü kıblenin ters yönüne doğru bakmakta, mihraptaki hat yazıları okunacak şekilde detaylı, yanı başında şamdan gölgede bırakılmış, çaprazında yerdeki buhurdanlık tüter vaziyette resmedilmiştir. Kadının yüz ifadesi durgun, bakışları karşıya yönelmiştir. Cami mekânı kadın imgesini çerçevelemektedir. Ancak kadın bedeninin üzerine ışığın düşürülmesi ve sırtının mihraba dönük pozisyonda olması cami mekânı/çerçeve ile kadın bedeni/imge arasında bir gerilim olduğunu fark ettirmektedir.

Resimdeki kompozisyonda kadın imgesi ön planda, cami mekânının arka planda ve gölgede bırakılmıştır. Aynı zamanda bu gölgede bırakılmışlık şamdanın ışığının sönmüş olmasıyla vurgulanmış görünmektedir. Cami mekânının bu durumuna yönelik bir diğer ayrıntı yerdeki halının mihrapta serilmek yerine dertop edilmiş olmasıdır. Bu dağınıklık ya da köhnemiş arka planda kutsal kitapların yere saçılmış, yırtılmış görüntüsü onların da bu gölgede bırakılmış cami mekânının bir uzantısı olduğunu işaret etmektedir.

Resimde parlak sarı kıyafetiyle kadın bedeni odak noktasını temsil etmektedir.³ Ancak bu odak noktası cami mekânının gölgede kalmışlığıyla zıtlık kurarak bize neyi göstermektedir?

² Edhem Eldem, *What's In A Name? Osman Hamdi Bey's Genesis*, http://www.ottomanlands.com/sites/default/files/pdf/EldemEssay_0.pdf

³ Osmanlı minyatürlerinde genellikle padişah gibi önemli figürlerin elbiselerinin parlak sarı renkte nakşedilmiş olmaları ayrıca dikkat çekici bir husus olarak



Resimde mihraptaki kadın üzerinde odaklanan ışık ve bu ışık nedeniyle genel mekânın arka planda kalışı, eserin beden üzerinden okunması gerektiğini salık vermektedir. Mihraptaki kadın figürünün postürünün, *Tanagra* heykeli/resminden esinlenildiği yorumundan (Eldem 2012, 253; Kolektif 2018) hareketle bedenin duruşu ve statü⁴ bağlamında bir soru işareti ortaya çıkmaktadır. Bedenin bir mekânda durması, oraya ait olması mekânın bir tür dile gelişini ifşa eder. En temelde bu duruş (postür), olanı (pratik) ya da olması gerekeni (ideolojik) ifade ediyor yahut bir statüyü (heykel) temsil ediyorsa, bu durumda orada bedenin varlığının ontolojik bir açılmışlığı/dile gelmişliği söz konusudur. Yani bu tabloda kadın, öncelikle bedeni üzerinden konuşmaktadır. Oysa Müslüman Türk toplumunda kadın bedeninin mihrap ve mihrabın temsil ettiği mekânla ilişkisi, toplumun mihrap tablosuyla ilişkisi gibidir; hem görmezden gelinen hem göze batan. Kadın bedeninin dini statü, dini mekân ve dini söylem ile ilişkisi, geleneksel olarak kabul edilegelmiş bir forma sahiptir; ta ki modernizmle karşılaşmasına kadar.

Ne var ki bu karşılaşma bir yüzleşme, bir diyalog ile gerçekleşmediği için hep bir karşıtlık temelinde ilerlemiş görünmektedir. Başka bir deyişle ideolojik çerçeveler içinde ikili karşıtlıklar söz konusudur. Zira resmin alımlanışı veya yorumlanışında kadın bedeni daha ziyade bir statü üzerinden değerlendirilmekte (Doğulu yahut Batılı; gerici ya da ilerici vs.) ve konumlandırılmaktadır. Modernizm -özgürlük kavramını merkeze aldığı için- karşısına yerleştirdiği diğer paradigmaları özgürlük karşıtı şeklinde etiketlemektedir.

görünmektedir. Bu durum *Mihrap* eserinin Osmanlı minyatürleriyle birlikte okunabileceği imkanını düşündürmektedir.

⁴ Burada statü kelimesini hem orijinal anlamında statue ile aynı zamanda Türkçede kazanmış olduğu anlam olan konum ile birlikte düşüneceğiz.



Resmin oryantalist değerlendirmeleri (gerek Doğulu, gerek Batılı) temelde modernizmin bu karşıtlık temasını kabul eder ve uygular: Mihraptaki kadın dinin/dini değerlerin tabularını yıkarak özgürleşmektedir yahut Osman Hamdi Bey'in düşüncesi/kastı bu yöndedir. Bu değerlendirmelerin arkasında yatan düşünme modeli modernizmin ikili karşıtlık modelidir. Buradan hareketle görülmesi gereken nokta modernizm eleştirilerinin modernizmin modelini kullanarak aslında benzer bir düşünme biçimine girdikleridir. Kadın bedeninin bu ikili karşıtlıklar içinde düşünülmesi, anlamlandırılmaya ve konumlandırılmaya çalışılması iki çerçeveden hangisinin tercih edileceği sorusu gibi basit bir taraf tutma eylemine benzemektedir. Oysa temelde kadın bedeninin mekânla kurduğu ilişki ideolojik konumdan “önce ve öte” ontolojiktir. Ontolojik olanın zamansallığı ve mekânsallığı göz ardı edildiğinde ideolojik tartışmaların körleştirici etkisine maruz kalırız. Nitekim iddia ettiğimiz üzere *Mihrap* tablosunda göze batarak görünmeyenlerin, bu körleştirici tartışmaların ötesinde ifşa olabileceğini düşünmekteyiz.

Bu ontolojik zeminin hatırlanması beden sınırlandırılmasından farklı olarak onun varlığının mekâna/mekândan taşma eylemini fark ettirir. Dolayısıyla bu düşünme biçimi, konumlandırmadan önce görmeye, tanımlamadan önce dinlemeye yol açar. *Mihrap/Yaratılış* tablosu gibi tartışmalı bir eseri fenomenolojik okuma girişimi, sanat eserinin çağrışım alanının taşma eylemiyle ifadesini bulabileceğine dair kanaatimizi güçlendirmektedir. Zira bu eylem, kadın ve mekân hakkında üretilen ideolojik çerçevenin ötesine taşıyacağı için çerçeveyi ve statüleri görmeyi mümkün kılan bir “kendimizi anlama” yolculuğuna açılacaktır.

Kültürel olarak dünyayı orient-oksident olarak ikiye bölünen modernist bakış açısı sanat eserlerini bir işarete dönüş-



türerek bir tanıma ve konumlandırma işlevi görmektedir. Mihrap tablosu bağlamında oryantalizm tartışması sanat eserinin söz söylemesinden önce ikili karşıtlığın hangi tarafında olduğuna dikkat kesilir ve tablo bize konuşmadan önce bizim gözümüzü belirler. Böylece eser bir coğrafi ve tarihsel mekânı gösteren işarete dönüşür. Bakan gözün anlam dünyasına seslenmediğinde sanat eseri bir sanat nesnesine (Altuğ 2012, 153) dönüşme riskini taşır.

Mihrap/Yaratılış tablosunun ilk yorumcuları, tabloda “Doğulu bir mekânda, x şeklinde tabureye oturmuş bir kadın figürünü” (Eldem 2012, 359) görürler. Tablonun anlam dünyasına nüfuz edemez ve kutsal mekân ve kadın arasındaki gerilimli anlatımının farkına varamazlar. Ancak elde hazır kavramların açtığı alan kadar bir bağ kurabilmektedirler. Bu bağ tablonun Doğulu bir mekânı ve doğulu bir kadını sergilediği/temsil ettiğiidir.

Tabloda, kitapların konulduğu rahle bir tür oturağa dönüştüğünde, kitapların açık kapalı düzensiz bir şekilde yere saçılmasıyla rahle ve kutsal kitap, kitabın yerini alan kadın imgesi ve cami mekânı neyi temsil etmektedir? Kadının kıyafeti cami mekânında kabul edileğelmış kıyafete zıtlık teşkil ettiğinde bu temsil Doğulu kadın temsiline aykırı mı olmaktadır? Bu sorular temsilin işaret ettiği anlam dünyasının içinde farkedilir olmaktadır. O halde bu tablo yalnızca Doğulu insana mı konuşmaktadır? Temsil yalnızca temsil ettiği varlığa mı alan açmaktadır?

Oysa kültür içindeki yorumlar diğer bir ifadeyle tablonun kutsalla bağının kurulduğu yorumlama biçimlerinde bu tablo, Müslüman (Osmanlı) doğulu kadını temsil etmemektedir. Bu durum ya kutsal değerlere hakaret yahut kutsalın yerini seküler olana bıraktığı ya da bırakması gerektiğini söyleyen bir anlama çıkmaktadır. (Shaw 1999, 423-433) Bu durumda



temsil geçmişe ya da o güne değil geleceğe yönelik bir işaret olmaktadır.

Hasan Bülent Kahraman Türk resminin temsil karakterinde olduğunu ve imge üretmediğini söyler (Kahraman 2005, 51-55). Resimde temsilin, tekabül ettiği bir varlık alanı söz konusuysen imgenin varlığı dönüştürdüğünü, varlığa yeni ve farklı bakış açıları sunduğunu ifade eder. Şayet durum böyleyse *Mihrap/Yaratılış* tablosundaki kadın figürü ne bir temsil ne de bir imge olayıdır. Temsilin işaret ettiği kültürel dünyanın resme öncelenecek resmin bir tanıma-tekabüliyet sorununa dönüştüğünü varsaymış görünmektedir. Buna karşılık resimde imge oluşumunun, orijinal ve yeni bir anlam dünyası açabildiğini dile getirmektedir. Yeni olanın tanınması yahut farkedilmesi için sanatın üzerinde konuştuğu varlığı (geleneğin) öncelemesi gerekir (Gündoğdu ed. 2013, 237-239). Heidegger'in ön anlama, Gadamer'in felsefesinde önyargı kavramlarıyla işfa ettikleri husus tam da bu noktadır. Avangart sanat üzerine yorumunda Tatar'ın dile getirdiği gibi, avangart yaklaşım paradoksal olarak yıkmak istediği zemin üzerinde kendini var etmektedir (Tatar 2018, 114).

Mihrap/Yaratılış tablosu ne temsil ne de imge kavramlarıyla tam olarak açıklanamadığı için kendi anlam dünyasını, tanımanın ve farklı olanın bu gerilimi üzerine kurduğunu düşündürmektedir. Bu durum sanat eserinin kökeni sorusuyla Heidegger'in dikkat çektiği sanat eserinin varlığının tüketilemez anlam dünyasını fark ettirmektedir (Heidegger 2007, 67). Kültürel anlam dünyasında bir tanıma olayı olarak tablo ile bir diyalog mümkün görünmektedir. Bunun bir ifadesi Cezar'da tablonun anneliğin kutsallığı yorumuyla ortaya çıkar (Cezar 1971, 370). Wendy Shawn ise sekülerlik anlatısıyla, kutsalın karşılaşması ve sekülerliğin vurgulanmasını bir anlamda sekülerliğin sembolü olarak ele alır. Bu yorumlama



tarzları Eldem tarafından tarihsel bir analize tabi tutulur ve tarihsel kanıtların bu yorumları desteklemediği kanaatindedir (Eldem 2012, 358). Bu tartışmalarla yorum ve tarihsel gerçeklik arasında eserin anlamı sürüklenmiş görünmektedir. Böyle bir durumda eserin anlamı ressamın niyetine, içinde bulunduğu tarihsel bağlama referansla açıklanmaktadır. Bu açıklama yine tarihsel gerçeklik ve ressamın niyeti tanıyan yorumcudaki gerçekleşebilir. Ressamın niyetine dair bir tarihsel kanıt bulunamadığına göre bunu (niyeti) tarihsel ortamı yaratıcı bir okumayla, farklı bir ifadeyle sezgisiyle ortaya çıkarabilme yorumcuya aittir. Eser hakkında yorumcuların yaratıcı okuma örnekleri söz konusudur.⁵

Yaratıcı okumaları en fazla tahrik eden kavramın oryantalizm, özellikle son dönem oryantalizm tartışmaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Osman Hamdi'nin genel olarak tablolarının oryantalist ressamlardan üslup olarak değil ancak içerik olarak ayrıştığı ve ona özel bir yer açtığı düşünülmektedir. Diğer oryantalist ressamların erotik ya da egzotik (Batılı gözüyle) olanı konu ederken Osman Hamdi'nin böyle bir konuyu resmetmemiş olmasına dikkat çekilmiştir. Bu farklılık onun resimlerini gerçekçi ya da tarihsel bir kanıt düzleminde ele almaya göndermiş gözükmektedir. Ancak Shaw, bu farklılığı bir oryantalizme meydan okuma olarak yorumlamaktadır (Shaw 1999).

Ancak bu okumalar arasında bir diyalog ortamı oluşmuş görünmemektedir. Eserin yorumları çoğu kez birbirini duymamakta, farklı ideolojilerin kendi içlerinde kapalı kalmaktadır. Bu ideolojilerin kavram setleri, eser ve ideoloji arasın-

⁵ Bu konuda birkaç çalışmayı referans gösterebiliriz: Polat, Nusret. 2014. "Geç Osmanlı Türkiye'sinde Sanatsal Modernizmin Sosyolojik Dinamikleri Üzerine". *Sanat Tasarım Dergisi*, 5, 47-54. Fervacı, Emine. 2011. "The Art of Osman Hamdi". *Osman Hamdi & Amerikalılar*. İstanbul: Pera Müzesi, 118-136.



da bağ kurabildikleri ölçüde eseri anlamlı görmektedirler. Böylece Kahraman'ın dile getirdiği resimde temsil sorunu eserden çok ideolojinin tanınmasını dolayısıyla ideolojinin temsilini ifade eder. Burada konuşan yorumlanan eser değil, ideoloji olmaktadır.

Eser farklı kültürlerle karşılaştığında diyalog ortamı hangi zeminde ortaya çıkabilecektir? Kültürel bir tanıma olmadan kutsal olan ile gündelik olan arasında bir ayırım yapılamıyorsa eserin anlam dünyası açılabilir mi? Yani rahle ile tabure arasında bir ayırım yapılmadan bu eseri anlamak mümkün müdür? Felsefi hermenötiğin anlama olayının nasıl gerçekleştiğine dair vurguladığı husus bu noktada belirleyici olmaktadır: Anlama daima bir şeyi (konuyu) anlamadır (Tatar 1999, 131-132). Eserin konusu, en temelde kutsal mekân ile kadın arasındaki gerilimi fark etmeyi gerekli kılıyor. Bu noktada oryantalist bakışın yanılığısı, tanımayı formları tanımaya indirgemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Eserde Doğulu mekân tasvirlerine uyan bir form vardır ancak formu tanımak muhtevayı anlamayı zorunlu kılmamaktadır. Formlar arasındaki uyumsuzluk muhtevayı ele veren en çarpıcı noktadır.

Bu bağlamda kültürel anlama, formlar ve muhteva arasındaki ilişkiyi fark edebilmektir. Farklı kültürlerin eserle diyalogu bu ilişki dolayımında gerçekleşebilir. Alexandra Solovyev'in *Mihrap/Yaratılış* eserinin yorum geleneğiyle diyalogu bir çağrışım olayıyla anlamlı bir diyalog haline almış görünmektedir. Mihraptaki kadın figürü Solovyev'e Manet'nin *Kırda Öğle Yemeği* tablosundaki kadın imgesini çağrıştırmıştır (Solovyev 2018, 2-23). Manet'nin kadın imgesi, kamusal alanda takım elbise giyinmiş iki erkek figür yanında bakışları resme bakan kişiye yönelmiş ve nü olarak resmedilmiştir. Kadın imgesinin kamusal mekânla gerilimi



yansıttığını belirtmektedir. Kadının mekânla gerilimli ve toplumsal formlarla uyumsuz ilişkisinin yıkıcılığı, iki resim arasında çağrışım yapmasına neden olmuştur. Bu çağrışım olayı, kültürlerin farklı olanı anlarken nasıl bir noktadan hareket ettiğini göstermektedir. Sanat eserinin temel karakteri, sonsuz çağrışıma yol açmasıdır. Sanat eserinin farklı olanı resmetmesi, onun aşına olanı farklı anlamayı mümkün kılmasıyla ilintilidir. Bu açıdan aslında sanat eserleri karşısında oryantalist yahut oksidentalit fark etmeksizin “yersiz yurtsuzluk” tecrübesini yaşarız.

Yersiz yurtsuzluk, yerinden edilmişlik olayı, mihrap/yaratılış tablosunun en belirgin karakteristiğidir. Cami mekânında yer alan hiçbir şey olması gereken, tanımlanmış yerinde değildir. Bu yer değiştirme, anlamların da birbirine devşirilmesini içerir mi? Yani kitap yerine okunması gereken kadının varlığı mıdır? (Fidan 2007, 127-142) Kadının kıyafeti, kutsal olanın seküler/dünyevi mekâna transferini mi ifade eder? Böyle bir transfer/devşirme, formların alaşağı edilmesiyle gerçekleşebilir mi?

Hiyerarşik düşünme biçimi, kadına belirli mekânlarla sınırladığı gibi nesnelere de mekânsal bir konum/sınır/had belirlemiştir. Bu sınırlar dahilinde nesnelere kendi varlıkları açığa çıkar. Bu düzenin kendisi nesnenin anlamıyla eşdeğer görünmüştür. Bu hiyerarşik düşünme biçimi varolanları konumlandırarak özünü açığa çıkardığını varsaydığı için sınırlar, varolanların farklı konumda nasıl olabileceğini tahayyül etmez. Sanat eseri bir yersizlik yurtsuzluk tecrübesi yaşıyorsa, yerin/sınırın/haddin sürekli farklılaşmasını tahayyül ettiriyor demektir. Bu bağlamda, konumlandırıcı bütün hiyerarşik düşünme biçimleri karşısında sanat eserinin varlığı bir yıkım hadisesidir. Gerek modernist, gerek gelenekçi düşünme biçimlerinin kadını, mekânı, kutsalı belirleme ta-



sarıları karşısında mihrap/yaratılış eseri bir tehdit olarak var olmaktadır. Kutsal mekân ve kadının varlığının yerinden edilmişliği yahut yersiz yurtsuzluğu ona her daim mekânın anlamını sorgulatacak ve çağrışımlarının bir noktada tüke-tilemeyeceği için sınır koyma/had çizme tasarılarının öze ait olmadığını bir tasarıdan ibaret olduğunu söyleyecektir. Bu anlamda mihrap/yaratılış tablosunun değerlerin değersizleştirilmesi mottosunu salık vermediğini, değerlerin yerine farklı değerlerin konumlandırılmasını değil bilakis formlarının ve sınırlarının değişkenliğini açık ettiği kanaatindeyiz. En nihayetinde kültürel tanı(m/n)maların, tarihsel olarak şekil kazanmış olanı tarih üstü bir noktadan tam olarak belirle-yemeyeceğini fark ederiz. Dolayısıyla faniliğimizi (yersiz/ yurtsuzluğumuzu) sanat eseriyle diyalog ortamında tecrübe edebiliriz. Bu durum Heidegger'in varlığın unutulmuş-luğunu sanat eserinin kökeni soruşturmasıyla (Heidegger 2007) dikkatlere sunmasındaki varlık ve sanat eseri ilişkisini anlamamızı mümkün kılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak *Mihrap/Yaratılış* tablosu bir sanat eseri olarak insanın iki zıt gerçekliğini; yersiz yurtsuzluğu ile ancak bir yeri mekânlaştırarak kendi varlığını açığa çıkarabileceği gerilimini yansıtmaktadır. Her ne kadar burada kadın imgesi merkeze alınarak ifade edilmiş olsa da kadına ait sınırları, cami mekânı ve bu mekânın formlarını belirleyen ataerkil kültüredür (Tatar 2000, 45-60; Tatar 2022, 27-48). Bununla birlikte yine ressamın ve resim üslubunun (oryantalizm) ataerkil bir düşünme biçimine aittir. Dolayısıyla sanat eseri karşısında onun anlam dünyasıyla diyaloga giren kadın ve erkeğin anlam dünyasını dönüştürmektedir. Burada “Yer-siz yurtsuzluk anlayışı başka bir ataerkil-kültürel ideoloji



(nihilizm) olarak mı kendini dikte etmektedir?” sorusu akla gelir. Ancak nihilizm, yersiz yurtsuzluk karşısında sürekli bir diyalogun açık alanını işaret ederek insanın anlam dünyasının her an kurulmakta olan zamansallığına ve mekânsallığına vurgu yapmaz. Sanat eseriyle diyalog ortamı en temelde insan varlığının tahakkümden kurtularak kendi varlığını dilde ifşa etme çabasına gönderir.

Kaynakça

- Altuğ, Taylan. 2012. *Son Bakışta Sanat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cezar, Mustafa. 1971. *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Eldem, Edhem. *What's In A Name? Osman Hamdi Bey's Genesis*, http://www.ottomanlands.com/sites/default/files/pdf/EldemEssay_0.pdf
- Eldem, Edhem. 2012. “Making Sense of Osman Hamdi Bey and His Paintings.” *Muqarnas: An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World*. 29: 339–383.
- Fetvacı, Emine. 2011. “The Art of Osman Hamdi.” *Osman Hamdi & Amerikalılar*, İstanbul: Pera Müzesi. 118–136.
- Fidan, Hafsa. 2007. “Sanat ve Dinin Kadın Varlığında Buluşması Türk-İslâm Sanatında Kadın İmgesi.” *Milel ve Nihal*, 4 (1): 127–142.
- Gündoğdu, Servet, ed. 2013. *Çağdaş Türkiye’de Muhafazakâr Sanat Sorunu Perspektifler&Diyaloglar*. İstanbul: Granada Yayınları.
- Heidegger, Martin. 2007. *Sanat Eserinin Kökeni*. çev. Fatih Tepebaşlı. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Kahraman, Hasan Bülent. 2005. *Sanatsal Gerçeklikler Olgular ve Öteleleri*. İstanbul: Agora Kitaplığı.



- Kollektif. 2018. *Görünenin Ötesinde Osman Hamdi Bey*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi.
- Polat, Nusret. 2014. “Geç Osmanlı Türkiye’sinde Sanatsal Modernizmin Sosyolojik Dinamikleri Üzerine.” *Sanat Tasarım Dergisi*. 5: 47-54.
- Shaw, Wendy K. 1999. “The Paintings of Osman Hamdi and The Subversion of Orientalist Vision.” *Aptullah Kuran İçin Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 423-433.
- Solovyev, Alexandra. 2018. “The Subversion and Orientalism of Osman Hamdi’s Mihrab.” *Bowdoin Journal Of Art*. 2-23.
- Tatar, Burhanettin. 2000. “Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu.” *İslâmiyât*. 3 (2): 45-60.
- Tatar, Burhanettin. 2009. “Kadın Varlığıyla Yeniden Yüzleşme Zemini Olarak İslam Düşüncesi.” *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. 1999. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. 2018. “Felsefi Hermenötik ve Sanat”. *Bilim ve Sanat Vakfı Bülten* 96-97:106-114.
- Tatar, Burhanettin. 2022. “Ev Metafiziği ve Eve Düşüş Sarkacında Kadın”. *Pandemi ve Kadın*, İstanbul: KADEM Yayınları. 27-48.

VARLIKTA YOKLUK, YOKLUKTA VARLIK: OSMANLI MİNYATÜRLERİNDE KADIN NEREDEDİR?

Zeynep Şüheda Başaran¹

Giriş

Osmanlı'da düğün, bayram, ulufe törenleri gibi önemli ve tarihi olayların anlatıldığı tarih kitaplarından ilhamla nakkaşların kendi çalışmalarında bu olayları resmettiğini görürüz. Önemli düğünler örneğin, surnamelerde anlatılmış, akabinde de nakkaşlara çizdirilmiştir. Osmanlı döneminden elimize ulaşan en meşhur surnamelerden biri olan Surname-i Vehbî'de, Sultan III. Ahmed'in şehzadelerinden Süleyman, Mehmed, Mustafa ve Bayezid'in 1720 yılında yapılan sünnetlerini ve günlerce devam eden şenliğin tarihini okuruz. Bu büyük olayın bir başka şahidi ve Veh-

¹ Doktora Öğrencisi. Hitit Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları.
zeynepsuheda@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6168-0711>



bî'nin metninin okuru, nakkaş ve şair Levnî de bu eserden önemli kesitleri resmetmiştir.

Bu kesitlerden seçtiğimiz iki minyatür örneğinde (Resim 1 ve 2) insanların meydanlarda ya eğlenceyi icra edenler arasında ya da izleyicilerden biri olarak orada bulunduğunu görürüz. Ancak Resim 1'de fark ederiz ki kadınların olmamasının imkansız olduğu bir halk şenliğinde herhangi bir kadın resmedilmemiştir. Herkesin bir arada bulunup katılımcı olarak da yer aldığı bir eğlencede kadınları görememekteyiz. Burada görmediğimiz kadınların da “insanlar” ya da “halk” içinde var olduğunu farz ederiz.

“Şenlikte insanlar sihirbaz gösterisini izliyor” konulu ilk minyatüre baktığımızda (Resim 1) kadınları göremiyorken, öte yandan, Haliç'te gösterilerin olduğu diğer minyatürde ise (Resim 2) su üzerinde yapılan şenlik alayının “ortasında bir yerde”, iplerin üzerindeki atlı arabanın içinde peçeli bir kadın timsali görmekteyiz. Kim olduğu meçhul bu kadın, belli ki bu eğlenceye iştirak eden sayısız kadını temsil ediyordur. O halde diğer resmin aksine burada, kadının varlığında kadının yokluğu olan bir varoluşu gördüğümüzü söyleyebiliriz. Resim 2'deki atlı arabanın içinde bir kadın varmış gibi dursa da aslında bir kukladan ibarettir. Böylesine bir silüetin orada oluşu esasında varlığı değil, aksine yokluğu işaret etmektedir.

Bu iki resmi birlikte okumayı deneyecek olursak, modern gözün (yani kültürel olarak her türlü öznellikten, duygulardan, ırk ve cinsiyetten arındırılmış kartezyen öznenin), aslında, kadının yokluğunda varlığını görmüş kabul ederken varlığında da yokluğunu bekleyen eril gözler olduğunu anlarız. O halde öznellikten, duygulardan ve cinsiyetten arındırılmamış bir kadın olarak bu minyatürlere bakmak ne demektir?

Bu makalede önce incelediğimiz resimlerin yer aldığı Sur-

name-i Vehbî'den ve resimlerin hikayelerinden bahsedecek, sonra Osmanlı minyatürlerindeki kadının yerini, toplumun her ögesinin orada olduğu önemli bir şekilde "varlığı farz edilmiş" kadının aslında "orada" hiç olmadığını ve aynı zamanda yokluğu içinde de varlığı hayali olarak kabul edilen kadının hem kendisine hem de topluma yabancılaşmasını inceleyeceğiz. Eril gözlere sahip modern gözlerin bir minyatüre yalnızca erkekmiş gibi bakması, kadınların kendi varlıklarının hiçe sayıldığını göstermektedir. Bu makalede varlığı baştan kabul edilip olmasa da oradaymış gibi kabul edilen kadının yerini, görünür ve görünmez kesişimindeki kadın imgesiyle birlikte tartışacağız.

Surname-i Vehbî

1720 yılının Eylül ayında Sultan III. Ahmed'in şehzadeleri için tertip ettiği sünnet düğününün tören ve eğlence hazırlıkları yaklaşık iki ay öncesinden başlamıştır (Vehbî 2021, 47). İstanbul, Okmeydanı'nda yapılacak olan düğün töreni için eğlence ve etkinlikler planlanmış, çadırlar kurdurulmuş, yiyecek, içecek ve her türlü ikramlar hazırlanmış, çocuklar için özel eğlence alanları ve şeker bahçeleri ile yetişkinler için sihirbaz, canbaz, rakkas, çengi ve sazandelerin gösterilerini yapacağı büyük bir alan oluşturulmuştur. Bunların yanında meslek alaylarının geçiş töreni için mekânlar ayrılması, hediyelerin takdimi ve kabulü için yerlerin belirlenmesi, farklı diyarlardan gelecek olan davetlilere padişah fermanıyla müjde ulaklarının gönderilmesi gibi türlü hazırlıklar da yapılmıştır (Vehbî 2021, 25-26). Hazırlıklar tamamlanınca on beş gün sürecek olan sünnet düğünü başlamış ve büyük bir olay olarak tarihe geçmiştir. Farklı oyun ve eğlencelerin yer aldığı bu dilere destan sünnet düğününde yalnızca şehzadelerin sünnetleri yapılmamış, aynı zamanda halka haber salınarak fakir fuka-



ranın çocuklarının da sünnetlerinin yapılacağı duyurulmuş ve sünnet olacak yüzlerce erkek çocuğu sırasını beklemeye koyulmuştur. Böylece İstanbul'da yaşayan yüzlerce çocuk aynı anda sünnet edilerek toplu bir düğün tertip edilmiştir.

Bu olayı anlatan divan şairi Seyyid Vehbî (ö. 1736) sünnet düğününü ayrıntıları ile anlatır. Düğünde gün gün neler yapıldığı, hangi olayların yaşandığı ve eğlencede kimlerin yer aldığına dair bilgiler verir. Kendisi de Sultan tarafından görevlendirildiği için bizzat elinde hokka, kağıt ve kalemle düğünü dolaşarak daha sonra kitabını oluşturmak üzere notlar almıştır. “Kalem elde, hokka belde; huzurunda hizmet ederek gezerken” diyerek eğlence içinde neler yaptığını da anlatmaktadır (Vehbî 2021, 235). Sultan III. Ahmed'in ne kadar cömert olduğu, halka yaptığı bağışları ve halkın eğlencesini bu denli önemsemesini de vurgulayarak anlatmaktadır Seyyid Vehbî (Dikmen 2004, 3). Sultan'ın bu eğlenceyi tertip ettirmesindeki gerçek gayesini “cihanda kaygıdan uzak eğlenceli bir ortamı yaygınlaştırmaktı; düğün arada bir bahane idi” (Vehbî 2021, 17) sözleriyle dile getirmektedir.

Önemli bir divan şairi ve nesir yazarı olan Vehbî, III. Ahmed ve Damat İbrahim Paşa dönemi şairlerinin önde gelen simalarından biridir ve III. Ahmed bu olayın anlatımı için bizzat onu görevlendirmiştir. Vehbî, düğün merasimini günü gününe takip ederek şahit olduklarını bütün teferruatı ile aktarmıştır ünlü eserine. Vehbî sadece düğün anlatımı ile yetinmemiş, aynı zamanda kitapta İstanbul'u tanıtmış, devrin örf ve âdetlerini de anlatmıştır (Dikmen 2009, 74).

III. Ahmed'in ünlü nakkaşbaşı Levnî (ö. 1732-33) de Surnâme-i Vehbî'nin çizimlerini yapmıştır (Tekbaş 2008, 21). Hem Vehbî gibi önemli bir divan şairinin anlatımı hem de Levnî gibi büyük bir ustanın çizimleriyle Surname-i Vehbî, dönemini de aşarak günümüze ulaşan nadide surnameler-



den biri olmuştur. Lale Devri'nin önemli figürlerinden biri olan Levnî'nin çizimleri onu nakkaşbaşılığa yükseltmiştir. Bu büyük sünnet düğününün çizimlerini yapmak da onun gibi bir ustanın eline emanet edilmiştir. Sünnet düğününün bilhassa eğlence ve etkinliklerin çizimlerini yapan Levnî, Vehbî'nin anlatımından hareketle düğünde neler olup bittiğine dair önemli gördüğü hadiseleri resmetmiştir. Levnî'nin bu düğünde dikkatini çeken ya da çizmeye değer gördüğü şey, neşeli eğlenceler, sazandeler, rakkaseler ve tuhaf sayılan olaylar olmuştur (Yalçın 2003, 155).

Oldukça keyifli geçmiş olan bu sünnet düğünü, anlaşıldığı üzere İstanbul halkının da dikkatini celbetmiş, gösteriyi hazırlayanlar ve icra edenler kadar gösterinin izleyenlerinin de hatırasında büyük bir yer etmiştir. Halkın hatırasında yer eden bu düğün, anlatım ve çizimleriyle günümüze ulaşmış ve üzerine çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Surname-i Vehbî'yi incelediğimizde, bu düğünün teferruatlı anlatımı ve çizimleri arasında halkın hatta cümle alemin orada, meydanlarda gösterinin şahidi olduğunu okumakta ve resimlerini görmekteyiz. Bütün bu eğlence anlatımını modern gözlere sahip bireyler olarak okurken kadınların eğlencedeki konumları ilgimizi çekmektedir. Eserden dikkatimizi çeken iki minyatür örneğinden (Resim 1 ve 2) hareketle kadınların varlığı ve yokluğu üzerinde bir dil ya da anlatım problemi olduğunu görmekteyiz. Cümle alem orada boy gösterirken minyatürde (Resim 1) bir tane bile kadının olmaması anlatımla ya da minyatürü okuma ile ilgili bir meselenin varlığına bizi götürmektedir.

Varlığında Yokluk

Surname-i Vehbî'de teferruatlı anlatım yapan Vehbî, kadınların varlığı ile yokluğu arasında bir ayırım gözetmeksizin



halkın, “cümle alemin”, seyircilerin, izleyenlerin, konukların vb. orada bir yerde olduğuna değinmektedir. Bütün bunları yaparken var olduğunu düşündüğü kadınların ne anlatımda ne de resimlerde yer aldığını görmekteyiz. Sünnet düğününün onuncu gün etkinliğinde yapılan ilginç eğlencelerinden bir olay anlatılmaktadır örneğin. Bu olayda Mısır’dan gelen bir grup oyuncu, maharetle sihir gösterisi yaptıkları bir oyun icra ederler. Oyuna göre bir çadır kurmuşlar, içine farklı renklerde ipler hazırlamışlar, bu iplerle iki kişinin ellerini bağlayıp ayaklarına da bukağı denen demir köstekler takmışlardır. İnsanlara bu kişileri gösterip nasıl bir vaziyette olduklarını teyit de ettirmişlerdir. Sonra böyle bağlanmış halde biri bir zembile öteki de başka bir zembile konularak sıkıca bağlanmış, yetmemiş bir de herkesin gözü önünde çuvaldızla dikilmişlerdir. Bu derece bağlanmış olan iki adamı aynı çadıra koymuşlar, çadırın başına da akli başında birkaç hademe ve çavuş bırakmışlar ki herhangi bir dalavereye imkan tanınmasın. Çadırın içinde on beş dakika kadar kalan bu hileci sihirbazlar hiçbir yırtılma ve sökülme olmadan kendilerine bağlanmış olan iplerden kurtulup çıkmışlardır. Dileyen herkesin gelip bakmasına da izin vermişler ve bu hayret verici olayı cümle alem gelip incelemiştir. Oradan nasıl çıktılar, nasıl hiçbir şeye zarar vermeden, dikişlerinin yerlerini bile değiştirmeden, bir bozukluk çıkarmadan oradan kurtulabildiler, meçhuldür. Orada bulunan halk tek tek gelip kendi gözüyle görüp teyit etmiş ve bunun düğümlere üfleyen üfürükçülerin bir sihri olabileceğinde hemfikir olmuşlardır (Vehbî 2021, 318-322).

Bu hayret verici olayı “Oyun çadırı sevinç kileri oldu; eğlence geçimliği cümle aleme zembil zembil çıktı” (Vehbî 2021, 319) sözleriyle ifade etmektedir Vehbî. Levnî’nin çizimine baktığımızda ise (Resim 1) “cümle alem” denen

kimseler arasında herhangi bir kadının olmadığını görürüz. Varlığı hayali olarak kabul edildiğini düşündüğümüz kadının, Resim 1'deki anlatımın içinde bir yerlerde yer alıp eğlenceye iştirak edenlerden biri olduğu var sayılmaktadır. Padişahın, vezirlerinin ve askerlerinin, eğlenceyi icra eden Mısırlı ekibin, icracıları kontrol eden hademe ve çavuşların, olayı müzikleriyle daha heyecanlı hale getirip renklendiren sazadelerin ve bu eğlenceyi izleyen “insanların”, daha doğrusu “erkeklerin” arasında kadınların da olduğu kabul edilmektedir. Böylesine hayret verici bir olayın yalnızca erkeklerin müşahadesine sunulmuş olmasını düşünmeyiz. Cümle alem orada, her şeyi bırakmış bu tuhaf ve hayret verici olayı izleyip şahit oluyorken bu “cümle alem”in içindeki kadınlar nerededir?

Aslında kadınlar da oradadır, çünkü bu görkemli şenlik “herkese” açık sosyal bir etkinliktir. Fakat kadınların “orada olduğunu” varsayarak bakarız resme, bundan hiç şüphe de duymayız: Kadınlar orada muhakkak vardır ama işin aslı, minyatürde herhangi bir kadın yoktur. Buradan anlarız ki şenlikte var olmaması düşünülemediği halde resimde yer almayan “kadın”, resmi okuma alışkanlığımızla, yokluğunda var olur. Kadınların gösterilmemesi bir yana, orada kadının görünmemesi bizi rahatsız dahi etmiyordur. Bu minyatüre baktığımızda kadınların orada olmadığı halde toplumdaki tecrit edildiğini de düşünmeyiz; aksine “halihazırda orada bir yeredir, görünmese de vardır” diye bakarız resme. Peki kadına gerçekten bir “yer” var mıdır?

Yokluğunda Varlık

Kadına “yer” verilen Resim 2'ye baktığımızda, sünnet düğününün yedinci gününde tuhaf bir etkinlik yapılmış olduğunu görürüz. Olaya göre eski bir mimar olan mimar



İbrahim, mühendislik harikası bir düzenek kurmuştur. Aynalıkavak iskelesi kıyısında bulunan bir çınar ağacına, oradan iskeleye yakın bir direğe, oradan Delibalta kalyonuna, oradan da Fener iskelesinden karaya iki kat halat gerilerek sağlam bir biçimde bağlanmıştı. Halatların üzerine kula beygirli talika denilen bir at arabası yerleştirilmiştir. Kırmızı kumaş kaplanmış bu arabanın içinde feraceli, yaşmaklı, ayna yelpazeli, yüzünün yarısı görünen bir kadın kuklası konulmuştur. Böylece içindekini gerçek kadın sanan izleyenler heyecanlanıp şevklenmiş, hayrete düşüp şaşırıp kalmışlardır. Suların üstünde süzülen bir arabanın içinde görünen bir kadının silüeti gören şenlik alayı nefeslerini tutmuş ne olduğunu anlamaya çalışıyorlardır. Araba belirlenen güzergahta gidip gelerek, tehlikeli görünen bir canbazlık gösterisi yapmaktadır. Arabanın ardından elinde kılıç taşıyan cambazlar bir ileri bir geri yürüyerek görenleri dehşete düşürmüş, bunun akabinde de öteki bir halatın üzerinde oynayan rakkaslar halkı eğlendirmiştir (Vehbî 2021, 233).

Bu olay hem halkın dikkatini çekerek izleyenleri hayrete düşürmüş hem de günlerce süren sünnet düğününden geriye, akıllara kazınmış bir olay olarak bu zamana kadar hikayesiyle birlikte taşınabilmiştir. Resme baktığımızda bir sürü insan bu olayın şahididir. Öte yandan resmi dikkatlice incelediğimizde kayıklarda, padişahın olduğu makamda, icracılar ya da izleyenler arasında tek bir kadın bile görülmüyorken kırmızı talikada bir kadın kuklasının yer alması kadına verilen “yer”in gerçekten bir yer olup olmadığını düşündürmektedir.

Arabanın içindeki “aslında var olmayan kadın”ın orada bir yerde olduğunu görürüz ama bu kadın, konumu yüzünden, eğlencenin ortasında, izleyenler arasında olmadığı için eğlenceyi kaçırmaktadır. Bu kadın kuklası kadınları “temsilen”

oradadır fakat orada “tüm” kadınların yüzü örtülmüştür. Ortada bir yerlerde ama gösterileri izleyenler arasında değil de bir arabanın içinde, yüzü örtük, kendisini saklar biçimde var olması, kadınların şenlikteki varlıklarını değil de yokluklarını akla getirmektedir. Kadın, gerçek bir şekilde değil tümel olarak vardır. Yani yalnızca taktığı peçesinden kadın olduğunu anladığımız ama kimliği olmayan genel bir kadın vardır orada. Peki gerçekte kimdir bu kadın? Birisinin karısı, kızı, annesi ya da kız kardeşi değildir; törene katılma ya da belki de arabaya binme heyecanı, arkadaşlarıyla vakit geçirmeleri, belki evden uzaklaşması, belki de nişanlısıyla buluşması yoktur; yalnızca kadın olarak, kadınlık kontenjanı ile orada yer almaktadır -sadece kadın temsili olarak. Kukla ya da değil, bir kadın temsilen oraya yerleştirilmiştir, erkeklerin eğlencesine şevk katsın, heyecanlandırınsın diye oradadır.

Öte yandan bu resme bakan bir kadın, burada kendisini o resmin içinde hayali bir şekilde konumlandırmakta, orada olduğunu farz etmekte ve toplumda hayali bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Toplum içinde ona verilmiş temsili yerde bir kukla olarak oturmakta, kendine biçilen görevi yerine getirmektedir. Bir mimari harika olarak kabul edilen düzeneğin içine yerleştirilmiş olan kadın kuklasının orada müşahadenin bir parçası olması, kadınların da şenliğin bir parçası olduğu anlamına gelmemektedir. 1720 senesinde yapılmış olan bir düğün şenliğinin orta yerinde, eğlence aracı olan kadın temsili orada, yokluğu içinde var kabul edilmiştir. Üç yüz sene önce yaşanmış bir olayı resimlerle günümüze taşıyan Levnî'nin bu çizimine bakan kadın da tıpkı o timsal gibi kendisine gösterilmiş “yere” oturarak, kendisi için oluşturulmuş eril gözle minyatüre bakmaktadır. O eril gözlerle yokluğunu kabullenerek var olmaya çalışmakta, baktığı gözün de kendisine ait olduğunu düşünmektedir.



Kadının Yeri

Surname-i Vehbî'de yer alan yüz otuz yedi adet resim arasından seçtiğimiz Resim 1'deki cümle alemin iştirak ettiği sihirbaz gösterisi ve Resim 2'deki Haliç'in orta yerinde yapılan cambazlık gösterisi, on beş gün süren sünnet düğününden yalnızca iki olayın anlatımlarıdır. Bu ele aldığımız minyatürlerde, herkes şenliğin içinde eğleniyordur; her şey oradadır ya da her şeyin orada olduğu düşünülür: Nesnelere, eğlence gereçleri, yapılar, bitki ve hayvanlar, renk, şekil ve desenler, anlatılan hikaye içindeki erkeklerle bir "bütün" olarak oradadır. Padişahın huzurunda yapılan eğlence, halkın seyrine ve dahası iştirakine imkan tanıdığından neredeyse tüm İstanbul halkı o tarihlerde, orada yer almakta ve eğlenmeyi yaşamaktadır (Vehbî 2021, 17). Bütün olarak baktığımız minyatür örneklerinde göremediğimiz kadınların nerede olduğu ya da neden orada olmadığı ise büyük bir muamma olarak durmaktadır.

Herkesin ve her şeyin içinde olduğu bu minyatürlere baktığımızda hiçbir boşluğa yer verilmediğini görürüz. Hiçbir boşluk kalmayana kadar her şey oradaysa kadın nereye ve nasıl dahil olacaktır? Artık şunu iddia edebiliriz: Gözleyen kimse (spectator) olarak kadın, baktığı resme ya da okuduğu metne, kadını görmese de "kadınlar zaten vardır" çıkarımıyla bakar. Kadınlar gerçekten orada mı, onlar da eğlencenin bir parçası mı diye düşünmeden kendisini "herkes" grubunun içinde farzeder, metni de bu bakışla okur. Nasıl bakacağı kültürel olarak belirlenmiş (yani kendi varlığı kartezyen öznenin erilliğinde eriyen) kadın, böylece farkında olmadan erkek gibi okumak zorunda kalır. Bakmak, bu "yabancı" gözle bakmaktır; okumak da yabancı bir şekilde okumak.

Feminist eleştiri bu noktada genel olarak şu aksiyonlardan kurtulmamız gerektiğini savunur: Erkeğin, insanlığın gerçek



formu olduğu ve erilliğin de insanlıkla eşit olduğu kabulü (Tuana 1992, 8). İnsanlardan bahsedilen bu minyatürlerdeki insanlar yalnızca erkekler olarak gösterilmekte, insanlığın gerçek formu olarak da erillik örneklendirilmektedir. “İnsanlar şenliktedir,” dediğimizde “insanlar” arasında ne tekil ne de tikel bir kadın vardır; minyatürde herhangi bir kadın görmememize rağmen herkesin şenlikte eğlendiğine hükmedebiliyoruz ve kadınları onlar arasında farz edebiliyoruz. Yani erkeği insanlığın gerçek formu olarak kabul ediyor, erilliği de insanlığın karşılığı olarak yorumluyoruz. Bu durumda minyatürün okuru “herkes şenlikteydi” derken bu “herkes”in içinde kadın yoksa, “herkes” erkeklerden ibaret olmuyor mudur?

Eril toplumun işine gelince kadın elbette ve en nihayetinde toplumun bir parçasıdır, hatta toplumun “mayası” ve ailenin “temel direği”dir; ama aynı eril toplumun altında kadın, öyle şenliklerde değil de evinin içinde, öyle belirgin halde değil de saklanmış şekilde temsilen bulunur ya da hiç bulunmaz. Bu yüzden de ne zaman toplum içinde varlık gösterse yokluğa sürüklenir ve ne zaman ortalarda görünmese hizmet etmesi için hazır ve nazır olması beklenir. Toplumda, toplu bir şenlikte yerini bulmaya çalışan kadına bir şekilde “yeri” ve “haddi” bildirilir.

Toplumun her ögesinin orada olduğu önemli bir şenlikte “varlığı farz edilmiş” kadın aslında “orada” hiç yoktur ve aynı zamanda yokluğu içinde de varlığı hayali olarak kabul edilen kadın hem kendisine hem de topluma yabancılaşmıştır. Olmayan varlığını oraya konumlandırırken aslında bir hiç sayıldığını göremeyecek kadar bir yabancılaşmanın içindedir. Başkalarının gösterdiği koltuğa, başkalarının gösterdiği biçimde oturması modern göze sahip kadını farkında olmasa da bir silüet haline getirmektedir. Tıpkı o arabanın içindeki



kukla gibi oradan oraya savrulurken aslında kendisini ona alkış tutan o güruhun içinde sayıyordur. Kendisine, hemcinsine ve toplumdaki yerine yabancılaşan kadın, bu yabancılaşmanın da normal olduğunu düşünerek eril gözden ayıramaz bakışını.

Sonuç

Sultan III. Ahmed'in şehzadelerinin on beş gün süren sünnet düğününden iki olayın anlatımını ve resimlerini incelediğimiz makalemizde, kadının yeri sorunsalını irdeledik. Her iki resimde de oldukça büyük bir eğlencenin ortasında, insanların ne denli eğlenmiş olduğunu görmekteyiz. Her gün için birçok farklı etkinlik planlanıp uygulanmış, halka çeşitli deneyimler yaşatılmıştır. Sultan III. Ahmed'in şehzadelerinin dillere destan bu sünnet düğünü, halkın her kesimini şenlendirmiştir. Sünnet düğününün katılımcıları, icracıları ve görevlileri arasında kadınların olmayışı dikkatimizi çekmiş ve kadının yerini sorgulamamıza sebep olmuştur.

Şair Vehbî'nin yazıp nakkaş Levni'nin de çizmiş olduğu sünnet düğününden seçtiğimiz minyatürlerde (Resim 1 ve 2) tuhaf sayılacak derecede hayretleri celbeden olayların yaşandığı düğün alayının içinde, göremediğimiz kadınların nerede olduğunu düşünmeden edemiyoruz. Resim 1'de cümle alemin orada olduğu belirtilirken herhangi bir kadın göremiyor; Resim 2'de ise ne idüğü belirsiz biçimde var olan bir kadın kuklasının neden o arabanın içine yerleştirilmiş olduğunu anlamakta güçlük çekiyoruz.

Resim 1'de bir sihirbaz gösterisine cümle alem hayret edip kendilerinin de bizzat gelip durumu yoklayıp anlamaya çalıştığını anlatmaktadır Seyyid Vehbî. Levnî de bu anlatımı öyle bir resmetmiştir ki cümle alemin içinde herhangi bir kadın görememekteyiz. Herhangi bir kadın göremediğimiz halde bu durum bizi rahatsız dahi etmez, bilakis kadınların da

görmediğimiz o cümle alemin içinde olduğundan eminizdir. Halbuki yaptığımız şey kadınların gösterilmediği bir cümle alem anlatısında kadın oradaymış gibi resme bakıyor olmamızdır. Esasında minyatüre bir erkek gözüyle bakıyoruz, bir erkek gibi kadınları orada farz ediyoruz.

Resim 2'deki kadın timsalini görüyor olmamız, kadınların eğlenceye iştirak ettiği anlamına gelmemektedir. Orada bir kadın varmış gibi davranılması orada gerçekten bir kadın olduğunu göstermemektedir; aksine kadının yokluğunu ve dahası hiç olmadığını anlatmaktadır. Bu iki resmi birlikte okuduğumuzda, nasıl bakacağı öğretilmiş kadınlar olarak bir minyatüre erkek gibi bakmanın bizleri rahatsız dahi etmediğini, çünkü toplumsal bakış kazandırılmış bireyler olduğumuzu da söyleyebiliriz.

Netice olarak diyebiliriz ki kadın, resimde olmamasına rağmen biz onu oradaymış gibi kabul ederiz ve kadının varlığının aslında yok olduğunu göremeyiz. Kadın, olmayan bir şeyin varlığını düşünerek ya da var olduğu çıkarımıyla bu resimleri temaşa eder. Böylece hem metne ya da resme hem de kendisine yabancılaşır. Bu yabancılaşmanın bir başka sonucu da kadının içinde bulunduğu toplumda “gerçek” bir varlığa sahip olmamasıdır. Kadın hem oradadır hem de değildir; hem vardır hem de yoktur. Diyebiliriz ki bu ikisinin keşişiminde kadın, görünürün ve görünmez in aynı anda yorumudur.

Kaynakça

- Dikmen, Hamit. 2004. "Seyyid Vehbî'nin Hayatı, Eserleri ve Sanatçı Kişiliği." *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4: 165-191.
- Dikmen, Hamit. 2009. "Seyyid Vehbî." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37: 74-75. İstanbul: İSAM.
- İrlyayıcı Tekbaş, Serap. 2008. "Surname-i Vehbî Minyatürlerindeki Eğlence Sahnelerinin Resim Eğitimi Açısından İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı. Konya.
- Tuana, Nancy. 1992. *Woman and the History of Philosophy*. Minnesota: Paragon House.
- Vehbî. 2021. *Surname-i Vehbî*. çev. M. Tulum. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Yalçın, Şehnaz. 2003. "Levnî." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27: 154-155. İstanbul: İSAM.



Resim 1: Surname-i Vehbî'de 132a ve 131b sayfalarında yer alan minyatür.



Resim 2: Surname-i Vehbî'de 93a ve 92b sayfalarında yer alan minyatür.

