



Ege Üniversitesi Yayınları
Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayın No: 9

ZAMAN MEKÂN KADIN

Editör

Dilek Maktal Canko
Zeynep Türkyılmaz
Lale Barçın Aka
Sinem Utanır Altay

İZMİR, 2021



Ege Üniversitesi Yayınları
Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayın No: 9

ZAMAN MEKÂN KADIN

Editör

Dilek Maktal Canko
Zeynep Türkyılmaz
Lale Barçın Aka
Sinem Utanır Altay

İZMİR, 2021

ZAMAN MEKÂN KADIN

Editör

Dilek Maktal Canko
Zeynep Türkyılmaz
Lale Barçın Aka
Sinem Utanır Altay

ISBN: 978-605-338-333-8

Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 16.12.2021 tarih ve 07/04 sayılı kararı ile yayınlanmıştır.

© Bu kitabın tüm yayın hakları Ege Üniversitesi'ne aittir. Kitabın tamamı ya da hiçbir bölümü yazarının önceden yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğer yollarla kaydedilemez, basılamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak olarak gösterilebilir.

Eserin bilim, dil ve her türlü sorumluluğu yazarına/editörüne aittir.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 52149

Basım Yeri

Ege Üniversitesi Rektörlüğü
Basımevi Müdürlüğü No: 172/134 Kampüsü
Bornova, İzmir Tel: 0232 311 18 19
e-mail: bsmmd@mail.ege.edu.tr

Yayınlanma Tarihi: Aralık 2021



Bu çalışma, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası lisansı (CC BY 4.0) ile lisanslanmıştır. Bu lisans, yazarlara atıf yapmak koşulu ile metni paylaşmanıza, kopyalamanıza, dağıtmanıza ve iletmenize; metni uyarlamak ve metnin ticari kullanımına (ancak sizi veya eseri kullanımınızı desteklediklerini ileri sürecek şekilde değil) izin verir.

The work (as defined below) is provided under the terms of this creative commons public license ("ccpl" or "license"). This license allows reusers to copy and distribute the material in any medium or format in unadapted form only, for noncommercial purposes only, and only so long as attribution is given to the creator.

ÖNSÖZ

Ege Üniversitesi Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi (EKAM) tarafından 15-17 Kasım 2021 tarihinde düzenlenen *II. Uluslararası Zaman, Mekan ve Kadın* başlıklı sempozyumda sunulan bildiriler bu kitabın çıkış noktasını oluşturmuştur. Zaman ve mekan ilişkisinin kadın temelinde ele alındığı bu sempozyumdan yola çıkılarak, kadını etkileyen ve kadının etkilendiği unsurlar olan zaman ve mekânın önemini anlatmaya çalıştığımız bu kitapta; 22 değerli yazarımız sanat tarihinde, tarihte, edebiyatta, kültürde, sanatta kadının etkisini çok yönlü olarak değerlendirmişlerdir. Bu minvalde, kadınların mimari eserlerle zaman ve mekâna miras bıraktıkları izlerden, tarihsel süreç içerisinde toplumsal, kültürel ve siyasi yönden kadın haklarının gelişmesi ve bunun mekâna olan etkisine, edebi eserlerde kadınların farklı yönlerden ele alınmasına kadar pek çok konu kitapta yer almıştır.

Bu kitabın ortaya çıkmasında özgün çalışmalarını paylaşan değerli yazarlarımıza, yazıların değerlendirilmesinde emeği geçen değerli hakemlerimize çok teşekkür ederiz. Kitabın basılmasında desteklerini esirgemeyen sayın rektörümüz Prof. Dr. Necdet Budak ve rektör yardımcımız Prof. Dr. Mehmet Ersan'a, son olarak da Ege Üniversitesi Yayınevi yönetici ve çalışanlarına sonsuz teşekkürlerimizi iletiriz.

KİTAP HAKEM LİSTESİ

Prof. Dr. Aynur Uysal TORAMAN
Prof. Dr. Ayşegül DÖNMEZ
Prof. Dr. Cafer ŞEN
Prof. Dr. Daniş BAYKAN
Prof. Dr. Dilşen İNCE ERDOĞAN
Prof. Dr. Fatma Nalan TÜRKMEN
Prof. Dr. Fatma Şayan ULUSAN
Prof. Dr. Fazlı GÖKÇEK
Prof. Dr. Filiz ÇOLAK
Prof. Dr. Mehmet KARAYAMAN
Prof. Dr. Nevin YILDIRIM KOYUNCU
Prof. Dr. Şahika KARACA
Prof. Dr. Zeynep KÖÇEL ERDEM
Doç. Dr. Alev GÖZCÜ
Doç. Dr. Ali EKŞİ
Doç. Dr. Bülent İŞLER
Doç. Dr. Fatma AKKUŞ YİĞİT
Doç. Dr. Harika NUFUSCU DURGUN
Doç. Dr. İlkay SÜDAŞ
Doç. Dr. Leyla BUDAK
Doç. Dr. Mevlüt YÜKSEL
Doç. Dr. Nil ORBEYİ
Doç. Dr. Nuri KARAKAŞ
Doç. Dr. Nuri SEÇGİN
Doç. Dr. Özlem NEMUTLU
Doç. Dr. Sabahattin ÇAĞIN
Doç. Dr. Sema Gündüz KÜSKÜ
Doç. Dr. Şakir ÇAKMAK
Dr. Öğr. Üye. Alişan BALTACI
Dr. Öğr. Üye. Burcu ÖZDEMİR

İÇİNDEKİLER

Nesrin KARACA

Hayat Zaman Mekan Düzleminde Kadının Tarihi ve Talihi 1-10

Işık Şahin

Antik Çağda Thrak Kadınlarında Dövme..... 11-29

Gaye Yavuzcan

*Moğolların Gizli Tarihinde Kadın ve İktidar Türk Destan Geleneği
ve Kozmogonisi Temelli Bir İnceleme* 31-46

Güner Sağır

Ortaçağ Ermeni Dini Mimarisinde Bir Kadın Bani: Prenses Maryam..... 47-65

Çiçek Akçıl Harmankaya

*Mimar Sinan'a Sipariş Veren Kadın Baniler ve Cami Mimarisindeki
Temsiliyetleri* 67-84

Esmâ İğüs

*Unutmak mı, Hatırlamak mı? Kent ve Sempt Belleğinden Kaybolan
Kumkapi ST. Jeanne Dar'c Okulunu Hatırlamak*..... 85-104

Asuman Karabulut

Kadın Seyyahların Kaleminden Osmanlı Şehri 105-118

Onur Yılmaz

Ödemişli Kimliğinden Kopmayan Bir Kadın Sanatçı: Bedia Akartürk 119-133

Aymelek Şenel

*Çok Partili Hayata Geçişin İlk Yıllarında Mordoğanlı Bir
Kahraman Demokrat Mediha Aşık*” 135-151

Zeynep Türkyılmaz

İslam Mecmuası'nın Yayın Anlayışı Çerçevesinde Kadın 153-168

Nilgün Nurhan Kaya

TBMM'de İzmir Kadın Milletvekillerinin Faaliyetleri (1935-1960) 169-189

Gülben Mat

Suat Derviş'in Kaleminden Dünya Feministleri ile Görüşmeler 191-209

Sinem Utanır Altay

Özel ve Kamusal Alan İkileminde Kadın: Tarihsel Bir Bakış Açısı..... 211-225

Esra Engin

Farklı Coğrafyalarda Kadın ve Cinsellik..... 227-240

Mercan Efe Güney – Merve Okuldaş

Türkiye’de Kadın Dostu Kentlerin Buldukları TR Bölgelerindeki Durumları ve Potansiyel Kadın Dostu Kentler 241-261

Gülün Meşe–Gülhan Ayaz

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Kadın Sığınma Evlerinin Rolü.....263-279

Esra Engin-Pelin Acar

Farklı Coğrafyalarda Kadın ve Ruh Sağlığı 281-297

Burcu Uşaklı Sandal

Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Romanlarında Bir Karnaval Mekanı Olarak Mahalle ve Kadınlar..... 299-311

Betül Öztoprak

Hatice Bilen Buğra’nın Eserlerinde Kadın Sorunlarının Sessiz Tanığı Evler..... 313-335

Yasemin Mumcu

Zülfü Livaneli’nin Romanlarında Mekana Bağlı Olarak Değişen/Gelişen Kadın Algısı..... 337-353

Lale Aka

Alfonso Cuarón’un Roma Filminde Kadın ve Mekan İlişkisi..... 355-363

Latif Daşdemir

Hüseyin Nihal Atsız’ın Ruh Adam Romanda İdealize Edilmiş Kadın Tipleri 365-377

Seçil Dumantepe

Kadın Yazarların Yazma Süreçlerine Mekanın Etkisi ve Bunun Kurgu Dünyalarındaki Yansımaları 379-403

HAYAT ZAMAN MEKAN DÜZLEMİNDE KADININ TARİHİ VE TALİHİ

Nesrin KARACA*

Geçmişten Günümüze ‘Kadın’ Kavramına Bakış

İnsanlar her çağda toplumsal değişimlerden etkilenmişlerdir. Bu etkilenme özellikle kadınlar ve erkekler açısından oldukça farklı olmuş, üstlendikleri role bağlı olarak belli davranış biçimleri oluşup kalıplaşmış ve toplumsal kavramları meydana getirmiştir. Bu bağlamda her kültür, "kadın" ve "erkek" terimleri için kendi anlamlarını üretirken, bu anlamlar toplumun her cinsiyetten beklediği davranış ve tutumları içeren kabuller dünyası ortaya koymuşlardır.

Tarihsel bir yolculukta bazı tespitler, bu kabullerin çağlara ve kültürlere göre niteliğini resmederken şöyle bir tablo çıkar karşımıza:

Roma kültüründe köle olarak alınıp satılabilen kadın, korunması gereken bir varlıktı. Roma'da, kız babası ile damat adayının tokalaşması, kızın babanın elinden damadın eline geçmesi anlamını taşımaktaydı. Kadının mirastan hakkı da yoktu.

Yusuf Has Hacıp, Kutadgu Bilig'de, kadını evden dışarı bırakmamak gerektiğini yoksa kadının doğru yoldan sapacağını söylemektedir. Ona göre ev, kadını kötülükten koruyan kaledir. Aynı dönemde Çin'de kadının, toplumsal konum açısından komşuları Türklere göre daha geride olduğu görülmektedir. Örneğin Çin'de erkek çocuk doğduğu zaman pahalı kumaşa, kız çocuk doğduğu zaman ucuz kumaşa sarılmaktadır. Kız çocukların 10 yaşından sonra sokağa çıkması yasaklanmıştır. Uzak Doğunun önemli düşünürlerinden Konfüçyüs ise kadına hiç değer vermemektedir.

Antik Yunan sanatındaki kadın tanrıçalar şişman ve çirkincedir. Üretim ilişkilerinin değişip gelişmesi, bu süreçte kadının ikinci planda kalan bir cins olarak horlanması, sınıfsal sömürden en çok etkilenen cins olması, ona, toplumsal konumunun ötesinde yapay bir güzellik çizgisi biçilmesini de beraberinde getirmiştir. Tabii bu süreç, kadının cinsel bir meta olarak kullanılmasına doğru yoğunlaşarak belirleyici bir özellik kazanmıştır.

İslamiyet'in ilk dönemlerinde kadın, oldukça özgürdür. Fakat sonraları Arapların, İslamiyet'in kabulünden önceki geleneksel Mezopotamya ve Sümer kültürüne dönmeleri sonucu, kadın kimliği bir anlamda gizlenmeye başlanmıştır.

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nkaraca01@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5355-5665

Yahudilikte kadın, erkeğin hizmetçisidir. Bunun gerekçesi de Adem'i Havva'nın yoldan çıkardığına inanmalarıdır. Bu sebeple kadın lanetli kabul edilir. Tevrat'ta 'Kadın, ölümden acıdır. Hıristiyanlık, kadını vesayete muhtaç kabul etmekle birlikte onu 'pis varlık' sözleriyle nitelendirir. Bu sebeple de bekarlığın Allah katında evlilikten daha şerefli olduğu belirtilmektedir. Şövalyeler, rahibeler ve papazlar, bu inanın gereği olarak evlenmezler.

Batıda çok feci şekilde yaşanan kadın hakları ihlallerinin 1900'lerin başında İngiltere, Kanada ve Fransa gibi ülkelerde değişmeye başlamasıyla durum tersine dönmüştür. Mesela; Kanada'da kadının birey olarak kabul edilmesi 1929'larda gerçekleşir. Yirmi birinci yüzyıldan farklı olarak Batıda kadın, geçmiş çağlarda erkekler tarafından küçümsenmiş, erkekler, düşünce yeteneklerinin zayıf olduğunu düşündükleri karşı cinsi köleleştirmişlerdir. Özgür olmadığı için hakkını arayamayan kadının durumu, Fransa gibi büyük bir devlette dahi ancak 1938'lerden sonra değişmiştir. Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıllarda hızla gelişmeye başlayan sosyal, politik ve ekonomik değişimler, özellikle Fransız devrimini hazırlayan koşullar ve devrimden sonra genel yaygınlık bulan insan hakları, özgürlük ve eşitlik kavramları kadın haklarının da gündeme gelmesinde oldukça önemli ölçüde etkin olmuştur. Endüstrinin gelişmesiyle bireysel insan gücüne gereksinimin artması, aynı zamanda bireysel insan haklarını da gündeme getirmiş, kadınlar da, kolay olmamakla birlikte, bu akımdan paylarını almaya başlamıştır.

Özetle; insanlığın en erken evreleri kabul edilen avcılık ve toplayıcılığın geçim kaynağı olduğu dönemlerde, erkek ve kadın birlikte hayatta kalma mücadelesi vermişlerdir. Ancak, tarım hayatının başlamasıyla insan gücüne ve toprakların savunulmasına olan ihtiyaç erkeği önem bakımından öne çıkarmaya başlamış, zamanla erkeği aile ve toplum içerisinde daha çok söz sahibi yapacak olan bu gelişmeyle, kadın erkek karşısında haklı şekilde var olan konumunu kaybetmiştir. Kadınların hayatın her alanında hak ettiği konumlarına gelebilmelerinin mücadelesi ise, o günlerden günümüze devam etmektedir.

Cinsiyet kimliği sadece biyolojik bir mesele değildir. Bu, kadın ve erkeğe doğdukları andan itibaren toplum tarafından kodlanır. Bu toplumsal kodlamadan dolayı kadın ve erkeğin dünyaları her zaman çok farklı görülmüş, iki ayrı kültür olarak benimsenmiştir. Bu benimseme erkeğin daha güçlü, kadının ise erkeğe göre daha zayıf, güçsüz olduğu yönünde başgöstermiştir. Yüzyıllardan beri var olan bu anlayış "kadın sorunu"nu da gündeme getirmiş, zamanla bu sorun resmi bir ideoloji olarak ele alınmış ve çözülmesi gereken bir problem olarak görülmüştür.

Her ne kadar, doğup büyüyen topraklara **anayurt**, kendi diline **anadil** ve hazırlayıcıları erkeklerin olduğu bilinen temel yasalara da **anayasa** dense de, analara, diğer bir söylemle kadınlara ait konular insanlığın yeryüzünde insanın görüldüğü günden beri daima tartışma konusu olmuştur. Esasında apaçık bir gerçeklik var ki, o da, kadın ve erkek arasındaki farklı davranış ve statülerin

arkasında biyolojik farkların mevcudiyetinden çok, gelenekler ve duygusal davranışlar bulunmaktadır.

Tarihin bütün dönemlerinde, kadını erkekten ayrı düşünmek duygusu, hemen bütün toplumlarda görülmüştür. Zaman zaman, ekonomik ve sosyal sebeplerin insanları bu konuda bağınazlığa kadar götürdüğü ve cinsiyeti farklı iki insan arasında büyük ayrıcalıklar oluşturduğu bir gerçektir.

Belirtildiği gibi kadın ve erkek arasındaki mücadele, tarihin başlangıcından beri var olan bir durumdur. İki cinsin fiziki yapı farklılıklarına olan köklü inanışlar sebebiyle, insanlık tarihi boyunca, ailede görülen babaerkil yapı, hayatın her açılımına sirayet etmiştir. Her iki cinsin zayıf ve güçlü yanları birlikte değerlendirildiğinde ortada bir tarafın lehine bir üstünlük yoksa da, biyolojik farklılıktan kaynaklanan bu anlayışın tartışmaları bugün de devam etmektedir.

Böylece, diyebiliriz ki; ezeli ve ebedi bir konu olarak insanlığın ve tarihin önünde yer alması noktasında, kadın; toplumun devamını sağlayan, toplumu etkileyen ve ondan etkilenen bir varlıktır. Toplumsal yapının temel parçası olarak bazen özne, bazen de nesne konumundadır. Öznellik ya da nesnellik konumu toplumsal değişime, gelişim ve dönüşüm dinamiklerine bağlı olmuştur.

Türk Toplumunda “Kadın” Kavramı

Türklerin yerleşik hayata geçişi ile birlikte, göçebe-bozkır yaşamında hayatı eşit paylaşan ve siyasal alanda etkin olan Türk kadını eski statüsünü kaybetmiştir. Arap ve Fars kültürlerinin İslam’a nüfuz ederek kadının dinen ikincil planda görüldüğü bir dönemde Türklerin İslam’ı kabul etmesi Türk kadınının sosyal ve siyasal hayattan biraz daha ötelenmesine giden yolu aralamıştır. Bütün ev işlerinin kadına bırakan ve erkeğin kadını kendine ait olarak gören İran, Arap ve Bizans gibi kültürlerin etkisi de, Türk toplumunda kadının sosyal ve siyasal hayatta gücünü azaltarak onu hareme çeken bir diğer sebep olmuştur.

Ayrıca, Ortaçağ’da dünyanın büyük kısmında kadına karşı oluşan olumsuz bakışın, zamanın ruhu olarak Türk toplumuna yansımaları, sonraki zamanlarda kadın hakları önündeki engeli teşkil eden bir diğer sebep olmuştur. Bilim ve teknikte geri kalmışlığın psikolojik bir ruh hali olarak, kadın hakları dâhil Batı’dan gelen pek çok yeniliğin “gâvurlaşma” olarak görülerek kadının sosyal hayattan biraz daha çekilmesi, sonraki dönemler için yeni geleneği başlatmıştır. Dolayısıyla, kadın, insanlığın eski çağlarında çok kısa bir süre için “anaerkil aile” tipinde üstün duruma yükselmişse de bütün sonraki dönemlerde dünyanın bütün toplumlarında kadını arka plana atmıştır.

Türklerin ilk yazılı belgeleri olan Orhun Kitabeleri’nde Türk kadınından saygı ile bahsedilmektedir. Hun hakimiyetinin sürdüğü devirlerde devletin başı hakan, eşi hatun ile birlikte devleti temsil etmiştir.

İslâmiyet öncesi Türk toplumunda kadın, kimi zaman yalnız olarak ele alınmış, kimi zaman aile içindeki statüsünden bahsedilmiş, kimi zaman da eş olarak taşıdığı sorumluluklarla ilgili bilgi verilmiştir. Yazarı tam olarak bilinmeyen, zaman ve mekân olarak kimi zaman mücerret bir durum arz eden efsane ve destanlarda ‘kadın’; daima fedakâr, yiğit, namuslu, gözü pek, güzel, göz alıcı vb. gibi... her zaman olumlu ve gurur verici sıfatlarla betimlenmiştir.

Osmanlı Devleti’nin ilk zamanlarında saygın bir yere sahip olan Türk kadını, bu statüsünü devletin yükselişiyle birlikte kaybetmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti’nin gerilemesi dış etkilerin daha yoğun biçimde hissedilmesine yol açmış ve ileriki yıllarda eski Türk gelenekleri giderek zayıflamıştır.

Çağımızın Türk kadınının durumunu sorgulayan Nilüfer Göle’nin de belirttiği üzere kadının toplumdaki yeri, Tanzimat dönemindeki Batı toplumsal modeline yönelişle tartışılmaya başlar. Bu dönemin aydınları için sorun olan durum, İslamın bu modernleşmeyi ne kadar destekleyeceği meselesidir. Reformcu akımın temsilcilerinden, yalnızca sözlük hazırlamamış, içinde yer aldığı toplumun sorunlarıyla da ilgilenmiş olan Şemsettin Sami, İslamın ilerleme ve medeniyet karşısında bir engel teşkil etmediğini, yaşanan sorunların İslam’ın kötü yorumlarından kaynaklandığını savunmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde kadınlar daha fazla kamusal alana katılmaya başlamış, toplumsal hayata, haremlük-selamlık geleneğini kırarak erkeklerle bir arada katılmış, Tanzimat’la başlayan modernleşme hareketleri hız kazanmış ve bu dönemden itibaren kadınların toplumdaki rolü değişim göstermeye başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde başlayan ve Cumhuriyet’in ilanından sonra sistematik olarak devam eden çağdaşlaşma hareketleri, kadının toplum içindeki konumu açısından da etkili olmuştur.

Bu değişim batılı bir yaşam biçimi olarak özetlenebilir. Kadın, çağdaş Türk toplumunun asli üyesi olarak artık kapalı uzamlar, ev-içi hayatlarda bulunan, çocuk doğuran, eşine hizmet eden bir kimlik olmaktan çıkmış, her meslekte erkekle birlikte çalışabilir konuma gelmiştir. Bu değişime uygun olarak toplumsal değer yargıları da değişmeğe başlamıştır.

Cumhuriyetin ilanından sonra, Atatürk, Türkiye’yi modernleştirmek ve çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırmak amacıyla bir dizi reform hareketine girişmiştir. Atatürkçü anlayışta kadın haklarına dönük olarak dikkati çeken en belirgin özellik, kadın erkek ayrımını ortadan kaldırarak hepsini “insan” kelimesi içine almış olmasıdır.

Mehmet Kaplan, Türklerin yaşadığı medeniyet dairelerine göre ‘kadın’I, hayatta ve edebiyatta:

“I- İslâmiyet”ten önce ve göçebelik devrinde o, bu dönemin ideal erkek tipi olan Alp tipine yaklaşır. Erkek gibi o da ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve icabında düşmanla kahramanca çarpışır.

2- Yerleşik medeniyete ve İslâmi kültür çevresine dahil olduktan sonra kadın, erkek gibi ve erkekten daha fazla pasif bir karakter arz eder. Toprak ve din, insanları kendilerinden üstün tabiat veya tabiatüstü kuvvetlere bağlar. Bu devirde kadının kahramanca vasıflarını kaybederek bir haz ve aşk mevzuu olduğu görülür.

3- Batı medeniyeti tesiri altına girdikten sonra kadının ilkin edebiyatta, sonra hayatta beşeri hakları müdafaa edilir ve tamamiyle erkekle eşit bir seviyeye getirilir.” diyerek üç aşamada özetlemiştir.

Tanzimat Fermanı ile hazırlanan batıya yöneliş; bilim, sanat ve toplum hayatını da etkilemiş ve buna paralel olarak kadınların fikir ve sanat cepheleri de gelişmeye başlamış, Osmanlı kadın hareketi, doğrudan doğruya o dönemdeki kadının yaşadığı sorunlara odaklanmıştır. Kadınlar; toplumdaki statüleri, aile içindeki yerleri ve giyim kuşamlarıyla bir medeniyet dairesinden başka bir medeniyet dairesine geçen toplumumuzda neredeyse değişimin ölçüsü, göstergesi ve simgesi olmuşlardır. Kadın konusu ve olgusu modernizmin aynası olarak görülmüş, bu aynadan toplumun gelişmişliği verilmeye çalışılmış, dolayısıyla kadın, toplumun geri kalmışlığında bir odak belirlemesiyle, ilerlemek ve yükselmek için çözülmesi gereken bir ‘mesele’ olarak gündeme gelmiştir. Modernleşmeye yönelik bu değişim sürecinde politik, ekonomik ve sosyal bakımından kadın-erkek eşitliği savunulmuştur.

Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte kadın hakları konusu daha fazla önem kazansa da ekonomik krizler, II. Dünya Savaşı gibi nedenler, kadının kamusal alandaki varlığını aktif hale getirme çalışmalarının yavaşlamasına sebep olmuştur.

1970’li yıllara gelindiğinde yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilen bir kadın hareketi yerine, özellikle entelektüeller tarafından toplumsal boyutuyla ele alınan ve tartışılan bir kadın hareketiyle karşılaşırız. Dünyadaki birinci dalga kadın hareketinden etkilenen, eğitilmiş, birkaç dil bilen, ekonomik gücü olan, kamusal alanda kadın ve erkeğin insan temelinde eşit olması gerektiğini savunan bir kadın kitlesi ortaya çıkmıştır.

Sözü, Türk edebiyatında kadının özne yani, ‘yapan’, ‘yazan’, gazete, dergi ‘çıkarıcı’ konumuna getirdiğimizde, bu hususu tarihsel bir değerlendirmeye; **Geleneksel** ve **Yenileşme** olarak iki ana başlıkta ele alabiliriz:

Divan edebiyatı ve bunun Tanzimat yılları içindeki uzantısı, yani XV. ve XIX. yüzyıllar arası kadın şair kronolojisinin ilk bölümünü yani **Geleneksel** dönemi teşkil eder. Tanzimat hamlesinin getirileri ile biçimlenen ve Cumhuriyet’in ilanı (1923) ya da harf inkılabına (1928) kadar süren bölümü ise **Yenileşme** dönemi olarak tanımlayabiliriz. Yenileşme sürecini de; Tanzimat yılları (1839-1908) ve Meşrutiyet (1908-1923) sonrası olarak ikiye ayırabileceğimiz bu dönemde zamanın dar olmasına karşılık, kadın edebiyatçı

sayısı nitelik yönünden farklılaştığı gibi nicelik yönünden de oldukça yoğun bir görünüm içindedir.

‘Geleneksel’ dönemde edebiyat türü olarak “şiir”den söz edilirken, ‘Yenileşme’ sürecinde “roman, hikaye, tiyatro, deneme, hatıra...” gibi diğer türlere açılan bir çeşitlilik ve zenginlik, kadın edebiyatında da geçerli bir özelliktir.

İsmi edebiyat tarihine geçmiş, bilinen pek çok kadın sanatçının yanında bilinmeyen, adı unutulmuş nice şairler de vardır. “Lâ-edri” dediğimiz, bilinmeyen isimlerin içinde, hem klasik hem halk edebiyatında bir hayli kadın sanatkar, zamanla nisyanın kucağına terk edilmiş ve kaybolup gitmiştir. Yine; yüzyıllarca süren gelenek dairesinde yer alan anonim halk edebiyatı ürünlerinin birçoğunda kadın söylemine rastlanır. Ninni, masal, mani, ağıt gibi halk edebiyatı türleri incelediğinde bunların pek çok örneğinin daha çok kadınlar tarafından oluşturulduğu görülür.

Siyasal ve toplumsal hayata yeni bir düzenleme getiren ve modern Türk edebiyatının başladığı Tanzimat dönemi Türk kadını için de artık bazı konuların kaleme alınabildiği, gündeme getirildiği yeni bir kimliğin girdiği, edebiyatta ‘sözü edilen’ bir güzellik ögesi olarak kadının kimliği gibi edebiyatta ‘söz üreten’ kadının kimliğinin de değişmeye başladığı bir dönemdir. Tanzimat’la birlikte ilk kez kadın yazarlarla karşılaşırız. 1800’lerden itibaren kadınlar, hakları için çeşitli faaliyetlerde bulunmuş, dergiler çıkarmış, dernekler kurmuş, konferanslar düzenlemişlerdir. Bu dönemde, kadın sanatçılardan şanslı ve ayrıcalıklı olanlar yavaş yavaş öne çıkmaya başlar.

Tanzimat’ın ilk romanlarında kadının ve kadınlık sorunlarının işlenmesi, ilk kadın romancıların hemen aynı yıllarda belirmesi, bu arada Divan şiiri tarzında yazan kadın şairlerin olması, hızla çeşitlenen basın hayatında sadece kadınlara yönelik gazetelerin yayınlanmaya başlaması ve bunlarda kadınların takma veya “bir hanım, bir muharrire” gibi belirsiz adlarla, bazen de kendi adlarıyla yazılar yayınlaması, o zamana dek niteliği ve niceliği belirsiz olan kadın okur kavramını da açığa çıkarır.

Meşrutiyet dönemiyle birlikte yaygınlaşan kadın hareketleri, kadın dergilerinin artmasına yol açmış; bu da hem kadın yazarların çoğalmasına hem de etkin bir kadın okur kitlesinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Kadın yazarların bireysel ve toplumsal olarak kendilerini sorgulayışları, bunu yazarlık ve eylemlilik çerçevesinde nasıl geliştirdiği, sadece onların çabalarından kaynaklanmaz. 20. yüzyılda kadın hayatlarının geçirdiği somut aşamalar, kadınlığın toplumsal imgesindeki farklılaşmalar, feminizm anlayışları, beklentiler, cinsler arası ilişkiler, farklı inanç sistemleri, kamusal alan ve sosyal etkileşimler bütün bunlardan etkilenmiştir.

Dolayısıyla; Tanzimat’tan Cumhuriyet’e uzanan süreçte, edebi eserlerde ve düşünsel yazılarda kadının bir sorun olarak işlenişi, kadının şair

veya yazar kimliğiyle öne çıkmasında ve kadınların okur yazarlık oranının yükselerek belirli bir okur kimliği yaratmasında hızlı bir değişim ve yükselme yaşanır. Böylece Tanzimat'ın çekişen kadın sesleri, dernekler, gazete ve dergiler aracılığıyla Meşrutiyet ve sonrasında giderek güçlenmiş, Cumhuriyet döneminde ise inkılaplar öncülüğünde kendine açık bir yol bulmuştur.

Dolayısıyla; Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan süreçte, edebi eserlerde ve düşünsel yazılarda kadının bir sorun olarak işlenişi, kadının şair veya yazar kimliğiyle öne çıkmasında ve kadınların okur yazarlık oranının yükselerek belirli bir okur kimliği yaratmasında hızlı bir değişim ve yükselme yaşanır.

Cumhuriyet ideolojisini toplumsal kabullerin, bilincin en derinlerine kadar işlemek fikriyatı ve model oluşturması ile girilen edebiyat hamlesinin karşılığı kadın yazarların kaleminden çıkan aşk romanları olmuştur.

Edebiyatta kadın bakışı, derinlikli ve özel bir konu olduğu için; yaşamın ve toplumun dil estetiği içindeki birer yansıması olan edebiyat ürünlerinde, kadim ve önemli bir toplumsal olgu olarak kadın sorunları da yer bulmuştur. Bu sorunların karakterler ya da durum ve olaylar üzerinden dillendirilmesi gerçeğe uygun, doğal bir süreçtir ve bu sürece katkıda bulunan ve destek veren sanatçıların kadın ya da erkek olmalarından çok, onların taşıdıkları duyarlılık ve içsel derinlik büyük bir önem taşımaktadır.

Nitekim; edebiyatta aslolan “insani duyarlılık” ve edebi-estetik söylemdir.

Toplumsal değişimin aynası olan edebî metinleri irdeleyerek kadının ruhsal, düşünsel, sosyal kimliklerine dair ipuçlarına ulaşmamız mümkündür.

Kadınların toplumsal ve siyasal yaşamdaki etkilerinin artmasıyla 20. yüzyılda edebiyat alanına girmeye başlayan ‘kadın edebiyatı’ ya da ‘kadın ve edebiyat’ konusu dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de tartışılmakla beraber, bir üst dil olarak edebiyatta varlığını zenginleştirerek sürdürmekte; ‘Kadın yazar’, ‘Kadın duyarlılığı’ gibi kavramlar tartışılmalı bir konu olarak farklı yorumlarla ele alınmaktadır... Kimi yazarlar bunu ayırıcılık olarak değerlendirirken, kimisi de ikinci sınıf muamele gibi algılamıştır. Kadın yazarlar arasında da kurgu, dil, imge ve içeriklere yaklaşımlarda erkeklerden farklı özellikler sergilendiğini savunanların yanında, ‘yazarlık’ kimliğinin yalınkat değil, bir kimlikler bileşkesi olduğunu ve kadınlığının yazarlığında temel bir etmen olduğunu savunanlar da vardır.

Ancak; özneyi niteleyici bu yaklaşımın konuyu belirginleştirip, yerini tayin etmek bakımından kolaylaştırıcı olması düşüncesiyle tanımlanmaya gidilmekle birlikte, denilebilir ki; insan vardır ve kadın olsun, erkek olsun ‘iyi yazar’, ‘iyi sanatçı’ ise asıl önemli olan nitelik zaten budur... Ayrıca; edebi ölçütler içerisinde “kadın yazar” - “erkek yazar” ayrımı, pek anlamlı sayılmasa da, edebiyat sosyolojisi için bu tanımlama anlamlı, hatta toplumsal zihniyet araştırmaları açısından kaçınılmaz bir alandır.

‘Erkek yazar’larla ‘kadın yazar’lar arasındaki bakış açısı, yorum ve yaklaşım farklılıkları roman türünün daha ilk örneklerinde kendisini belli etmiş, ‘kadın yazar’ konusu, toplumsal yapıyı bütünüyle kapsayan uzun bir tarihsel dönemi içerir bir özellik sergilemiştir.

Son dönemde kadın sanatçıların edebiyat ortamındaki etkinliğine baktığımızda, kadın kimliğinin daha farkında, kadınlığından vazgeçmeyen, sanatçı kimliğiyle kadınlığının arkasına sığınmayan yüksek nitelikli yazarların ve şairlerin sayısının arttığını, kadın okur kavramının öne çıktığını da söyleyebiliriz.

1980’lerde farklı etki, değişim ve dönüşümlerle belirginleşen kadın yazarlığı, yüzyılın başından itibaren Türk edebiyatına ivme katan yeni yönelişlerden, Türk modernizminin önemli dinamiklerinden biri olarak önemlidir ve kadın sorunsalı etrafında oluşturulan metinlerde dünyanın da yaşadığı feminist akım ve hareketlerin, dünyada olduğu gibi bizde de, kadın çalışmalarında büyük etkisi olmuştur.

Sonuç Olarak

Sadece kutsal ana, sadık eş, eğitim öncüsü, hayallerde ve rüyalandaki sevgili olmak istemeyen kadın, yüzyıllardır erkekçe tanımlanmış bir dünyayı yeniden tanımlamaya ve yorumlamaya girişmiş, dünyaya, tarihe, doğaya kadın gözüyle bakmayı keşfetmiştir.

İnsanlık tarihinde önemli bir olgu olan kadınların ‘yazar’ kimliğiyle edebiyata girmesi kadın hakları ve özgürlükleri hareketleriyle eş zamanlılık içerir. Aslında var olmak, kendini gerçekleştirmek için yazan, ‘ben’ini ve toplumunu anlatan kadının, asıl toplum olarak benimsenmesi çok daha önemli bir durum ortaya koymaktadır.

Zor süreçlerden geçen yazar kadınların edebiyat dünyasında var olmaya başlamasıyla yüzyıllardır suskun, kapalı, ezik olan kadının kimliği, erkekçe tanımlanmış bir dünyayı yeniden tanımlamaya ve yorumlamaya girişmiş; hayata, insana, tarihe ve doğaya kendi gözüyle yani değişimin içinden kadınca bakmayı keşfetme ve hayata yeniden biçim verme hedefine yönelmiştir.

Kadınlar, hayatın her alanında kendilerini ispat ettikçe toplum içindeki konumları da buna paralel olarak değişecektir. Bu durum hayat kadar, edebiyat bakımından da böyledir. Zira bu takdirde kadın duyarlılığı, kadın mentalitesi, kadın perspektifi de toplumsallaşmış olacaktır.

Yazma, yaratma eylemi, tarih boyunca kadınların var olma mücadelelerinin en önemli araçlarından biri olmuştur. Türkiye’de de bu anlamda kadın sanatçıların niteliksel ve niceliksel özellikleri, son derece çeşitli ve zengin bir performansın hazırlayıcısı ve besleyicisi durumundadır.

Edebiyat, hayatın bir izdüşümüdür ve ait olduğu çağın dilinden, gerçekliğinden beslenir. Kadın yazarların edebiyata girmesi, kadınları düşsel bir

yaratık olmaktan kurtarıp yere indirmiştir. Pek çok kültürde olduğu gibi, sessiz olmaları öğütlenen ve yüzyıllardır kendilerini ifade etme yolları daraltılan kadınlar, yazarak kendilerine ifade edebilme yolu bulmakla kalmayıp aynı zamanda yeni bir kimlik edinmeyi de çözmüş ve öğrenmişlerdir. Çünkü; yapmak, üretmek ve yazmak tarih boyunca kadınların var olma mücadelelerinin en önemli araçlarından biri olagelmıştır.

Kadınların yer almadığı bir sanat ve edebiyat ortamı kadının hayattaki ve toplumdaki yeri bakımından tek sesli bir ortam olurdu. Dünya ölçeğinde de kadın yazarların gerek sayı ve gerekse ülke edebiyatının toplamı üzerindeki etkileri bakımından bizdekine benzer bir düzey oluşturduklarını ancak, belki onların daha özgür yaratıcılık sergileyebildiklerini söyleyebiliriz.

Kadın doğurandır, yaratandır, üretendir; kadın yok edici ve ölümsever olmadığı için yapıcı ve yaratıcı bakışı önceler. Yaşamın kadınca yorumu şiddet karşıtlığının ve barışın üzerine temellenir. Bu temellendirmede asıl unsur sevgidir ve bu duygu kadının özündeki kaynaklardan durmaksızın yükselir, dünyayı, yaşamı kuşatır...

Toplum içinde kadının durumu, toplumsal yaşamın çeşitli katmanlarına, kurumlarına ve bu arada birer üstyapı kurumu olan sanat ve edebiyata da çeşitli biçimlerde yansımıştır.

Üstün yaratıcılığın estetik ifadesi, zekânın ve duyguların muhteşem ritmi olan sanat arenasında bir sanatçının hayata bakışı; bazen şiir olur, hikaye, roman... Bazen bir ezgi; kimi zaman bir fotoğraf karesi ya da tuvalde muhteşem bir armoni... Bizi, bize yani insanı anlatır sanat; bazen geçmişin, kültürün belleği olur bazen geleceği serer önümüze...

Türk edebiyatı birikimi bir fotoğraf kolajı olsaydı eğer; tek bir tanesini bile kesip, çıkarıp atsanız, adeta çöle dönerdi.

Kâh hayallerin iz düşümüdür, kâh var olana estetik, bedii bir başkaldırı...

Görmek istemeyene sorarsanız, kadın sanatçılar yok denecek kadar az; olanların ise pek de bir hükmü yok! Oysa gerçek hiç de öyle değil...

Nitekim; pek çok kadın sanatçı, gezegenin her bir köşesinde olduğu gibi bizim coğrafyamızda da resim, müzik, heykel, edebiyat, tiyatro, sinema gibi sanat dallarında pek çok eser vermiş, vermeye de devam ediyor.

Üstelik her biri, erkek çağdaşlarından çok daha fazla bedel ödeyerek sanatın farklı dallarında kalıcı izler bırakarak...

Ülkemiz ve dünya edebiyatı içinde tarihsel bir yolculuğa çıkarsak, kadın sorunlarını etkili biçimde yansıtan pek çok yazarın olduğu dikkati çekmektedir. Yaşanmışlıktan süzülüp gelen deneyimler edebiyat eserlerinin satırlarında, yaratılan karakterlerde kendini ortaya koymakta; yazarlar, kadın sorunlarını ve tanıklıklarını karakterlerine yükleyerek, onlar üzerinden kendi bakış açılarını

dile getirmeye çalışmaktadırlar. Bütün kültürlerin edebiyatlarında kadın edebiyatçıların yarattıkları kadın karakterler, çoğu zaman kendi izdüşümleri gibidir...

Denilebilir ki: kadın sanatçılar, edebiyatçılar bir anlamda, Binbir Gece Masalları'nın benzersiz anlatıcısı Şehrazat gibi hayatta kalmak, varlığını kanıtlamak, dünyanın halini anlatmak ve kadın dünyasını kurmak için özne olmayı, yaratmayı, yazmayı, hayata yeniden biçim vermeyi, bir varoluş mücadelesi içinde dilini yeniden kurmayı, bütün bunlar için hikayelerini anlatmayı sürdürüyorlar... Çünkü; bu onların hem tarihi, hem talihidir...

ANTİK ÇAĞ'DA THRAK KADINLARINDA DÖVME

Işık ŞAHİN*

Vücudun değişik yerlerine uygulanan dövme,¹ günümüzde genellikle özel anlamlar ifade eden bir süs olsa da yüzyıllar boyunca süslenmenin yanı sıra inanç, statü, tedavi, cezalandırma gibi farklı işlevlere sahip olmuştur.² Arkeolojik verilere ve yazılı kaynaklara göre Antik Çağ toplumlarının çoğunda daha çok kadınların dövmeli olduğu söylenebilir.³ Bu çalışmada İÖ 5. yüzyıla tarihlenen Attika üretimi seramik vazo resimlerinde⁴ -Yunanlar için barbarlığın/öteki olmanın sembolü olan- dövmeleriyle Atinalı kadınlardan farklı olarak betimlenmiş Thrak kadınları incelenmiştir.

Yazılı kültürleri olmayan Thraklar hakkında birçok bilgiye, Thrak geleneklerine kanıt olarak görülen Yunan kaynaklarından ulaşılır. Thraklar etnik bir terim olarak ilk kez Homeros'un *İliada* Destanı'nda yer alır.⁵ Yunan tarihçi Herodotos'a göre (V. 3) Thraklar Hintler'den sonra en büyük halklardan bir tanesidir. Günümüzde Bulgaristan Yunanistan, Romanya ve Türkiye toprakları arasında bölünmüş olan Antik Thrakia Bölgesi madenleri, verimli tarlaları, kerestesi, atları ve köleleriyle zengin bir ülke olarak tanınırdı. Yunanlar'ın bölgeye olan ilgisinin -Miken kökenli arkeolojik bulgulara dayanarak- Tunç Çağı'na kadar uzandığı bilinse de İÖ 8. yüzyılın ortasından

* Dr., Trakya Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü, Edirne, i_sahin22@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9568-9597.

¹ Batı dillerinde *tattoo*, *tatouage*, *tatowierung*, *tatuaggio* gibi adlarla anılan dövme, Kaptan J. Cook'un 18. yüzyılda Pasifik adalarına yaptığı seyahat sonrası Tahiti dilinde *tatatau* olan dövmeyi 'tattoo' olarak yazmasıyla ilişkilidir (Hewitt 1997: 68).

² Bilinen en eski dövmelerden olan Güney Amerika Chinchorro halkından bir erkeğinin dudağının üst tarafında ince bir bıyık görünümündeki siyah noktalar şeklindeki dövme (Barron, 2017: 6) diğer Chinchorro erkeklerinde rastlanmadığından statü veya kabile bağlılığı göstergesi olarak değerlendirilir. İtalya Avusturya sınırında Ötztal Alplerinde buzların içinde korunmuş erkek bedeni günümüzden yaklaşık 5300 yıl öncesine tarihlenmiş ve 61 farklı yerindeki 14 farklı dövmenin kemik erimelerinin olduğu bölgelerde olması, dövmelerin tedavi için deriyi işaretlemek amaçlı olabileceğini düşündürmüştür (Barron, 2017: 6). Yakın zamanda Irak ve güneydoğu Anadolu'da uygulanan kadın ve erkek dövmelerinin amaçlarından bir tanesinin şifa bulmak olduğu söylenir (Fırat 2017: 36, 37).

³ Bilinen en erken kadın dövmeleri Luksor yakınındaki Gebelein Tepesi yakınındaki nekropol alanında bulunan ve literatürde 'Gebelein Kadını' olarak anılan kadının kolundadır. İÖ 3370-3100 yıllarına tarihlenen mumyanın sağ kolunda yılanı simgeleyebileceği düşünülen dört tane 'S' şeklinde dövme yer alır (Sousa, 2019: 4). Antik Çağ'da Mısır'da mumyalanmış insanlar ve hanedan figürleri gibi veriler, dövmenin sadece kızlara uygulandığını önerir.

⁴ Bu çalışmada yer alan vazoların büyük çoğunluğu Attika vazolarında uygulanan bir resim tekniği olan 'Kırmızı Figür Tekniği'ndedir. Bu teknikte figürler ve motifler kil rengindedir. Zemin siyaha boyanmıştır. Diğerleri başka bir resim tekniği olan beyaz zemin üzerine yapılmış vazolardır.

⁵ Homeros *İliada*, 2.844; 4.533.

itibaren ticaret ve yerleşim amaçlı kolonizasyonlar ile iki halk arasında etkileşim artmıştır. Thraklar ile Yunanlar arasında yakın ilişkiler ise Atinalı aristokrat Yaşlı Miltiades'in politik aktiviteleriyle başlar. Miltiades İÖ ca. 560 yılında *Thrakia Khersonesos*'da (Gelibolu Yarımadası) bir koloni kurar, sonrasında üvey yeğeni Genç Miltiades İÖ 515 yılında Thrak Kralı Oloros'un⁶ kızı Hegesipyle ile evlenir.

Thraklar'ın dövmeleri hakkında en erken bilgiyi veren Herodotos (V. 6) dövmeli (*stigma*)⁷ olmanın Thraklar için soylu bir doğum işareti olduğunu, hiçbir dövmenin daha düşük bir statüye işaret etmediğini söyler. *Dissoi Logoi*'un⁸ yazarı Thraklar için kızların dövmeli olması süs fakat diğer insanlar için, zalimler için cezadır der (Jones, 1987: 145).⁹ Yunan komutan Klearkhos da Thrakialı kadınların dövmeleri için bir açıklama getirir (Athenaeus, *Deipnosophistai*, 12, 27). Kendilerini lükse terkeden ilk insanlar olan *Skyth*'lerin (İskit)¹⁰ davranışlarının küstahlık düzeyine vardığını, gittikleri her yerde erkeklerin burunlarını kestiklerini, kadınların ise Thrakialı kadınların vücutlarına tokalarının uçları ile dövme yaptıklarını söyler. Fakat yıllar sonra Thrakialı kadınlar vücutlarını güzel süslemeler içeren dövmelerle kaplayarak kendilerine has bir tavırla bu şiddet ve utanç damgalarını silebilmişlerdir.¹¹

Mitoloji ve şiir gibi çeşitli yazılı kaynaklarda ve sonrasında tiyatro eserlerinde ve seramik vazo resimlerinde Yunanlar'ın Thraklar hakkındaki algısına ilişkin veriler yer alır. Yunan vazo resimlerinde yabancıların betimlenmesi arkaik dönemde başlamış ve klasik dönem boyunca devam etmiştir. En erken Thrakialı ikonografisi ise -Yaşlı Miltiades'in *Thrakia Khersonesos*'undaki yerleşimlerin kontrolünü ele geçirdiği yıllara denk gelen- İÖ 6. yüzyılın ortasından kısa bir süre sonra görülmeye başlar ve böylece Yunan sanatında Pers ve İskit gibi yabancı betimlerine Thrak betimleri de katılmış olur.

⁶ Thrakia'da yaşayan ilk Yunan tarihçi olarak bilinen Thykidides'in (İÖ ca. 460-400) babasının adının da Oloros olması, ailenin Thrakia bağlantısı olduğunu düşündürür. Thykidides'in Thrakia civarında altın madenleri olması (*History of Peloponnesian War*, 4.105) bu düşünceyi güçlendirir. Birçok araştırmacı Thykidides'in Thrak Kralı Oloros'un torununun torununun oğlu olduğunu kabul eder.

⁷ Herodotos dahil birçok Antik Çağ yazarı, Thraklar'ın uyguladığı 'dövme' için '*stigma*' kelimesini kullanır. *Stigma*, Yunancada ilk olarak yılan derisindeki noktalar anlamında kullanılırken (Jones, 1987: 142) daha sonraları nokta, benek, işaret, iz, kamçı izi gibi anlamlar yüklenmiştir.

⁸ *Dissoi Logoi*, olasılıkla İÖ 5. yüzyılda yazılmış yazarı belli olmayan yorumlara dayalı bir metindir.

⁹ Süs amaçlı dövme yapan başka halklar da bilinir. Ksenophon (*Anabasis*, 5.4.32) Pontuslu *Mossynoikoi* halkının sırtlarının çeşitli renklerle boyalı ve vücutlarının ön kısmının küçük çiçek desenli dövmeler ile kaplı olduğunu söyler. Herodianus ise (3.14.7) Britanialılar'ın vücutlarına her türlü hayvan resmi ve çeşitli desende dövme yaptıklarını anlatır.

¹⁰ Herodotos'un çiftçi ve göçebe olduklarını söylediği *Skythler*'in deniz yönünden gelirken *Borysthenes* (olasılıkla Dnieper) ırmağını geçince içeriye doğru oturduklarını (IV. 18) ve ataları olan *Skythes*'in Herakles'in oğlu olduğunu söyler (IV.10).

¹¹ M.A. Sears, *Skythialılar tarafından Yunanlar'a sağlanan kölelerin büyük ihtimalle kontrolleri altındaki bölgelerde yaşayan Thraklar olduklarını söyler* (Sears, 2013: 193).

İÖ 5. yüzyılda kolonilerle Atina arasındaki seferlerin yoğunlaştığı dönemde Yunan sanatında ve edebiyatında Thraklar ile ilgili konular yaygınlaşır. Olasılıkla Peloponnesos Savaşı (İÖ 431-404) sırasında ise Thraklar ile yapılan ittifakla Thrak tanrıçası Bendis Atina’da resmi olarak kabul görür. Vazo resimlerinde yer alan Bendis için lokal nüfusun da katılım gösterdiği yüklü harcamalarla *Bendideia* adlı bir festival yapıldığı bilinir (Polat ve Şahin, 2019: 492). Attika seramiklerinde Thrak erkekleri giysileri, silahları, kimi zaman da Thraklar’ın fiziksel özellikleri olarak görülen kızıl veya açık renk saçları ve sakallarıyla,¹² Thrak kadınları ise dövmeleri ve ender olarak da kızıl veya açık renk saçları ile ayırt edilirler.¹³ Yunan vazo resimlerinde dövmeli olarak betimlenenler sadece kadınlardır. Dövmeler kadınların bacaklarında, ayaklarının üzerinde, kollarında, bilek içlerinde, boyun ve hatta yüzlerindedir. Dövmelerin tasarımları geyik gibi bir hayvan figürü, soyut bir desen veya paralel çizgiler, dalgalı çizgiler, zikzaklar, spiraller gibi çeşitlilik gösterir. Dövmeli Thrak kadınları Atina ikonografisinde günlük hayattan sahnelerde ‘köle’ veya mitoloji konulu sahnelerde ‘özgür’ kadınlar olarak görülürler. Vazo resimlerinde kadın figürlerinin statüsünü belirlemek zor olsa da Atinalı kadınlardan daha kısa boylu, kısa kesilmiş saçlı, basit giysili ve kölelikle ilgili faaliyetler yapan kadınlar ‘köle’ bu özelliklere ek olarak vücutlarında dövme olan kadınlar ‘Thrak köle’ olarak değerlendirilmiştir.

Yunan Antik Çağı’ndan köleler hakkında günümüze ulaşan bilgilerin çoğu dolaylıdır ve öncelikle Klasik döneme odaklanır. İÖ 5. yüzyılda Atina’da sayıları tahminen 60.000 ile 80.000 arasında olan kölelerin genellikle gümüş ve tuz madenlerinde, kömür ocaklarında veya toprak işçisi olarak, çok az bir kısmının da evlerde çalıştırıldığı bilinir (Blanck, 1999: 182). Yunanistan’daki Thrakialılar’ın durumları hakkında belirsizlikler çok olmakla beraber, Atina’da ve civarında birçok özgür Thrakialı’nın yanısıra İÖ geç 6. yüzyıldan itibaren sıklıkla köle olarak kullanılan Thrakialılar olduğu bilinmektedir. Herodotos (V. 6) Thraklar’ın çocuklarını yabancılara köle olarak sattıklarını söyler. Valerius Flaccus (*Argonautica* 2. 135, 160), Lemnos’a köle olarak alınan Thrakialı kadınların ellerinin lekeli, yüzlerinin damgalı olduğunu, garip giysi ve kolyeleriyle topraklarının izlerini taşıdıklarını söyler ve Thrakialı kadınlardan ‘dövmeli gelinler’ olarak söz eder. Aristophanes Euripides’in Thrakialı bir kadın hizmetçisi olduğunu söyler (*Thesmophoriazousai*, 280). Attika yazıtları da Yunanistan’daki köleler arasında çok sayıda Thrakialı köle olduğunu ve Thrakialı kadınların köle olarak satıldığını gösterir (Tsiafakis, 2000: 366).

¹² Ksenophanes’in bir parçasında (*fr.* B16) Thrakialılar kızıl saçlı ve mavi gözlü olarak tanımlanır. Vazo resimlerinde kızıl saçlı ve sakallı betimlenen) Thrakia’nın mitolojik kralı Rhesus’un (Tsiafakis, 2000: 370, 371) adı, kızıl saçlılara yaygın olarak verilen *Rufus* adından türetilmiştir. Ancak Thrakialı bir erkek kimliğini belirlemek için kızıl saçlar ve sakal -İskit ve Pers gibi diğer yabancılar için de geçerli olduğundan- her zaman yeterli olmaz.

¹³ Aristophanes’in köle karakterlerinden birisi olan Ksanthias’ın adının anlamı ‘sarışın’dır (Sears, 2015: 316).

Günlük Hayatta Thrak Kadınları ve Dövme

Yunan vazı resimlerinde Thrak kadınları ev işleri,¹⁴ dadılık, süt anneliği,¹⁵ cenaze törenleri gibi hayattan sahnelerde 'köle' olarak görülürler. Vazo resimlerindeki köle Thrak kadınlarının en bilinen örneği, Atina'nın günlük hayatının -mitolojik bir sahneye uygulanarak- yansıtıldığı Pistoksenos¹⁶ Ressamı'na ait İÖ 460 tarihli *skyphos* üzerinde betimlenmiştir (Res. 1).



Resim 1. Attika kırmızı figür *skyphos*, Schwerin Devlet Müzesi 708.

Vazoda genç Herakles arkasında *lyra*'sını taşıyan kambur, bastonlu dadısı Geropsa¹⁷ ile vazunun diğer yüzünde betimlenen müzik dersine¹⁸ giderken görülür. Kollarında, ayaklarının üzerinde ve boynunda yeralan dalgalı çizgiler halindeki dövmelele göre dadı Geropsa Thrakialı olarak tanımlanır.

¹⁴ Homeros'un *Odyseia* destanında (VI. 103-111) değirmen taşında buğday öğüten ve tezgahlarda bez dokuyan, öreke çeviren hizmetçi kadınlara Athena'nın güzel işler başarmayı ve halim selim, tertemiz bir yürek bağışladığı söylenir. Ksenophon ise *Oikonomikos* (VII. 37) adlı eserinde karısına, yün eğirmesini bilmeyen bir köle kız alındığında onu ustalaştırmak böylece değeri bir kat daha artırmak, ev idaresi veya hizmetçilik hakkında bilgisi olmayan bir köle kızı eğitmek ve güvenilir biri olmasını sağlamak gibi görevleri olduğunu söyler (Malay, 2010: 68).

¹⁵ Kızları Hermione'den başka çocukları olmayan -Troia savaşının önemli karakterleri- Helene ve Menelaus'ın güçlü kuvvetli oğulları Megapentes'i köleleri olan bir kadın doğurmuştur (*Odyseia* (IV. 12-14).

¹⁶ Pistoksenos 'güvenilir yabancı' anlamında ve Yunanlar'ın-özgürlüklerine kavuşan- yabancı kölelele için kullandıkları bir isimdir (Robertson, 1994: 137, 138).

¹⁷ Geropsa adı yaşlı anlamındaki yunanca *geras*'dan türetilmiştir.

¹⁸ Vazonun arka yüzünde Herakles'in öğretmeni Linos ile İphykles'in müzik dersi yeralır. Diodoros Sicullus (III. 67) şiiri ve şarkı söylemesiyle hayranlık uyandıran Linos'un -en ünlüleri Herakles, Thamyris ve Orpheus olan- birçok öğrencisi olduğunu, *lyra* çalmayı öğrenen Herakles'in, ruhunun tembelliği nedeniyle kendisine öğretilenleri takdir edemediğini ve bir keresinde Linos tarafından değnekle cezalandırıldığında şiddetle öfkelenip öğretmenini *lyra* darbesiyle öldürdüğünü anlatır.

Antik Çağ Yunan yaşamında çocuklardan sorumlu olan dadıların (*trophoi*)¹⁹ ve öğretmenlerin (*paidagogos*) okula gidiş gelişlerde çocuklara eşlik ettikleri bilinir (Malay, 2010: 71). Dadılar doğumlarından itibaren baktıkları çocukların ölmesi durumunda cenazelerde ve mezar ziyaretlerinde de betimlenmişlerdir. İÖ 460-450 yıllarına tarihlenen Bologna 228 ressamının vazosunda ölmüş bir genç kız, karşısında saçlarını çekerek yasını belli eden olasılıkla annesi ve arkasında başını okşamak istercesine ona uzanan, kısa kesilmiş ve kızıl saçlı dadısı yer alır (**Res. 2**). Dadının yanağında²⁰ ve çenesinde dadı Geropsa'nun dövmelelerini andıran (**Res. 1**) dövmeleler vardır.



Resim 2. Attika kırmızı figür loutrophoros-hydria. Atina Ulusal beyaz lekythos. Atina Ulusal Arkeoloji Müzesi 1170, Margariti, 2018, Fig. 1.

Resim 3. Attika Arkeoloji Müzesi 19355, Margariti, 2018, Fig. 6

D. Tsiafakis kölelerin, cenaze sahnelerinde ölen kişinin vücuduna temas etmelerine dayanarak varlıklarıyla aileye yakın hatta ailenin bir üyesi olabilecekleri görüşündedir (Tsiafakis, 2016: 267). Bir dadı için yaptırılmış mezar taşıdaki ‘... bunu fazlasıyla hak eden dadısı ve ciciannesi için yaptırdı’ ifadesi (Malay, 2010: 70) bu görüşü doğrular niteliktedir.

¹⁹ E. Simon, *trophoi* sözcüğünün Aiskhylos’un *Dionysou Trophoi* adlı oyununda olduğu gibi hem ‘dadı’ hem de ‘öğretmen’ anlamına gelebildiğini söyler (Simon 1982: 140). Yaşlı ve hasta olan köleler daha çok çocuk eğiticiliği veya kapıcılık yaparak yaşamlarını sürdürürlerdi (Malay, 2010: 159). Platon’un (*Nomoi*, 7761) akıllı birinin kölelere hiçbir şeyini emanet etmeyeceğini söylediği gibi, kölelere karşı son derece önyargılı bazı ifadeler kullanılmasına rağmen, varlıklı aileler çocuklarını köle dadılarına teslim ederlerdi.

²⁰ Günümüzde Anadolu’da kırsal kesimlerde, kadınların yüzlerine döğme yaptırılmaları yaygın bir gelenek olarak bilinir. İ.Z. Eyuboğlu kadınların dövmeyi süs olmaktan ziyade İslam dininden kaynaklandığına inandıkları bir gelenek olarak sürdürdüklerini oysa çoktanrıci dinlerden özellikle de totem dinlerden kaldığını söyler. İnaniş’a göre, Peygamberin kızı Fatima’yı kölesi öpmüş, öpmekle de yetinmemiş, dişlemiş, yüzünde diş işleri kalmış. İzlerin kötüye yorulmasını önlemek için, bütün arkadaşları yüzlerine dövme yaptırmışlar böylelikle diş izleri örtbas edilmiştir (Eyuboğlu, 1998: 175). Dövmenin buradaki uygulaması gerekçesi, Klearkhos’un Thrakialı kadınların dövmeleleri hakkında yaptığı açıklamayı hatırlatır (bkz s. 2).

Phiale ressamının İÖ 435-430 yıllarına tarihlenen beyaz *lekythos*'unda (Res. 3) merkezdeki tümülüs'ün yanında kolları, boynu ve yüzünde çeşitli dövme bulunan dadının, kaybının acısıyla diz çöktüğü dokunaklı bir mezar ziyareti sahnesi yer alır. Mezarın sol tarafında güzel sandaletleri, küpeleri ve kucağındaki küçük tavşanı ile dadıdan çok farklı görünümdeki genç kız -dadiya görünmeyen- ölen kız olarak algılanır. A. Fol, yüzlerinde dövme olan köle dadıların görüntülerinin, Bulgaristan Vratsa'da bulunan ve İÖ 4. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen törensel bir baldır zırhı (*knemida*) üzerindeki Büyük Ana Tanrıça temsilinin (Res. 4) sağ yanağındaki 13 paralel bantı hatırlattığını, Ana Tanrıça'nın Mavi ve Altın renginin ise Güneş tarafından aydınlatılan - Tanrıçanın mekanı- Dağ'ın parlaması anlamında olduğunu söyler.²¹ C. Webber, Thrak kadınlarının dövme geleneğinin İÖ 4.-3. binyıllar kadar erkene tarihlenen pişmiş toprak Ana Tanrıça figürinlerine kadar gittiğine dikkat çeker (Webber, 2011: 40). Vratza mezarlarının başlangıçta savaşçı erkeklere ve eşlerine ait olduğu düşünülürken, iskelet analizleriyle tüm mezarların aslında kadınlara ait olduğu dolayısıyla atlarıyla birlikte gömülen yüksek statülü kadın savaşçılar oldukları anlaşılmıştır (Mayor, 2016: 68).²²



Resim 4. Gümüş yaldızlı baldır zırhı, Mogilanska Tümülüsü, Vratsa Tarih Müzesi, Fol, 2000, s. 195.

Resim 5. Attika kırmızı figür kalyks krater parçası, British Müzesi 1847, 0806.58.

²¹ Sadece varlıklı değil, daha az iddialı birçok Thrak kadın mezarında da statüleri hakkında bilgi verebilecek çok miktarda seramik, metal aletler ve bıçak gibi şaşırtıcı çeşitlilikte kişisel eşyalar bulunmuştur (Archibald, 2015: 395).

²² Aynı durum Romanya'da Agighiol yakınlarındaki bir mezar için de geçerlidir. Agighiol buluntusu olan bir baldır zırhı üzerindeki yüzde de Vratza ile benzer şekilde dövme olduğu düşünülen, gözler ile ağız arasında tüm yüzü kaplayan yatay paralel bantlar vardır (Zidarov, 2017: 139).

İÖ 430-390 yıllarına tarihlenen seramik parçasında sırtında bordürlü mantosu, dişleriyle elbisesini tutar pozisyonda bebeği emziren olasılıkla süt anne olan bir kadın görülür (**Res. 5**). Kadının her iki kolundaki kırık meander ve noktalardan oluşan dövmeler, yine vazo resimlerinden bilinen Thrak, Amazon ve İskit kıyafetlerindeki etnik desenler ile benzerlik gösterir.²³

Atina vazo resimlerindeki dövmeli Thrak kadınları için iyi örneklerden bir tanesi İÖ 470-460 yıllarına tarihlenen Aigisthos ressamına ait *hydria*'dır (**Res. 6**). Özensiz kısa kesilmiş saçlı, kol, boyun, çene, bacak ve ayakları dövmeli, üç kadın kayalık bir alandaki çeşme başında, ev işlerinde kullanılacak suyu getirmek üzere hepsi farklı bir iş yaparken betimlenmişlerdir. Bu vazo resmi sadece kölelerin betimlendiği ender sahnelerden bir tanesidir.



Resim 6. Attika kırmızı figür *hydria*, Aigisthos Ressamı, Louvre Müzesi CA 2587.

Thrak Soylu Mitlerde Thrak Kadınları ve Dövme

Attika vazo resimlerinde betimlenen köle olmayan Thrak Kadınları Thrakialı iki ünlü mitolojik karakterin mitlerinde görülürler. Her ikisi de müzisyen olan bu karakterler Orpheus ve Thamyris'dir. Orpheus Thrak kralı ve müzisyen Oiagrus'un oğlu olarak bilinir (Nonnus, *Dionysiaca* 13.428). Homeros'un Thrakialı olduğunu söylediği (II. 594-602) Thamyris ise Thrakialı Nymphe Argiope ile müzisyen Philammon'un oğludur.

Orpheus'un Ölümü

Yazılı kaynaklarda Orpheus'un -eşi Euridike'nin ölümü sonrasında²⁴- Thrakialı kadınlar veya Dionysos alayının kendinden geçmiş kadınları olan

²³ Amazonlar, İÖ 550 sonrası -olasılıkla Atinalılar ile Thrakialılar'ın etkileşimleriyle- vazalarda Thrak giysileriyle betimlenir. Proklos'un (*Chrestomathia* 2) *Aithiopsis* destanında Yunan tanrısı Ares'in kızı olarak tanımlandığını söylediği Amazon Penthesilia, vazo resimlerinde Thrak giysileriyle görülür (Shapiro, 1983: 108-109).

²⁴ Ovidius (*Metamorphoses*, 10) Orpheus ile Euridike'nin düğün günü gerçekleşen, yeni gelin Euridike'nin çayırarda gezerken topuğunu sokan bir yılan yüzünden can verdiği trajik öykülerini anlatır.

Mainadlar (Bakkhalar) tarafından öldürüldüğü anlatılır. Euridike'nin ölümü ve sonrasında yaşananlar Latin şair Vergilius *Georgia* adlı eserinde yer alır (Erhat, 1978: 251). Orpheus ölen eşini Hades'ten geri getirme girişiminde bulunmuş ancak başarısız olmuştur. Euridike'ye olan bağlılığından Kikonlar'ın²⁵ bütün kadınlarını hor görmeye başlamış, onlar da Bacchus'un (Dionysos) gece şenliklerinde Orpheus'u paramparça etmişlerdir. Bu ifadeye göre Orpheus'u Bakkhalar öldürmüştür. Apollodoros (1.3.2) da Orpheus'un Mainadlar tarafından parçalandığını söyler.²⁶ Ancak vazo resimlerinde Orpheus'u öldüren kadınlar asla Mainadlar olarak karakterize edilmezler. A. Fol dövmeli kadınların Bakkhalar değil Büyük Ana Tanrıça'nın rahibeleri olduklarını söyler (Fol, 2000: 88).

Orpheus'un kadınlar tarafından öldürülüşünün diğer bir sebebi, Thrakialı erkeklerin eşlerinden yabancılaşması olarak görülür. Şair Phanokles, Orpheus'un Boreas'ın oğlu Kalais'e tüm kalbiyle olan aşkını ve sonrasında Bistonialı kadınlar tarafından başı kesilerek öldürülüşünü anlatır.²⁷ Çünkü Orpheus Thrakialılar arasında erkek aşklarını ilk ortaya çıkaran ve kadın sevgisini tavsiye etmeyen kişidir. Pausanias'ın anlatımı da (9.30.5) Phanokles'e benzer. Pausanias kadınların kocalarını gezintilerinde kendisine eşlik etmeleri için ikna ettiğinden, Orpheus'un ölümünü planladıklarını fakat kocalarından korktukları için niyetlerini gerçekleştirmeye cesaret edemediklerini ancak onlar şarapla coştuklarında eylemi gerçekleştirdiklerini söyler.²⁸ Vazo resimlerinde Orpheus'un öldürüldüğü bazı sahnelerde yeralan bir veya iki Thrakialı erkek bu anlatımların betimi gibidir.

Orpheus'u Öldüren Thrakialı Kadınlar Neden Dövmelidir?

Orpheus'un ölümü ile ilgili yazılı kaynaklar -Herodotos'un (V. 6) Thraklar'ın dövmelerinin soyluluk işareti olduğunu söylemesinden farklı olarak- dövmenin Thrakialı kadınlara eşleri tarafından ceza olarak yapıldığını anlatır. Cezanın sebebi Thrakialı kadınların Orpheus'u öldürmesidir. Bu konudaki en net açıklama Plutarkhos'un (*Moralia*, 557d) '*Henüz, Orpheus'un intikamını almak için kendi karılarına dövme yaptıkları için Thrakialılar'ı övmüyoruz*' sözlerindedir. Phanokles de (*frg.* 1 Powel) savaşçı Thrakialı erkeklerin, eşlerinin vahşi işlerini öğrendiklerinde içlerine büyük bir acı çöktüğünü ve onlara dövme yapmaya başladıklarını böylece tenlerindeki koyu

²⁵ Kikonlar, Doğu Makedonia'da İsmaros şehrinin yakınında yerleşen ve Troialılar ile müttefik olan mitik bir Thrakia kabilesidir.

²⁶ Kadınlar Orpheus'un bedenini parçalara ayırarak başını ve *lyra*'sını Hebros (Meriç) nehrine atarlar. Denize doğru yol alan baş ve *lyra*, Lesbos Adası'na sürüklenir. İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısından az sayıda Attika vazosunda olasılıkla kehanette bulunan Orpheus'un kesik başı betimlenmiştir (Carpenter, 2002, Fig. 143).

²⁷ Phanokles'in anlatımını İS. 5. yüzyıl yazarı Stobaeus'un aktarımı ile öğreniyoruz (Phanocles, *frg.* 1 Powel = Stobaeus, *Eclogae* 20.2.47, IV 461-2).

²⁸ Strabon (7.7) Orpheus'un müziğinden para kazandığını, zamanla bir sürü takipçi ve güç kazandığını, bir komplo veya şiddetten şüphelenilmesi sonucunda öldürüldüğünü söyler.

mavi işaretlerle nefret dolu cinayetlerini unutmayacaklarını yazar. Mavi renk Çin'in güneyinde Tarım Basın'de bulunan rahibe olarak değerlendirilmiş mumyaların ellerindeki spiral şekilli dövmelede de kullanılmıştır.²⁹ Mumyalar Yunan vazo resimlerinden çok uzak olmayan bir tarihe, İÖ 1000-600 yıllarına tarihlenmiştir (Noble, 2003, s. 126, 127). Anonim bir epigramda yer alan (*Palatine Anthology* 7.10.1-3) '*Bistoia'nın sarı saçlı kızları Kalliope ve Oeagrus'un oğlu Orpheus'un ölümü için binlerce gözyaşı döktüler; Dövmeli kollarını kanla lekelediler ve Thrakia bukelerini siyah külle boyadılar*' sözlerinden ise Thrakialı kadınların Orpheus'u öldürmelerinden önce dövmeli olduklarını anlamı çıkar.

Vazo resimlerinde Orpheus'u öldürmek için kovalayan veya öldürürken resmedilen kadınlar -kimi zaman aynı vazo üzerinde bile- dövmeli ve dövmesiz her iki durumda da görülürler. İÖ 470-460 tarihli Oionokles ressamına atfedilen *amphora*'da kızıl/sarı renkli kısa saçlı,³⁰ yaralı olarak kaçmakta olan Orpheus'u mızrak ile kovalayan iki ayağının üstünde ve sağ kolunun iç tarafındaki merdiven benzeri dövmeleleriyle Thrak kadını yeralır (**Res. 7**). Vazonun arka yüzünde Orpheus'u kovalayan dövmesiz bir kadın vardır.



Resim 7. Attika kırmızı figür *amphora*, British Müzesi E 301.

²⁹ Caesar '*Galia Savaşı Hakkında Notlar*'ında (252-253) bütün Britanailılar'ın kendilerini - savaşta görünüşlerini daha korkunç yapan- mavi renk veren çivit otu ile boyadıklarını söyler. M. Fırat, günümüzde Irak'ta dövmelede mavinin, güneydoğu Anadolu'da yeşil ya da mavinin makbul olduğunu, ağırlığı mavi rengin oluşturduğu ve başka renk kullanımı ile karşılaşılmadığını belirtir (Fırat, 2017: 34-37). İslamiyet öncesi şairlerden Lebid'in dövmede kullanılan renk verici maddeler ile ilgili açıklaması vardır. Delme işleminden sonra sürme sürülürse desene yeşil renk verdiğini, is ya da sürme olmasına göre dövmenin aldığı rengin farklılaştığını söyler (Fırat, 2017: 34)

³⁰ Orpheus mitini betimleyen sahnelerdeki kadınların saçları genellikle uzun olduğundan köle kadınları ayırt edici bir özellik olarak değerlendirilse de -bu vazoda olduğu gibi- kısa saç görmek de mümkündür.

Pistoksenos ressamına atfedilmiş, İÖ ca. 470 yılına tarihlenen *skyphos*'da Orpheus'un peşindeki kadının her iki kolunda da dövme vardır (**Res. 8**). Sağ kolunda dirsek ile omuz arasında keçi, geyik (Ridgeway, 2014, s. 491) veya tilki³¹ olarak tanımlanmış şematik bir hayvan dövmesi yer alır. Bu dövmeler İÖ 5.-4. yüzyıllara tarihlenen Altay dağlarındaki Pazırık kurganlarında donmuş halde bulunan aristokrat kadın ve erkek bedenlerindeki fantastik hayvan dövmelerini çağırıştırır.³²



Resim 8. Attika beyaz *skyphos*, Atina Ulusal Arkeoloji Müzesi, Akropolis 2.439. Ridgeway 2014: Fig. 24.

Kadının sol bileğinin iç kısmındaki dövmeyi A.B. Cook merdiven olarak tanımlar (Cook, 1925: 121). Benzer dövme Oinokles ressamının *amphora*'sında da (**Res. 7**) vardır. Cook merdiven şeklindeki dövmeleri, vazo

³¹ L.B. Lawler, hayvanın bacaklarının bir geyik için çok kısa olduğunu fakat baş ve boynunun da bir keçiye uymadığını, çizimin daha çok tilkiyi andırdığını öne sürmüştür (Lawler, 1948: 88).

³² Polosmak, 1998, fig. 14; Rudenko, 1970, 131. Sibiryaya Ukok platosunda 2200 metre yükseklikte Pazırık'ta yapılan ilk kazıların buluntuları benzer yapıdaki kurganlara (Ak-Alakha ve Verkh-Kaldzhin) ve mezar buluntularına sahip arkeolojik kültüre 'Pazırık Kültürü' olarak adını vermiştir. Kuzey Karadeniz bozkır bölgelerinde yapılan kazıların Demir Çağı'na ait zengin arkeolojik verileri de Herodotos'un anlatımlarında yer alan İskitler ve belirli kabilelerin ayrıntıları ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Avrasya bozkır göçebelerinin ilk elden anlatımı genellikle Herodotos'a atfedilir. Herodotos kuzey Karadeniz'in göçebe toplumlari kültürel dokusu hakkında kuşku ile yaklaşmak gerekse de zengin tanımlamalar yapar ve -günümüz araştırmalarında sıklıkla bir tutulan veya birleştirilen- Thraklar ile Skythler'in benzer geleneklerinden söz eder (IV. 71). Thraklar'ı anlatırken, Kreston'un kuzeyinde oturan halklarda her erkeğin birkaç eşi olduğunu, bir erkek öldüğü zaman eşlerinden en sevdiğinin öldürülerek onunla beraber gömüldüğünü, Skyth Kralları'nın da eşlerinden birisiyle gömüldüğünü söyler.

resimlerinde merdivenlerin yer aldığı tütsü yapılan sahneler³³ ve Orpheus mistik dinine kabul törenleri ile ilgili bir şiir ile ilişkilendirir. Bu şiirdeki ‘*Kederli yorgun Çember’den uçtum / Güzel Taç üzerine hızlı adımlarla girdim*’ dizelerinin, Hayat’ın kasvetli döngüsünden kaçmanın ve Samanyolu’na ayak basmanın belki başka sözcüklerle ifadesi der (Cook, 1925: 119-120). M. Eliade, bir varlık biçiminden diğerine geçişin en önemli simgesi olan (Eliade, 2020: 129) merdiven ile göğe çıkmanın tipik bir şamanlık motifi olduğunu, Orpheus’un da -sağaltıcılık sanatı, müzik ve hayvan sevgisi, büyü, bilicilik gücü gibi- Şaman’a özgü nitelikleri barındırdığını söyler (Eliade, 1999: 428). Polyainos’un anlattığına (*Stratagems* 7. 22) göre ise Thrak kabilelerinden *Kebrenioi* ve *Sykaiboai* Hera rahiplerini lider olarak seçerlermiş ve rahip kralları Kosingas uyrukları kendisine itaat etmediğinde birçok uzun merdiveni birbirine bağlayarak göğe çıkıp Hera’ya şikâyet edecekmiş gibi yaparmış (Cook, 1925: 130).

İÖ ca. 470 yılına tarihlenen Pan ressamına ait kraterde Yunan giysisi *khiton* giymiş kadın (**Res. 9**) dövmeleri ve elindeki kılıç nedeniyle Orpheus’u kovalayan Thrak kadını olarak değerlendirilir (Tsiafakis, 2000: 373).



Resim 9. Attika kırmızı figür krater. Münih Devlet Eski Eserler Koleksiyonu ve Heykel Galerisi 2378.

Kadının kollarındaki ve bacaklarındaki dövmeler, geyik, yılan veya soyut bir desen, tek veya grup halinde dikey, yatay veya köşegen çizgiler,

³³ Söz edilen sahneler Thrakia Apollonia’dan iki *aryballos*’da ve Kyrenai’dan bir *hydria*’da yer alır (Cook, 1925: 124, Pl. VII, a, b).

zigzag, rozet, spiral ve noktardan oluşur. Orpheus'u kovalayan ve öldürmeye çalışan kadınların dövmeleri her zaman bu kadar çeşitliliğe sahip değildir. İÖ 450-440 yıllarına tarihlenen kraterde (**Res. 10**) kadınların kollarında sadece paralel çizgilerden oluşan dövmeler vardır. Dokimesia ressamının İÖ 490-480 yıllarına tarihlenen vazosunda kılıç (**Res. 11**) ve Hermonaks Ressamı'nın İÖ ca. 470 yılına tarihlenen *stamnos*'unda elinde havaya kaldırdığı kaya parçası (**Res. 12**) olan kadınların kollarında sadece dizi halinde 'V' şeklinde³⁴ dövmeler görülür. A. Fol, Orpheus'un öldürülmesinde kullanılan kaya parçalarının Ana Tanrıça'nın Dağ'ından olduğu fikrindedir (Fol, 2000: 213).



Resim 10a-b. Attika kırmızı figür *kalyks* krater Malibu, J. Paul Getty Müzesi 80.ae.71. Tsiafakis 6b – 6c.



Resim 11. Attika kırmızı figür *amphora* Phiale Ressamı, kırmızı figür *stamnos*, Louvre Müzesi G 436.

Resim 12. Attika Hermonaks Ressamı, Louvre Müzesi G 416.

³⁴ Güneydoğu Anadolu'da yapılan günümüz dövme araştırmalarında 'V' şekilli dövmelerin - bölgenin ilk tarımsal üretim alanı olabileceğine ilişkin görüşlere dayanarak- buğday başağı (Fırat, 2017: 111) veya turnaları (Fırat, 2017: 104) andırdığı düşünülmüştür.

Thamyris'in Cezalandırılması

Thamyris kendine güvenen, şarkı söylemede Mousalar'ı bile yeneceğini söyleyerek övünen bir müzisyendir.³⁵ Mousalar Thamyris'i kör ederler ve tanrısal şarkıyı elinden alıp, çalgı çalmayı unuttururlar (Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca* 1. 17). İÖ 5. yüzyılın ortalarından sonra vazoda resimlerinde Thamyris Mousalar'ın yer aldığı sahnelerde müzik yaparken, az sayıda seramikte ise annesi ile birlikte yer alır. İÖ ca. 430 yılına tarihlenen vazoda (Res. 13) cezalandırılan Thamyris'in *lyra*'sı yere düşerken, karşısında bileğinde paralel çizgilerden oluşan dövmesi olan dehşet içindeki annesi Argiope vardır. Argiope aynı tarihe ait başka bir *hydria*'da ise dövmesiz betimlenmiştir.³⁶



Resim 13. Attika kırmızı figür *hydria*. Oxford Ashmolean Müzesi G291.

Vazo resimlerinde günlük hayatta betimlenen 'köle' ve mitolojik sahnelerde betimlenen 'özgür' Thrak kadınların dövme tasarımlarında - Orpheus'u öldüren kadınların merdiven olarak yorumlanan dövmeleri haricinde- ikonografik bir ayrıma gitmek mümkün görünmemektedir. Özgür kadınların dövmelerinin daha sofistike olduğu yönünde görüşler olsa da, Orpheus'a saldırı halindeki kadınların paralel çizgilerden oluşan dövmeleri (Res. 10) ile köle Geropsa'nın dövmelerindeki (Res. 1) benzerlik gibi örnekler göz önüne alındığında bu görüşlerin her zaman geçerli olmadığı görülür. Orpheus'u öldüren kadımlarda köle kadımlardan farklı olarak yanak ve

³⁵ Pseudo-Apollodorus'a göre (*Bibliotheca* 1.3.3) Thamyris Hyakinthos'un sevgilisidir ve - Orpheus için de söylenmiş olan (bkz. s. 8)- başka bir erkeğe aşık olan ilk erkektir. Ancak Tzetzes'e göre (*Chiliades*, 1. 12, 306) göre Thamyris'in kızı Menippe Orpheus'un annesidir.

³⁶ İÖ ca. 430 yılına tarihlenen Phiale ressamına ait *hydria*'da İki Mousa'nın onu dinlediği bir ortamda Thrakia giysileriyle *lyra* çalan Thamyris, arkasında kısa açık renk saçlı annesi betimlenmiştir. Vatican Museo Gregoriano Etrusco (16549).

boyunlarında dövme olmadığı görülür. Thrakialı köle kadınların dövme tasarımlarının kölelere uygulanan işaretler olmadıkları genellikle kabul edilen bir yorumdur (Jones, 1987: 145). Thrak kadınların dövmeleri, Yunan vazo ressamlarının Thrakialı kadınları gözlemlemiş oldukları kabul edilirse Thrakia sanatı hakkında bir veri olarak düşünülebilir. Thraklar hakkında yazılmış çok sayıda Antik Çağ metnine göre dövmenin Thraklar'ın bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür.

Yunan vazo resimlerinde sadece kadınlar dövmeli olmasına rağmen Strabon ve Lysias'ın sözlerine dayanarak Thrakialı erkeklerin de dövmeli olabileceği anlamı çıkarılır. Strabon (7.5.4) doğu Alpler'deki Iapodes halkını tanımlarken İlyrler ve Thraklar gibi dövmeli olduklarını anlatır. Lysias (*Against Agoratus* 13. 19) şair Theokritos'dan söz ederken Elaphostiktos'un oğlu olarak anıldığını söyler. Elaphostiktos adının 'geyik dövmeli' anlamında olması da olasılıkla Thrakialı olduğunu düşündürür (Jones 1987: 145). Thrakialı şaman olarak anılan -Yunan filozof Pythagoras'ın öğrencisi veya kölesi- Zalmoksis'in ise alnında dövme olduğu bilinir ve Yunan yazarlar inançla ilgili olabilecek bu dövmenin köle pazarında yapıldığını söylerler (Dodds, 2004: 163).³⁷ İÖ 4. yüzyılın başına tarihlenen Bulgaristan Aleksandrovo Thrak Mezarı'nın ana odasındaki duvar resminde atlı bir avcı ve -Zalmoksis olduğuna dair yorumlar yapılan- çıplak çift baltalı bir avcının yaban domuzu avı yer alır. Bu freskoda mevcut sakalların, pelerin ve şapkanın yanısıra dövmelerin de kaybolduğu söylenir.³⁸

³⁷ Yunanlar köle, mahkum gibi savunmasız kişilere dövme uygularlardı. Kaçmayı aklına koymuş kölelerin bu özlemlerine engel olmanın en etkili yollarından bir tanesi kölenin alnına *notum fugitivorum epigramma* adı verilen bir damga vurmak ve böylece her yerde tanınmasını sağlamaktı (Jones, 1987: 143). Pythagoras'ın da sol uyluğunda Apollon'un epitheti olan *phoebos*'u betimleyen bir dövmesi olduğundan söz edilir (Ustinova, 2009: 181, not 32: Schol. Lucian, p. 124 Rabe) ancak O hakkında Hades'e inmek gibi mucizevi efsaneler bilinen bir kişiliktir (Eliade 2003: 226) ve aynı zamanda tanrı soyundan geldiği ima edilir (Porphyry, *The Life of Pythagoras*, 30). Güney Ege adalarından Seriphos ve Amorgos'da bulunan Tunç Çağı'na ait, cinsiyetleri belli olmayan dövmeli olabilecek heykelticikler ise W. Ridgeway tarafından, yerli Thrak popülasyonu ile Pelasglar arasında yakın ilişki olduğuna dikkat çekilerek açıklanır (Ridgeway, 2014: 491, Fig. 23). Seriphos idolünün alın, yanaklar ve çenesinde enine kırmızı noktalar, Amorgos mermer başının alın, burun ve yanaklarında kırmızı çizgiler vardır (Cook, 1925, II, 1: 122, not 6). Ridgeway, kabilelerin totem hayvanları için yas tutmaları gibi, Seriphoslular'ın karides yemediğini ve öldüğünde yas tuttıklarını, dolayısıyla Seriphos heykelticığının ilginç olduğunu söyler.

³⁸ Mezardaki graffito olarak yazılmış Thrak adı *Kozemases*, soylu veya sanatçı olduğu düşünülen mezar sahibinin adı olarak yorumlanır.



Resim 14. Ostrusha Tümülsü merkez mezar odası freskosu, Shipka, Bulgaristan.

Bulgaristan'da Ostrusha tümülüsünün İÖ 4. yüzyılın 2. yarısına tarihlenen freskosunda (**Res. 14**) -Thraklar'ın fiziksel özellikleri hakkındaki yazılı metinleri doğrular nitelikteki- kıvılc saçlı, altın kolye ve küpesi ile aristokrat bir kadın portresi betimlenmiştir. D. Tsiafakis, Herodotos'un dövmenin 'Thraklar için soyluluk işareti olduğunu' söylemesinin, dövme tüm Thraklar'ın değil sadece soyluların yaptığı şeklinde okunabileceği ve dövmenin Thraklar'da aristokratlar ile köylüler arasındaki karşıtlığı açıkça gösteren bir gelenek olduğu söyler (Tsiafakis, 2015: 108). Ancak ilginçtir ki, yukarıda söz edilen aristokrat kadın freskosunda ve Bulgaristan'daki diğer aristokrat mezarlarındaki freskolarda dövme görülmemiştir. Bölgesel metal işlerinde ve Thrakia kıyıları ile daha iç bölgelere yayılmış Yunan kolonilerinde kullanılan seramik vazo resimlerinde de dövme yoktur.³⁹ Bulgaristan ve Romanya'daki Thrakialı soylulara ait mezarlarda bulunmuş, olasılıkla dövmeleri olan kadın yüzlü iki baldır zırhı⁴⁰ ise sıradışı buluntulardır. Bu durumda Thrakialılar'ın dövme uygulamaları belki de Herodotos'un zamanından çok daha erkene ait törensel veya Orpheuscu gelenek ile ilişkili olarak düşünülebilir. Orpheusculuk da, A. Fol'a göre İÖ 2. binyıla giden aristokrat bir Trakya doktrini veya ideolojisini temsil eder ki bu da Troia Savaşı'ndan önceki bir Paleo-Balkan sözlü doktrini olan 'Thrak-Pelasg Topluluğu'nun bir ideolojisidir.⁴¹

³⁹ Zidarov, 2017: 139.

⁴⁰ Bkz. s. 5, 6 ve dipnot 22.

⁴¹ Marinov, 2015: 102.

Antik Kaynakça

Apollodoros

The Library, (Çeviren: J.G. Frazer), Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1921. Perseus Digital Library Project.

Aristophanes Thesmophoriazousai

Woman at the Thesmophoria. The Complete Greek Drama, vol. 2, (Editör: E. O'Neil, Jr.), New York. Random House, 1938. Perseus Digital Library Project.

Athenaios, Deipnosophistai

The Deipnosophists or Banquet of the Learned of Athenaeus, Londra, (Editör C.D. Yonge), 1854. Perseus Digital Library Project.

Caesar, Commentarii de Bello Gallico

Gallic War, (Editör: H.J. Edwards), C.B. Edwards, G.P. Gould, Loeb Classical Library, 14, Cambridge, MA Harvard University, 1979.

Diodoros Sicullus,

The Library of History of Diodorus Siculus, vol. II of the Loeb Classical editions, 1935.
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/3E*.html

Herodianus

Herodian of Antioch's History of the Roman Empire, (Çeviren: E.C. Echols), 1961, Berkeley and Los Angelos.

Herodotos, Historia

Herodotus, with an English (Çeviren: A.D. Godley), Cambridge, Harvard University Press, 1920. Perseus Digital Library Project.

Herodotos, Historia

Herodot Tarihi, (Çeviren: M. Ökmen), Remzi Kitabevi, 1991.

Homeros, İliada

İlyada, (Çeviren: A. Erhat - A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2002.

Homeros, Odysseia

Odysseia, (Çeviren: A. Erhat - A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2002.

Ksenophon Anabasis

Onbinlerin Dönüşü, (Çeviren: T. Gökcöl), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Lysias, Against Agoratus

Lysias, (Çeviren: W.R.M. Lamb), Cambridge MA, Harvard University Press, London, William Heinemann, 1930. Perseus Digital Library Project.

Nonnus, Dionysiaca

Dionysiaca Book 13, (Çeviren: W.H.D), Rouse. Theoi Project. Classic Texts Library.

Ovidius Metamorphoses

Dönüşümler, (Çeviren: İ.Z. Eyuboğlu), Payel Yayınevi, İstanbul, 1994.

Palatine Anthology

The Greek Anthology, vol. 2, 5, (Çeviren: W.R. Paton), Loeb/Heinemann editions, 1916.

Pausanias, Periegesis tes Hellados

- Description of Greece, (Çeviren: W.H.S. Jones), Litt. D., and H. A., in vol. 4. Cambridge, MA, Harvard University Press; Londra, 1918, Perseus Digital Library Project.
- Platon, Nomoi
- Yasalar, (Çeviren: C. Şentuna - S. Babür, Kabalcı), Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Plutarch Moralia, (Çeviren: Frank Cole Babbitt), Cambridge, MA. Harvard University Press, Londra, William Heinemann Ltd, 1928.
- Polyainos, Stratagems
- Polyaenus, Stratagems of War, (Çeviren: P. Krentz), Chiago, 1994.
- Porphyry, The Life of Pythagoras
- Porphyry, Iamblichus, Plotinus, Laertius, D., The Life of Pythagoras, (Çeviren: F.H. Ludlow), Nabu Press, Carolina, 2012.
- Pseudo Apollodorus, Bibliotheca
- The Library, (Çeviren: Sir James George Frazer), Loeb Classical Library Volumes 121 & 122, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1921.
- Stabaeus, Eclogae
- Phanocles, Living Poets, <https://livingpoets.dur.ac.uk>
- Strabon, Geographica
- The Geography of Strabo, (Editör: H. L. Jones), Cambridge, Mass, Harvard University Press, London, 1924, Perseus Digital Library Project.
- Thukydides,
- Thucydides, History of Peloponnesos War, (Çeviren: T. Hobbes), London, 1843. Perseus Digital Library Project.
- Tzetzes, Chiliades
- Chilades or The Book of Histories by John Tzetzes, (Çeviren: A. Untila), Theoi Project. Classic Texts Library.
- Valerius Flaccus, Argonautica
- Argonautica, (Çeviren: J.H. Mozley), Theoi Project. Classic Texts Library.

Kaynakça

- Archibald, Z. (2015). Social Life of Thrace. *A Companion to Ancient Thrace*, (Derleyen: J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger). (s. 385-398). West Sussex: Wiley Blackwell.
- Barron, L. (2017). *Tattoo Culture: Theory and Contemporary Contexts*. London: Rowman.
- Blanck, H., (1999). *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*. (Çeviren: İ. Tanrıkut). İstanbul: Arion Yayınevi.
- Carpenter, T.H. (2002). *Antik Yunan'da Sanat ve Mitoloji*. (Çeviren: B.B.M. Ünlüoğlu). İstanbul: Homer Yayınevi.
- Cook, A.B. (1925). *Zeus, A Study in Ancient Religion*. II. 1. London: Cambridge University Press.

- Dodds, E.R. (2004). *The Greeks and the Irrationals*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (2020). *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. (Çeviren: C. Soydemir). Doğu Batı Yayınları: Ankara.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*. (Çeviren: A. Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm, İlk Esrime Teknikleri*. (Çeviren: İ. Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Erhat, A. (1978). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eyuboğlu, İ.Z. (1998). *Anadolu İnançları, Anadolu Üçlemesi 1*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Fırat, M. (2017). *Kaybolan İzler, Güneydoğu'da Dövme ya da Dek ve Dak*. İstanbul: YKY.
- Fol, A. (2000). 'Biblia Bessica' *Ancient Thrace*. (Derleyen: A. Fol, K. Jordanov, K. Porozhanov, V. Fol), (s.61-99), Sofya: Bulgarian Academy of Science.
- Hewitt, K. (1997). *Mutilating the Body: Identity in Blood and Ink*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Jones, C.P. (1987). Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity, *The Journal of Roman Studies*, 77, 139-155.
- Lawler, L.B. (1948). 'Two Notes on Greek Dance' *The American Journal of Philology*, 69 (1), 87-91.
- Malay, H., (2010). *Çağlar Boyu Kölelik*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Margariti, K. (2018). Painting Early Death. *Opuscula, Annual of the Swedish Institutes at Athens and Roma*, 11, 127-150.
- Marinov, T., (2015). Ancient Thrace in the Modern Imagination: Ideological Aspects of the Construction of Thracian Studies in Southeast Europe (Romania, Greece, Bulgaria). *Entangled Histories of the Balkans, Volume Three. Balkan Studies Library*, (Derleyen: R. Daskalov, A. Vezenkov), 10-117.
- Mayor, A. (2016) *The Amazons: Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Noble, V. (2003). *The Double Goddess, Women Sharing Power*. Rochester. VT: Bear.
- Polat, G.- Şahin, I. (2019). Ana Tanrıça ile Özdeşleştirilen Thrak Tanrıçaları. *Filiz Dönmez-Öztürk Anısına Makaleler*. (s.489-504). (Derleyen: B. Öztürk, H.S. Öztürk, K. Eren, B.B. Aykanat, H. Azeri). İstanbul: Homer Kitabevi.
- Polosmak, N.V. (1998). The Burial of a Noble Pazyryk Woman, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 5 (2), 125-163.
- Ridgeway, W. (2014). Fetish, Totem and Ancestor. *The Early Age of Greece*, Vol. II. (Derleyen: A.S. Gow and D.S. Robertson). (s. 416-503).Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudenko, S.I. (1970). *Frozen Tombs os Siberia. Pazyryk Byrials of Iron-Age Horseman*. (Çeviren M.V. Thompson), Los Angeles: University of California Press.

- Sears, M.A. (2015). Athens. (Derleyen: J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger). *A Companion to Ancient Thrace*. (s.308-319). West Sussex: Wiley Blackwell.
- Sears, M.A. (2013). *Athens, Thrace, and Shaping of Athenian Leadership*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Shapiro, H.A. (1983). Amazons, Thracians, and Scythians. *Greek-Roman and Byzantine Studies*, 24 (2), 105-114.
- Simon, E. (1982). Satyr-Play on Vases in the Time of Aeschylus. (Derleyen: D. Kurtz, B. Sparkes). *The Eye of Greece: Studies in the Art of Athens*. (s. 123-148). Cambridge.
- Sousa, R. (2019). *Gilded Flesh Coffins and Afterlife in Ancient Egypt*. Oxford: Oxbow Books.
- Robertson, M. (1994). *The Art of Vase-Painting in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsiafakis, D. (2015). Thracian Tattoos. (Derleyen: D. Boschung, A. Shapiro, F. Wascheck). *Bodies in Transition: Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*. (s. 89-117). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Tsiafakis, D. (2000). The Allure and Repulsion of Thracians in the Art of Classical Athens. (Derleyen: B. Cohen) *Not the Classical Ideal, Athens and the Construction of the Other in Greek Art*. (s. 364-389). Leiden: Brill.
- Ustinova, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind, Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Webber, C. (2011). *The Gods of Battle: The Thracians at War, 1500 BC-150 AD*. In Memoriam: Professor Alexander Fol. South Yorkshire: Pen and Sword Books.
- Zidarov, P.N. (2017). The Antiquity of Tattooing in Southeastern Europe. (Derleyen: L. Krutak, A. Deter-Wolf). *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*. (s.137-149). Seattle: A McLellan Book, University of Washington Press.

MOĞOLLARIN GİZLİ TARİHİNDE KADIN VE İKTİDAR: TÜRK DESTAN GELENEĞİ VE KOZMOGONİSİ TEMELLİ BİR İNCELEME

Gaye YAVUZCAN*

Sözlü gelenek ürünleri doğaları gereği her icra ile yeniden üretilirler. Bu da söz konusu ürünlerin yazıya geçirildikleri döneme ulaşıncaya dek ilk teşekkül aşamalarından başlayarak kendi tarihsel süreçlerini idrak etmeleri anlamına gelir. Böylece bu ürünler zaman içerisinde gelişir, içinden çıktıkları nispeten daha dar sosyal yapıdan, onun parçası olduğu daha geniş yapının ortak üretimi haline gelecek ölçüde zenginleşebilirler. Bununla birlikte bu zenginleşme sürecinin kaçınılmaz sona erışı olarak geçmişin halk muhayyilesi, egemenlik tasarımı, kültürün çeşitli cepheleri, izledikleri doğrusal zaman çizgisinin belirli bir noktasında bütün birikimlerinin ve aşınmışlıklarının tecessümü halinde donmuş şekliyle yazıya geçirilirler. Bundan sonra kahramanların yeni maceralara atılma, değişme, dönüşme imkânı budanmıştır. Onlar, oldukları hal ile birer destan tipi şeklinde metinlerde kendilerine yer bulurlar. Ana kahraman yahut tali bir yardımcı unsur olmaları bu durumu değiştirmez. Egemenliğin olgunlaştığı haliyle kendilerine yüklenen misyon çerçevesinde, değişen şartlara ayak uyduramadan, egemenliklerin aşındığı ve yeni muktedirlerin zuhur ettiği döneme erişmeden, çağ dışı, eski folklorik malzemeler kadrosuna dâhil hale gelirler.

Bu üzücü tablonun tarihçiyi, malzeme sağlamak bakımından memnun ettiğini belirtelim. Bu tablo sayesinde biz tarihçiler, destan kahramanlarının, tiplerinin şahsında onlara yüklenen anlam, biçilen kader ve olumlu/olumsuz addedilen özelliklerden yola çıkarak uzak geçmişin belge sıkıntısı çekilen dönemlerinde az sayıda belgede kendisine yer bulması pek muhtemel olmayan toplumsal unsurlar hakkında fikir sahibi olma imkânına kavuşuyoruz.

Ne var ki, bu aşamada sözlü geleneğin yazıya geçirilmiş ürünlerinden faydalanarak halin değil, üst üste binmiş ve sürekliliği bazen dış müdahaleler, bazen iç gelişmeler, hatta belirli bir dönemin konar-göçer Türk toplulukları söz konusu olduğunda (yalnız coğrafi değil, kültür değişmelerini de beraberinde getiren) göçler ile kesintiye uğramış, yatağı değişmiş hallerin, oluş değil algılanma biçimlerinden hareketle bir tespitle ulaşma gayreti içerisinde bulunduğumuz hatırdan çıkartılmamalıdır.

Bu ön tespitlerin ışığında, mevcut çalışma tarih ve halk bilimi sahalarının ortak kaynakları ekseninde tarih temelli bir toplum muhayyilesini

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, gaye.yavuzcan@idu.edu.tr, ORCID:0000-0003-1018-4256.

çözümleme girişimidir. Çalışmanın temel kaynağı Moğolların Gizli Tarihi'dir (bundan sonra MGT). MGT'de ama tarihî, ama efsanevî kadın figürler tespit edilerek katmansal olarak değerlendirilecektir. Burada sözü edilen katmanlar figürlerin tarihî ya da efsanevî özellikte olmasına göre farklılık arz etmekle birlikte, temelde MGT'nin bozkır kültürünün yerleşik dünya ile son büyük çarpışmasının bir bakiyesi olma özelliği sayesinde, bu kültür dairesinin tarihsel sürecindeki tecrübesi ekseninde şekillenmektedir.

MGT'de tespit edilen kadın figürlerinin mukayesesıyla bizi zihniyet çözümlemesine ulaştırmaya yardım etmesi beklenen kaynak grubu ise Türk kozmogonisine ilişkin verilerden ve Türk destan geleneği ürünlerinden seçilmiştir. Türk mitolojisine ilişkin genel kabul gören tespitler ve Türk destanlarında kadın tipleri ile ilgili olarak çeşitli araştırmalarda belirlenmiş tasnifler göz önüne tutulmuştur.

Bu mukayesede belirlenen perspektif ise kadın-iktidar ilişkisi olarak saptanmıştır. Tarihî bir yapının her türden iktidar ilişkilerinin tespitinin sosyal-siyasi-ekonomik olması fark etmeksizin ve uygulayanı ile üzerinde uygulananların oluşturduğu bütün açısından verili yapının bütün katmanlarını da içermesi dolayısıyla, tarih çalışmalarına çeşitli yönlerden katkı sağlaması umulmaktadır. Analiz kategorisi olarak kadının seçilmesinin ayrıca tarihsel süreçte iktidar anlayışının kadın deneyimleri ya da/ve de kadın merkezli söylemdeki yansımaları tespitte katkı sağlaması umulmaktadır.

Öncelikle, MGT ile Türk halk edebiyatı ürünleri ve mitik tasavvuru arasında mukayese yapmaya imkân sağlayan bir özellik olması bakımından, konunun MGT'deki verilerden yola çıkarak Türk-Moğol uluslarının ortak siyasî çatısında ve ilk olarak ikinci paydaşın tuğu altında dünya tarihinde etki yapacak denli büyük bir ölçekte bir araya gelmelerinin aynı muhayyiledeki algılanma biçimleri tespit edilerek çözümlemenin zemini kurulmaya çalışılacaktır. Bu, mevcut çalışma için bir zemin olmakla birlikte, vurguladığımız “ilk” olma özelliğinin de etkisiyle bugünden bakışla temele yerleştirdiğimiz, ele alınan dönem için meşakkatli bir tarihsel sürecin sonucu olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Moğolların Gizli Tarihi'nde Türk-Moğol Uluslarının Birleşimi Üzerine

Abdülkadir İnan “Türk zümrelerinden Kıpçaklar içinde Moğol istilasından sonra Çingiz adı çevresinde teşekkül etmiş ve Çingiznâme adıyla toplanmış destanların çok eski destan unsur ve hikâyelerini ihtiva ettiğini” (İnan, 2012: 40) belirttikten sonra Cengiz Han'ın şeceresine ilişkin bir destan parçasını aktarır. Burada destancı Cengiz Han'ı Oğuz Han'ın oğlu Gök Han'ın neslinden saymaktadır. İnan bunun sebebinin basit olduğunu ifade eder: “Moğol istilasından sonra eski Oğuz destanı ve daha eski destanların parçaları yakın zamanın kahramanının adı çevresinde toplanıp yeni bir destan olarak meydana

çıkıyor” (İnan, 2012: 40). Fuzuli Bayat’ın ifadesiyle: “Moğol yürüyüşleri Oğuzculuk akımının inkişafına büyük katkıda bulundu. ... Türkleşen Moğol sülalesi ataları Cengiz Han’ın nesil şeceresini Oğuz Kağan’a bağlamakla Oğuzculuğu resmî olarak devlet ideolojisi seviyesine yükseltmiş oldular” (Bayat, 2018: 158). Eklemeliyiz ki burada sözü edilen Türkleşme bir anda gerçekleşmediği gibi, aynı bozkır kültür dairesi mensubiyetinden köklenen iki unsurdan birinin diğerinin alt kültür kümesini yönetme anlayışı çerçevesinde benimseme ve hayata geçirmesi, geniş tabandan ince yöneten kesime değil aksi istikamette bir tekamülü gerektirdiğine göre, toplumsal bilinç dışında gerçekleşmiş olmasa gerektir. Bu belirli ve hedefe dönük birleşme sürecin hatırası da MGT’de korunmuştur.

MGT’de bozkırdaki Türk-Moğol unsurların Cengiz Han’ın tuğu altında bir araya gelmesiyle ortaya çıkan tablonun Türk bileşenlerine yapılan geçmişe dönük atfın pek çok örneğiyle karşılaşmaktayız. Bu örneklerin bir kısmı farklı çalışmalara konu olmuş ya da çok sayıda araştırmada dolaylı şekillerde bunlara değinilmiştir. Dolayısıyla kapsamı genişletmemek adına biz konuyu seçili pasajlar ışığında genel bir değerlendirmeye resmetmeye çalışacağız.

Birleşimin ilk yansıması eserin başlangıcında göze çarpar. Bu, Türk ve Moğol mitolojilerinin efsanevi atalarının, kendilerinden neşet edecek soy Cengiz Han’a ulaşarak ona ata teşkil edecek şekilde birleştirilmesidir ve göksel kurt ile dişi geyiğin evlendirilmesi suretiyle tezahür eder. Her ikisi de göksel olmaktan başka ortaklığı bulunmayan bu iki cinsin birleşmesinden teşekkül eden soyun kutluluğu bu sayede her iki kümeye mensup unsurların da bir araya gelmesinde sakıncayı ortadan kaldırmaktadır. Soyların farklı fakat kardeş olduğu anlayışı henüz başlangıçta ön kabul olarak gerekçelendirilmiştir.¹

İkinci olarak Duva-sohor, yani “Tepegöz” motifi gelir. Türk halk edebiyatı kadrosunun bu önemli figürü MGT’de alınının ortasında yer alan ve uzak mesafeleri görmesine imkân sağlayan gözü sayesinde kardeşi Dobun-Mergen’e evleneceği kızı, Alan-hoa’yı bulmaktan başka bir işlev üstlenmez. Adeta, mesafelerin değil zamanın da ötesini görebilirmiş gibi, ilahî ışıktan türeyişin nesnesi olacak Alan-hoa’yı, Duva-Sohor görür ve kardeşi için seçer.

“Bir gün Duva-sohor, küçük kardeşi Dobun-mergen ile birlikte Burhan-haldun (dağına) çıkmıştı. Duva-sohor, Burhan-haldun’un tepesinden bakarken, bir grup insanın göç etmekte ve Tunggelik nehri boyunca akıntı istikametinde yaklaşmakta olduklarını gördü ve: ‘Şu yaklaşan kimseler arasında, siyah bir arabanın önünde güzel bir kız oturuyor; eğer o henüz bir erkeğe verilmemişse, ben onu küçük kardeşim olan Dobun-mergen için, yani senin için isteyeceğim,’

¹ Belirtelim ki burada kurt ve geyiği her ikisi ayrı ayrı bir unsurun münhasır mitolojik kadrosuna mensup olarak sunmuyoruz; her ikisi de bozkır atlı çobanlığının mitik tasavvurunda önemli yer tutan bu unsurların göksel ve dünyevi eşleştirmesiyle değil, her iki göksel unsur olarak birleştirilmeleri önem arz etmektedir.

diyerek, kızı görmek için küçük kardeşi Dobunmergen'i gönderdi" (Temir, 2010: 4).²

Üçüncü olarak Duva-sohor'un, yukarıda anlattığımızdan başkaca bir fonksiyon icra etmeksizin ölümünden sonra onun çocuklarının ayrılışı motifini görürüz. Eğer soylar için kardeş tanımlamasını kabul ediyor ve bu kardeşlikte mensup olduğu şifahî gelenek dairesinin menşesinden dolayı Duva-sohor'u Türk addediyor isek, onun ölümünden sonra oğullarının amcalarını hor görmesi ve ona itaati reddederek ayrılmaları çarpıcıdır.

"Duva-sohor'un ölümünden sonra dört oğlu, amcaları Dobun-mergen'i aşağı görerek akrabadan saymadılar ve ondan ayrılıp göç ettiler. (Göç eden dört kabileden) Bu suretle dört oymak teşekkül etti ve Dorben (dörben) halkı meydana geldi" (Temir, 2010:6)³.

Bununla birlikte MGT bu hakir görmenin gerekçesi konusunda açıklama yapmaz. Bu ayrılışa ilişkin bir kınama tonu da içermez. Bu konuda bir izahata ihtiyaç duyulmadığı varsayılabilir.

Bundan sonra Dobun-mergen'in eşi Alan-hoa'nın, kocasının ölümünden sonra üç erkek çocuk dünyaya getirdiğini okuruz. Dobun-mergen'den dünyaya gelen oğulları Belgunotai ve Bugunotai'nin bu doğumlardan ötürü annelerinin iffetinden şüphe etmesi üzerine Alan-hoa, çocuklarını bir araya toplar ve sonradan doğan oğullarının babasını açıklar:

"Her gece sarışın bir adam, evin (çadırın) bacasından (damdaki açıklıktan) sızan ışık vasıtasıyla girerek karnımı okşuyor ve onun nuru vücuduma geçiyordu. Çıkarken de, güneş (veya) ayın nurları üzerinden sarı bir köpek gibi sürünerek çıkıyordu. Siz nasıl böyle düşünmeden konuşuyorsunuz? Bu (hadise) üzerinde düşünülürse, onların tanrı oğlu oldukları meydana çıkar. (Kardeşlerinizi) kara başlı (adi) insanlarla mukayese ederek nasıl öyle konuşabiliyorsunuz? Onlar bütün insanların hanı oldukları zaman, adi halk hakikati anlayacaktır" (Temir, 2010:8).⁴

Buradaki kaydın kadın ve iktidar üzerinden değerlendirmesi aşağıda yapılacak ve bundan önce oğulların birliğini öğütlerken Alan-Hoa'nın

² Kaya'nın Moğolca'dan çevirisinde: "Bir gün Duva sohor kardeşi Dobun mergen'le birlikte Burhan Haldun Dağı'na çıktı. Duva sohor, Burhan Haldun'dan aşağı baktığında Tünheleg Çayı'na doğru bir bölük insan göç ediyordu. Buva sohor: "Bu göç edenler arasında, arabanın dingilinin önünde güzel bir kız oturuyor. Birine evdeş olmadıysa Dobun Mergen kardeşim sana isteyip evdeş yapayım," deyip bakması için kardeşini gönderdi" (Anonim, 2011: 14).

³ "(Dobun mergen'in) ağabeyi Duva sohor'un dört oğlu vardı. Duva sohor öldükten sonra onun dört oğlu, Dobun Mergen'i amca kabul etmeyip aşağılayarak yanından ayrıldılar ve dört oymağı teşkil ederek, Dörvön (Dörböd) halkını oluşturdular" (Anonim, 2011: 15)

⁴ "Her gece açık sarı biri, evin tünüğünün arasından ışık gibi içeri girip karnımı okşayınca, ışığı (nuru) karnıma sızıyordu. Bu adam, çıkan güneşle ay sınırında sarı it gibi debelenerek çıkıp gidiyor. Sizle neye boşuna konuşuyorsunuz. Buradan bakarsak tanrının oğulları değil mi? Kara başlı insanlarla nasıl eşleştirilir? Herkesin kağanları oldukları zaman halk nedenini o vakit öğrenecek" (Anonim, 2011: 16).

başvurduğu ifade edilen ok demetini kırma motifi, Türk destan edebiyatı bağlamında değerlendirilecektir. Mevcut aşamada ise dikkati çekmek istediğimiz husus “güneş ayın nurları” ifadesidir. Ahmet Temir, MGT’yi Türkçeye kazandırırken eklediği notlarda “güneş (ve) ayın nur(u) ile” tabirinin birtakım güçlükler arz ettiğini ifade etmektedir. Tabire ilişkin Sergei Kozin’in “güneşle ayın birleştiği zaman” tercümesinin yine Kozin tarafından açıklanan “güneş batmış fakat ay henüz doğmamıştır” yorumuna ihtiyaç bırakmadan, olduğu haliyle açık bir ifade özelliğini vurgulamak isteriz. Bu açıklık, eski Türk kültüründeki “kün-ay”, yani “güneş-ay” ifadesinden kaynaklanmaktadır. Kadim Türk siyasi kültüründe damgalarda ve sikkelerde yer alan “Kün-Ay”ın ikonografik olarak devleti temsil ettiği Emel Esin tarafından ortaya koyulmuştur: “Kök Türkler, Uygurlar, Hâkânî Türkleri döneminde ve daha sonra hem güneş ve ay hem Kün-ay hükümdarlık simgesiydi” (Esin, 2001:148). Dolayısıyla, Alan-Hoa’nın “güneş ayın nurları” / “Kün-Ay’ın nurları” ifadesi de MGT’de yönetici iktidarın efsanevi menşeiini izah eden bir motif olarak addedilebilir ve bu yönüyle Türk-Moğol ulusların birleşiminin de tecessümü olarak kabul edilebilir. Bunun yanında Bayat’ın Köroğlu üzerine incelemesinde tespit ettiği batan Ay’la doğan Güneşi birleştiren Köroğlu fenomolojisini (Bayat, 2009:135) de vurgulamakta fayda vardır. Buna göre Köroğlu, doğan güneşin müjdecisi ve kahramanı olup mitolojik niteliktedir. Devlet, iktidar manalarına yorulabilecek şekliyle güneş ve ayın MGT’de kızını henüz Temüçin olan dokuz yaşındaki Cengiz Han’e eş olarak veren Dei-Seçen’in rüyasında da yer alan bir motif olduğunu ifade etmek gerekir. Dei-Seçen, oğlu Temüçin’i evlendirmek üzere onunla birlikte yolculuk yapan Yesügey Bahadır’a, önceki gece rüyasında gördüğü beyaz asil doğanın güneş ve ayı pençeleriyle yakalayarak uçup geldiğini ve ellerine konduğunu söylemiştir.

Alan-hoa’nın Göksel Işık ile birleşmesinden doğan çocuklardan Bodonçar, annelerinin ölümünden sonra kardeşleri tarafından “akılsız ve zayıf” olduğu gerekçesiyle terk edilmiştir. Daha sonra kardeşleri ile bir araya gelen Bodonçar, hamile bir kadını eş almış ve bu kadının oğlu Caciratların atası olmuştur. Cengiz Han’ın andası Camuha da bu kabileden gelmektedir. Bodonçar’ın oğullarından Habiçi-ba’atur ise Ambakay’ın atasıdır. Moğollar arasında ilk birlik girişiminin timsali hanlardan olan Ambakay, kızını evlendirmek üzere götürürken Tatarlar tarafından esir edilmiş ve “Beş parmağınızın tırnakları kopuncaya ve on parmağınız kırılıncaya kadar benim intikamımı almaya çalışın,” şeklinde bir haber göndermiştir. Cengiz Han’ın babası Yesügey Bahadır’ın Ho’leun’u kaçırap evlenmesi de bu sıralarda gerçekleşmiştir.

Camuha ile Cengiz Han’ın (henüz Temüçin) andalığı meselesinde Türk-Moğol uluslarının birleşimine dair bir başka atıf görüyoruz:

“İlk defa aralarında dostluk tesis ettikleri zaman Temüçin on bir yaşında idi. O zaman Camuha Temüçin’e karaca bacağından elde edilmiş bir oyun kemiği vermiş ve Temüçin’den de içine kurşun dökülmüş başka bir oyun

kemiği almış, bu suretle dost olmuşlardı. Bu dostluğu onlar, Onan (nehri) buzları üzerinde aşık oynarken kurmuşlardı. Bundan sonra bahar gelince, ağaçtan yapılmış yaylarıyla ok atıştılar. O zaman Camuha, iki yaşlık bir öküzün iki boynuzunu kesip ok uçları yapmış ve bunları delip yapıştırmak suretiyle ıslık çalan (ok) meydana getirmişti. Camuha bunu Temüçin'e hediye etmiş ve buna karşılık Temüçin'den, ucu selvi ağacından yapılmış bir ok hediye almak suretiyle onunla dost olmuşlardı” (Temir, 2010: 52)⁵

Ok sembolizminin devletle ilintisi aşıkardır. Osman Turan'ın ifadesiyle, “İptidâî Türk tefekkürü askerî ve idarî bakımdan cemiyeti ok ve yay arasındaki münasebetlere mütenazır olarak telakki etmiş, okun yaya tabi olması veya yayın oku sevk ve idare etmesi dolayısıyla yay hâkimiyeti, ok tabiiyeti ve tabileri temsil eden bir sembol mahiyeti almış ve her ikisi birlikte devleti ve istiklali gösteren bir alamet telakki olunmuşlardır” (Turan, 1945: 318). Eski Türk anlayışına göre oklu devlet, cihan devleti demektir (Bayat, 2006: 95). Camuha ile Temüçin'in hediyeleşmesinde, icadı Hun Hakanı Mete'ye atfedilen ve onun babasını devirip boyun başına geçmesi, nihayet bilinen ilk büyük Türk devleti olan Asya Hunlarını vücuda getirmesine ilişkin kayıtların en erken safhalarında karşımıza çıkan ıslık çalan okun vurgulanması dikkat çekicidir. Aslen bir orman kavmi olan Moğollardan gelen Temüçin ise andasına mensup bulunduğu kültür dairesine uygun olarak ağaçtan yapılmış bir ok ucu vermiştir. Bu suretle geleceğin iki rakip lideri arasında çocukluk çağında bir denklik ve dostluk tesis edilmiştir. İlerleyen süreçte başsız kalmaya tahammülsüz geniş bozkır coğrafyasındaki halkların hangisinin idaresinde birleşeceği andaların arasını açmış ve mücadeleden Cengiz galip gelmiştir. Bu galibiyeti müteakiben adamlarının ihanetine uğrayarak Cengiz Han'a teslim edilen Camuha, eski dostu tarafından yeniden birlik olmaya davet edildiğinde (“Bugün ikimiz yine yüzleştik, gel dost olalım. ... Şimdi birleşir ve dost olursak unutulmuşları hatırlarız, uyumuş isek uyandırırız” (Temir, 2010: 131) bunu reddederek öldürülmeyi istemiştir:

*“Lütfun olup da beni, öldürteceksen Han'ım,
Senden ricam odur ki, akmasın aman kanım.
Artık öldükten sonra, benim ölüm orada,
Yüksek kayalıklarda, uzun zaman içinde,
Nesilden nesillere, koruyucun da olur, sana duacı olur.
Asil bir aileden dünyaya gelmiş idim,*

⁵ “İlk anda olduklarında Temucin on bir yaşında idi. O zaman bir karaca aşığını Temucin'e verirken, Temucin de dökme bir aşığı Camuha'ya verip Onon'un buz tutmuş yüzeyi üzerinde eğlenerek anda olmuşlardı. Sonraki bahar basit yayla atış yaparken Camuha, dananın iki boynuzunu yapıştırıp delerek yaptığı sesli okunu Temucin'e verirken, Temucin ardıc ağacından ok ucunu Camuha'ya vererek anda oldular.”(Anonim, 2011: 59).

Daha asil olanı Temüçin yendi beni” (Anonim, 2010: 133)⁶.

Kayıtta yer alan ve eski bozkır toplulukları için geçerliliğini müteakip Türk-İslâm devletlerinde de koruyan kutsal kanın yere dökülmemesine ilişkin ayrıca bir izaha ihtiyaç olmasa gerek. Dikkati çeken bir diğer husus ise Camuha'nın öldükten sonra erişeceği koruyuculuk vasfına yapılan vurgudur. İnsanların ruhlarının öldükten sonra da yaşamaya devam ettiği yolundaki eski Türk inancının yanı sıra Camuha'nın kutlu atalar arasına karışarak koruyuculuk özelliğine erişeceği yönünde bir ima bu ifadeden çıkartılabilir. Camuha'nın uygun şekilde infaz ve defnedilmesinden sonra ise “çadırlarda yaşayan halk itaat altına alındı” ve ardından – bir zamanlar bütün yay gerenlerin Mete Han'ın sancağı altında bir araya gelmesi gibi bu kez de – Cengiz Han'ın dokuz parçalı tuğu altında birleşti.

Camuha'dan kopan boyların onun ölümünden önce Temüçin'in tarafında geçmesi anlatılırken, tahlili daha net sonuçlar veren ifadelerle karşılaşıyoruz.

“Horçi gelince şunları söyledi: Kutsal Bodonçar'ın kaçırmış olduğu kadından doğan bizlerin Camuha ile anamız bir, kanımız birdir. Camuha'yı terk etmemiş olurduk fakat ilahî bir işaret bana (rüyamda) şunları gösterdi: Beyaz bir inek gelerek Camuha'nın etrafında dolaştı ve onun çadır arabasını süzdü, sonra da Camuha'yı süzdü. Bu esnada ineğin iki boynuzundan biri kırılıverdi, inek de: ‘Boynuzumu ver!’ diyerek toprakları saçmaya ve Camuha'nın karşısına dikilerek böğürmeye başladı. Derken, boynuzsuz (başka) bir beyaz öküz, sırtına yüklenmiş büyük bir çadır direğini çekerek geldi. O, büyük araba izinden, Temüçin'in peşinden gömürdeyerek geliyor ve: ‘Gökle yer, Temüçin'i ulusun hükümdarı ilân ettiler. Şimdi ulusu idaresine alsın’ diyordu” (Anonim, 2010: 55-56)⁷

Mavi gök ve yağız yer arasındaki egemenliği sembolize eden çadır, Temüçin'in yani Cengiz Han'ın çadırıdır. Türklerin en eski kozmolojisi, kâinatın bütün tezahürlerini gök ve yir-sub'un (yeryüzünün) temsil ettiği iki evrensel nefesten oluştuğunu kabul eden sistem (Esin, 2001:19) olarak kabul edilmektedir. Hunlarda ve Göktürklerde hükümdarlar göksel kabul edilir. Gök ile yağız yer evrensel zıt ve tamamlayıcı ilke olarak belirlemektedir. Göksel olan hükümdarın ordusunun merkezi (Ötüken-yış), kâinatın da merkezini teşkil eder

⁶ “Andam sen bağışlayıp / Dökülen kanımı çıkarmadan / Öldürtüp acı bana / Ölüp yatan kemiğim / Verimli ana dünyada / Daima yatarak / Güvenilir andamın soyunu / Desteklesin diye duada bulunayım” (Anonim, 2011: 172).

⁷ “Biz kutsal Bodonçar'ın kaçırmış olduğu anadan doğduğumuz için Camuha ile bir karından, bir soydan insanlarız. Bu yüzden Camuha'dan ayrılamayız. Ama misk tanrısının gelip gözüme gösterdiği kırmızımsı inek gelip Camuha'nın çevresinden geçerek, Camuha ve ev arabasını süserken tek boynuzunu kırıp değişik boynuzlu olup ‘boynuzumu ver’ diye Camuha'ya doğru böğürerek toprak saçıyordu. Yine boynuzsuz kahvemi sığırı büyük arabaya koşmuşlar. O sığır büyük yolda Temüçin'in ardından gidip böğürerek, ‘Gök ve yer Temüçin'i ulusun iyisi yapmışlar,’ diyerek, ‘ben taşıyayım,’ diye böğürüyordu (Anonim, 2011: 63).

(Esin, 2001: 21). Dolayısıyla gök ve yer tarafından hükümdar ilân olunan Temüçin'in hâkimiyetinin menşei, eski Türk töresindeki menşei algısıyla birebir örtüşmektedir.

Moğolların Gizli Tarihi'nde İktidarla İlişkili Kadın Tipleri

I. İktidarın Menşei Olarak Dişi / Kadın

Bu konudaki ilk örneklem Cengiz Han'a efsanevî bir menşei atfının en eski basamağı olarak karşımıza çıkan “dişi geyik”tir:

“Çinggis Hahan'ın cediti yüksek Tanrının takdiriyle yaratılmış bir boz kurt idi, eşi beyaz bir dişi geyik idi. Onlar denizi geçerek geldiler. Onan nehrinin menbâi ile Burhan Haldun (dağı) civarına yerleştiklerinde Bataçihan adlı bir oğulları oldu” (Anonim, 2010: 3)⁸

Geyiğin Türk destanlarında “dağların, vadilerin ve sarp kayalıkların görünüp kaybolan sihrili ve en güzel hayvanlarından biri” (Kurt, 2020: 61) olduğunu ifade eden Seda Nur Kurt, kurdun göklerin, alageyiğin ise yerlerin sembolü ve ruhu gibi olduğunu ifade eder (Kurt, 2020:61). En erken dönemlerinden itibaren (proto Türk ve) Türk kültür tarihini ele alan Esin, Çinlilerin Jung, Ti ve Ting-ling hakkındaki rivayetlerini değerlendirerek Ak renkte kurt ve geyik motifinin Junglar hakkındaki muhtelif rivayetlerde yer aldığını ifade eder (Esin,1978:37). Göktürklerde geyik, gök tanrı ile ilgili idi (Esin,1978: 95). Bahaddin Ögel, yalnızca Göktürklerle ilgili Çin kaynaklarında görülen bir rivayet olarak Göktürklerin atalarından birinin dişi deniz meleği ile ilişkisi olduğunu, ancak bu deniz ruhu kızın geyik donuna girdiği bir vakitte bir avcı tarafından öldürüldüğünü aktarır (Ögel, 2002:103). Erken dönemlerde boynuzu hayat ağacını temsil eden geyik dişiydi (Dalkesen, 2015:61). Göktürkler zamanında geyik, kurt karşısında ikinci planda kalmış görünmekle (Dalkesen, 2015:62) birlikte Nilgün Dalkesen bunun devlet ve imparatorluklar döneminde avcı-toplayıcı bir toplumdan savaşçı fetihçi bir topluma geçişi ifade ettiğini belirtir (2015:63). Diyebiliriz ki her ikisi de bozkır kültür dairesinin mensubu olan Türkler ve Moğollar arasında eski sembollerin yeni hâkimiyet telakkisinde birleştirilmesiyle ortak bir meşruiyet zemini her ikisinin evlatları arasında sağlanmıştı. Dikkati çeken bir diğer husus, erkek ve dişi sembollerinin sabit olmamasında açığa çıkar. Geyik mitolojik anlayışta her zaman tek bir cinsi sembolize etmiyordu. Varlıklar gök ve yer arasında döndüğü ve bunlar doğuda görüldükleri dönemin özelliklerini taşıdığı (Arıkan, 2005:407) için hem yer-su hem de gök ilkelerine bağlı kutsal varlıkların mevsimlere göre farklı cinslerde tezahür edebilmesi söz konusuydu. Kadim Türk kozmogonisinde bir temsil kategorisi olarak cinsiyet başlı başına çalışma konusu olduğu için bu meseleyi

⁸ “Cengiz Kağan'ın ataları yüce tanrıdan yazgılı doğmuş Börte-çino, eşi Gua-maral'la birlikte denizi aşarak gelip Onon Irmağı'nın kaynağındaki Burhan Haldun Dağı'nda yurt tuttuktan sonra Bataçihan diye bir oğul dünyaya getirmişler” (Anonim, 2011: 13)

irdelemeden, konumuzla alakalı olarak iktidarın döngüsel doğasına vurgu yapmak kafidir.

Temüçin'in eşini kaçıran Merkitlerden, Kerayit Hanı Tuğrul ve andası Caciratlardan Camuha yardımıyla intikamını alması ve eşini kurtarmasından sona teşekküründe de kadim Türk kozmogonisindeki yerin dişil olması anlayışı görülür:

*“Gök ve yerin yardımıyla kuvvetim arttı,
Güçlü Tanrıdan nam aldım,
Anamız Etugen'in [Ötüken'in] yardımıyla buraya geldik
...”* (Anonim, 2010: 51).⁹

Burada yer-gök dikotomisine yapılan atıf da ayrıca vurgulanmaya değerdir. Yukarıda alıntılıdığımız Alan-hoa'nın göksel ışık ile birleşmesinde ise kadın, semavî gücün dünyevî soya aktarılmasında rol oynamaktadır. Alan-hoa, büyük oğullarının kocasız olduğu halde üç çocuk doğurması sebebiyle onun hakkında şüpheye düştüklerini öğrendiğinde, beş oğluna öğüt/ders vermiştir:

“Bir ilkbahar günü, kıştan kalmış bir koyunu pişirerek Belgunotai, Bugunotai, Buhu-hatagi, Batahu-salci ve Bodonçar-munghah isimli beş oğluna ziyafet çekti. (Ziyafet esnasında) onlara birer ok vererek kırmalarını söyledi. Onlar (teker teker) bu okları müşkülâtsiz kırıp attılar. Sonra, (başka) beş oku bir demet halinde bağlayarak hepsini birden kırmalarını söyledi. Beş çocuk birbiri ardından, bir araya bağlanmış beş oku sıra ile ellerine alıp denediler, lâkin kıramadılar” (Anonim, 2010: 7).¹⁰

Bundan sonra Alan-Hoa, Dobun Mergen'den olan çocuklarına yukarıda aktardığımız şekilde üç oğlunun dünyaya gelişindeki olağanüstülüğü izah etmiştir.

Ok demeti motifi iktidar ve güç için birlik olma anlayışını ortaya koymada Bilge Tonyukuk Yazıtındaki ifadelerle anlam benzerliği gösterir:

“Yufka iken delmek kolay imiş; ince olanı kırmak kolay; yufka kalın olursa onu delmek zor imiş; ince yoğun olursa onu kırmak zor imiş” (G6, G7. Tekin:1998,85).

Tarih kaynaklarından efsanevî anlatmalara dönecek olursak, Sadettin Gömeç, Alan-Hoa ile ilgili her iki aktarımın da tahlilini yaparak hem babasız çocuk doğurma hem de ok demeti kırdırma motiflerinin Oğuz-nâmelerdeki köklerini vurgular ve özellikle ikincisi için “Alan-Hoa'nın evlatlarına ok

⁹“Adil Tanrının bahşısıyla, Dünya ananın desteğiyle” (Anonim, 2011:58).

¹⁰“Bir ilkbahar günü kurumuş koyun eti kaynatıp beş oğlu Belgünüdei, Bügünüdei, Buha hatagi, Butahu salci, Bodonçar munhag'a yedirip hepsini oturtarak, her birine kırması için birer dal (ok ya da ince odun) verdiğinde kolayca kırıp verdiler. Ve beş dalı birleştirip bağladıktan sonra kırmaları için verdiğinde beşi sırayla uğraşı kıramadılar” (Anonim, 2011: 16).

kırdırması olayı Oğuz-nâme'den kopyalanmıştır,” (Gömeç, 2018:433) yorumunda bulunur.

Babasız çocuk doğurma ile alakalı olarak İnan'ın tespitleri önemlidir. Paris Millî Kütüphanesi'ndeki el yazması Başkurt ve Berlin'de nüshası bulunan Kırım-Nogay rivayetlerini mukayese eden İnan, genel içeriklerinde büyük farklılıklar olan iki rivayetin “Alan-Hoa – Işık – Bozkurt” efsanelerinin aynı rivayet olduğunu ifade ederek, şu yorumda bulunmuştur: “Bu destan gerek şark ve gerek garp Türklerinde, pek eski bir destanın Moğol fütuhâtı sonunda değişmiş bir suretinden başka bir şey olamaz fikrindeyiz. En eski Türk destanının merkezî unsuru “kurt” olmuştur” (İnan, 2012:79). Börte Çine ve Yesügey Bahadır'ın yer almadığı bu iki destanda Cengiz Han, aracısız, ‘Yılkı Yallı Gök Bürü’ oğludur (İnan, 2012: 79).

Moğol ve Türk unsurların ortak siyasî çatı altında toplanmasında kurttan gebe kalma motifinin daha önce de görüldüğünü hatırlamakta fayda vardır. Kadim Türklerin Mitolojik hikâyeleri üzerine çalışmasında Bayat, Töleslerin ortaya çıkışına ilişkin inaniş aktarmıştır:

“... Juan Juanlar bazı Türk devletlerini de ele geçirdiler. Orta Asya'nın batısında ise güçlü Ak Hun Devleti vardı. Bu iki devlet arasında kalan Kaoçiler veya Tölös/Tölisler, 6. Yüzyıl ortalarında Juan Juan Devleti'ne son vererek daha büyük bir devlet kurdular. Kaoçilerin kurttan türeyiş efsanesi de Çin kaynaklarında kalmıştır. Mite göre Kaoçi hükümdarının güzel ve çok akıllı iki (bazı kaynaklarda üç) kızı varmış. Bu kızlar çok akıllı ve güzel olduklarından hükümdar şöyle bir karara gelmiş ve demiş:

‘Ben bu kızları insanlarla nasıl evlendirebilirim. Kızlarım yalnız Tanrı'ya layık olduklarından, ben onları Tanrı'yla evlendireceğim’

Hükümdar bunları dedikten sonra kızlarını alarak bir dağın başına koyarak Tanrı'yı beklemelerini tavsiye etmiş. Kızlar da tepenin başında Tanrı'yı beklemeye başlamışlar. Aradan bir müddet geçmiş. Ne Tanrı gelmiş, ne de kızlarla evlenmiş. Ancak bir zaman sonra tepenin etrafında erkek ve ihtiyar bir kurt dolaşmaya başlamış. Aynı durum birkaç gün devam etmiş. Küçük kız, kardeşine:

‘İşte bu kurt, Tanrı'nın ta kendisidir. Ben aşağı inip bu kurtla evleneceğim’ demiş.

Kardeşinin bütün ısrarlarına bakmaksızın küçük kız tepeden aşağı inmiş ve ihtiyar kurtla evlenmiş. Kaoçiler, hükümdarın kızı ile ihtiyar kurttan türemişlerdir.

Kaoçi veya Tölös/Tölisler diye adlandırılan bu kalabalık topluluktan, 552 senesinde, sonradan Göktürk diye adlandırılacak Aşina soyu çıkararak büyük bir devlet kurdu” (Bayat, 2017: 104-105).

II. Muktedirin Annesi / Eşi Olarak Bilge Kadın

Yukarıda aktardığımız ok demetini kırma motifiyle Alan-Hoa'nın Türk destanlarındaki kadın tiplerinden bilge kadın vasfına malik olduğunu ifade edebiliriz. Bununla beraber MGT'de bilge kadın tipi olarak öne çıkan iki kahraman Cengiz Han'ın annesi Holeun-ucin ve eşi Borte-ucin'dir. Onların bu konumu Cengiz Han tarafından sözlerinin dinlenmesiyle vurgulanmıştır:

“Sonra Holeun Ana'ya şunları söyledi: ‘... Ben onun sözlerini anlamadım, cevap da vermedim, şimdi anam, senden sormaya geldim.’ Daha Holeun Ana fikrini söylemeden Borte-ucin söze karışarak ... dedi. Onlar Borte-Ucin'in fikrini uygun bularak, yerleşmeden bütün gece yürüdüler” (Anonim, 2010: 54).¹¹

Börte Ucin, bilge olmakla birlikte ideal eş tipini de yansıtmaktadır.

Bir diğer ideal kadın tipi Yesui Hatun'dur. Onun Cengiz Han ile evliliği de bir başka kadının, Yesui'nin kardeşi Yesugan'ın eylemine atfedilir. Buna göre Cengiz Han, Tatarları mağlup ettikten sonra:

“Tatarlardan Yekeçeren'in kızı Yesugan hatunu kendisine aldı. Onun iltifatına nail olunca Yesugan Hatun, “Han emrederse beni kendilerine kadın olarak alabilirler, fakat benim ablam Yesui benden daha üstün (meziyetlere sahip) ve bir han için daha muvafıktır. O bundan biraz önce evlenmişti. Bu karışıklık esnasında kim bilir nerede kaldı!” dedi. Bunun üzerine Çinggis Hahan, ablasının aranması için emir verdi. Bizim askerler (Yesui Hatun'a) bir ormanda kocası ile gizlenmiş olduğu halde rastladılar. Kocası kaçtı, Yesui Hatun'u alıp getirdiler. Yesugan Hatun, önceden vermiş olduğu söze sadık kalarak yerinden kalktı ve onun yerine oturarak kendisi daha aşağıda mevki aldı. Çinggis Hahan onu, Yesugan Hatun'un tasvir ettiği gibi güzel bulunca içinden çok sevindi ve Yesui Hatun'u kendisine alarak şerefli mevkie oturttu” (Anonim, 2010: 83).¹²

Yesui Hatun'un bilge kadın olarak köklü etkisine aşağıda yeniden yer vereceğiz. Ancak bu aşamada onu niteleyebileceğimiz bir başka özelliği,

¹¹ “Ben bu sözü anlamayıp karşılığında bir şey söylemedim. Anama sorayım diye geldim, dedi. Öelün ana söz söylemezken Börte-ucin ... dedi. Börte-ucin'in sözünü onaylayıp konmadan gece boyu ilerleyerek...” (Anonim, 2011: 61-62)

¹² O sırada Tatar'ın İh-Çehren'in kızı Yesügen'i Cengiz Kağan kendine hatun olarak aldı. Yesügen Hatun Cengiz Kağan'ın başına girip: “Kağan'ım lütfederlerse, beni çokça gözetip bakar değil mi? Ablam Yesüi benden daha güzel, han kişiye yaraşır çekiciliktir. Yalnızca deminki karmaşada ne yana gittiğini bilmiyorum,” deyince Cengiz Kağan: “Ablan gerçekten güzelse aratayım. Ablan gelirse sen ayrılp otağımı verecek misin?” dedi. Yesügen Hatun: “Kağan'ın lütfeder, ablamı getirip görüşürse yerimi derhal ablama vereyim,” dedi. Bunun üzerine Cengiz Kağan emir verip arattığında Yesüi Hatun'un kendi güveyiyle birlikte ormana kaçtığını gören çerilerimiz Yesüi Hatun'u yakalayıp getirirken eri de kaçıyordu. Yesügen Hatun ablasını görünce verdiği sözü yerine getirip, kendi yerine onu oturtup kendisi de alt düzeyde oturdu. Yesügen Hatun'un söylediği gibi Yesüi Hatun gerçekten güzel olduğu için Cengiz Kağan fark edip yücelterek hatunların düzeyine oturttu” (Anonim, 2011: 108).

“düşman kadın” tipini vurgulamakta fayda vardır. Yesui Hatun’un eşi daha sonra, ortalık yatıştığında kalabalığa karışıp fark edilmeyeceği düşüncesiyle onlara yaklaştı ise de MGT’ye göre eşinin birdenbire iç çekmesinden şüphelenen Cengiz Han, onu yakalatıp öldürtmüştür. Bu türden metinlerde tali olayların genel kurguda bir işleve malik oldukları ölçüde kendilerine yer bulduklarını ifade etmemiz mümkündür. Yesui Hatun’un eşinin öldürülmesi ile artık o tamamen Cengizli ailesinin bir mensubu haline gelmiştir. Eski kocası, Cengiz Han’ın “bunun gibileri dingilbaş çivisine müsavi kılmamış mıydık?” (Anonim, 2010: 84) ifadesiyle öç alınan ve tamamen ortadan kaldırılan Tatarlar kadrosuna dâhil olurken, eski kökleriyle bağlantısı tamamen kopan Yesui Hatun, artık Cengiz Han’ın hatunu olma sıfatına yaraşır tasvirlerle metinde karşımıza çıkar.

Bir başka “düşman kadın” tipi, Kerayit Hanı’nın oğlu Sanggum’un seyisi Kokoçu’nun eşidir. Cengiz Han’a mağlup olmalarının ardından Kerayit Hanı ve oğlu kaçmayı başarmışlarsa da tek başına dereden su içmeye giden Ong Han, Naymanlı bir karakol postası tarafından öldürülmüş, Sanggum ise yola devam etmişti. Sanggum’un yanında seyisi Kokoçu ile onun karısı vardı. Kokoçu, efendisini bırakıp kaçmak istemiş, karısı onu durdurmaya çalışınca her ikisini terk ederek Cengiz Han’ın yanına gitmişti. Cengiz Han’a onları bıraktığı mevkii ve olup biteni anlattığında o, “*Kadını taltif ediniz. Öz hanına ihanet eden seyis Kokoçu’ya bundan sonra kimse inanmaz, onun kafasını kesiniz!*” (Anonim, 2010: 111) diye buyurdu.

Düşman kadın MGT’de her zaman mücadelenin kaybedilmesinden sonra iyiye dönüşme eylemiyle karşımıza çıkmaz. Kerayit Hanı’nın ölümünü duyan Naymanlardan Tayang Han’ın annesi Gurbesu, bir ayin düzenlemiştir. Ayinde Tayang Han’a atfedilen saygısızlık da dikkat çekicidir:

“Gurbesu, ‘Ong Han, geçmiş zamanın büyük hanıdır. Onun kafasını buraya getiriniz. Eğer bu kafa hakikaten Ong Han’ın ise onun için ayin yapalım,’ dedi. Horisu-beçi’ye bir adam gönderip (Ong Han’ın) kafasını kestirip getirttikten sonra tanıdı ve onu beyaz bir keçenin üzerine koydurdu. Gelinlerini topladı, içki hazırlattırdı ve telli sazlar çaldırarak eline kadeh alıp ayine başladı. Bu ayin karşısında kafa gülümsedi. Tayan Han, ‘Gülüyorsunuz!’ diyerek kafayı ayaklarıyla çiğnedi” (Temir, 2010: 111).¹³

Tayang Han’ın saygısızlığına o anda karşı çıkıldığı da metinde yer bulur ancak bizim için önemli olan Gurbesu’nun düzenlediği ayindir. Kesilmiş

¹³ “Naiman Tayan Han’ın annesi Gürbesu: “Van Han eskinin büyük hanı idi. Başını getiriniz. Eğer doğruysa adağını sunalım,” diye Hori sübeçi’ye elçi gönderip Van Han’ın başını kestirip getirttiğinde gerçekten kendisi olduğu için ak mindere koyup, yiyecek içecek sunup, gelinlerini gelin edip, hüür çaldırıp, yiyecek içecek koyup, kadeh kaldırarak adak sundu. Böyle adak sunarken, baş, gülmesine güldü diye Tayan Han öfkelenip parçalatıp çiğnettirdi” (Anonim, 2011: 142).

kafanın beyaz bir keçe üzerine konulduğu, telli çalgıların çalındığı bu ayın de iktidar ile ilintili görünmektedir.

Naymanların Cengiz Han tarafından itaat altına alınmasından sonra: “Çinggis-hahan, Tayang’ın anası Gurbesu’yu çağırarak, ona ‘Manghol’lar fena kokuyorlar, diyen sen değil miydin?’ dedi ve onu kendi emrine aldı (Anonim, 2010: 123).¹⁴ Mangholların fena kokması ifadesi MGT’de Gurbesu’nun dilinden verilmiştir. İfade her iki unsur arasında bir kültür farklılığına işaret etmesi bakımından ayrıca önemlidir. Ekleyelim ki, Naymanların Moğolca “sekiz” anlamına gelen adlarına rağmen Türk oldukları ifade edilmektedir (Esin, 1978:135).

Yesui Hatun’un bilgeliği devletin mukadderatı açısından da önem arz eder. Cengiz Han, Harezmsahlr üzerine sefere çıkmadan önce Yesui Hatun “hiçbir hayat sahibi ebedî değildir,” diyerek onu uyarmış ve “her biri birer kahraman olan dört oğlundan hangisinin adını zikretmek istersin?” diye sorarak varis belirlemesini talep etmiştir. Cengiz Han, bunun üzerine, “Yesui bir kadın olmakla beraber en doğru sözü söylemiştir,” diyerek onu taltif etmiş ve varis belirlemiştir (Anonim, 2010: 174-175).

Varis belirleme sırasında ilk olarak Cuci’nin görüşünü istemesi, ikinci oğlu Çağatay’ın itirazı ile karşılaşmış ve Çağatay annelerinin Merkitlere esaretten dönüşünde onu dünyaya getirdiğini hatırlatmıştır. Yaşanan gerginliği müteakiben Kokoços, onları uyarmış, Cengiz Han’ın ulusu birleştirmesinden önceki kaosu hatırlatmış ve bu meyanda anneleri Börte’nin onları yetiştirirken gösterdiği fedakarlıklarını da övmüştür.

Dikkati çeken, Börte’nin oğullarını yetiştirmesi ve Holeun’un evlatlarını yetiştirmesi farklı ağızlardan aynı kalıp cümlelerle övülmüştür: “... *Takkesini sıkıca giyerek, eteklerini de bağlayarak, takkesini sıkıca giyerek, belini de kemerleyerek sizleri büyüttü. ...*” (Anonim, 2010: 177). MGT’de gördüğümüz bu türden kalıp ifadeler, sözlü geleneğe destan anlatıcılığını çağrıştırmaktadır. Bunun yanında destan anlatıcılığı ile tek ilinti bu türden ifadelerden ibaret değildir. Metin Arıkan’ın dikkati çektiği şekilde destancuların kullandıkları anlatım kalıpları ve olay örgülerinin toplumun ortak malı olan unsurlardan seçilmesi (Arıkan, 2017: 15) geleneğin de kesintisizliğine imkân sağlamaktadır.

MGT’de kadının bu şekilde övülmesine ve sözüne kıymet verilmesine yapılan atıflara rağmen, Ögedey Han’ın “*âdet hilafına olarak bir kadının sözüne kandım ve amcam Otçigin’in memleketinden kızlar getirttim,*” (Anonim, 2010: 205) dediği yolundaki kaydın mevcudiyeti ilgi çekicidir. Ayrıca kadının bir aşağılama aracı olarak benzetme ögesi şeklinde kullanımı da mevcuttur. Ögedey Han zamanında gerçekleştirilen Batı seferinde Cuci’nin oğlu Batu ile Ögedey’in oğlu Güyük, Çağatay’ın torunu Böri arasındaki anlaşmazlık malumdur. Bu

¹⁴ “Cengiz Kağan, Tayan’ın anası Gürbesu Hatun’u getirip: “Sen Moğollara kötü kokulu mu dedin? Şimdi ne diye geldin?” deyip kendisi aldı” (Anonim, 2011: 155).

anlaşmazlığı aktarırken MGT’de Böri’nin “Batu bizimle aynı dereceden olduğu halde nasıl olup da bizden önce içiyor? Sakallı kadınlara benziyor. Ona ayakla tepmeli, tabanla çığnemeli!”; Güyük’ün ise “*Silah taşıyan bu kadınların göğsüne odun parçası atmalı,*” dediği kaydedilmiştir (Anonim, 2010: 196).

II. İktidar Mücadelesinde Kadın

Yesügey Bahadır’ın ölümünden sonra eşi Holeun-ucin ve çocuklarının Tayçitlar tarafından terk edilmesinde, kadınlar arasında bir iktidar mücadelesinin tezahürünü görüyoruz. Metne yansıdığı şekliyle bu mücadele kadınların iktidarı değil, biri eski Han Ambakay’ın dul eşleri, diğeri Holeun-ucin olmak üzere artık hayatta olmayan muktedirlerden hangisinin soyundan iktidarın ilerleyeceği konusunda iki kanadın mücadelesi şeklinde tespit edilebilir.

MGT’ye göre Ambakay’ın dul eşleri atalara kurban sunmuşlar ancak sırada uyumakta olan Holeun-ucin’i çağırmamışlar ve o da törene geç kalmıştır. Holeun, kurban etinden mahrum bırakılmasına kızgınlığını ifade ederken, söze “Yesügey Bahadır öldü diyerek oğullarının küçük oluşundan istifade ile...” diyerek başlar. Diğer kadınlar ise onu azarlarken sözlerini, “Sen herhalde Ambakay Han öldü diye böyle düşünüyorsun,” diyerek tamamlarlar. İleri gelenlerin müzakere ederek ertesi gün Holeun ve çocuklarını geride bırakmak suretiyle göç etmesine Çaraha-ebugan itiraza kalkıştığında ise onun aldığı cevap, “Derin su kurumuştur, Parlak taş kırılmıştır!” olmuştur (Anonim, 2010: 24). Bu ifade çeşitli bağlamlarda MGT’de çokça yinelenmektedir.

Holeun’un muktedir evlatlar yetiştirme gayretinden düştüğü sefalet ortamında dahi geri kalmadığını da MGT vurgular:

“

*Cesur Ucin Ana,
Aziz çocuklarını terbiye etti*

Yabanî soğanlarla beslenen çocuklar

Güya han olmak için büyüdüler.

İntizamı seven Ucin Ana tarafından

Ot kökleriyle beslenen çocuklar

Mazbut ve akıllı olarak yetiştiler.

Hoacin Ucin tarafından

Sarımsak ve soğanlarla beslenmiş olan

Mağrur çocuklar

Yüksek asalet sahibi oldular” (Anonim, 2010: 25-26).

Bu vasıflarıyla Holeun Uçin'in eski Türk destanlarındaki "ideal anne tipi" ile örtüştüğü de ifade edilebilir. Ambakay'ın dul eşlerinin ise kendi çocuklarının/soylarının hâkimiyet sahasını tesis etme azminde olduklarını tahmin edecek olursak, düşman tipiyle karşımıza çıktıkları varsayılabilir.

Temüçin'in Cengiz Han haline gelmesinden sonra da Holeun-Uçin'in işlevi devam etmiştir. Şaman [Tebtenggeri] Kokoçu, Mengü Tanrı'nın kendisine emrini bildirirken devletin idaresini bazen Temüçin'in, bazen de kardeşi Kasar'ın uhdesine verdiğini söylediğini, Kasar'dan önce davranması gerektiğini söylediğinde, Cengiz Han, kardeşini yakalayıp sorgulamak üzere harekete geçmiştir. Holeun Uçin bunu haber aldığında:

"Aynı gece kara arabaya ak deveyi koşarak peşlerinden hareket etti ve bütün gece giderek güneş doğarken (Temüçin'e) yetişti. Tam o esnada Çinggis hahan annesinin geldiğini görünce, korkusundan titredi. Anaları büyük bir hiddetle arabadan indi, Hasar'ın kollarını çözdürdü ve şapkasıyla kemerini tekrar eline verdi" (Anonim, 2010: 163).

Bundan sonra Holeun Uçin, evlatlarına bir konuşma yapmış ve Cengiz Han da ona "Anne, seni kızdırdığımdan dolayı çok korktum ve utaniyorum. Şimdi (bu işi bırakıp) dönelim!" demiş ve bunun üzerine geri dönmüşlerdir. Bu noktada anne figürünün aynı zamanda bir otorite figürü de olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Genel bir değerlendirmeye MGT'de yer alan kadın figürlerin iktidarla ilişkilerinin eski Türk mitolojisindeki dişi/kadın algısıyla örtüştüğü ifade edilebilir. Ayrıca tarihsel kadın figürlerin öne çıkartılan özellikleri Türk destan kadrosundaki genel kadın tipolojisi ile de örtüşmektedir. MGT'nin bu yönüyle kadim Türklerin kadın ve iktidar algısını yansıttığını kabul ediyor isek, Cengiz Han'ın tesis ettiği siyasî yapının temelinde Türk kültürünün sadece bir iz olarak yaşamayıp toplumun "kimliğini" tespitinde mühim bir yer işgal eden kadın ve bir örgüt olarak devletin "zihniyetini" çözümlemede temel unsur olan iktidar algısının eski Türk toplumunun gelenekleriyle süreklilik arz ettiğini de ifade edebiliriz. Dolayısıyla Cengiz Han bozkırdaki Türk-Moğol boyları tuğu altında bir araya getirip onlara Moğol adıyla yeni bir tanımlık başışlarken, bozkır atlı çobanlığının vasi sahasında varisi olduğu kadim Türk devletlerinin iktidar anlayışlarının korunup sürdürüldüğü açığa çıkmaktadır. Bu aktarımda kadın, iktidarın göksel menşeinin aracılığı başta olmak üzere, muktedir ile ilişkisinde başat rol oynamaktadır.

Kaynakça

- Anonim. (2010). *Moğolların Gizli Tarihi*. (Çeviren: Ahmet Temir). Ankara: TTK.
- Anonim. (2011). *Moğolların Gizli Tarihçesi*. (Çeviren ve Notlar: Mehmet Levent Kaya). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Arıkan, M. (2005). “Bursa Halk Kültüründe Eski Türk İnançlarının İzleri ve Bunların Türk Dünyası Sözlü Anlatmalarındaki Yansımaları.” *Bursa Halk Kültürü, II. Bursa Halk Kültürü Bildiri Kitabı*. Bursa.
- Arıkan, M. (2017). *Türk Dünyasında Destan Anlatma Geleneği. Türk Dünyası Destancılık Okulları Üzerine Bir Deneme*. Konya: Kömen .
- Bayat, F. (2006). *Oğuz Destan Dünyası*. Ankara: Ötüken Yayınları. 2. Baskı.
- Bayat, F. (2009). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı. Türk Dünyasında Köroğlu Fenomenolojisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2. Baskı.
- Bayat, F. (2018). *Mitten Tarihe Sözdən Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2. Baskı.
- Dalkesen, N. (2015). Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Kültüründe Geyik Kültü. *Milli Folklor* 58, (69), 27, 106.
- Esin, E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*. Türk Kültürü El Kitabı, II, (Cild I/b’den Ayrı Basım), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı.
- Gömeç, S. (2018). Çingiz-nâmeler Üzerine Bir İnceleme: Çingiz Han’ın Soy ve Moğol Tarihinin İlk Devirleri, *Belleten*, 82 (294) 407-481.
- İnan, A. (2012). Türk Destanlarına Genel Bakış. (Hazırlayanlar: Saim Sakaoğlu, Ali Duymaz). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. Ankara: Ötüken Yayınları. 35-50,
- İnan, A. (2012). Türk Rivayetlerinde “Bozkurt”. (Hazırlayanlar: Saim Sakaoğlu, Ali Duymaz). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. Ankara: Ötüken Yayınları. 75-81.
- Kurt, S. (2020). Türk Mitolojisi Evreninde Geyik Motifi Üzerine Genel Bir İnceleme, *Simit Çay Betik*, (60-73), 2.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. 2. Cilt. Ankara: TTK. 2. Baskı.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınları. 2. Baskı.
- Turan, O. (1945). Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması, *Belleten*, 9 (35), 305-318.

ORTAÇAĞ ERMENİ DİNİ MİMARİSİNDE BİR KADIN BANİ: PRENSES MARYAM

Güner SAĞIR*

Ortaçağ Ermeni dini mimarisinde kadın baniler ve inşa ettirdikleri yapılar, yeterince ele alınmış bir konu değildir. Günümüze ulaşan dönem kaynakları, kitabeler ve yapılardan edinilen bilgilerden manastır, kilise, şapel ya da dini kompleks içinde herhangi bir yapı inşa ettiren kadınların Ermeni mimarisine önemli katkılar sağladıkları anlaşılmaktadır.

Ortaçağ'da, özellikle erken Ortaçağ'da, kadınlar söz konusu olduğunda Ermeni dönem kaynaklarındaki bilgiler kısıtlıdır. Feodal yapının hâkim olduğu, siyasi ve askeri çekişmelerin yaşandığı Ermenilerin yerleşik olduğu topraklarda yönetimler de devamlı değişmiştir. Bu ortamda, dönemin yazılı kaynaklarında kadınların, statüleri ve etkinlikleri hakkında sınırlı bilgi olması elbette anlaşılabilir bir durumdur. Dönemin kaynaklarında yöneticiler, askeri ve politik olaylar hakkında bilgiler daha ağırlıklıdır. Bir de Ermeni siyasi ve askeri tarihi Ermeni Kilisesi'nden ayrı düşünülemez için kiliseye ve inanca ait bilgiler bulunur. Bu kaynaklarda kadınlar hakkında ulaşılan kısıtlı bilgiler de genelde soylu, yönetim ailesine mensup kişiler ya da erken dönem kaynaklarında olduğu gibi kiliseye hayatlarını adayan kadınlarla ilgilidir.

Ermenilerin ilk kez Hıristiyanlığı kabul ettikleri dönemde kadınların rolü önemlidir. Şöyle ki Hıristiyanlığı Ermeniler arasında yayan Surp (Aziz) Krikor Lusavoriç (d. 257-ö. 331), ilk zamanlar Ermeni Kralı Drdat (d. 250-ö. 330) tarafından inançları nedeniyle cezalandırılarak, yiyecek ve içecek verilmeden ölene kadar kalması için kuyuya atılmıştır. Yine bu dönemde Roma İmparatoru Diokletianus'un (d. 244-ö. 311), güzelliği ile dikkatini çeken ancak umduğu şekilde karşılık bulamadığı Hripsime ve onun inanç birliği yaptığı Kayene ve diğer bakireler, imparatorun eziyetinden ve hışmından kaçarak Hıristiyan inançlarını yaşamak için Ermenistan'a gelmişlerdir. Fakat Diokletianus onların cezalandırılmaları için Kral Drdat'a mektup göndermiş, bunun üzerine Drdat Hripsime'yi görmek istemiştir. Diokletianus gibi Drdat da güzelliğine hayran olduğu kadını istemiş ama karşılık bulamayınca önce Hripsime'yi sonra Kayene'yi ve diğer bakireleri öldürtmüştür. Bu olaydan kısa süre sonra Kral Drdat bir av sırasında hastalanmış, kendisini domuz zannetmeye başlamıştır. Bütün çabalara rağmen hastalığına çare bulunamamıştır. Bir gün kralın kız kardeşi Khosrovidukh rüyasında abisini ancak Krikor'un iyileştirebileceğini görmüş, Krikor 13 yıl kaldığı zindandan çıkarılarak Kral

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Müzecilik Bölümü. E-Posta: guner.sagir@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3103-6965.

Drdat'ın huzuruna getirilmiştir. Krikor kralın hastalığını tedavi etmiş, bu olayın ardından Drdat Hıristiyanlığı resmi din olarak 301 yılında kabul etmiştir. Sonrasında Krikor'u pagan tapınaklarını yıkmak ve yeni dinin ibadet mekânlarını yapmak üzere görevlendirmiştir.¹ Ermenilerin ilk şapeli ve ana mabedi, Aziz Krikor'un gördüğü bir rüya ile Vağarşabad'da, bugünkü Eçmiadzin'de inşa edilmiştir. Aynı zamanda birer şapel de şehit mertebesi verilen Azize Gayene'nin ve Azize Hripsime'nin öldürüldüğü yerlerde yapılmıştır. Bu şapellerin yapılmasında Aziz Krikor'a Kral Drdat'ın yanı sıra karısı Kraliçe Aşkhen ve kız kardeşi Prenses Khosrovidukht da doğrudan yardım etmiştir.² Ermenilerin Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra inşa edilen ilk kiliselerinin/şapellerinin yapımında Kraliçe Aşkhen'in ve Prenses Khosrovidukht'un, hem fiziksel olarak hem de değerli eşyalarla destek verdikleri dönem kaynağında açıkça belirtilmiştir. Bu durumda kraliçenin ve prensesin Ermeni dini mimarisinin ilk kadın banileri olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.



Resim 1: Kral Drdat, Kraliçe Aşkhen ve Prenses Khosrovidukht dua ederken
Eçmiadzin Katedrali fresko, Nagash Ovnatan (1661-1722)
(<https://www.armmuseum.ru>)

¹ Ermenilerin Hıristiyanlığı kabul etme süreci, ilk kiliselerin ve şapellerin yapımı hakkında metinde kısaca bahsedilen konuların ayrıntıları için bkz. Agathangelos, 1976, I-II. Cilt; Thomson, 2010.

² Agathangelos, 1976, II: 303-307; Thomson, 2010: 358-361.

Ortaçağ Ermeni dini mimarisinde kadın baniler ve inşa ettirdikleri yapılar üzerine devam eden bir çalışmanın parçası olarak bu makalede Ermeni Kralı I. Aşod Pakraduni (885-890)'nin kızı, Kral I. Sımpat (890-914)'ın kız kardeşi, Sünik Prensi Vasak'ın karısı olan Prenses Maryam ele alınmıştır. Maryam, 9. yüzyılın ikinci yarısından 10. yüzyılın başlarına kadar Sünik bölgesinde inşa ettirdiği yapılarla Ermeni dini mimarisine büyük katkı sağlayan, bir bölgenin mimarisinin ekol olmasına, yani Batı Sünik ekolünün oluşmasına öncülük eden önemli bir kadın figür olduğu için seçilmiştir.³

Prenses Maryam

Prenses Maryam hakkındaki ilk bilgilere, 898-929 yılları arasında Ermeni Katolikos'u olan Hovhannes Draskanakertsi tarafından yazılan 850-929 yılları arasını kapsayan tarih kitabında rastlıyoruz. Ancak bu kaynakta prensesin ismi doğrudan kullanılmamış, sadece “*Aşod, Kapur olarak adlandırılan damadı Vasak Haykazun'u Sünik Prenslğine yükseltti...*” ibaresi yer almıştır.⁴ Kitabı hem tercüme eden hem de yorumlayan Maksoudian, açıklama kısmında, diğer tarih kaynaklarına atıfla bu kişinin Prenses Maryam olduğunu belirtir.⁵ Sevan Manastırı rahibi Maşdots'un anlatıldığı bölümün yine Maksoudian tarafından yorumlanan kısmında, buradaki manastırın Kral I. Aşod'un kızı Sünik Prensesi Maryam tarafından 874 öncesi inşa ettirildiği bilgisi Alişan'a atıfla verilir.⁶

Prenses Maryam hakkında en kapsamlı bilgi, 13. yüzyılda Sünik'in tarihini yazan Sünik Piskoposu Isdepanos Orpelyan (1250/1260-1303) tarafından verilmiştir. Orpelyan, Sünik Prensi Vasak'ın babasının öldürülmesinden sonra yerine geçtiğini, Kapur lakabıyla bilindiğini, “*Ermenileri kral gibi yöneten*” Aşod Pakraduni'nin kızı Maryam ile evlendiğini belirtir.⁷

³ Bugün Ermenistan sınırları içinde bulunan, Ermeni dönem kaynaklarında Sisigan, Sisag, Sisikan, Sisak, Syunik; Arap dönem kaynaklarında Sisajan, Sisadjân, Shisajan, Sisecan; Batı dillerindeki yayınlarda Siunik, Siunia, Suinik, Siwnik, Siunikh, Siounie, Siwnids, Seunian, Sisaken, Sisacan olarak geçen Sünik, Sevan Gölü ile Aras Nehri arasındaki bölgeyi kapsar. Sünik Bölgesi'nin Sevan Gölü kıyılarındaki alanı Keğarkunik olarak adlandırılır. Keğarkunik, Sünik beylerinin ata toprakları ve yönetim merkezlerinin bulunduğu bölgedir. Sünik Bölgesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Saint-Martin, 1818: 142-148; Hübschmann, 1904: 263-266, 347-349; Minorsky, 1953: 68-69; Ananias, 1992: 148, VII. I, 189-193.

⁴ Hovhannes 1987: 126-127. Bu ifade aynen Orpelyan, 2012: 37'de de vardır. Hovhannes'in kitabının başka bir sayfasında “... *Supan olarak adlandırılan Sünik Lordu Krikor, Sisakan'ın Nahapeti Papken ile kavgaya tutuştu ve birbirleriyle mücadele ettiler. Supan, Papken tarafından öldürüldü ve yerine Kapur diye adlandırılan oğlu Vasak geçti.*” yazar (1987: 119). Kitabın yorumlar kısmında Maksoudian, Krikor Supan'ın 831-851 arasında Keğarkunik/Sünik prensi olduğunu dönem kaynaklarına atıfla belirtilir (1987: 265, #12). Bu durumda Vasak-Kapur 851 yılında Batı Sünik beyliğinin başına geçmiştir.

⁵ Bilgi için bkz. Hovhannes 1987, commantary 271, not 3.

⁶ Bilgi için bkz. Hovhannes 1987, s. 132-137, commantary, 275, #28.

⁷ Orpelyan, 1864: 171; 2012: 89-90, 156.

9. yüzyıl ortalarında bölgenin hâkim gücü olan Abbasiler kendi iç karışıklıklarıyla uğraşırken, Ermeni feodal beyleri de onlara karşı ayaklanmalarını arttırmış, hatta Abbasi Valisi Yusuf'u öldürmüşlerdir. Bu duruma son verilmesi ve daha ciddi tedbirler alınması için Halife Al-Mütevekkil 851/852 yılında komutan Boğa el-Kebir'i bölgeye göndermiştir. El-Kebir, birçok Ermeni feodal beyi/prensi yakalamış, 855/856 yılında bölgeden ayrılana kadar onları aileleriyle beraber Dvin'de tutsak etmiştir. Komutanın bölgeden ayrılmasından bir süre sonra serbest kalan prensler, beyler ve aileleri topraklarına dönmüştür.⁸ Aynı dönemde Ermeni Prenslar Prensi Aşod, Abbasilerin bölgede güç kaybetmeye başlamasıyla Ermeni feodal aileler arasındaki mücadeleye son vermek ve güvenli bir yönetim ortamı sağlamak amacıyla iki büyük ailenin, Ardruniler ve Sünikliler, beyleriyle evlilik yoluyla bağ kurmuştur. Kızlarından Prenses Maryam'ı Batı Sünik bölgesi beyi Vasak-Kapur'la, diğer kızı Prenses Sofya'yı ise merkezi bugünkü Van olan Vaspurakan bölgesi beyi Ardruni sülalesinden Krikor Terenik'le evlendirmiştir.⁹ Bu durumda Prenslar Prensi Aşod, Vaspurakan ve Batı Sünik beyleriyle evlilik yoluyla müttefik olmuş, onların, Ermeni Katolikosu'nun ve Sünik Piskoposluğu'nun desteğiyle de bölgedeki hâkimiyetini her geçen gün arttırmıştır.¹⁰

Prenses Maryam'ın Vasak Kapur'la hangi tarihte evlendiği, tarih kaynaklarında belirtilmediğinden kesin olarak bilinmemektedir. Fakat 851'de babasının yerine geçen Vasak'ın, topraklarını korumak için dönemin güçlü kişisi Aşod Pakraduni'nin kızıyla bu dönemden hemen sonra evlenmesi olasıdır. Aşod'un damadına "Prens" unvanı verebilmesi kendisinin Abbasi Halifesi'nden 861/862 yılında "Ermeni Prenslar Prensi" unvanı almasından sonra mümkün olabilmiştir diye düşünebiliriz. Ancak burada da Vasak Kapur'un ölüm tarihinin 855 ya da 859 olarak verilmesi, durumu daha karmaşık hale getirir. Her ne kadar Sünik Prensi Vasak Kapur'un ölüm tarihi netleştirilemese de erken yaşta öldüğü Orpelyan'ın anlatımından yola çıkarak, kesindir. Orpelyan'a göre Batı Sünik Prensi Vasak "henüz genç bir adamken" geride en büyüğü Supan olarak adlandırılan Krikor, Sahak ve Vasak olmak

⁸ Boğa el-Kebir'in bölgede yaptıkları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hovhannes, 1987 s. 119-124, 266 # 31 ff., 268; Tabarı, 1989, XXXIV: 113-127-; Gürbüz, 2003: 233-250; Kalankatlı Movses, 2006: 304; Belâzurî, 2013: 242; Bozan, 2013: 32-36.

⁹ Ardruni, 1985: 270-271; Hovhannes, 1987: 271; Orpelyan, 2012: 89-90. Ermeni Ardruni sülalesinin 9. yüzyılda tarihini yazan Tovma Ardruni, Vaspurakan beyi Krikor Terenik'in Aşod'un kızı Sofia ile Bagaran'da Ermenilerin 311 yılında yani 862/863 yılında evlendiğini yazar (1985: 270-271).

¹⁰ Aşod'un bölgede gücünü artırmasının sonucu olarak, 885 yılında Halife Al-Muta'mid tarafından (870-892) Aşod'a krallık tacı gönderilmiştir. Aşod, Ermeni Katolikosu Garnili II. Kevork'un (878-898) kutsamasıyla gerçekleşen dini törenle "Ermeni Kralı" unvanını almıştır. Bu unvan I. Basileos'un (867-886) da Aşod'a taç ve değerli hediyeler göndermesiyle Bizans İmparatoru tarafından da tanınmıştır (Grousset 2005: 373-374; Ostrogorsky 1991: 221).

üzere üç oğul bırakarak ölmüştür.¹¹ Hovhannesian, “...*Bu zamanda, Sisakan’ın diğer prensi, Kapur olarak adlandırılan Vasak öldü ve atalarının mezarında gömüldü. Oğlu Supan olarak bilinen Krikor, babasının yerine geçti.*” diye anlatır.¹² Yine dönem tarihçisi Kalankatlı Movses, Boğa el-Kebir’in yerine 855’de Halid’in geldiğini ve Prens Vasak Kapur’un vefat ettiğini yazar.¹³ Prenses Maryam, kocası Vasak Kapur’un vefatından sonra kendisini dine adar ve Sevan Bölgesi’nde manastırlar inşa ettirmeye başlar. Maryam’ın inşa ettirdiği ilk manastır olan Sevan’ın kurulması Orpelyan’a göre Sevan Adası’nda inzivada olan saygın rahip Maşdots’un gördüğü bir vizyon ile ilişkilidir. Tarihçiye göre; Rahip Maşdots ibadeti sırasında trans halindeyken denizden ona doğru gelen 12 kişi gördü ve burada onlara adanacak bir kilise ve dini topluluk kurma emrini aldı.¹⁴ Orpelyan:

“...ardından Büyük Hanım (kraliçe) Sünikli Vasak’ın karısı Maryam mübarek/kutlu Maşdots’a geldi ve yakarılarıyla onu işe başlamaya ikna etti. On iki havariler adına muhteşem bir şekilde işlenmiş kilise ve tanrı anası adına bir diğer kilise inşa ettiler. Bu kiliseleri en görkemli kilise süsleri ve kapılarıyla donattılar. Onlar kiliseyi Ermeni döneminin 323’ünde (874) Tanrı’nın evi ve ruhani isteği olan adamlar için bir mesken yeri olarak diktiler. Maşdots, manastırın temelini atmış ve onu ilahi emirlerle güzelleştirmiştir. Prenslar Prensi Aşod, kutsal manastırın ününü duyunca mübarek babayı (Maşdots) ziyarete geldi. Ve hediye olarak kutsal bir haç ve Varser, Tsamakaberd, Gomadzor ve Berdk köylerini, Ureats ovalarını ve yurtıcı

¹¹ Orpelyan 2012: 91-92. Orpelyan Vasak’ın cenazesi için: “*Eşi saygıdeğer Meryem cesedi aldı, onu kraliyet süsleriyle süsledi, sonra Katolikos Zakarya ile birlikte trompetler ve telli çalgılarla ağıt yakan büyük bir kalabalık eşliğinde atalarının mezarına koydu*” der.

¹² Hovhannasian, 1987: 127. Kitabın yorumlar kısmında Maksoudian, Vasak Kapur’un ölümünün 855 yılında olduğunu belirtir (271, #9, 1). Ancak aynı bölümün bir başka sayfasında “Sünikli Prensi Vasak Kapur, 851-859 öncesi” (266) ve yerine geçen oğlu “Keğarkunik Prensi Krikor Supan, 855-912/13 öncesi (271-272) diye Orpelyan’a ve Utmazyan’a atıfla tarihler.

¹³ Kalankatlı Movses, 2006: 304. Aynı sayfada çeviren tarafından verilen dipnotta Vasak Kapur’un tahminen 859 yılında öldüğü belirtilir.

¹⁴ Orpelyan, 2012: 92. Maşdots, 897-898 yılları arasında I. Maşdots adıyla Ermeni Kilisesi’nin katolikosu olmuştur. Sevan Manastırı’nın din adamlarından biri olan Maşdots yaşadığı dönemde de kutsal bir kişi olarak kabul edilirdi. 13. yüzyıl Ermeni Tarihçisi Giragos Kantzagetsi (1986: 73-74) onun, “*kutsanmış bir deha, erdemli ve bilge*” olduğunu, Sevan Adası’nda tek bir giysi giyerek ve yalın ayakla dolaşarak, ekme yemeden, su içmeden 40 yıl boyunca büyük çile hayatı yaşadığını, olgun yaşında öldüğünü belirtir. Aynı zamanda tarihçi, Maşdots’un sonradan kendi adıyla anılan, tüm düzenli duaları ve okumaları bir araya getiren, ek olarak da Hıristiyan inancının tüm emirlerini içeren bir kitap hazırladığını yazar. Asoğig, Prenses Maryam’ın adını vermeden Maşdots’un Sevan Manastırı’ndaki havariilere (Surp Arak’elots Kilisesi) adanmış kiliseyi yaptırdığını söyler (2017: 213). Hovhannes ise Sevan Manastırı’nın ilk başrahibi olan Maşdots Elivordec’in (833-898), 897 yılında katolikosluk makamına yükseldiğini yazar (1987: 149).

kuşlardan av hayvanlarını, Garni ve Erivan bağlarını ve diğer yerleri kutsal kiliseye miras olarak verdi. Bu miras mülklere el koymaya karşı birçok lanetle onaylandı.” der. Ardından “...Ayrıca, aynı Maryam, Şoğaka’da kutsal Havari Bedros adına muhteşem bir kilise inşa ettirdi ve orada, kocası Sünik Prensi Vasak’ın ruhu için din adamlarının birçok parlak/görkemli düzenini kurdu. Ayrıca tüm dünyevi yüklerden kurtulmak için bir Müslümandan Shoghuağ köyünü 60.000 dram karşılığında satın aldı ve sonra bunu kutsanmış kiliseye kalıtsal mülk olarak verdi. Ayrıca Mazaz bölgesinde Gner adlı bir köyü 3.000 dahekana satın alarak kiliseye verdi. Bunu Katolikos Kevork, Sünik Piskoposu Hovhannes, Sünik’in Prensi Gagik, Vasak’ın kardeşi Hrahat, Artavazd Shaghatnetsi ve diğer birçok asil ve prensin huzurunda silinmez bir anıt yazıtla doğruladı.” diyerek Prens Maryam hakkında verdiği bilgiyi bu bölümde sonlandırır.

Orpelyan, Prens Maryam’dan Sevan Bölgesi’ndeki yoğun inşaa faaliyetlerinden kitabının bir başka bölümünde yeniden bahseder.¹⁵ Şöyle ki:

“...Yusuf, Ermenilere amirapet ostikanı (vali) olarak geldi. İlk başta Kral Sımpat’ı ve tüm prensleri çok büyük hediyelerle büyük ölçüde onurlandırdı ve yükseltti. Aynı şekilde, onlar tarafından iki kat hediyelerle onurlandırıldı. Ve bir süre için tüm Ermenistan’a büyük bir barış getirdi, bunun sonucunda herkes kilise inşasıyla meşgul oldu. Bu özellikle Sünik beyi Vasak’ın oğulları Krikor Supan, Sahak ve Vasak ile anneleri Maryam için Keğarkunik bölgesinde böyleydi, çünkü o bölgede gölün kıyısı etrafındaki alanlar kendilerine miras olarak gelmişti... Yukarıda bahsettiğimiz gibi Maryam, Sevan’da ve ardından Şohaka’da kiliseler inşa etti...” der.

Yine Orpelyan’ın tarih kitabının bir başka bölümünde;

“...Ardından, kutsanmış öykünmeyle motive olan Şabuh Pakraduni ve kız kardeşi Maryam, şimdi Ktanots olarak adlandırılan Vanevan vadisinde, Surp Krikor Lusavoriç adına Tanrı’nın muhteşem bir evini inşa ettiler. (Şabuh) onu güzelce süsledi ve biraderlere birçok hediyeler verdi ve din adamları için bir yuva kurdu.” diyerek Vanevan Manastırı’nın kuruluşunu anlatır.¹⁶

Prens Maryam’ın adı bundan sonra oğlu Krikor Supan’ın Ostikan Yusuf tarafından öldürülmesi, diğer çocukları Vasak ve Sahak ile birlikte

¹⁵ Orpelyan, 2012, s. 94.

¹⁶ Orpelyan, 2012, s. 96.

kendisinin de Yusuf'un gazabından kaçışları sırasında geçer.¹⁷ Bu kaçış sırasında Prenses Maryam ölür. Orpelyan bu olayı şöyle anlatır:

“...güvenli Gardman ve Artsakh topraklarına geçtiler. Burada, sürgünde dolaşırken, anneleri saygıdeğer Leydi Maryam'a ölüm geldi. Cesedini tütsü ve mür içeren tahta bir tabuta koydular ve ziyaret gününe ve ata krallıklarına geri dönene kadar sakladılar, tıpkı Yusuf'un kemiklerinin Mısır'da İsraililer tarafından tutulup Vaat Edilen Topraklara getirilmesi gibi. O gün geldiğinde, annelerini muhteşem bir onurla getirdiler ve kalabalık ve ağırbaşlı bir törenle onu Şoğakavank'da kendisinin inşa ettirdiği kilisenin yakınına gömdüler.”¹⁸

Prenses Maryam Tarafından İnşa Ettirilen Yapılar



Resim 2: Manastırların yerlerini gösteren harita

(Hazırlayan Rıza Gürler Akgün)

Sevan Manastırı (Մե լ աւ ալ աւ ք)

874 öncesine tarihlendirilen Sevan Manastırı kaynaklarda Sevanavank olarak da anılır. Bu manastırda bulunan Meryem'e adanmış Surp Asdvadzadzin Kilisesi'nin ve Havariler'e adanmış Surp Arak'elots Kilisesi'nin bizzat prenses tarafından yaptırıldığı yukarıda belirtilmiştir. Sevan Manastırı Prenses Maryam tarafından Rahip Maşdots'un gördüğü vizyon üzerine kurduuruldu ise de burada önemli bir noktayı vurgulamak lazımdır. O da manastırın bulunduğu Sevan

¹⁷ Orpelyan 2012, s. 100-101.

¹⁸ Orpelyan, 2012: 101.

Adası'nda, 4. yüzyılın başında Surp Krikor Lusavoriç'in pagan tapınağını yıktırarak yerine kilise yaptırmış olmasıdır.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında manastırın kurulduğu alan, Ermeni Kilisesi açısından manevi öneme de sahiptir.



Resim 3: Sevan Manastırı'nın kuzeydoğudan genel görünüşü (G. Sağır arşivi, 2019)

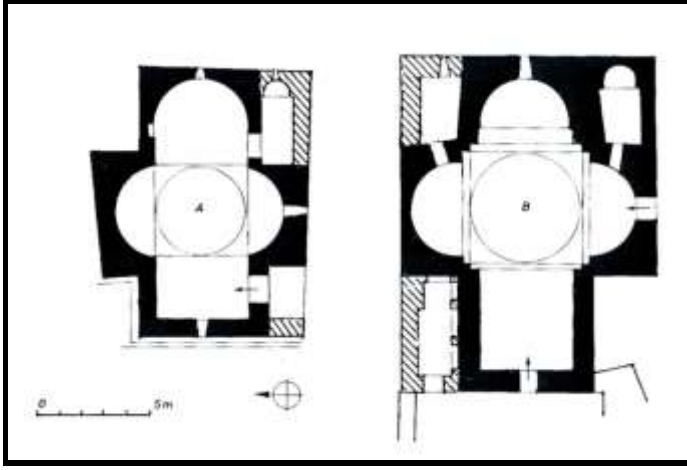
Sevan Manastırı günümüzde Ermenistan sınırları içinde olan Sevan Gölü'ndeki (Gökçe Göl) Sevan Adası üstündedir. Küçük bir manastır olan Sevan'dan günümüze ayakta sadece Prenses Maryam tarafından yaptırılmış olan iki kilise ve çok sayıda haçkar ulaşmıştır²⁰. Rahip odaları, Surp Harutyun Kilisesi, Surp Asdvadzadzin Kilisesi önüne yapılan gavit ve buna bitişik mekânlar günümüzde temel seviyesinde kalıntı halindedir.

Surp Arak'elots Kilisesi ve Surp Asdvadzadzin Kilisesi üç yapraklı yonca planlı (trikonç) inşa edilmiştir. Her iki kilise de yüksek kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Yapıldıkları dönemde Sünik Piskoposluğu'na bağlıdırlar. Manastır, Ermeni Katolikosu I. Zakarya (855-878) döneminde, Rahip Maşdots'un önderliğinde kurulmuştur. Bu manastıra, Bizans Patriği Photios'un Kral I. Aşod'a gönderdiği gerçek haçın bir parçası, kızı Prenses Maryam tarafından yerleştirilmiştir.²¹

¹⁹ Arzumanyan, 1970: 20.

²⁰ Sevan Manastırı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Strzygowski 1918, s. 692; Mnatsakanian 1987: 12-15, 17-30; Cuneo 1988: 360-362, No: 175, Thierry-Donabedian 1989: 164-573-574; Pogossian, 2012.

²¹ Jones, 2003: 45.



Resim 4: Surp Arakelots Kilisesi ve Surp Asdvadzadzin Kilisesi Planları
(Thierry-Donabedian, 1989: 573)

Surp Arak'elots Kilisesi'nde, Prenses Maryam'ın emriyle 874 yılında inşa ettirilip kutsandığını belirten bir kitabe vardır.²² Surp Arak'elots Kilisesi, yaklaşık 10x7 m boyutunda, dışta serbest haç, içte üç yapraklı yonca planlıdır. Ancak sonradan apsisin güney duvarındaki bir kapıyla geçilen diakonikonun eklenmesi, güney duvarın batısında, kilisenin batı koluna açılan tek giriş kapısının bulunduğu alanın da kapatılmasıyla, kilisenin güney duvarı kesintisiz hale gelmiştir. Beşik tonoz örtülü diakonikon, doğu-batı yönünde dikdörtgen ve doğuda yarım daire apsisle sonlanır.



Resim 5: Surp Arakelots Kilisesi doğudan görünüşü (G. Sağır arşivi, 2019)

²² Mnatsakanian, 1987: 12.

Surp Arak'elots Kilisesi'nin güney doğusunda bulunan Surp Asdvadzazin Kilisesi, ilkinde göre daha büyük boyutlu, yaklaşık 14x10 m yine dıştan serbest haç, içten üç yapraklı yonca planlı inşa edilmiştir. Kuzey ve güney eksedraların doğu duvarlarından birer kapıyla geçilen, pastoforion odalarıyla doğu duvar, kuzeybatı köşeye eklenen köşe odası ile kuzey duvar ve batıya eklenen narteks ile batı duvar kesintisiz hale gelmiştir. Pastaforion odalarından diakonikon, doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı, yarım daire apsisli ve beşik tonoz örtülüdür; prothesis ise doğu batı doğrultusunda dikdörtgen planlı, beşik tonoz örtülüdür ve apsisli yoktur.



Resim 6: Surp Asdvadzazin Kilisesi güneybatıdan görünüş (G. Sağır arşivi, 2019)

Sevan Manastırı'nın bulunduğu alan bugün yarımada durumunda olsa da manastırın yapıldığı dönemde ada olduğu için etrafında koruyucu duvarları yoktur ve nispeten döneminin diğer yapılarına göre daha iyi korunmuştur. Elbette ki her iki kilise de yüzyıllar içinde, çeşitli nedenlerle pek çok tahribata uğramış, restore edilmiş, ama orijinal dönemine ait izlerini de günümüze taşımıştır. Manastır, belli bir dönem el yazması üreten merkez olarak, kuruluşundan itibaren ise dini merkez olarak yüzyıllar içinde önemini hep korumuştur.²³ Günümüzde de hem ibadet hem de Ermeni mimarisi için en önemli ziyaret noktalarından biridir.

²³ Manastırı 1655'te ziyaret eden Tavernier seyahatnamesinde kısaca burada yaşayan rahiplere değinir. Seyyah, Erivan'ın on mil kuzeyindeki gölde bulunan adadaki manastırda yaşayan keşişlerin katı bir yaşam sürdürdüklerini, öyle ki yılda sadece dört kez et veya balık yediklerini,



Resim 7: Surp Asdvadzadzin Kilisesi kubbe kasağında haçkarlar
(G. Sağır arşivi, 2019)

Şoğakavank Manastırı (Շոգակավանք)

Şoğakavank Manastırı Prenses Maryam tarafından yine Sevan Gölü'nün güneyinde 877-886 yılları arasında ya da 890 öncesinde kurulmuştur²⁴. Bu dönemde Ermeni Kilisesi'nin başında Garni'li Katolikos II. Kevork (876-897) vardır. Manastırdan günümüze Surp Bedros Kilisesi'nin kuzey duvarının bir kısmı ve haçkarlar hariç, sonradan yapılan kiliseler ve mekânlar tamamen kalıntı olarak ulaşmıştır. Prenses Mariam'ın da gömüldüğü manastırın etrafındaki mezarlık alanında çok sayıda haçkar bulunur.

birbirleriyle sadece bu günlerde konuştuklarını, yılın kalan günlerinde manastır çevresinde yetişen bitkileri tükettiklerini, ekmeğın çevre köylerden geldiğini ve adada her çeşit meyve yetiştüğünü belirtir (2017: 73). 1673'te bölgeyi ziyaret eden Chardin, Sevan Gölü için İranlılar'ın Deriaşirin yani yumuşak göl, Ermenilerin de aynı anlama gelen Kiagar-kuni-su (Keğarkuni) kullandıklarını söyler. Gölün ortasındaki adada 600 yıl önce inşa edilmiş bir manastır bulunduğunu, buranın başında episkopos olduğunu belirtir (2014: 260).

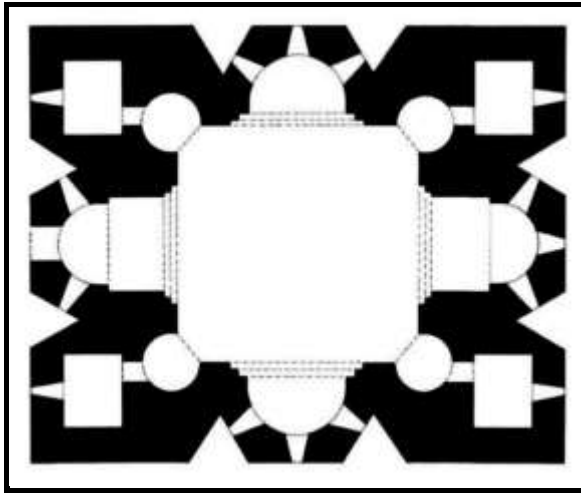
²⁴ Şoğakavank Manastırı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mnatsakanian 1987: 13, 16, 72-75; Cuneo 1988: 372-373, No. 187; Strzygowski 1918: 692.



Resim 8: Şoğakavank Manastırı

([https://hushardzan.am/archives/12380#iLightbox\[gallery-1\]/0](https://hushardzan.am/archives/12380#iLightbox[gallery-1]/0) alınmıştır)

Surp Bedros Kilisesi, yaklaşık 15x12 m boyutlarında, Ermeni mimarisinde “Hripsime tipi” diye adlandırılan planda inşa edilmiştir. Bu plan, dikdörtgen içinde dört yapraklı yoncanın merkezi kare bölümünün köşelerine yerleştirilmiş daire planlı mekânları ile belirgindir. Aynı zamanda bu mekânlara açılan, doğudakilerin pastoforion olarak kullanıldığı birer dikdörtgen oda bulunur. Kilisenin merkezi mekânı yüksek kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Cepheler ise ikişer üçgen nişle dikine bölünmüştür. Apsis dâhil tüm eksedralarda üçer pencere vardır.



Resim 9: Şoğakavank Manastırı Planı (Mnatsakanian, 1987:72)

Surp Bedros Kilisesi, yukarıda verilen inşa ve atıf kitabesine göre, Prenses Maryam tarafından ölen eşi Prens Vasak Kapur'un ruhunun kurtuluşu için yaptırılmıştır.²⁵ Bu kilisenin yapım amacını içeren ve adandığı kişilerin isimlerinin de yazılı olduğu sütun bugün Erivan Müzesi'nde korunmaktadır.

Vanevan Manastırı (Վան Է Վան)

Sevan Gölü'nün güneyindeki Martuni Bölgesi'nde, Ardzvanik Köyü yakınlarındaki Vanevan Manastırı da, Surp Krikor Lusavoriç'e ithaf edilen ana kilisesinin kubbe kasnağında bulunan kitabeye göre Prenses Maryam ve kardeşi Sparapet Sepuh Bagaratuni tarafından 903 yılında inşa ettirilmiştir²⁶. Manastır inşa edildiği dönemde Ermeni Krallığı'nın başında kardeşleri Kral I. Sımpat Pakraduni bulunuyordu.



Resim 10: Vanevan Manastırı batıdan görünüş

(<https://www.mshakuyt.com/page-details.php?id=23&lang=en> alınmıştır.)

Orpelyan manastırın kitabesinde;

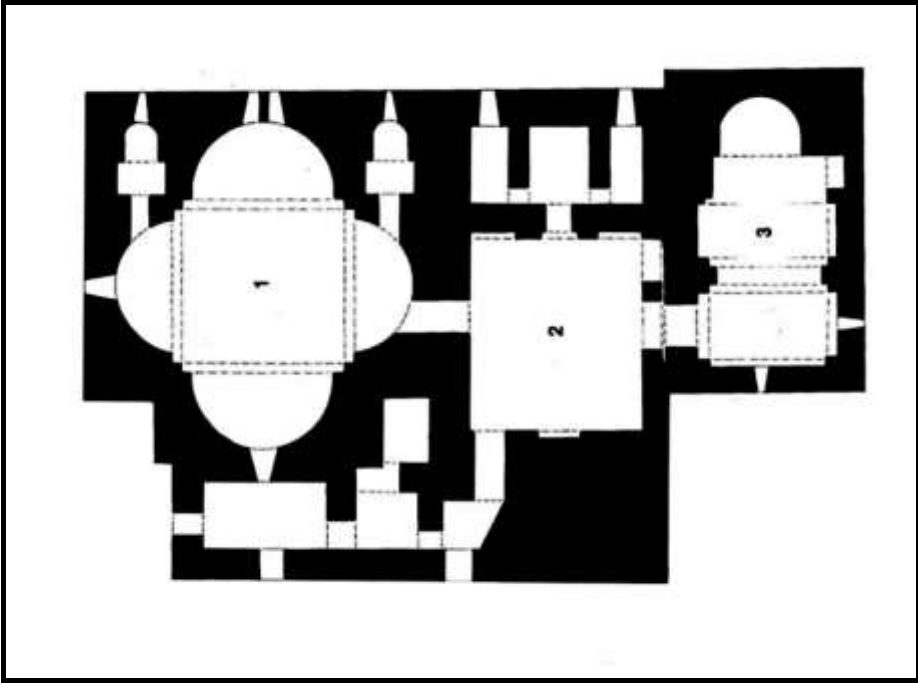
“Tanrı adına, ben, Ermenilerin İsparapeti Şapuh Pakraduni, beylerin beyi, Ermenilerin Kralı Aşod'un oğlu, büyük Ermeni Kralı Sımpat zamanında, aynı anne babadan öz kardeşim, Ermenilerin Katolikos Hovhannes'in yönetiminde

²⁵ Orpelyan 1864: 107.

²⁶ Vanevan Manastırı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mnatsakanian 1987: 16, 76-77; Thierry-Donabedian, 1989: 586-587; Cuneo, 1988: 374-375, No: 188); Strzygowski 1918: 693

olduğu sırada, tüm ihtişamın ve büyüklüğün solduğunu ve yakında kaybolacağını fark ettim. Ve hevesli arzularla, Sünük'in hanımı kız kardeşim Maryam'ın denetim ve gözetiminde, onun prensliğinde Vanevank'ta, büyük bir masraf ve emekle, cilalanmış ve yontulmuş taşlardan Tanrı'nın bir evini yaptım... Beş köyün arazisini veriyorum: Kotakar, Aghaboyvank, Şavarnahok, Getame, Ktanots ve Getavanats gölü, Kotakar'dan 260 dram, Brteneats'den 530 dram, tuzlalardan 660 dram, Karbi nehirlerinden ve teknelerinden 990 dram. Kimse buna meydan okumaya cesaret etmesin. Bu olursa, 318 patrik tarafından lanetlensinler ve Yahuda'nın kaderini paylaşsınlar. Ermeni Devrinin 352 yılında [M.S. 903]." yazdığını belirtir.²⁷

Ana kilise, 11x10.50 m boyutlarında kare içinde dört yapraklı yonca planlıdır. Kuzey ve güney eksedraların doğu duvarlarındaki birer kapıyla geçilen pastoforion odaları vardır. Merkezi mekân, içten ve dıştan sekizgen yüksek kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Bu kilisenin güneyinde, ana kilise ile aynı dönemde yapıldığı düşünülen tek nefli, tek apsisli planda kırma çatı ile örtülü bir kilise daha yer alır. İki kilisenin arasında ve onları birleştiren sonradan eklenmiş bir gavit vardır.



Resim 11: Vanevan Manastırı Planı (Mnatsakanian, 1987: 76)

²⁷ Orpelyan, 1864: 97.

Kral I. Sımpat Pakraduni'nin 914 yılında ölümünden sonra, dönemin koşulları nedeniyle, atalarının mezarı olan Bagaran yerine, bu manastıra gömüldüğü düşünülmektedir.²⁸ Ayrıca Soghomon, Atanas gibi önemli din adamlarının da mezarları buradadır.²⁹ 10. yüzyıl sonlarında Kral I. Gagik tarafından manastır restore edilmiş ve çevre duvarı eklenmiştir.

Değerlendirme

Ortaçağ'da dini bir yapının banisi olmak için maddi ve siyasi olarak çok güçlü olunması gereklidir. Bu yapıların içinde rölikler, haçlar, liturjiye ait malzemeler, el yazmaları vb. gibi kıymetli eşyaların olması korunmasını da zorunlu kılmaktadır. Dini yapıların hem gücün hem de tanrı sevgisinin bir göstergesi olarak değerlendirildiği bu dönemde, hâkim olunan topraklar üzerinde inşa edilen manastırlara ve kiliselere bir açıdan güçlü banileri tarafından korunma da sağlanmış oluyordu. Ancak savaşların ve güç mücadelelerinin, yapıların ve içinde barındırdıkları kıymetli eşyaların zaman zaman tahribatına ve zorlama uğramalarına neden olduğu bir gerçektir. O yüzdendir ki Ermeni dini yapılarının önemli özelliklerinden biri olan yapı kitabelerinde sıklıkla “... *her kim bu kutsal mabede dokunursa ...*” diye başlayan cümlelerle karşılaşılır. Kutsala, tanrıya adanmış tapınaklara dokunulmaması, yaptırınların isimlerinin anılmasına engel olunmaması, binalara dokunacak olanların yaşamları boyunca tanrının gazabına uğrayacağını dile getiren ilenme niteliği taşıyan kitabelerin olması bu yüzdendir. Ortaçağ'da manastırlar ve kiliseler inşa etmek, bunları süslemek, eşyalarla zenginleştirmek, hem güçlerini göstermek hem de dine hizmet için Ermeni kralları, prensleri, katolikosları, feodal beyleri ve onların ailelerinden beklenen bir şeydir. Bu yüzdendir ki Ermeni mimarisinde, feodal beyliklerin merkezleriyle adlandırılan, Ani, Vasburagan, Sünik, Daşir, Daron ve Lori gibi bölgesel ekoller oluşmuştur.

Ermeni dini mimarisinde manastır, kilise, şapel ya da dini kompleks içinde herhangi bir yapı inşa ettiren kadın baniler hakkında dönem kaynaklarından edindiğimiz bilgiler sınırlıdır. Bu kaynaklarda adı geçen kadın baniler asil soylu, yani kral kızı ya da eşi iken 14. yüzyılda bunların yanında tüccar eşleri, kızları ya da din adamlarının eşlerinin isimleri de eklenmiştir. 910 yılında Karkopi Manastırını yaptıran Sünik Prensi Aşod'un karısı Prensese Şuşan, 936 yılında Gndevank Manastırını yaptıran Doğu Sünik Prensi Simbat'ın karısı Prensese Sofia, 961 yılında Sanahin Manastırını ve 967 yılında Hağbat Manastırını yaptıran Kral III. Aşod'un eşi Kraliçe Khosrovanuş, Ani Katedralini 1001 yılında tamamlatan Kral I. Gagik'in eşi Kraliçe Gadramide bu kadınlardan birkaçıdır. Bu metinde ele alınan Prensese Maryam da Ermeni

²⁸ Manuk-Khaloyan, 2013: 143-144. Bagaran, bugün Kars'ın Digor ilçesine bağlı Kilittaşı köyüdür. Ermeni Kralı I. Aşod'a 885 yılında, Abbasiler ve Bizanslılar tarafından krallık tacı gönderilmesinden sonra Ermeni Krallığının başkenti olmuştur.

²⁹ Orpelyan 2012: 97.

mimarisinde Batı Sünik ekolünün başlangıcı olarak kabul edilen manastırları inşa ettiren bani olarak ayrı bir öneme sahiptir.

Prenses Maryam'ın kesin doğum tarihi bilinmemekle beraber 9. yüzyıl ortalarından 914 yılına kadar yaşam sürdürdüğü dönem kaynaklarından bilinir. Özellikle kocası Batı Sünik Beyi Vasak Kapur'un ölümünden sonra kendini dini işlere adayan prensesin inşa ettirdiği manastırların, kendi yönetim merkezleri ve topraklarının olduğu Sevan Gölü etrafında yapıldığı görülür (Resim 2). Plan tipi olarak da Sevan Manastırı Surp Arak'elots Kilisesi ve Surp asdvadzadzin Kilisesi üç yapraklı yonca planlı (trikonç), Şoğakavank Manastırı Surp Bedros Kilisesi ve Vanevan Manastırı Surp Krikor Lusavoriç Kilisesi, ilki Hripsime tipi olmak üzere kare içinde dört yapraklı plan tipinde inşa edilmişlerdir. Özellikle Sevan Manastırı'nda 874 yılında inşa edilen yapılar Batı Sünik ekolünün başlangıcı olarak kabul edilir. 8. ve 9. yüzyılda inşa edilmiş manastırların çoğu dönemin zorlu koşullarından günümüze ulaşamamıştır. Bu dönemde feodal beylerin çoğunun birbirleriyle yoğun mücadelesi, bu mücadeleye piskoposların da katılması, Abbasilerin ağır vergi yükü gibi sorunlar, sosyal ve ekonomik olarak neredeyse her şeyi yok etmiştir. Bu dönemde Sünik coğrafi koşulları, dağlık olması, zor ulaşılması gibi nedenlerle daha korunaklı bir bölgedir. Bu nedenle Sevan Manastırı, Arap egemenliği sonrasında yapılan ilk manastır olması ve o günkü manastır yaşamına dair günümüzde fiziki kanıt sağlaması açısından önem taşır.

Ermeni mimarisinde Batı Sünik ekolü, Ani, Vaspurakan, Daron vb. gibi diğer ekollerle taş malzeme kullanımı, tonoz, yüksek kasnak, kubbe ve çatı uygulamaları ile benzer özelliklere sahiptir. Fakat yapı boyutları, plan tiplerindeki farklı çözümlenmeleri, işçilik ve malzeme kullanımındaki yaklaşımlarıyla bazı farklılıklar gösterir. Başlangıçta, Sevan Manastırı'ndaki yapılardan da anlaşılacağı üzere, erken dönem uygulamalarından farklı olarak daha küçük boyutlu binalar yapılmıştır. Örtü sisteminde ahşap yerine taş, kubbeyi taşımak için sütun yerine duvarlar kullanıldığı için mekânlar küçülmüş, yüksek kasnaklı kubbenin ağırlığını kaldırabilmesi için de duvarlar kalınlaşmıştır. Yapıların daha mütevazı boyutlarda yapılmasının bir başka nedeni de dönemin koşulları nedeniyle yapı malzemesi olan taşın ekonomik kullanılmasından da kaynaklanmıştır. Ayrıca Batı Sünik ekolünün başlangıcında diğer bölgelere göre daha kaba taş işçiliği, sade düzenlenmiş cepheler ve çok az taş süsleme görülür.

Batı Sünik ekolünde de diğer bölgelerde olduğu gibi çok çeşitli kilise plan tiplerinin uygulandığı gözlenir. Ancak Prenses Maryam tarafından yaptırılan kiliselerde ve Sevan çevresindeki diğer yapılarda çoğunlukla haç plan içinde değerlendirilebileceğimiz üç ya da dört yapraklı yonca plan tipinin farklı çözümlenmiş uygulamaları karşımıza çıkar. Bu planların dıştan serbest şeklinin, dıştan tamamen kapalı hale gelmesinin ve yeni mekânlar eklenmesinin evreleri Batı Sünik ekolünde gözlemlenir. Burada gerçekleştirilen uygulamalar daha sonraki dönemlerde farklı bölgelerdeki, Vasburagan ve Ani gibi, önemli

yapıların inşasında örnek teşkil etmiştir. Erken dönem uygulamalarının ve gelişmelerinin izlerini Prenses Maryam tarafından yaptırılan Sevan Manastırı (874), Prenses Maryam ve kardeşi İsparapet Şabuh Pakaraduni tarafından yaptırılan Vanevan Manastırı (903), Prenses Maryam'ın oğlu Prens II. Krikor Supan tarafından yaptırılan Kotavank Manastırı (9. yüzyıl sonu) ve Makenots Manastırı gibi yapılarda takip etmek mümkündür.

Batı Sünik ekolünü sadece mimari ile tanımlamak yeterli değildir. Bu bölgede, diğer bölgelere göre manastır kuruluşları küçük olmakla beraber, manastır okulları, kütüphaneleri ve el yazması merkezleriyle Ermeni dini, literatürü ve kültürel hayatına önemli katkılar sağladığını da vurgulamak gerekir.

Sonuç olarak Prenses Maryam hakkında bilginiz, Ermeni Kralı I. Aşod'un kızı olduğu, Sünik Prensi Vasak ile evlendiği, “büyük hanım” ve “saygıdeğer” gibi sıfatlar ile tanımlandığı, Sevan Manastırı ve Şoğakavank Manastırı'nı kendisinin, Vanevan Manastırını kardeşi Şabuh ile birlikte yaptırdığı, dini metinlerin Ermeniceye çevrilmesinde katkısı olduğu ve mezarının kendi yaptırdığı Şoğavank Manastırı yakınlarında olduğu ile sınırlıdır.³⁰ Her ne kadar dönem kaynaklarından Prenses Maryam hakkında sınırlı bilgi bulunsa da, Pakraduni ve Sünik gibi iki güçlü Ermeni beyliği arasında iyi ilişkiler kurması, zorlu ortamda bile manastırlar inşa ettirmiş olması güçlü karakterini ve tıpkı kocası gibi dindar, büyük gayretle dinine hizmet etmiş bir kadın olduğunu gösterir.

Kaynakça

- Agathangelos. (1976). *Agathangelos History of the Armenians I-II*. (Çeviren ve Yorumlayan: Robert W. Thomson). Albany: State University of New York Press.
- Ananias. (1992). *The Geography of Ananias of Şirak: (Aşxarhac'oyc')*; *The Long and Short Recensions*. (Giriş, Çeviri ve Yorumlama: Robert H. Hewsen), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
- Ardruni (Tovma Ardruni). (1985). *Thomas Artsruni. History of The House of the Artsrunik'* (Çeviren ve Yorumlayan Robert W. Thomson), Detroit: Wayne State University Press.

³⁰ İnşa ettirdiği manastırlar dışında Prenses Maryam'ın adı, 9. yüzyıl ortalarına tarihlenen Nisibis'li (Nusaybin) Nonnus'un Yohanna İncili'ni yorumladığı Arapça metni Ermeniceye çevirtmesi ile de anılır (Nonnus, 2014: xxi, 4-5, 241). Ermeni Kilisesi için dinsel, tarihsel ve dil açısından önemli olan bu kitabın yazılması aslında prensesin büyük amcası Pakrad Pakraduni tarafından Nonnus'dan istenmiştir. Nonnus kitabı yazabilmek için üç yıl Suriye'deki manastırlarda el yazmalarını incelemiştir. Arapça yazılan kitap, Pagrad'ın erken ölümünün ardından kardeşi Simpat Pakraduni'ye ulaşmış, o da kitabın Ermeniceye tercüme edilmesini istemiş, fakat 855 yılında Samarra'da ölmesi ile tercüme yapılamamıştır. Kitabın tercümesi ancak 880 civarında Simpat'ın torunu olan Sünik Prensesi Maryam tarafından tamamlanmıştır. Kitabın tamamı için bkz. Nonnus, 2014.

- Arzumanyan, B. (1970). *Армянские Соборы Святой Эчмиадзин*, Lisbon: The Calouste Gulbenkian Foundation.
- Asoğig (Isdepanos Daronetsi). (2017). *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i*, (Önsöz, Çeviri ve Yorumlama: Tim Greenwood). Oxford: University Press.
- Belâzurî (Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî). (2013). *Fütûhu'l Büldân. Ülkelerin Fetihleri*. (Çeviren: Prof. Dr. Mustafa Fayda). İstanbul: Siyer Yayınları.
- Bozan, O. (2013). Abbasi İdaresi Altında Ermeniler ve Ermeni İsyanları, *İstem*, 11, 22, 23-41.
- Chardin, J. (2014). *Chardin Seyahatnamesi. İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran (1671-1673)*. (Derleyen: Stefanos Yeresimos, Çeviren: Ayşe Meral), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Cuneo, P. (1988). *Architettura Armena dal Quarto al Diciannovesimo Secolo I-II*. Rome: Deluca Editore.
- Grousset, R. (2005). Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi. (Çeviren: Sosi Dolanoğlu). İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Gürbüz, O. (2003). "Boğa El-Kebir'in Ermeniyeye Seferi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10, 22, 233-250.
- Hovhannes (Gatoğigos V. Hovhannes Draskhanakerdtsi). (1987). *Yovhannēs Draxanakerc'i, History of Armenia*, (Çeviren ve Yorumlayan: Krikor H. Maksoudian), Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Hübschmann, H. (1904). *Die altermenischen Ortsnamen*, Straßburg: Verlag von Karl J. Trubner.
- Jones, L. (2003). Medieval Armenian Identity and Relics of the True Cross (9th-11th Centuries), *Journal of the Society for Armenian Studies*, 12 (2001, 2002, 2003), 43-53.
- Kalankatlı, M. (2006). *Alban Tarihi: Son Hunlar/Hazarlar/Ermeniler/Terekemeler, Mhitar Koş*, (Azerbeycan Türkçesi'ne Çeviren: Ziya Bünyadov, Türkçeye Çeviren: Yusuf Gedikli). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Kantzağetsi, (Giragas Kantzağetsi) (1986). *Krikos Ganjakets'i's, History of Armenians*, (Klasik Ermeniceden İngilizceye Çeviren: Robert Bedrosian). Erişim Tarihi: 11.01.2021. <http://www.attalus.org/armenian/kg1.htm>
- Manuk-Khaloyan, A. (2013). In the Cemetery of Their Ancestor: The Royal Burial Tombs of the Bagratuni Kings of Greater Armenia (890-1073/1074), *Revue des Études Arméniennes (REArm)* 35, 131-202.
- Minorsky, V. (1953). *Studies in Caucasian History*. London: Taylor's Foreign Press.
- Mnatsakanian, S. (1987). *Sevan: Hayravank, Noraduz, Batikian, Hatsarat, Masruts Anapat, Shoghagavank', Vanevan, Kot'avank', Makenotsats*. Documenti di Architettura Armena (18). Milano: OEMME.
- Nonnus. (2014). *Nonnus of Nisibis, Commentary on the Gospel of Saint Joh*. (Önsöz, Ermeniceden Çeviri ve Yorumlama: Robert W. Thomson). Atlanta: SBL Press.

- Orpelyan, I. (1864). *Histoire de la Siounie*, (Ermeniceden çeviren M. Brosset), Saint Petersburg.
- Orpelyan, I. (2012). *Step'annos Orbelean's History of the State of Sisakan*, (Klasik Ermeniceden İngilizceye Çeviren: Robert Bedrosian), Erişim Tarihi: 17.12. 2021. <https://archive.org/details/HistoryOfTheStateOfSisakan/mode/2up>
- Ostrogorsky, G. (1991). *Bizans Devleti Tarihi*, (Türkçeye Çeviren: Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Pogossian, Z. (2012). The Foundation of The Monastery of Sevan: A Case Study on Monasteries, Economy And Political Power in IX-X Century Armenia, *Le Valli Dei Monaci Atti del Convegno internazionale di studio Roma - Subiaco, 17-19 maggio 2010*: 181-215.
- Saint-Martin, M. J. (1818). *Mémoires Historiques et Géographiques sur L'Arménie*. Tome Premier, Paris: De L'imprimerie Royale.
- Strzygowski, J. (1918). *Die Baukunst der Armenier und Europa I-II*, Vienna.
- Taberî (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî). (1989). *The History of al-Tabarî (Ta'rikh alrusul wa'l-mulûk)*. XXXIV. Cilt. (Çeviren ve Açıklayan: Joel. L. Kraemer). NewYork: State University of NewYork Press.
- Tavernier, J.B (2017). *Tavernier Seyahatnamesi. Stefanos Yeresimos'un Anısına*, (Giriş ve Notlar: Stefanos Yerasimos, Çeviren: Teoman Tunçdoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi, 3. Baskı.
- Thierry, J.M. ve Donabedian, P. (1989). *Armenian Art*. NewYork: Harry N. Abrams.
- Thomson, R. W. (2010). *The Lives of Saint Gregory, The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Michigan: Caravan Books.

MİMAR SİNAN'A SİPARİŞ VEREN KADIN BANİLER VE CAMİ MİMARİSİNDEKİ TEMSİLİYETLERİ

N. Çiçek AKÇIL HARMANKAYA *

İslam inancının başlıca sembol yapısı olan, inananların içinde her gün toplandıkları ve cuma günleri hutbe dinledikleri camiler, bugüne kadar işlevleri hiç değişmeden süregelen en önemli yapı türlerinden olmuştur. Camiler zaman içinde büyüklükleri, buldukları konum ve banilerine göre farklı isimler almıştır. Örneğin Türk şehirlerinde cemaatin toplandığı, ana ibadet yeri niteliğinde olan büyük camilere, Hıristiyanların katedral denilen kiliseleri gibi ulu cami, câmi-i kebîr, Osmanlı döneminde sultanlar, şehzadeler, hanım sultanlar ve valide sultanlar tarafından yaptırılan büyük camilere ise selâtin camii denilir. (Eyice, 1993: 56)

Camiler genellikle tek başına inşa edilen yapılar olmayıp imaret, külliye veya manzume adları verilen bir yapı topluluğunun ortasında yer alıp bu yapıların merkezini teşkil ederler. Etraflarında türbe, medrese, sıbyan mektebi, kütüphane, muvakkithane, hamam, darüşşifa, çeşme, sebil, tabhane, kervansaray, arasta, aşhane-imaret gibi, camiye ek olarak yapılmış vakıf yapıları da bulunabilmektedir. (Eyice, 1993: 57) Merkeze alınan cami ve onu çevreleyen diğer eğitim, sağlık ve ticaret yapıları, topografik özellikler, kentin silueti, sokak perspektifi de göz önüne alınarak eş hiyerarşik diziyile biri diğerini örtmeden destekleyen bir uyumla yerleştirilir. Gerçekte bu armoniyle Osmanlı sosyal ve yönetim düzeni arasında anlam birliği vardır. Birçok halktan oluşan kitle, el ele, gönül gönüle, birlik beraberlik içinde, dil, din, ırk, farkı gözetilmeksizin orta kubbenin simgelediği imparatorluğu ve onun imparatorunu sararlar. Bir sentez, ayrılmaz bir bütün oluştururlar. (Tuncer, 1984: 128)

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1539-1588 yılları arasında baş mimarı olan büyük usta Mimar Sinan'ın biyografisi niteliğindeki tezkirelerde yazılı, sayısı değişen yaklaşık 477 yapısı olduğu bilinmektedir. Yapıları arasında en büyük önemi, "...birçok ulu, cennet gibi camiler inşa ettim...". (Çelebi, 2002: 42) sözü ile camiler inşa etmeye verdiği anlaşılmaktadır¹. Mimar Sinan'ın, camileri diğer yapı türlerinin daima önüne yerleştirip, bunlara daha yoğun simgesel ve

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Mimarlık Fakültesi/Mimarlık Bölümü,
nesrin.ackilharmankaya@istanbul.edu.tr , ORCID: 0000-00023077-5144.

¹ Tezkiretü'l-Bünyan'da kendisine mimarbaşılık teklif edilmesi hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir: "...Yeniçeri Ağası tarafından çağrılarak kendisine Mimarbaşılık teklifi yapılmasına karşılık; Yeniçeri ocağımdaki yolumdan ayrılacak olma düşüncesi elem verse de sonunda yine mimarlığın camiler inşa edip birçok dünya ve ahret muradına vesile olacağını düşünüp kabul ettim. Diledim ki bir mimar olayım; Usta olup dünyada eserler bırakayım, Derdim ki, bağışlasa da Hak; Nasip olsa bana yüce bir cami yapmak; Olacağı varmış, hikmet Allah'ın Gelip gözdesi oldum Padişah'ın..." Çelebi, 2002: 42.

kozmojik anlamlar yüklediği de bilinmektedir. Dönemin Osmanlı metinleri, cami külliyelerinin avlularını zevk verici gezi yerleri ve camilerin yürek ferahlatan içlerini de neşe arttırıcı mekânlar olarak tanımlar. (Necipoğlu, 2013: 23, 145) Eser sayısının değişkenlik gösterdiği tezkiirelerden, Tezkiretü'l-Bünyan'da "...*Bu zavallının, dünya padişahları, vezirler ve âyân adına resmini çizip inşa ettiği seksen cami ve dört yüzden fazla mescid oldu; altmış yerde medrese, otuz iki saray, on dokuz türbe, yedi darülkurra, on yedi imaret, üç dariüşşifa, yedi yerde köprü, on beş suyolu kemeri, altı mahzen, on dokuz han ve otuz üç hamam bina olundu...*" demektedir. Tezkiretü'l-Ebniye'nin birinci bölümünde inşa ettiği seksen caminin adı verilmektedir. (Çelebi, 2002: 45, 108-110) Sâî tarafından mimarbaşının türbesi için kaleme alınan kitabe metni de aynı şekilde, seksen cami ve dört yüzü aşkın mescid zikreder; bunların sayıları otobiyografilerdeki bina listelerinde birbirinden farklıdır. Klasik Osmanlı dönemini de tanımlayan Sinan camilerinde mimari kurgu eski yer sembollerinden olan dörtgen şemadan hiç ayrılmayarak, yeryüzünü temsil etmektedir. Kubbe, yine çok eski ve yaygın gökyüzü sembolizmi ile örtü bölgesinde yaratılan süsleme birliği ile "*evren yapısı*" olarak tasarlanmaktadır. Bu yorumu, Sinan mekânlarının başka özellikleri tamamlamaktadır. (Ögel, 1989: 348) Sinan'la en gelişmiş aşamasında Osmanlı Camii iç mekânı, mimarî, sosyal ve ruhanî olarak "*öz*"ü temsil eder. Ölümü temsil eden mezarlık ile sosyal birlikteliğin açık avlusu arasında cami, dünya ile ahiretin buluşma noktasıdır. İç mekânı, zeminden semavî küreyi simgeleyen kabuğa (kubbeye), ruhanî olarak ilerlemektedir. Harem eş merkezli ilişkilmiş mekânların merkezindedir ve kişiyi düşeyde yönlendiren bir geçidin nihaî noktasıdır. (Erzen, 1996: 320-321).

Sinan'a sipariş verenlerin neredeyse tümü Osmanlı sultan ailesi mensuplarıdır. Cami inşa ettiği baniler arasında ise öncelikle padişah, hanedan ailesi, sonradan Müslüman olmuş sadrazam, veziriazam, vezir gibi devlet ricali, ulema ve farklı meslek grupları yanında büyük oranda hanedan kadınları bulunmaktadır. Kadın baniler Osmanlı Devleti'nin ilk döneminden itibaren mimari girişimleriyle öne çıkmışlardır. Eserlerinin bir kısmının inşasını kendileri üstlenirken bir kısmı da onlar adına tahta geçmiş oğulları tarafından inşa ettirilmiştir. Bu gelenek ilk kez I. Murat'ın Nilüfer Hatun adına yaptırdığı İznik'teki imaretle başlatılmış ve sonraki yıllarda da devam etmiştir. (Çıkla Bölükbaşı, 2007: 75) Özellikle Mimar Sinan döneminde Hanım sultanlar için toplum yararına bir hayır eseri veya cami yaptırmının önemli bir güç gösterisi ve prestij sağlayıcı unsur olduğu açıktır. Hanım sultanlar için yapı inşa ettirmek, babaları, eşleri ya da erkek kardeşlerine oranla arka plandaki konumlarının aksine, kamusal alanda artan nüfuzlarının görünür ifadeleri olmuştur. (Akçıl Harmankaya, 2018: 42) Eserleri, onların toplumsal işlevlerini de tanımlayan vakfiyeleri ve çalışmaları için tahsis edilen olağanüstü zengin mülklerin yani vakıfların gelirleriyle idare edilirdi.

Mimar Sinan döneminde padişahların, veziriazamların ve vezirlerin camileri payitahtın hem içinde hem dışında yer alırken, kapudan-ı deryalar, divan-ı hümayun mensupları, saray ağaları, ulema ve tüccarların olduğu gibi Hanedan kadınlarının camileri ise neredeyse sadece o sırada yaşadıkları payitaht ile sınırlı kalmıştır. Sultan Süleyman devrinde hanedan kadınlarının payitahttaki imar faaliyetleri gitgide artarken, onların hayratları ya Eyüp ve Üsküdar gibi varoşlarda veya suriçinin Marmara Denizi kıyıları ve karasurlarının görece kenar mahalleleri boyunca yer alıyordu. (Necipoğlu, 2013: 369) Klasik dönemde Hanım Sultanlar için yapılan camiler, Sinan'ın ideal ibadet mekânı arayışları içerisinde önem arz eden büyük programlı külliye yapıları olmanın yanında, konumları itibarıyla de şehrin kara ve deniz silüetlerinde belirgin unsurlardır. (Bozkurt, 2013: 50)

Hanım sultanlar için toplum yararına bir hayır eseri veya cami yaptırmanın önemli bir güç gösterisi ve prestij sağlayıcı unsur olduğu da açıktır. Özellikle valide sultanların hayatları suresince yaptırma şansına erişemedikleri yahut yarım kalan külliyelerinin de bizzat tahta gecen oğulları tarafından, şehzadeliklerinde yönettikleri sancak merkezlerinde, bir vasiyet olarak addedildiği ve validelerinin ruhunu şad etmek üzere yaptırıldıkları veya tamamlandıkları anlaşılmaktadır (Necipoğlu, 2013: 393). Hanedan kadınları tarafından yaptırılan bazı camilerin eşlerine ya da babalarına atfedilmesi ve bu yüzden onların adlarıyla anılmaları da sıkça görülmektedir. Bu adlandırma, kadınların ataerkil Osmanlı toplum düzeni içinde, bir erkeğin ya kızı ya da eşi olarak algılanmasının ne kadar yaygın olduğunu gösteren bir olgudur. Bu anıtlar valide sultanlar, haseki sultanlar ve devlet ricaliyle evli padişah kızları (hanım sultanlar) arasındaki incelikli rütbe farkını da ifade ediyordu (Necipoğlu, 2013: 88-89, 384).

Sinan'a sipariş veren kadın baniler hayır eserleri arasında en çok cami inşa ettirmişlerdir. İslam ibadet yapılarının en anıtsal örnekleri olan bu camilerin yaptırıcıları arasında haseki² ve valide sultanlar³ ile padişah kızları yer almaktadır. Haseki Hürrem Sultan (ö.1558), Valide Nurbanu Sultan (ö.1583), I. Selim'in kızı Şahsultan (ö.y.1577), Mihrümah Sultan (ö.1578), İsmihan Sultan

² Padişahın gözüne giren ve gönülünü çelerek zevcesi olan gedikli câriyelere haseki veya "hünkâr hasekisi" denirdi. "Has odalık" veya "ikbal" de denilen bu câriyelerin en gözde olanı "başıkbal" unvanıyla anılırdı. Hasekilîğe yükselen câriyeye samur kürk giydirilirdi. Hasekilerden erkek çocuk doğuranlara "haseki sultan" unvanı verilir ve başına kıymetli taşlarla süslü bir altın taç takılırdı; kendisine bir daire tahsis edilerek geçimi için haslar ayrılır, hizmetine câriyeler ve emrine bir kethüdâ verilir. Ölen bir padişahın erkek çocuk doğurmuş hasekileri Eski Saray'a gönderilir, çocuğu olmayan veya kız çocuk doğurmuş olanlar ise yüksek rütbeli devlet adamları ile evlendirilirdi. Haseki sultan tabirinin yerini zamanla kadın ve kadın efendi almıştır. Kadınlar da başkadın, ikinci, üçüncü ve dördüncü kadın gibi derece ve unvanlarla anılmışlardır. Uluçay, 1971:44; Özcan, 1997:368; Sancar, 2009:116

³ Tahta çıkan padişahın sağ olan annesi için kullanılan bu unvan "vâlide-i pâdişâh, vâlide-i saâdetpenâh, mehd-i ulyâ-yı saltanat" şeklinde de geçmekte olup hânedanın haremdeki en yüksek temsilcisi ve harem hiyerarşisinin en yetkili kişisidir. Akyıldız, 2012: 494

(ö.1585), ve II. Selim'in kızı Şah Sultan (ö.1577) gibi hanedan üyelerinden oluşan bu kadın baniler ve konumuz olan bazı camileri Osmanlı mimarisi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmanın konusu Sinan'a sipariş veren tüm kadın banileri tarihi birer kişilik olarak irdelemek ve eserlerini mimari açıdan incelemek değildir. Özellikle Sinan'a cami yaptıran önemli bazı hanedan kadınlarına dikkat çekmek ve önemli cami örnekleri üzerinden mimarideki temsiliyetlerini ve bu camilerdeki sembolik unsurlarını özetle sunmaktır.

Haseki Hürrem Sultan

Osmanlı sarayında kadınlar saltanatını başlatan Hürrem Sultan, Osmanlı sarayının Hıristiyan kökenli ilk haseki sultanıdır. 16-18. yüzyıllar arasında padişahların şehzade doğuran cariyelerine mahsus olan onursal "*haseki*" ünvanlı padişah eşlerinin de en başında yer almıştır. Sultan Süleyman'ın şehzadelerinden beşinin, üç kızından biri olan Mihrümâh Sultan'ın da annesidir. (Akçıl Harmankaya, 2019: 333-361)

Haseki Hürrem Sultan, Kanuni Sultan Süleyman'ın çok sevdiği nikâhlı eşi olarak Osmanlı İmparatorluğunun belli başlı şehirlerine mimari damgasını vuran ilk hanedan kadın banisidir. İstanbul ve Edirne gibi iki önemli Osmanlı başkenti dışında Kudüs, Mekke ve Medine gibi İslam dininin kutsal şehirlerinde de yapılar inşa ettirmiştir. Hayırsever bir haseki sultan olarak eserlerinin vakıfları, Osmanlı halkının, yolcuların ve hacıların refahına adanan bir inşaat programının birer parçaları olmuştur. (Necipoğlu, 2013: 361) Eserleri, "*Hürrem*" adıyla değil, "*Haseki Külliyesi*", "*Haseki Darüşşifası*", "*Haseki Sultan Hamamı*" gibi, "*Haseki*" ön adıyla anılagelmiştir. (Sakaoğlu, 2009: 179) G. Necipoğlu'na göre, baninin resmi unvanı olan "*Haseki*" adını taşıyan anıtlarının her biri, Klasik Osmanlı dönemi mimarisinin adab kodlarınca en üst mimari himaye düzeyine özgü olarak birer imaret ve su yolu içerirken camilerinde, çifte minareler gibi hanedan statüsü işaretleri bulunmamaktadır. (Necipoğlu, 2013: 361,363)

Hacı adaylarının konaklama ve dini ihtiyaçlarını karşılayan bu yapılar ile bir taraftan Hürrem Sultan'ın adı ve gücü ölümsüzleştirilmiş, diğer taraftan ise bol bol hayır duası alma imkânı vermiştir. Karapınar, Ankara, Mekke, Medine ve Kudüste'ki eserleri yine Baharat Yolu, İpek Yolu gibi önemli ticaret ya da kervan yolları üzerinde yer almaktadır. İstanbul'daki eserleri ise kentin sur içinde Bizans döneminden beri önemini koruyan tarihi Mese yolu olmak üzere bu yol üzerindeki Arcadius Forumu, Hipodrom ile Ayasofya arasında yoğunlaşmakla birlikte sur yakınları, Eminönü ticaret bölgesinin seçildiği anlaşılmaktadır. İstanbul topografyasında belirleyici olan bu eserler ile İstanbul kent planlamasında mimari bir kimlik olarak bir kadın baninin de en az erkek eşleri kadar yetkin olduğunu göstermektedir (Akçıl Harmankaya, 2019: 349).

Haseki Hürrem Sultan'ın Sinan'a yaptırdığı en büyük ve en önemli eseri İstanbul'da, halen Haseki adıyla anılan semtte, cami ve etrafında medrese,

mektep, imaret ve darüşşifadan oluşan Haseki Hürrem Sultan Külliyesidir. (1538/39-1540) Bu yapı aynı zamanda Mimar Sinan'ın hassa başmimarı olduktan sonra yaptığı ilk eserdir. 1551 tarihli vakfiyesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Esad Efendi, nr. 3752/1; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2001/2) külliyenin ilk yapılan birimi cami olup medrese ve sıbyan mektebi bir yıl, imaret ve dârüşşifâ ise on iki yıl sonra inşa edilmiştir. Bu durum külliyenin bir bütün olarak planlanmadığını, binaların değişik zamanlarda ayrı ayrı düşünülerek tasarlandığını gösterir. (Kuban, 1997: 370) 1534 yılında padişahla nikahlandıktan kısa bir süre sonra, muhtemelen çeyiziyle masrafını karşıladığı bir yapıdır ve yükselen statüsünün bir mimari kutlaması olarak görülmektedir. Dernschwam'a göre külliyenin inşası, banisinin esir cariyeye konumundan, padişahla evli özgür bir kadın statüsüne geçişinin de bir nişanesidir (Dernschwam, 1992: 187-188; Necipoğlu, 2013: 365).

Haseki Hürrem Sultan Camii'nin inşa edildiği yer Avratpazarı'nın kuzey tarafındaki mevki ile İmparator Arcadius'un forumudur. Pazar meydanına dönüştürülen forumun ortasında, Kıztaşı ya da Avrattaşı olarak bilinen sarmal zafer sütunu bulunmaktaydı. (Müller-Wiener, 20002: 250-251) Avratpazarının kadınlarla ilişkili anlamı nedeniyle, yapının konumu ile Haseki sultanın kimliği arasında sembolik ilişki bulunmaktadır (Akçıl Harmankaya, 2018:58).



Şekil 1: Haseki Külliyesi, vaziyet planı (A.S. Ülgen, L.6)



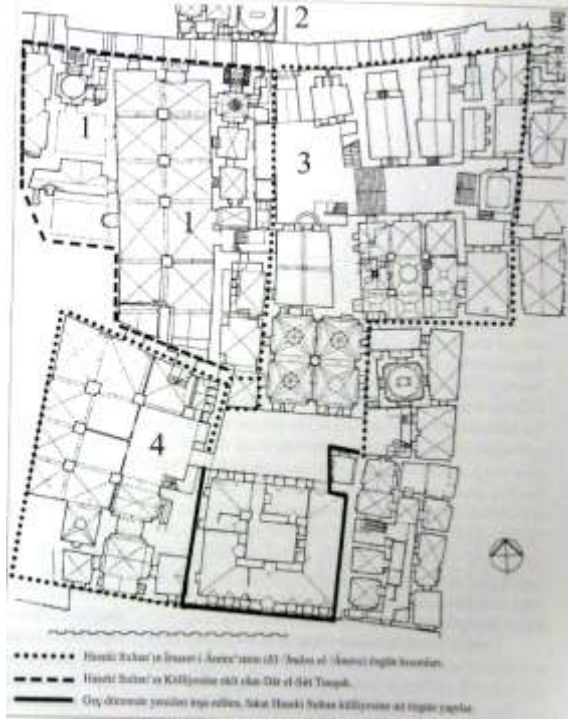
Şekil 2: Avratpazarı ve Arcadius Sütunu,

(17. yy. ortası Venedik elçisi Soranzo için yapılmış Osmanlı albümünden)

16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda, birden çok minare veya çok şerefeli tek bir minare kullanımı padişah ya da hanedan kanını taşıyan hamiler için inşa edilen hanedan camilerine özgü bir ayrıcalık haline gelmiştir. Özellikle çifte minare kullanımı, ilk kez Sultan Süleyman devrinde, ona kan bağıyla bağlı en yakın akrabalarına da tanınan sultani bir imtiyaza dönüşmüştür. (Necipoğlu, 2013: 363) Ancak bu sultani imtiyaz olan minare uygulamasında bazı sembolik tavırlar da dikkati çekmektedir ve Haseki Hürrem Sultan Camii'nde bu çifte minareler görülmez. Bu farklılık, banisinin Haseki unvanına uygun olarak, henüz Kanuni Sultan Süleyman'ın nikâhlı eşi olmadan önce yapıldığının bir işaretidir.

Kudüs Haseki Sultan Camii'nin (1550-1557) yer aldığı arsa ise, hem Hıristiyan hem de Müslüman kadınlarının anısıyla ilişkilendirilen bir yerdir. Külliye'nin vakfiyeleri, burayı "*Mahallat el-Sitt*" (Hatun Mahallesi) olarak tanımlamaktadır. Burada anısı yaşayan kadınlardan biri, aynı yerde Hıristiyan hacılar için sonradan yıkılan bir imaret yaptırmış olan, Bizans imparatoru Konstantin'in annesi, imparatoriçe Helena'ydı. Diğer bir kadın ise, Hürrem Sultan gibi, köle edildikten sonra Müslüman olmuş "*Tunşuk el Muzafferiye*" (ö.1398) adlı bir Memluk hatunuydu. Bu kadın, dindar bir hacı olarak aynı mevkide yaptırdığı "*Dar el-Sitt Tunşuk*" adlı sarayında ibadetle geçen ömrü

sonunda sokağın karşısındaki kubbeli türbesine defnedilmiştir. Tunşuk Hatun'un sarayı Hürrem Sultan'ın cami külliyesine eklenerek, doğu ve güney kenarlarına bitişik yeni yapılarla genişletilmiştir. Bu yerin inşa için seçilmiş olmasında, kadın banilerinin kimlikleri arasında sembolik bir bağ bulunmaktadır. (Akçıl Harmankaya, 2018: s.56)



Şekil 3: Kudüs Haseki Sultan Külliyesi ve Tunşuk Hatun Sarayı, 1) Tunşuk Hatun sarayı, 2) Tunşuk Hatun türbesi 3) İmaret avlusu, (Necipoğlu, 2013: 373.)

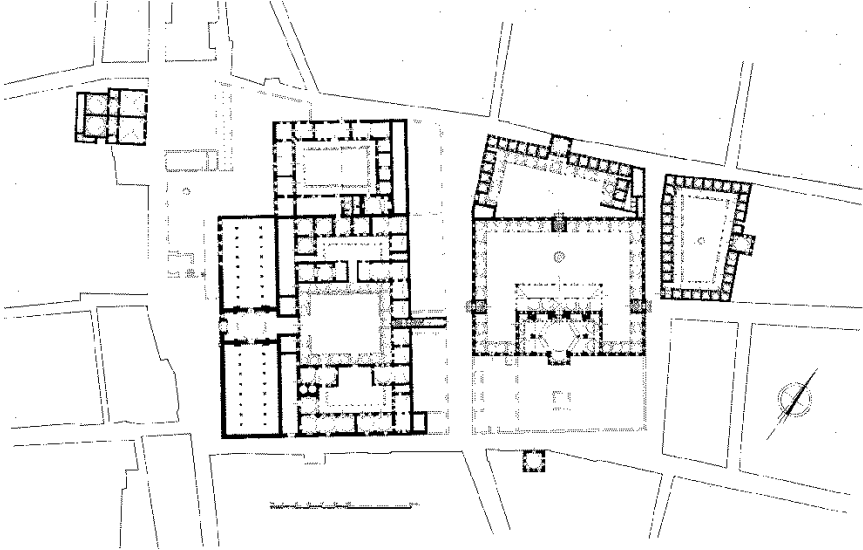
Bulgaristan Haseki Sultan Camii ise (1559-1560) Edirne'den geçen imparatorluk ana yolu üzerinde Hürrem Sultan'ın anısını yaşatan bir menzil külliyesi olup İstanbul, Kudüs, Mekke ve Medine'deki diğer yapılarını da tamamlayan bir hayratıdır. (Necipoğlu, 2013: 377)

Valide Nurbanu Sultan

II. Selim'in eşi ve III. Murad'ın annesidir. Asıl adının Cecilia olduğu, 1525-1530 yıllarında Para (Paros) adasında doğduğu, adanın Venedikli idarecisi Nicoló Venier'le Baffo ailesinden Violante'nin kızı olup 1537'de Barbaros Hayreddin Paşa'nın Adalar seferi sırasında esir alındığı ve cârîye olarak saraya sunulduğu belirtilir. 1566'da II. Selim'in tahta çıkması üzerine taht vârisi Sultan III. Murad'ın vâlidesi sıfatıyla haremın başı oldu ve oğlunun 1574 yılında cülûsundan sonra saraydaki konumu daha da güçlendi ve vâlide sultan olarak

anıldı. Dönemin belgelerinde “vâlidetim sultan, vâlide sultan, atik vâlide sultan” şeklinde anılmaktadır. Onun döneminde harem etkili bir kurum haline geldi. Kendisi haremde önemli bir rol oynadı, hânedanın korunması, haremde günlük işleyişinde ve hayatında büyük ölçüde söz sahibi oldu (Şahin, 2007: 250). III. Murad dışında Şah, Gevherhan ve İsmihan adında üç kız çocuğu da olan valide sultan 1583'te öldüğünde Ayasofya hazîresindeki eşi II. Selim'in türbesinde gömülmüştür.

Osmanlı devletinin nüfuzlu vâlide sultanları arasında yer alan Nurbanu Sultanın İstanbul'da Mercan'da, Alemdağ'da ve Langa'da yaptırdığı cami, mescid, imaret ve hamam gibi eserlerin yanında özellikle Üsküdar'da inşa ettirdiği Atik Vâlide Sultan Camii ve Külliyesi ile tanınmaktadır. Mimar Sinan tarafından inşa edilen bu külliyesi cami, medrese, darülkurra, dârüşşifa han ve imareten oluşur. Nurbanu Sultanın ayrıca çeşitli yerlerde hamamları da vardır (Özcan, 1988: 134). Onun bu külliye içindeki kütüphanesi Osmanlılarda ilk defa bir kadın tarafından kurulan kütüphane özelliği taşır (Şahin, 2007: 251).



Şekil 4: Üsküdar Atik Valide Camii, plan (A.S. Ülgen, L.136)

Ayvansarayı, Üsküdar Atik Valide Sultan Camii'nde (1571-1583) ilk namaz kılınmaya başlandığı zaman oğlu III. Murad'ın "... Saf bir hayrat olan bu ışık dolu yeni cami bu yıl, Sevap pınarı valide sultan tarafından inşa edildi/ Hayr-ı Pakize bu nev cami'-i pür-nuru bu sal, Eyledi Valide Sultan bina 'ayn-ı sevab..." şeklinde düştüğü bir tarihe dikkat çekerek, valide sultanın “ışık dolu” yeni camisi ile baninin adı olan Nurbanu (Işık Hatun) arasında bir ilişki kurar (Ayvansarayı, 2001: 588-589).

Üsküdar Atik Valide Camii (1571-1574) kesme taş malzeme ile 1560'ların sonu ve 1570'lerin başında inşa edilen altıgen baldakenli hanedan

kadınları ve veziriazam camilerindedir). İnşasına, Nurbanu Sultan'ın II. Selim'in meşru zevcesi olarak yeni edindiği Haseki Sultan statüsünde başlanıp, 1574-1577/78 yılları arasındaki Valide Sultan unvanıyla tamamlanmıştır. Caminin ilk planına tek şerefeli ikinci bir minarenin eklenmesi ve beş gözlü revağının bir dış revakla genişletilmesiyle sultani bir görünüm kazanmıştır (Necipoğlu, 2013: 384)

İç mekanda, kuzeydeki fil ayaklarının arasında beş sivri kemerle taşınan gösterişli kapı üstü mahfil yer almaktadır. Düz tavanlı bu mahfil, caminin son cemaat yeri cephesindeki kurşun kaplı çifte revağın üzerinde, kesme taştan dikdörtgen ve üç pencerele bir çıkma şeklinde dışa yansıtılmıştır. G. Necipoğlu tarafından Nurbanu Sultan ve maiyeti için sultani bir mahfil olarak yapılmış olduğu ileri sürülmektedir⁴.



Şekil 5: Üsküdar Atik Valide Camii, cümle kapısı üzerindeki mahfil, 2017.

Mihrümah Sultan

Kanünî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultanın tek kızlarıdır. Bazı kaynaklarda adı “*Mihrmah, Mihrimah*” şeklinde geçerse de Osmanlı belgelerinde ve dönemin kroniklerindeki yazılış şekliyle hareketle bu adın “*Mihr ü Mah*” olarak okunmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Mihrümah Sultan annesinin nezaretinde iyi bir eğitim görmüş ve 1539'da Diyarbakır Beylerbeyi Rüstem Paşa ile evlendirilmiştir. Eşi ve annesi ile birlikte

⁴ Hanefî fıkhı, genç kadınların cemaat namazlarına katılmasını teşvik etmiyordu ama valide sultan gibi dullar için bir ayrıcalık tanıyordu. (Necipoğlu, 2013: 389)

babası Sultan Süleyman üzerinde kuvvetli bir etki kurmuş, eşinin yükselmesine çalışarak, annesiyle birlikte iktidar mücadelesinin en güçlü cephesini oluşturmuştur (Kaçar, 2005: 39). Babasının ölümünden sonra Mihrümah Sultan, II. Selim ve III. Murad'ın saltanat yıllarında sarayın ve haremın en nüfuzlu kadınları arasında yer almıştır. 1578'de öldüğünde Süleymaniye Camii haziresindeki babasının türbesine gömülmüştür. Çok varlıklı olan ve refah içinde yaşayan Mihrümah Sultan büyük servetinin önemli kısmını hayır işlerine sarf etmiş, böylece adını bir dereceye kadar ebedileştirmiştir. O da devrinin öteki ileri gelenleri gibi, dönemin mimarı Sinan'a iki önemli cami külliyesi yaptırmıştır. İlk olarak Üsküdar'da iskele karşısında iki minareli bir cami, çeşme, medrese, sıbyan mektebi ve kervansarayın yanı sıra Edirnekapı'da tek minareli bir cami, bir çeşme, bir medrese, sıbyan mektebi ve bir çifte hamamdan oluşan bir külliye inşa ettirmiştir. Edirnekapı'daki hayratına su temin etmek için Zincirli suyu da denilen Mihrümah suyu tesisini yaptırmıştır. Ayrıca bu vakıfların birer imareti bulunmaktadır. Mekke'de Aynizübeyde suyollarını tamir ettirmiştir. Tesisleri için Rumeli'de birçok köy, mezraa ve gelir getiren ocaklar babası tarafından Mihrümah Sultan'a temlik edilmiştir (Kaçar, 2005: 39-40; Özcan, 1988: 134).

Edirnekapı Mihrümah Sultan Camii (1563-1570) İstanbul'un altıncı tepesi olan Edirnekapı bölgesinin yüksek noktasında inşa edilmiştir. Cami, sultanların ve ordu alaylarının Balkanlara ve Avrupa'ya sefere çıkarken kenti terk ettikleri, karayoluyla İstanbul'a gelenlerin ise kente girdikleri sur kapısının yanına yerleştirilmişti. Divanyolu'nun sonunu noktlayan bir tepede yükselen bu yapı şehir silüetindeki padişahlara özgü sembolik konumunu da vurgulamaktadır. Mihrümah Sultan'ın adını yaşatan ve bir anma yapısı olan cami aynı zamanda eski Aziz George Manastırı'nın bulunduğu bir tepede yer almaktadır (Goodwin, 2012: 315).



Şekil 6: Edirnekapı surları ve Mihrümah Sultan Camii, aksonometrik perspektif

(G. Necipoğlu, 2013, s. 411.)

Camii'nin, başlangıçta iki minareli olarak planlandığı düşünülür, fakat ikinci minare inşa edilmemiştir. Bu konuda G. Goodwin, kıskandığı ablasını çifte minare kullanma ayrıcalığından Sultan II. Selim'in yoksun bıraktığı tahminini yürütür (Goodwin, 2012: 315). G. Necipoğlu'na göre ise bu kişisel nefrete ilaveten artık tahttaki padişahın kız kardeşi olan Mihrümah'ın, dul kalmasıyla, gerileyen resmi statüsü de, mimari adabın yeniden müzakeresini gerektirmiş olabilir. Sinan'ın daha sonra İstanbul'da II. Selim'in kızları İsmihan Sultan ve Şahsultan için inşa edeceği camiler de, aynı şekilde çifte minareden yoksundur. Bu tercihin, hanım sultanların sayısı arttıkça azalan önemlerini yansıtması mümkündür (Necipoğlu, 2013: 409).



Şekil 7: Edirnekapı Mihrümah Sultan Camii, tek minaresi, 2017.

Hariminde cümle kapısı üzerinde bir mahfil yer almaktadır. İslam inancında genç kadınların cemaat namazlarına katılmaları olası değildir. Bu nedenle bani Mihrümah Sultanın, özellikle Cuma namazlarında bu mahfilde kocası ve maiyetindeki erkekler tarafından temsil edildiği düşünülmektedir (Necipoğlu, 2013: 407).



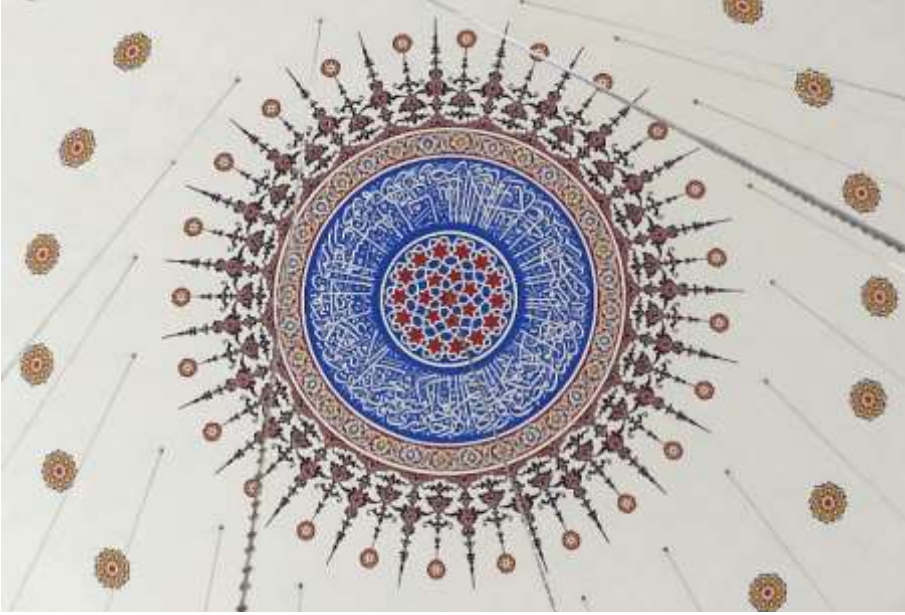
Şekil 8: Edirnekapı Mihrumah Sultan Camii, cümle kapısı üzerindeki mahfil, 2017.

Yapının bol pencereli aydınlık bir cami olarak inşa edilmesi, Sultan Süleyman'ın çok sevdiği kızı Mihrumah'ın ışık saçan “*güneş ve ay*” isminin mimarideki bir simgesidir (Necipoğlu, 2013: 407; Akçıl Harmankaya, 218: 216)



Şekil 9: Edirnekapı Mihrumah Sultan Camii, harim, 2017.

Kubbe merkezinde de “Allah göklerin ve yerin nurudur” diye başlayan Nur Sûresi'nin 35. Âyeti okunmaktadır. “...Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da battıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır...”⁵ yazılı olan bu ayet bol ışıklı ve aydınlık cami mekânı ile banisi Mihrûmah'ın “güneş ve ay” anlamına gelen ismiyle olan anlam birliğini kuvvetlendirmektedir. (Akçıl Harmankaya, 218: 244-245)



Şekil 10: Edirnekapı Mihrûmah Sultan Camii, kubbe ortasında Nur Sûresi'nin 35. Âyeti, 2017.

Üsküdar Mihrûmah Sultan Camii (1543-1548) ise kocasının 1544'te veziriazamlığa yükselmesiyle birlikte, baninin aile itibarının ve servetinin artışı kutlayan bir prestij anıttır. Camii çifte minarelidir. Buradaki uygulama, dönemin tahttaki hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman'ın biricik kızı olarak Mihrûmah'ın hanedan içindeki yerinin özel bir simgesidir (Necipoğlu, 2013: 401, 409).

⁵ “... Allahü nurus semavati vel ard meselü nurihi ke mişkatin fiha misbah elmisbahu fi zücaceh ezzücaçetü ke enneha kevkebün dürrüyyü yukadü min şeceratim mübaraketin zeytunetil la şerkiyyetiv ve la ğarbiyyetiy yekadü zeytiha yüdy'ü ve lev lem temseshü nar nurun ala nur yehdillahü li nurihi mey yeş'a' ve yadribüllahül emsale lin nas vallahü bi külli şey'in alım...” https://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=4&sid=24, 18.11.2017.



Şekil 11: Üsküdar Mihrumah Sultan Camii, çift minareleri, 2017.

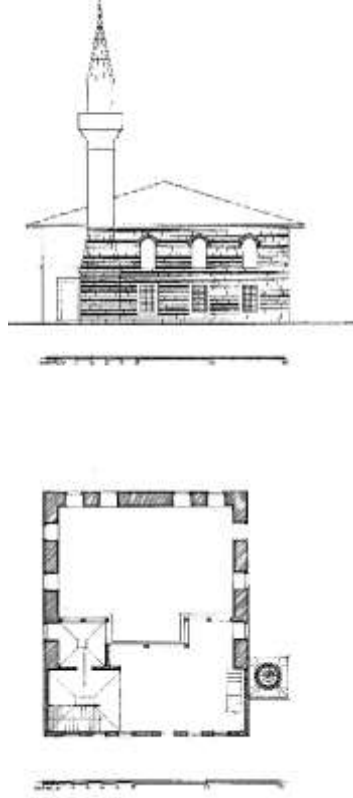
Sinan tarafından Mihrumah Sultan ve eşi Rüstem Paşa'ya ait camilerde çifte dış revak⁶ kullanıldığı dikkati çekmektedir. Üsküdar Mihrumah Camii, Tahtakale Rüstem Paşa Camii ve Edirnekapı Mihrumah camii ile birlikte Tekirdağ Rüstem Paşa Camiinde de görülen bu çifte revak uygulaması adeta cami mimarisinde bir aile simgesi olarak özel bir yere sahiptir.

Şah Sultan

II. Selim ile Nurbanu Sultan'ın kızı olup III. Murad'ın kardeşidir. Şah Sultan Zal Mahmud Paşa ile evlenmiştir. Birçok hayır eseri arasında iki önemli cami külliyesi Mimar Sinan'a aittir. İlki Merkez Efendi Camisi ve hamamı diğeri ise kocasıyla birlikte inşa ettirdikleri Eyüp Zal Mahmut Paşa cami külliyesidir (Özcan, 1988: 134). Külliye bugün cami, iki medrese, türbe ve çeşmeden oluşmaktadır. Şah Sultan'ın 1569 yılında düzenlediği vakfiyesine göre yapının başlangıçta medrese, türbe ve çeşme şeklinde planlandığı anlaşılmaktadır. Caminin eklenmesi ise onun Zal Mahmud Paşa ile 1574 evlenmesinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Cami inşasının 1580'de tamamlandığı, medreselerin yapımının ise 1582 yılına kadar sürdüğü düşünülmektedir (Orman, 2013: 109-111).

⁶ Bir dizi revaktan oluşan çifte revak uygulaması Şam Emevi Camisi ve Medine'deki Hz. Muhammed'in Evi'nin planını temel alan ilk cami biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. (Goodwin, 2012: 267)

G. Necipoğlu'na göre, Şahsultan'ın İstanbul'un kenar mahallelerindeki üç cami külliyesinin yalın planı hanım sultan statüsü ile uyumludur. Onun mütevazı anıtları, Sultan Süleyman'ın çekirdek ailesine mensup olmayan diğer hanedan kadınları için Sinan'ın tasarladığı tek minareli, sakıflı camilerde izlenen planlara uygundur. Hanım sultan, kişisel sufi yönelimini, mahalle mescitlerinden ayırt edilemez nitelikteki sakıflı camiler ve konut mimarisinden pek farklı olmayan zaviyelerden oluşan, alçakgönüllü yapılarla dile getirmişti⁷.



Şekil 12: Eyüp Şah Sultan Camii plan ve yan görünüş (A.S. Ülgen, L.160)

Değerlendirme ve Sonuç

Osmanlı kadınları, mimariyi kendilerini temsil etmenin ve toplumda görünürlük edinmenin aracı olarak erken dönemlerden itibaren kullanmışlardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, gerek Osmanlı hanedanına gerekse de Osmanlı toplumunun farklı sosyal statülerine mensup

⁷ İstanbul'un şehir peyzajında bu şekilde şahsi damgasını vurmuş olan Şahsultan, vakfiyesinde, zühde Meryem'e ve takvâda ünlü kadın mutasavvıf Basra'lı Rabia'ya (ö.801) benzetilerek, kendini ilahi aşkla kalpten Allah'a adanmış bir hayrat ve hasenat banisi olarak anılır. (Gülru Necipoğlu, 2013: 398-399).

varlıklı kadınların siyasi ve toplumsal güçleri, hayırseverliklerinin en somut göstergelerinden biri olan inşai faaliyetlerinde ve onlar aracılığıyla sundukları hayır işlerinde görülebilmektedir (Çıkla, 2007:82).

Hanedan mensubu kadınlar özellikle de padişah anneleri, Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren mimari girişimleriyle öne çıkmışlardır. Bu binaların bir kısmının inşasını kendileri üstlenirken bir kısmı da onlar adına tahta geçmiş oğulları tarafından bina ettirilmiştir. Gelenek haline gelen bu uygulama Osmanoglularının çok erken yıllarında, I. Murat'ın Nilüfer Hatun adına yaptırdığı İznik'teki imaretle başlatılmış ve sonraki yıllarda da devam etmiştir (Çıkla Bölükbaşı, 2007: 75). Özellikle Osmanlı Devleti'nde Manisa Hafsa Sultan Külliyesi, Haseki Hürrem Sultan Külliyesi, Safiye ve Turhan Sultanların İstanbul Yeni Cami, Mahpeyker Kösem Sultan'ın Çinili Cami ve külliyelerinden sonra son dönemde Bezmialem Sultan'ın Dolmabahçe ve devamında Pertevniyal Valide Sultan camileri hükümdar eşleri ve annelerinin sultanlardan sonra gelen büyük yapı patronları olduğuna önemli örneklerdir (Kuban, 2007: 357).

Osmanlı mimarlığında, 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başlarında, şehzade anaları genelde tek oğullarıyla birlikte yaşadıkları sancak merkezlerinde cami külliyesi yaptırmışlardı. 16. ve 17. yüzyıllarda ise saray kadınlarının başkentte yaptırdıkları büyük ölçekli mimarlık projelerinin çoğu tahttaki padişahların annelerine ya da kızlarına aitti. Padişahın eşleri ya da hasekileri ile Osmanlı yönetiminin üst kademeleriyle ilişkili başka kadınlar ise bina yaptırabilirlerdi ama onların projeleri ender olarak büyük ölçekli olur ya da imparatorluğun başkenti İstanbul'da yer alırdı. (Thys Şenocak, 2009: 101) İlk kez Hürrem Sultan tarafından bu gelenek değiştirilmiştir. Birden çok şehzadenin annesi olan Hürrem, padişah kocasıyla payitahtta kalan ve orada kendi cami külliyesini yaptıran ilk haseki olmuştur.

Hanım sultanlar için toplum yararına bir hayır eseri veya cami yaptırmanın önemli bir güç gösterisi ve prestij sağlayıcı unsur olduğu da açıktır. Özellikle valide sultanların hayatları süresince yaptıрма şansına erişemedikleri yahut yarım kalan külliyelerinin de bizzat tahta geçen oğulları tarafından, şehzadeliklerinde yönettikleri sancak merkezlerinde, bir vasiyet olarak addedildiği ve validelerinin ruhunu şad etmek üzere yaptırıldıkları veya tamamlandıkları anlaşılmaktadır. (Necipoğlu, 2013: 393) Bu dönemde şehzadeler ve hanedan kadınlarının daha çok sancakta ve hac yollarında camiler inşa ettirdikleri dikkati çekmektedir.

Mimar Sinan döneminde adına cami yaptırmış ya da yaptırılmış olan kadınlar da, eserlerinin ortaya çıkmasıyla belirginleştiklerinden, onlar da kendi yapıları içinde canlanmış olmaktadır. Sinan'ın hanedan kadınları için inşa ettiği camilerin konumları ve şehrin topografik özellikleri incelendiğinde, Edirnekapı Mihrümah Sultan Camiinde olduğu gibi İstanbul'un önemli tepelerinden birinde konumlandıkları ya da gerek Haseki Hürrem Sultan Camii gerekse Nurbanu

Atik Valide Camii'nde olduğu gibi şehrin mahallelerine isim vererek oraların sembol yapıları haline geldikleri görülmektedir. İnşa edilen bu camiler İstanbul şehrinin bazı semtlerine de adlarını vererek kentin sosyal ve kültürel dokusunu biçimlendiren faktörlerden olmuşlardır. Ayrıca yine Üsküdar Nurbanu Atik Valide Sultan Camii başta olmak üzere, özellikle Kudüs Haseki Hürrem Sultan Camii ve Bulgaristan Haseki Sultan Camii'nin hac yolları üzerinde ya da imparatorluğun ana yolları üzerinde birer menzil külliyesi olarak inşa edildikleri dikkat çekmektedir. Tüm bu yapılar banilerinin ölümsüz isimlerini yaşatan hayratları arasındadır.

Erken İslam mimarisine kadar uzanan bir geleneğin devamı olarak Mimar Sinan camileri de sadece namaz kılmak için inşa edilen ibadet yapıları olmayıp gerek İslam inancı gerekse de banilerinin kimlik ve konumlarına dair sembolik bazı özellikler barındıran dini, siyasi ve sosyal işlevli hayır yapılarıdır. Sinan'ın diğer yapı türlerine göre daha fazla önem verdiği bilinen camilerine simgesel ve kozmolojik anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Sinan'a sipariş veren hanedan mensubu kadınlar camilerini kamu hizmetine mahsus medrese ve darüşşifa gibi imaret siteleri ile birlikte bir külliye şeklinde tasarlatarak Allah rızası için hizmet sunmanın yanı sıra, sonsuza kadar adlarını ve anılarını yaşatacak bir faaliyet içinde bulunmuşlardır.

Kaynakça

- Akçıl Harmankaya, N.Ç. (2018). *Mimar Sinan Camilerinde Sembolizm*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akçıl Harmankaya, N.Ç. (2019). Osmanlı'nın Hayırsever Kadın Banisi: Hürrem Sultan. *Düşünce-Edebiyat ve Tarih Araştırmaları*, (Derleyen: Ahmet Altay, Hüseyin Demir, Tunay Karakök), İstanbul: Hiper Yayın. 333-361.
- Akyıldız, A. (2012). Vâlide Sultan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42, 494-499.
- Ayvansaraylı, H.H. (2001). *Hadkatü'l-Cevâmi (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar)*. (Hazırlayan: Ahmed Nezih Galitekin). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bozkurt, T. (2013). Osmanlı Mimarisinde Hanım Sultan Camileri. *Din ve Hayat*, 20, 48-51.
- Çıkla, Bölükbaşı, A. (2007). Erken Osmanlı Devleti'nde Kadınların Mimari Alandaki Hamiliği (1299-1512). *Sanat Tarihi Yıllığı*. 19, 73-90.
- Dernschwam, H. (1987). *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çeviren: Yaşar Önen), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Erzen, J. (1996). Interior Space Articulation in Sinan's Mosques. *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri*, 24-27 Ekim 1988, 320-321.
- Eyice, S. (1993). Cami-Mimarlık Tarihi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7, 56-58.

- Goodwin, G. (2012). *Osmanlı Mimarlığı Tarihi*. İstanbul: Kabcacı.
- Kuban, D. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi.
- Kaçar, M. (2005). Mihrimah Sultan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30, 39-40.
- Müller-Wiener, W. (1998). *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*. (Çeviren: Ülker Sayın). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Necipoğlu, G. (2013). *Sinan Çağı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. (Çeviren: Gül Çağalı Güven), İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Orman, İ. (2013). Zal Mahmud Paşa Külliyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44, 109-111.
- Ögel, S. (1989). Sinan'ın Eserlerinde Süsleme ve Mimarinin Bütünlüğü. *VI. Vakıf Haftası Kitabı Ayrı Basım*, 347-360.
- Özcan, (1988). Mimar Sinan'a Siparişte Bulunanlar. (Derleyen: Sadi Bayram), *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1, 131-145.
- Özcan, A. (1997). Haseki. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16, 368-369.
- Sâî Mustafa Çelebi, (2002). *Yapılar Kitabı (Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye) Mimar Sinan'ın Anıları*. (Çeviren: Hayati Develi-Samih Rifat), İstanbul: Koç Bank.
- Sakaoğlu, N. (2009). *Bu Mülkün Kadın Sultanları*. İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Sancar, A. (2009). *Osmanlı Kadını Efsane ve Gerçek*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Şahin, İ. (2007). Nurbanu Sultan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33, 250-251.
- Thys Şenocak, L. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler Hadice Turhan Sultan*, (Çeviren: Ayla Ortaç), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tuncer, O. C. (1984). Rönesans ve Klasik Osmanlı Dönemi Dini Yapılarda Kubbenin Amaç ve Uygulanış Açısından Karşılaştırılması. *Vakıflar Dergisi*, 18, 125-140.
- Uluçay, Ç. (1971). *Harem II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ülgen, A.S. (1989). *Mimar Sinan Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İnternet Kaynağı

https://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&y=s_middle&kid=4&sid=24, E.T: 18.11.2017.

UNUTMAK MI, HATIRLAMAK MI? KENT VE SEMT BELLEĞİNDE KAYBOLAN KUMKAPI STE. JEANNE D'ARC OKULUNU HATIRLAMAK

Esmâ İGÜS*

“Kent mekânları, büyük ölçüde insanların kendi bedenlerinin yaşama biçimleri ile şekillenir”. (Sennett, 2008:11)

Osmanlı İmparatorluğu’nda Kız Öğrencilerin Eğitim Hadisesi ve Ecnebi/Yabancı Okullar

Eğitim, tarihsel süreçte istisnasız tüm toplumların önem atfettikleri sosyal bir olay ve olgudur. Zaman ve mekân kavramı boyutunda toplumlar eğitim meselesine dair farklı yaklaşımlar gösterebilir. Ancak üzerinde mutabık olunan tek görüş, toplumsal gelişme ve modernleşme eğitimin varlığı ve akamete uğramadan sürdürülebilmesiyle mümkündür¹. Eğitim, erken modern dönem ve on dokuzuncu yüzyılda siyasi erk tarafından adeta sihirli bir değnek olarak algılanmıştır. Bu değneğin değdiği gruplarda, iktidarın politik görüşü doğrultusunda şekillenen nesiller, meşruiyetin sigortası haline gelmiştir. Dolayısıyla uluslaşma sürecindeki devletlerin politikalarında eğitim kavramı her daim üst sırada yer almıştır².

Dünya eğitim tarihinde kadınların örgün eğitim içinde yer alması ne yazık ki erkeklere göre çok daha geç gerçekleşmiştir. Rönesans Dönemi’nde kadın ve eğitim bir araya gelmesine rağmen kadınların eğitimi sayısal olarak erkeklerin düzeyine ulaşmamıştır. Ancak on yedinci yüzyıldan itibaren kadınların eğitim sorunsalı, adeta devlet politikası olarak kıta Avrupası’nda ilk kez Fransa ve İngiltere’de el alınmıştır (Karagöz ve Şanal, 2015: 679).

Eğitim, amacı olan öğretimdir (Başaran, 1984: 19). Öğretimin yapılabilmesi için mekâna ihtiyaç vardır ki bu ihtiyaca cevap veren yapılar da okullardır. Eğitim modellerinin çeşitliliğinden dolayı Batı ve Osmanlı eğitim sisteminde, okullar toplumsal cinsiyet kavramı bağlamında kategorileştirilerek

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Mimarlık ve Şehir Planlama Bölümü, E-posta: esma.igus@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5168-0665.

¹ Eğitimin sürekliliği ve kesintiye uğramamasının gerekliliği, tüm dünyayı Kasım 2019’den beri etkisi altına alan Covid 19 Pandemisi ile daha iyi anlaşılmıştır.

² Devlet’in eğitim üzerinde söz sahibi olması on beşinci yüzyılda Reform sürecinde Avrupa’nın Protestan ülkelerinde başlamıştır. Reform Döneminde ve sonrasında, din ve eğitim işlerinde devlet aygıtının en üst mercii olduğu kabulüyle, din ve eğitim işlerinin denetimi doğrudan devlete geçmiştir. Yahya Akyüz (2001), *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 2001’e)*, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 67.

özellikle de on dokuzuncu yüzyılda kız veya erkek okulları olarak sınıflandırılmıştır³.

Osmanlı eğitim sisteminde kızların eğitim olanaklarından faydalanması ve kızlar için ilköğretim seviyesindeki eğitimin zorunlu hale getirilmesi 1824 yılında II. Mahmud tarafından yayımlanan ve Tâlimat-ı Sıbyan olarak bilinen fermanla gerçekleşmiştir. Bu yasal düzenleme, altı- on iki yaş aralığında kız ve erkek çocuklar için ilköğretim zorunluluğu getirmekteydi. Talimatın yayımlandığı zaman aralığında, millet sistemine dayalı cemaat esasına göre bir eğitim sistemi söz konusu olduğundan, Gayri Müslim tebaa çocukları için böyle bir zorunluluk yoktur. Gayri Müslimler eğitim meselelerini kendi iç dinamikleri ile çözmektedirler. Rumların kız öğrenciler için 1870'li yıllara kadar ilköğretim düzeyinde örgün eğitim yapan okulları mevcuttu. Örgün eğitimden faydalanmak istemeyen varsıl Rumlar, kızlarına özel öğretmenlerden ders aldırarak eğitim problemini kişisel kaynaklarıyla halletmekteydiler. 1870'ten sonra ise Patrikliğin nezdinde rüşdiye düzeyinde Rum kız okulları açılmıştır (Dağlar Macar, 2010:784). Ermeniler ise ilk kez 1745 ve sonrasında da 1828 tarihinde kız okullarını açmışlardır. 1492 yılında İspanya'dan Osmanlı'ya göçen Yahudiler, gelişlerinin akabinde okul faaliyetini başlatmışlar ancak on yedinci yüzyıldan itibaren, eğitim hareketlerinde bir gerileme süreci başlamıştır. Yahudiler on dokuzuncu yüzyılda eğitim meselesine tekrar eğilmişler, kendi okullarını açmışlardır (Akyüz, 2001: 94-95).

İmparatorluğun tüm unsurlarının vatandaş statüsü kazanabilmesi, dolayısıyla da hukuki eğitim sisteminde eşit haklara sahip olabilmesi 1839 tarihli Tanzimat ve 1856 tarihli Islahat Fermanları sonrasında gerçekleşmiştir. Tanzimat Fermanı'nda 6-10 yaş kız ve 7-11 yaş arası erkek çocuklara ilköğretime devam zorunluluğu, tıpkı Tâlimat-ı Sıbyan'da olduğu gibi görülür. Islahat Fermanı'yla din farkı gözetmeksizin Osmanlı uyruğundaki her vatandaşa, yönetmeliklerde belirtilen hukuki şartları yerine getirmeleri şartıyla askeri ve sivil okullara devam edebilme hakkı tanınmıştır (Saraç, 2020:306).

Osmanlı eğitim sistemi için milat kabul edilen ve etkisi uzun süre devam eden 1 Eylül 1869 tarihinde yayınlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi/Genel Eğitim Tüzüğünde, okullar Resmi Mekatib-i Umumiye ve Özel Okullar Mekatib-i Hususiye olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Unat, 1964: 96). Resmi okullar eğitim ve idari kadrosu, devlet tarafından atanan ve idaresi dahi devlete ait olan okullardır. Özel okullar ise, cemaatler kişi (efrad) veya yabancı (ecnebi) uyruklu kişiler tarafından kurulan, öğretmenleri devlet tarafından atanmayan, masrafi kurucuları ve öğrencilerinden alınan ücretlerle

³ Batı ve Osmanlı'da karma eğitim modelinin uygulandığı okullarda vardır ancak bu okullar genelde ilköğretim düzeyindedir. Otorite, on iki yaşını geçmiş öğrencilerin gidecekleri okulu cinsiyet temelli bölümleyerek okulların öğrencilerin doğdukları biyolojik cinsiyetlerine göre sınıflandırmıştır.

karşılanan okullardır. Dolayısıyla Osmanlı eğitim sistemi içerisinde özel okullar, Özel İslam Okulları, Gayri Müslimlerin Okulları ve Ecnebi/Yabancı Okullar olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Alkan, 2000:4).

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin, 129- 130. maddeleri özel okullara dairdir. Bu maddelerde öncelikle Gayri Müslim ve yabancıların açtıkları özel okulların ne olduğuna dair bir tanımlama yapılmıştır. İlgili maddelerde; Gayri Müslim ve yabancıların sıbyan ve rüşdiye mektebi düzeyinde okul açmalarına izin verilmiş, bu türdeki okulların masrafları ve tahsisatlarının bağlı oldukları cemaat veya vakıf tarafından karşılanacağı, şartlar yerine getirilmedikçe özel okulların açılmayacağı, devamı için ruhsat verilmeyeceği ve aksi davranışlar sergileyen okulların kapatılacağı belirtilmiştir (Unat, 1964: 110). Nizamnamenin 27-32. maddeleri de kız rüşdiyeleri hakkındadır. Buna göre; hane sayısı 500'ü geçmeyen mahallerde kız rüşdiyeleri açılacak, Müslüman ve Hristiyan nüfusun bir arada yaşadığı yerlerde ise Hristiyanlar için ayrı Müslümanlar için ayrı birer rüşdiye yapılacaktır⁴ (Kurt, 2012:4).

Metnimizin konusu olan Ste. Jeanne d'Arc Okulu, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre özel okul statüsünde ecnebi/yabancı okul olarak tanımlanan ve rüşdiye düzeyinde eğitim veren bir kız okuludur. Eğitim faaliyetini, Nizamnamenin koyduğu kurallar çerçevesinde gerçekleştirmiştir.

Ste. Jeanne d'Arc Okulu gibi özel okul statülü diğer yabancı okullara, Hristiyan tebaanın çocuklarının yanı sıra Müslümanların çocukları da devam etmekteydi. Çocuklarını yabancı okullara gönderen Müslümanlar ya zengin aileler ya da devlet adamı taifesinden idi⁵. Yabancı okulların tercih edilmesindeki temel sebep ebeveynlerin, yabancı okullardaki eğitimin Maarifin okullarına nazaran daha nitelikli olduğuna dair olan inançlarıdır. Bu yönelişten beklenen gelecek tahayyülü ise, mezuniyet sonrasında erkek çocukların devlet nezdinde nitelikli makamlara gelebilecekleri, kız çocuklarının da iyi bir izdivaç yapabilecekleridir.

Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nda okul açan ilk Avrupa devletidir. Fransızlara, 1535 yılında Kanuni Sultan Süleyman tarafından tanınan kapitülasyonlar sonrasında, 1583 yılında Fransız Katolik beş Cizvit rahibi, İstanbul'daki Latin çocukları Katolik mezhebi dairesinde eğitmek ve himaye etmek üzere Papa tarafından Pera'ya yollanmıştır. Rahipler gelir gelmez Saint Benoit Kilisesi'ne yerleşerek burada İstanbul'un ilk Katolik mektebini açmışlardır (Tanır, 2019:376, Eren, 1994:466). Saint Benoit, Osmanlı'da

⁴ İstanbul'daki ilk kız rüşdiyesi, 6 Ocak 1859 tarihinde Sultanahmet'te Cevri Kalfa İnas Rüşdiyesi adıyla açılmıştır. Yahya Akyüz, *a.g.e.*, s. 407.

⁵ Ercan Uyanık, incelediği belgelere dayanarak 1906 yılının Şubat ayında İstanbul'da 250 Müslüman çocuğun yabancı okullarda eğitim gördüğünü ve belli bir sayıda Müslüman çocuğun kimliklerini saklayarak yabancı okulların öğrencisi olduğunu belirtmektedir. Ercan Uyanık (2017), *Yabancı Okullarda Eğitim Gören Osmanlı'nın Müslüman Çocukları (1865-1908)*, *Diyalog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, s.18.

açılmış ilk yabancı okul olup İstanbul ve imparatorluğun diğer yerlerinde sonraki süreçte açılacak Fransız misyon okullarının da çıkış noktasıdır (Büyükkaracı, 1999:151). Fransızlar, on altıncı yüzyıldan, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Katolik misyon faaliyetleri bağlamında İstanbul ve periferideki okul sayılarını her yıl katlayarak çoğaltmışlardır. 1839 Tanzimat ve 1876 Islahat Fermanları da, yabancı okulların sayıca artması için gerekli idari ve hukuki zemini sağlamıştır. 1839 yılında Osmanlı İmparatorluğu topraklarında Fransızlara ait yirmi bir erkek okulu, on dokuzda kız okulu bulunmakta olup bu okullarda toplam 5871 öğrenci eğitim alıyordu (Ergin, 1977: 778). Birinci Dünya Savaşı'nın az öncesinde, İmparatorluk dâhilindeki Fransız okullarının sayısı 500'dür (Padem, 2020:19). 1893 yılı itibari ile İstanbul'da faaliyet gösteren 30 Fransız Okulu bulunmaktaydı. Bu okulların dokuzu lise, onu ortaokul on biri ise ilkokul düzeyinde idi (Haydaroğlu, 1990: 34). Fransız okulları, 1901 Midilli olayları sonrasında meşruiyetlerini sağlamış ve okul sayıları fevkalade artmıştır (Yücel 2016: 35). İstanbul'da görevli Fransız elçisi Constans 1904 yılında hazırladığı tabloda, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında Fransızca eğitim yapan ve toplam 62.336 öğrenciye eğitim veren Katolik mezhebi misyonuna sahip Fransız okullarına, Fransız hükümeti tarafından düzenli maddi yardım yapıldığını ifade etmektedir (Mutlu, 2005: 144). Osmanlı topraklarında Cizvit rahipleri ile başlayan Fransız okulları açma faaliyetini sonraki süreçte Katolikliğin diğer tarikatları olan Dominiken, Kapuçin ve Frerler rahip ve rahibeleri sürdürmüş ve genelde açtıkları okullara Notre Dame de Sion, Ste Michel gibi kendi cemaatlerinin adını vermişlerdir. Hülasa, 1914 yılına gelindiğinde Osmanlı coğrafyasında Fransız okullarının sayısı 500'e⁶, eğitim gören öğrenci mevcudu da 59. 414'e ulaşmıştır (Sezer, 1999: 173).

Ste. Jeanned'Arc Okulu'nun Bulunduğu Kumkapı Semtinin Mekânsal Tarihine Kısa Bir Değiniş

On dokuzuncu yüzyıldan sonundan yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar Ste. Jeanne d'Arc Okulunu bünyesinde bulunduran Kumkapı semti, Suriçi İstanbul'unda Marmara Denizi'nin kıyısında ve Fatih ilçesinde yer alır. Kumkapı günümüzde idari olarak Muhsine Hatun Mahallesi adını almıştır (Geçer ve Bilgi, 2017: 512). Tarihsel geçmişi Bizans İstanbul'una dayanmakta olan Kumkapı'nın o dönemdeki ismi Kontoskalion'dur ki, küçük iskele anlamına gelmektedir. Müller Wiener'e göre, kentin doğal limanı olan Haliç Limanı'nın yetersiz olması üzerine Kontoskalion, Marmara Denizi kıyısına inşa edilmiştir (Müller-Wiener, 2003: 30-31). Limanın Kumkapı kıyılarına

⁶1914 yılında İstanbul'daki Fransız Okulu sayısı 79, 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yayınlanmasından sonra ise 24'tür. Mustafa Serhan Yücel (2016), *Türkiye'de Yabancı Okullar ve Azınlık Okulları (1925-1926)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik, s.48.

yerleşimi, bölgedeki nüfus hareketliliğini artırmış, daha doğru bir deyimle buranın bir yaşam alanı haline gelmesini sağlamıştır.

Kontoskalion'a fetihten sonra Kadirga Limanı denmeye başlanmış ve liman işlevini sürdürmüştür. Haliç'teki Tersane-i Amire'nin on altıncı yüzyılda yapılması ile Kadirga Limanı önemini kaybetmiş, liman küçük gemilere bırakılmış en sonunda da terk edilmiştir. Kentin meskûn mekânı haline dönüşen liman, zamanla da sığlaşarak dolmuş ve etrafa kötü kokular yaymıştır. Bunun üzerine, liman, Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle kum ile doldurulmuş ve yerleşime açılmıştır (Göze, 2006: 18). Oluşan bu boşluk, süreç içerisinde Kadirga Meydanı'na dönüşmüştür (Çelik ve Pilehvarian, 2021: 56). Limanın doldurulması ile semt ahalisinin denizle olan bağı iskeleler sayesinde olmuş, Kumkapı adeta bir balıkçı kasabası olarak kentin mekânsal kimliğinde yirminci yüzyıl ortalarına kadar varlık göstermiştir.

1461 yılında İstanbul Ermenilerinin ruhani lideri olarak Bursa'dan İstanbul'a Fatih Sultan Mehmet'in davetiyle gelen Partrik Hovagim, iş ve sanat ehli Ermenileri, beraberinde İstanbul'a getirmiştir. Hovagim'in önderliğinde kente yerleşen bir grup Ermeni, Kumkapı'da meskûn edilmişlerdir (Dadyan, 2011: 64). Ermenilerin Kumkapı'daki varlığının güçlenmesi Patriklik makamının Samatya'dan Kumkapı'ya 1641 yılında taşınması ile olmuştur.

On altıncı yüzyıldan 1970'li yıllara kadar kozmopolit bir nüfus yapısını içinde barındıran Kumkapı'da Ermenilerin yanı sıra hatırı sayılır ölçüde Rum nüfusta bulunmaktaydı⁷. Kömürçiyân, Kumkapı'da on yedinci yüzyılda Rumların üç⁸, Ermenilerin ise bir kilisesi olduğunu söylemektedir (Kömürçiyân, 1988:3).

Semtteki Müslüman nüfusu varlığının kanıtı olan dini yapıların en erken örneği on beşinci yüzyıla tarihlenen Kazgancı Mescididir. İbrahim Paşa Cami, Tavaşi Süleyman Ağa Cami ve Behram Çavuş Mescidi Kumkapı'daki diğer Müslüman ibadethaneleridir (Akın, 1996: 120).

Kumkapı'nın genel anlamda fiziki yapısı; denizden yukarı Bayezid'e doğru çıkıldıkça dikleşen eğim, mekânın sahille bağlantısını sağlayan ve semtin ismini aldığı Kum Kapısı ile deniz surlarıdır (Geçer ve Bilgi, 2017: 516). On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde sahile yakın bir yerden geçen demiryolu ve 1950'li yıllarda Menderes'in imar politikaları sonucunda açılan sahil yolu semtteki fiziksel değişimlerdir. Demiryolu ve sahil yolu, Kumkapı'nın fiziksel çevresinde özellikle de taşınmaz kültür varlıklarının korunması bağlamında ciddi kayıplara mal olmuştur. Ulaşımın modernleşme paradigmasıyla Kumkapı'nın Bizans ve Osmanlı İstanbul'undan 1950'li yıllara değin aktarılan mimari, kültürel ve folklorik mirası kaybolmuştur.

⁷Kumkapı günümüzde yoğun oranda Afrikalı, Ortadoğulu ve Kafkas ülkelerinden oluşan aşırı bir mülteci nüfus barındırmaktadır.

⁸ Kumkapı'da Rumlara ait iki kilise, Ayia Kiryaki ve Ayia Panayia Elpida bulunmaktadır.

Kumkapı Ste. Jeanne d’Arc Okulu’na İsmi Veren Kadın: Büyücü ve Cadılıktan Azize mertebesine Yükseltilen Savaşçı Jeanne d’Arc



Resim 1 Jeanne d’Arc, Dante Gabriel Rossetti, 1882⁹

Metnimizin konusu olan Kumkapı St. Jeanne d'Arc Okulu ismini, Fransa'nın on beşinci yüzyılda yaşamış kadın ulusal halk kahramanı Jeanne d'Arc'dan almıştır. Jeanne d'Arc, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında milli birlik düşüncesinin ikonografik objesidir. Tarihsellik çerçevesinde varlığı kabul edilmesine¹⁰ rağmen son yıllarda yapılan bazı yayınlarda Jeanne d’Arc’ın yaşadığına şüphe ile yaklaşılmaktadır (Pelister, 2014: 29).

⁹Eser, 52x45 boyutunda tuval üzerine yağlıboya tekniğindedir. Günümüzde Fitzmuseum koleksiyonundadır. <https://collection.beta.fitz.ms/id/object/3834> (erişim tarihi, 31.08.2021).

Dante Gabriele Rossetti, Jeanne d’Arc’ı kızıl uzun saçlı, tarihi yönüne uygun olarak askeri kıyafetli adeta bir komutan edasında elinde kılıcıyla resmetmiş, tablonun sol üst köşesine de Jeanne d’Arc’ın, diğer ismini, *Jeanne la Pucelle*’yi yazmıştır.

¹⁰ Bu kabul edişin en önemli kanıtı, Fransa Ulusal Arşivi’nde Jean d’Arc hakkında bulunan duruşma kayıtlarıdır.

Jeanne d'Arc, İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşlarında 1410 veya 1412 yılında Fransa Lorraine eyaletine bağlı Domrémy köyünde doğmuştur (Margolis, 2007:191; Pelister, 2014: 29). İnançlı bir köylü kızı olan Jeanne d'Arc, Yüzyıl Savaşlarında Fransa'nın İngiltere'ye karşı galip gelmesi için Tanrı tarafından kendisine bir takım seslerin iletildiğini ve Velihaht VII. Charles'ı destekleyerek Fransa'yı kurtarmasını öğütlendiğini söylemiştir (Yılmaz, 2010: 35). Jeanne d'Arc, erkek kılığına girerek askerlere önderlik eder ve Orleans'ı İngilizlerden kurtarır (Margolis, 2007:191). Zaferden sonra krallık tacını, Reims'da velihahta, Jeanne d'Arc giydirir (Yılmaz, 2010:48). Askeri başarısından sonra halkın sevgisini kazanan Jeanne d'Arc, İngilizlerin cadılık ile büyücülük suçlaması ile¹¹ Engizisyon Mahkemesinde yargılanır ve cadı olduğu kabulüyle 19 yaşında 1431 yılında ateşe atılarak öldürülür (Pelister, 2014:29; Margolis, 2007:191). Ancak tüm bunlara rağmen 1456 yılında Katolik Kilisesi tarafından aklanarak şehit mertebesine yükseltilmiş, 1904'de saygınlık kazanmış, 1909'da kutsanma evresine geçirilmiş ve en sonda da 1920 yılında, Papa V. Benedict tarafından azize olarak ilan edilmiştir (Margolis, 2007:192).

Jeanne d'Arc, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında, inançlı ve ülkesinin milli birliğine önem veren Katolik kadınların rol modeli olan tarihsel bir kişiliktir. Oblates De L'Assumption Rahibelerinin Kumkapı'da kurdukları okula tarihi bir kadın halk kahramanının adını vermelerinin altında yatan temel gaye, kurdukları okulda Jeanne d'Arc gibi dini inancı güçlü ve milli değerlerine önem veren bireyler yetiştirmektir. Bir nevi okulun talebeleriyle Jeanne d'Arc arasında bir sinerji yaratmaktadır.

Kumkapı Ste. Jeanned'Arc Okulu

Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu 1882¹² yılında (Eren, 1994: 42; Aksoy, 2015: 12; Onur, 2011: 321), Fransız Oblates De L'Assumption¹³ Rahibeleri tarafından Tanzimat ve Islahat Fermanlarından sonra Kumkapı'da kurulmuş ve gündüz eğitimi yapan orta eğitim düzeyinde bir kız okuludur. Okul, teşkilatlanma açısından rahibelerin kurduğu ve yönettiği bir misyoner¹⁴

¹¹İngilizler, 19 yaşında bir kızın bu askeri başarısını, imkânsız gördüklerinden kızın cadı veya büyücü olduğunu düşünmekteydiler. Tuğçe Gözde Yılmaz (2010), *Tarihsel- Tiyatral Kişilik İlişkisinin Jeanne d'Arc Konulu Oyunlara Yansımaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir, s.50.

¹²Şamil Mutlu, okulun kuruluş tarihini 1896 olarak vermektedir. Şamil Mutlu (2005), İstanbul'da Faaliyet Gösteren Yabancı Misyoner Okulları *Antik Çağ'dan Günümüze Büyük İstanbul Tarihi içinde* (C.9, s.196), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2005. Ancak L'Assomption Rahip ve rahiplerinin misyon propagandası niteliğinde olan Missions de L'Assomption En Orient adlı kitabın 50. sayfasında, cemaatin 1882 yılında kurulup hemen Kumkapı'ya yerleştikleri ifadesinden dolayı okulun kuruluş tarihi için 1882 yılını kabul ettik.

¹³Rahip ve rahibelerin birbirinden ayrı olarak oluşturdukları L'Assomption olarak adlandırılan cemaat, P. Galabert ve P. d'Alzon tarafından 1882 yılında kurulmuştur. Anonim (1924), *Missions de L'Assomption En Orient*, Lyon, s.50

¹⁴Misyon kelimesi Latince göndermek anlamındaki Mittere kelimesinden gelmektedir. Fransızcaya misyon olarak geçmiş ve Fransızcada *bir kimseye, bir şey yapmak için verilen özel*

okuludur. 1914 yılında kapandığında 370 öğrencisi mevcuttu ve öğrencilerinin 75'i Müslümandı. Savaş sonrası 1919-1920 yılında tekrar açılmış (Tanır, 2016: 66) ve tespit edebildiğimiz üzere 1935 yılına kadar eğitim faaliyetini sürdürmüştür.



Resim 2 Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu¹⁵

Kadınlar, Hristiyanlığın yayılmasında ve özellikle de hemcinslerine yönelik misyon hareketinin içinde varlık göstererek Hristiyan inanç dünyasına azımsanmayacak ölçüde katkıda bulunmuşlardır. Misyonerler, misyonerlik kurumları ve bu kurumların uzantısı olarak oluşturdukları okul, hastane, düşkünler evi gibi hayırseverlik yönü ağır basan müesseselerle, misyon görevlerini gerçekleştirdikleri ülkelerin kültürel ve sosyal yönüne nüfuz etme işlevi amacı gütmüşler ve bazen de amaçlarına ulaşmışlardır. Bu bağlamda Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda kozmopolit bir demografiye sahip ve çeşitli dinlerin bulunduğu Kumkapı'da, misyonerlik ve kadın ilişkisinin zuhur ettiği kentsel bir mekândır. Oblates de L'Assumption Rahibeleri'nin misyon evleri ve misyonları için işlevsel bir enstürman olan Ste. Jeanne d'Arc Okulu'nu Kumkapı'da açmalarının en önemli nedeni, on dokuzuncu yüzyılda buradaki yoğun bir Hristiyan nüfusun varlığıdır¹⁶.

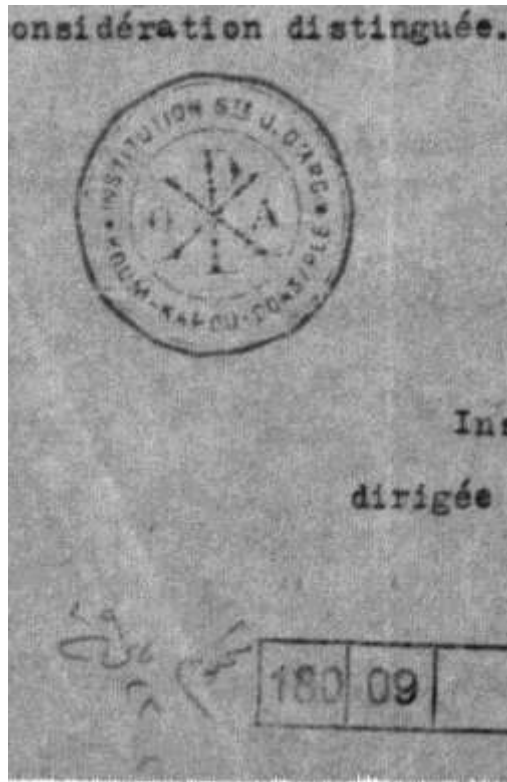
görev anlamına dönüşmüştür. Misyon kelimesinden türeyen Misyonerlik ise, bir dini teşkilat kurarak din propagandası yapmak ve insanları o dinin müritleri haline getirmek demektir. Uygur Kocabaşoğlu, (1989), Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika, Misyoner Okulları, İstanbul: Arba Yayınları, s.1.

¹⁵ Anonim (1924), *a.g.e.*, s.56.

¹⁶ Misyonerlerin genel eğilimi, Hristiyan nüfusun çok olduğu yerlerde misyon faaliyetlerini gerçekleştirmektir.

Rahibeler, Kumkapı'da okullaşma pratiğiyle başlıca üç gayeyi amaçlamışlardır. Birincisi, Kumkapılı veya bu semtin yakınlarında ikamet eden Katoliklere din, eğitim ve sağlık hizmeti sunmaktır. İkincisi, semtin Katolik mezhebine bağlı olmayan Gregoryen ve Ortodoks Hristiyanlarına sağlayacakları eğitim ve sağlık hizmetleri ile misyon görevlerini yerine getirerek, onları Katolik mezhebine döndürmedir. Üçüncüsü ise, zayıf bir olasılıkla olsa eğitim ve sağlık hizmetleri vasıtasıyla ilişkide buldukları Kumkapılı Müslümanlara, misyon faaliyetinde bulunmaktır.

Maurice Pernot, İstanbul ve Mısır'daki Fransız kurumlarına dair yazdığı seyahat raporunda, Kumkapı'dan bahsederken semtin, İstanbul'un en fakir semtlerinden biri olduğuna dikkat çeker, ancak onca fakirliğine rağmen Kumkapı'nın son derecede popüler bir kentsel mekân olduğundan bahseder ve okul hakkında da bilgi verir. Buna göre 1912 yılında okulun 310 öğrencisi vardır ve 80'inden ücret alınmaz. Dersler, Fransız orta öğretimi ile aynı derslerdir. Türkçe dersi zorunludur. Anadili Rumca ve Ermenice olan öğretmenler ders verirler (Pernot, 1912: 18).



Resim 3 Ste. Jeanne d'Arc Okulu'nun Arması¹⁷

¹⁷ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-30; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

Hristiyanların yanı sıra Müslüman ahali de, eğitim kalitesinin iyi olduğuna dair inançlarından dolayı çocuklarını yabancı/misyoner okullarına yollamışlardır. Bu durum bilhassa Saray tarafından hoş karşılanmasa da, özellikle bürokratlar arasında bu davranış pratiği sürdürülmüştür. Assomption cemaati rahip ve rahibelerinin misyon propagandası için yazılmış olan kitapta¹⁸, eğitimlerindeki kaliteden dolayı okullarında haç olmasına rağmen Müslüman din adamları imamların bile çocuklarını, kendi misyon okullarına gönderdikleri yazmaktadır. İmamların çocuklarını Assomption cemaati okullarına gönderdikleri ifadesinin abartı içerme ihtimaline rağmen Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ve 14 Şubat 1906 tarihli belgede, Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu'na devam eden Müslüman öğrencilerin ismi, öğrenci babalarının ismi ve meslekleri belirtilmiştir¹⁹ (Uyanık, 2017: 25-26).



Resim 4 Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu'na Devam Eden Müslüman Bir Öğrencinin Mektep Cüzdanı²⁰

¹⁸ Anonim (1924), *a.g.e.* s. 50

¹⁹ Nafia Nazırı'nın hususi kâtibi Emin Bey'in kızları Fuad, Hayriye ve Emine¹⁹, Selanikli bal tüccarı Kazım Efendi'nin kızı Şevket¹⁹, Kadızade Zeki Efendi'nin kızı İlkan¹⁹, Yemen Askeri Tabibi Miarlay İbrahim Bey'in kızı Mefharet Hanım¹⁹, Nafia Nezareti Sanayi Müdürü Hulusi Bey'in kızları Sabahat ve Melahat Hanımlar, Köprübaşı Abdurrahman Tevfik mağazasında tüccar Abdurrahman Tevfik Bey'in kızı Servet, Köprübaşı Abdurrahman Tevfik Mağazasında tüccar Zeki Efendi'nin kızları Aişe ve Leyla, Nafia Nezareti Turuk ve Maabir Müdürü Hulusi Bey'in kızı Melahat Hanım. Uyanık, *a.g.e.* s. 25-26.

²⁰ <https://tr-tr.facebook.com/kumkapiyaozlem> paylaşım tarihi, 26 Eylül 2011, (erişim tarihi, 01.09.2021)

Maurice Pernot'un raporuna göre,1911-1912 eğitim öğretim yılında okulun toplam mevcudu 310'dur. Bu öğrencilerin 196'sı Osmanlı yurttaşı, 99'u başka milletlerden 5'i ise Fransız vatandaşıdır. Öğrencilerin inanç olarak dağılımı ise, 66 Katolik, 75 Müslüman, 71 Yunan Ortodoks, 85 Gregoryen Ermeni ve 3 Protestandır (Pernot, 1912:310-311).



Resim 5 Oblates De L'Assumption Rahibeleri ve Ste. Jeanne d'Arc Okulu Öğrencileri²¹

Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 5 Kasım 1924 tarihli belgede²² okulun Türkçe öğretmeni Niyazi Hanımın göz ameliyatı nedeniyle derslere devam edemeyeceğine dair müdüriyete dilekçe verdiği ve yerine Bediha Hanımın görevlendirildiğine dairdir. Bir diğer belgede, 15 Aralık 1924 tarihli olup belgeden²³ okulun Türkçe, Coğrafya ve Tarih derslerinin öğretmenlerinin Tevfik, Rasim ve Celal Bey olduğunu öğreniyoruz.

²¹ <https://tr-tr.facebook.com/kumkapiyaozlem> paylaşım tarihi, 26 Eylül 2011, (erişim tarihi, 01.09.2021).

²² Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-1-22-23-24-25; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

²³ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-1-5; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

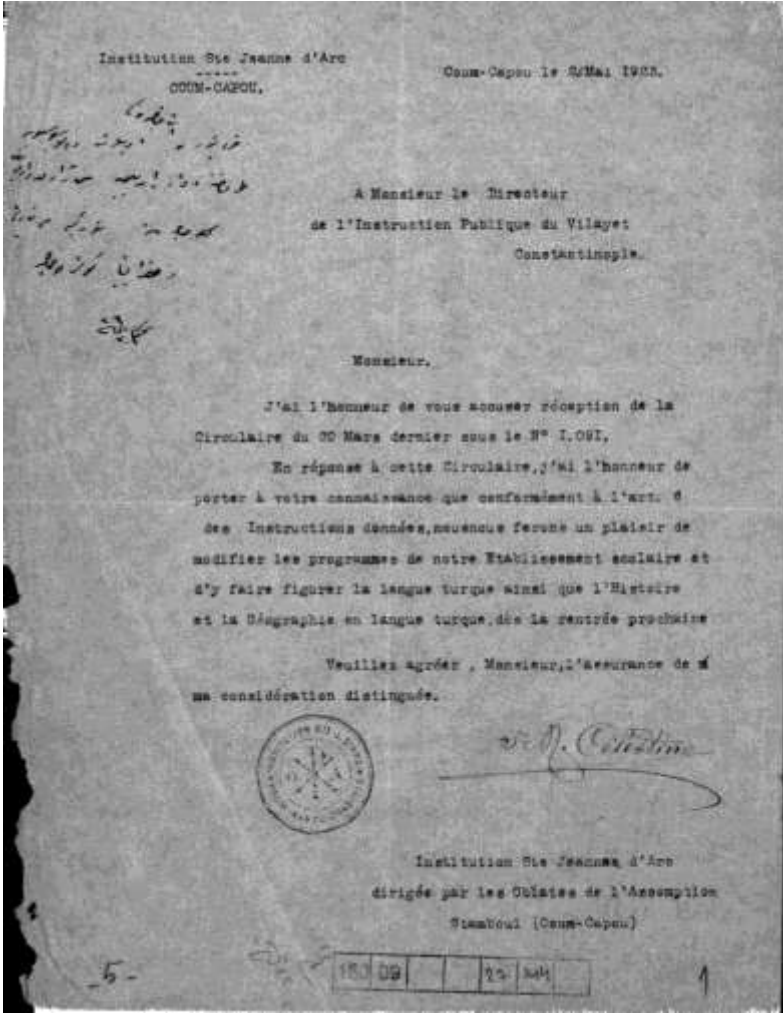


Resim 6 1924 Şubatında Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu Birinci Sınıf Öğrencileri ve Oblates De L' Assomption Rahibeleri²⁴

Ayrıca Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde okula dair iki adet Fransızca evrak yer almaktadır. Okul müdiresi S. M. Celestine tarafından vilayet eğitim müdürlüğüne yazılmıştır. 23 Mayıs 1925 tarihli birinci evrakta²⁵, (Resim 7) okul müdüriyetinin, vilayetin isteği üzerine Türkçe dersi ve Türkçe olarak işlenecek olan coğrafya ve tarih derslerinin okulun müfredatına eklediği ifade edilmiştir.

²⁴ Anonim (1924), *a.g.e.*, s. 57.

²⁵ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-30; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.



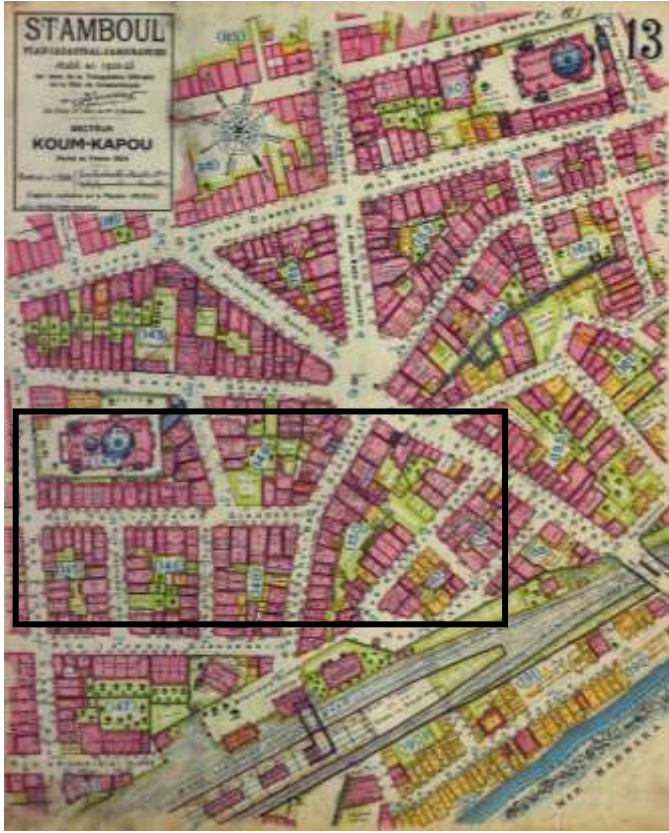
Resim 7 Müdire S.M. Celestine'in Vilayet Eğitim Müdürlüğüne Gönderdiği Fransızca Evrak²⁶

25 Mayıs 1925 tarihli ikinci evrakta²⁷ ise, kendi eğitim sistemlerinde bir ders tamamlandığında sınav yapılmadığı, notlandırmanın öğretmenler tarafından genel değerlendirmeye yapıldığı, verdikleri diplomanın sadece Fransız topraklarında geçerli olduğu, Türkiye'de geçerli olacak diploma için Türk yetkililerin yaptığı sınavların uygulanması gerektiği ve bu konuda vilayetin belirleyeceği yer ve zamana uyulacağı belirtilmektedir.

²⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-30; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

²⁷ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-32-33; Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

Kumkapı Ste. Jeanne d’Arc Okulu’nun Kumkapı’da Mekânsal Tespiti



Harita 1 Pervittich Haritasında Ste. Jeanne d’Arc Okulu²⁸

Oblates De L’Assumption Rahibeleri, 1882 yılının Aralık ayında İstanbul’a geldiklerinin hemen ertesinde Kumkapı Muhsine Hatun Mahallesi’nde bulunan 143²⁹ Adada, Ste. Jeanne d’Arc Okulu’nu açmışlardır. Yirminci yüzyılın başında hazırlanan Pervittich Haritasına göre; okulun güneyinde Samsun Sokak³⁰, doğusunda Kömürcü Sokak, batısında Yüklü Sokak³¹ ve kuzeyinde Çifte Gelin Caddesi³² bulunmaktadır (Harita 1).

²⁸ Jacques Pervittich (2000), Sigorta Haritalarında İstanbul, İstanbul: Tarih Vakfı Axa Oyak Ortak Yayını, Pafta 13.

²⁹ Parselin günümüzdeki numarası 702’dir. Göze Üner, Kumkapı’da Kentsel Değişimin Belgelenmesi: Pervittich Haritalarıyla Karşılaştırmalı Bir Analiz, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 84.

³⁰ Samsun Sokak’ın günümüzdeki ismi Samsa Sokak’tır. Erol Ölçer (2014), *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu’dan Biçki Yurduna Osman Nuri Ergin ile Sokak Adları*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, s. 264.

³¹ Yüklü Sokak’ın günümüzdeki ismi Gerdanlık Sokak’tır. Erol Ölçer, *a.g.e.*, s. 196.

Yazar Oktay Akbal, bir gazeteye verdiği röportajda, okuldan ve okulun Kumkapı'da nerede yer aldığından bahsetmektedir. ...*O günlerin Kumkapı'sı yabancı okul kaynıyordu. Bir kere Amerikan Koleji vardı. Benim okuduğum Saint Assomption vardı ve bir de Sainte Jean d'Arc kız koleji vardı. Yokuşun dibindeki Fransız yapısı binadır*³³... 1923 doğumlu Varujan Köseyan'da, bir sözlü tarih çalışmasında okulun yeri hakkında bizi bilgilendirmektedir. ...*Annemin adı Armenuhi, İstanbulluydu, Kumkapı'daki Fransız okuluna gitmiş, Jeanne d' Arc, Kumkapı'da cadde üzerindeydi, biraz yukarıda Katolik Kilisesi vardı. Onun içind bir bina vardı Assompsion derlerdi, erkekler okuluydu*³⁴...

Pervititch haritasına tekrar dönecek olursak, okulun 143 adanın tam ortasında büyük bir arsa üzerine konumlandığını görürüz. Parselin kuzey-güney yönünde yerleşmiş olan okula ait birimler, aralarında farklı boyutlarda iki avlu oluşturmaktadır (Göze, 2006: 82). Pervititch Haritasının 1925'li yıllarda yapıldığından hareketle, harita sonrasında okul yapısının yenilediğini hatta yanındaki arsalarından dâhil edilerek büyütüldüğünü söylemek mümkündür. Bu düzenleme okulun kapanmasından sonra yapılmış olmalıdır. Söz konusu değişim sonrasında Ste. Jeanne d'Arc Okulu, 1944-1947 yılları arasında Posta Meslek Okulu (Harita 2) olarak sonraki süreçte İstanbul Bölge İdare Mahkemesi günümüzde ise İstanbul Emniyet Müdürlüğü Yabancılar Şube Müdürlüğü olarak kullanılmaktadır.



Harita 2 Alman Mavileri Haritasında Posta Meslek Okulu'nun Gösterimi³⁵

Ste. Jeanne d'Arc Okulu'nun ana girişi Çifte Gelinler Caddesi'nden gerçekleştirilmekteydi. Fotoğraf 8'e göre okul, zemin kat ve üstündeki üç katla

³² Çifte Gelin Caddesi'nin günümüzdeki ismi, Çifte Gelinler Caddesi'dir. Erol Ölçer, *a.g.e.*, s. 333.

³³ <https://core.ac.uk/download/pdf/38304671.pdf>(erişim tarihi 03.09.2021)

³⁴ <http://www.sonkursungazetesi.net/m/haber/anadolunun-dilini-anlamak.html>(erişim tarihi 03.09.2021)

³⁵ Pafta J5/2:Kadırğa- Kumkapı <https://www.istanbulium.net/2016/04/alman-mavileri.html>(erişim tarihi 03.09.2021)

beraber toplamda dört katlı idi. Kâgir malzemeli yapıda pencereler dikdörtgen sövelidir. Birinci, ikinci ve üçüncü katın pencereleri giyotin penceredir. Birinci kat ile ikinci kat arasında cepheyi bölen pilastır bulunmaktadır. Açılı bir cepheye sahip yapının köşelerindeki pilastırlar ise dördüncü katta korint başlıklı olarak sonlandırılmıştır. Çatı balüstrad arkasına saklanmıştır. Cepheye genel olarak Neo klasik üslup hâkimdir.



Resim 8 Ste. Jeanne d'Arc Okulu³⁶

Oblates de l'Assomption rahibeleri, Kumkapı'da okulla aynı parselde yer alan sağlık hizmeti veren bir dispanser açmışlardı. Adı, Soeurs Oblates de l'Assomption Manastır ve fukaraya mahsus Muayenehanesi idi (Yorulmaz, 2000: 750). Dispanserin yerini, Pervititch Haritasından tespit etmek mümkündür. Buna göre dispanserin girişi, Samsa Sokağı'ndan olup kapı numarası 40'tır. Rahibelerin sunduğu bu sağlık hizmetinden misyon gereği, yoksul insanlar ücretsiz yararlanabiliyorlardı.

Sonuç

Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unda kadın bedeni üzerinden tanımlanmış bir kamusal mekândır. Kız okulu olması hasebiyle kadın bedeninin kent yaşamında belirlenen bir alana sıkıştırılması vakasıdır. Kentte her zaman -ki bu günümüz içinde geçerlidir- kadına göre daha belirgin ve özgür olan erkeğin, kent yaşamında kadınlara ait mekânlar tanımlaması, erkeğin iktidarını tekrar tekrar sağlamlaştırma girişimi olarak

³⁶<https://artam.com/muzayede/343-nadir-kitap-muzayedesini?count=48> (erişim tarihi, 28.08.2011).

okunmalıdır. Ancak garip olan Ste. Jeanne d'Arc Okulu örneğinde olduğu gibi, kadınların erkeklerin koyduğu bu sınırlamayı kabul ederek, eril ifade tarafından onlara tanımlanan mekânları kendi elleri ile oluşturmalarıdır. Ancak yukarıda ifade edilen olumsuzluklara rağmen Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu'nun on dokuzuncu yüzyıl kadınına katkısı, ev yaşamı içine sıkış(tırıl)mış kadının bu okul sayesinde tıpkı erkekler gibi kamusal alanda kısıtlı da olsa görünürlüğünü sağlamasıdır. Okul sayesinde kadınlar sosyal yaşamda hareket kabiliyeti kazanmışlar, geleceklerinin inşasında okul önemli bir merhale olmuştur. Okulun kadınlara bir diğer katkısı da, yabancı dil olarak Fransızca'yı öğreterek kadınların Batı dünyasını takip edebilmesini sağlamıştır.

Fransız sosyolog Lefebvre mekânın üretimini, 'algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân' olarak tanımlamaktadır. Lefebvre 'nin mekânın oluşumunda tanımladığı bu üç aşama, Oblates de l'Assomption rahibeler tarafından yaşama geçirilmiştir. Oblates de l'Assomption rahibeleri, misyon amaçlarına hizmet edecek bir mekanı zihinlerinde algılayarak İstanbul Kumkapı'ya gelmişlerdir. İkinci aşama olan tasarı sürecini devreye sokarak zihinlerindeki imgeye daha doğrusu misyon hedeflerine hizmet edecek okulu ve dispanseri yaşama geçirmişlerdir. Son olarak da yaşanan mekân olarak okulu mekân ve cinsiyetin ilişkiselliği bağlamında sürdürmüşlerdir. Rahibeler, kadınları eğitirken misyon hedeflerine yönelik çalışmışlar, Fransa'nın periferideki ülkelere yönelik ideolojik ve siyasal amaçlarına da hizmet etmişlerdir.

Ezcümle, Oblates de l'Assomption rahibeleri tarafından kurulan Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulu, 75 yıla yakın bir süre Türk eğitim tarihinde varlık göstermesine rağmen İstanbul'un günümüzde kaybolmuş ve hatırlanması zor, kentsel mekânlarından biridir. Kuruluşundan kapanışına kadar adı Kumkapı semti ile anılmasına rağmen Kumkapı'nın semt tarihi, kültürel miras ve folklorunda günümüzde sadece ismi ile müsemma kadınlara ait bir yeridir. Bu metnin de hedefi, bundan sonra yapılacak kadın odaklı çalışmalarda Kumkapı Ste. Jeanne d'Arc Okulunun yer almasıdır.

Arşiv Kaynağı

Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer: 180-9-0/27, 180-9-0/27-144-1-22-23-24-25;
Tarih:03.06.1923-14-03-1928.

Kaynakça

- Alkan, M.Ö. (2000). *Ölçülebilir Veriler Işığında Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Akın, N. (1996). Kumkapı. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Kültür Bakanlığı Ortak Yayımları. 120-121.

- Aksoy E. (2015). Başlangıcından Günümüze Fransız Okulları, *Synergies Turquie*, 8, 29-46
- Akyüz, Y. (2001). *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 2001'e)*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Anonim, (1924). *Missions de L'Assomption En Orient*. Lyon.
- Başaran, İ. E. (1984). *Eğitime Giriş*, İstanbul: Sevinç Matbaası.
- Büyükkarcı S. (1999) İngiliz Okulları ve Tarihi Gelişimi. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6, 147-209.
- Çelik, S. ve Pilehvarian N. (2021). A Lost Ottoman Square in a Lost Harbour of Istanbul: Kontaskalion / Kadirga Harbour / KadirgaSquare. *Art-Sanat*, 16, 55-85.
- Dadyan, S. (2011). *Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Dağlar M. O. (2010). Osmanlı Rum Eğitim Sistemi ve İstanbul Rum Kız Okulları (19. ve 20. Yüzyıl). *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 10 (2), 771-817.
- Eren, N. (1994). *Türk Milli Eğitiminde Yabancı Okullar*. İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Ergin, O. (1940). *Türkiye Maarif Tarihi*. 2. Cilt İstanbul: Osmanbey Matbaası.
- Fortna, B. C. (2005). *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Geçer S. B. ve Bilgi E. M. (2017). İstanbul'da Tarihi Kumkapı'nın Son Yirmi Yıldaki Fiziksel Değişimi (1994-2013), *İdealkent*, 22, 510-538.
- Göze, Ü. (2006). *Kumkapı'da Kentsel Değişimin Belgelemesi: Pervititch Haritalarıyla Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Haydaroğlu, P. İ. (1990). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karagöz S. ve M. Şanal. (2015). İkinci Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(9), 679-691.
- Keçeci, K. S. (2012). II. Abdülhamid Dönemi'nde Kız Rüşdiyeleri. *Akademik Bakış Dergisi*, 29, 1-19.
- Kocabaşoğlu, U. (1989). *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika, Misyoner Okulları*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Kömürçüyan, E. (1988). İstanbul Tarihi: XVIII. Asırda İstanbul. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Margolis, N. (2007). Joan of Arc. *Encyclopedia of Women in the Renaissance* (s. 191-192). California: ABC-Clío.
- Mutlu Ş. (2005). İstanbul'da Faaliyet Gösteren Yabancı Misyoner Okulları. *Antik Çağ'dan Günümüze Büyük İstanbul Tarihi* içinde (s.192-204). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.
- Mutlu, Ş. (2005). *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

- Müller- Wiener, W. (2001). *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası, 17. Yüzyıl Başlarına Kadar Bizantion Konstantinopol İstanbul* (Çeviren: Ü. Sayın). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Onur, S. Y. (2011). 19 Yüzyıl İstanbul'unda Cemiyete Ait Olma Hissi: Yabancı Devlet Okulları Olgusu ve Sürdürülebilir Koruma Önerileri, *Sigma*, 3, 315-324.
- Ölçer E. (2014). *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu'dan Biçki Yurduna Osman Nuri Ergin ile Sokak Adları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- Padem, S. (2020). *Yabancı Okullar Eğitim Programlarının 1820-1938 Yılları Arasında Türk Eğitim Sistemine ve Toplumsal Yaşama Etkileri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.
- Pelister, T.G. (2014). Tarihsel Gerçeklik ve Dram İlişkisi: Gerçek ya da Yapıtın Karakteri Olarak Jeanne d'Arc. *Yedi*, 27-38.
- Pernot M. (1912). *Rapport Sur un Voyage D'Etude A Constantinople En Egypte Et En Turquise D'Asie*. Paris: Firmin –Didot.
- Pervititch, J. (2000). *Sigorta Haritalarında İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfı ve Axa Oyak Ortak Yayını.
- Sakaoğlu, N. (2003). *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Saraç, H. (2020). Osmanlı Devleti'nde Gayri Müslim Kızların Eğitimi ve Aksaray Rum İnas Mektebi, *TAD*, 39(67), 305-327.
- Sennett, R. (2008). Ten ve Taş- Batı uygarlığında Beden ve Şehir (Çeviren: T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sezer, A. (1999). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Misyonerlerin Türkiye'deki Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 169-183.
- Tanır, E. D. (2016). *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Türkiye'de Fransız Okulları (1919-1925)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Tanır, E. D. (2019). Türkiye'de Laik Fransız Okulları (1919-1925), *Tarih Okulu Dergisi*, 12, 375-400.
- Unat, F. R. (1964). *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Uyanık E. (2017). Yabancı Okullarda Eğitim Gören Müslüman Çocukları (1865-1908), *Diyaletolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 1-29
- Üner, G. (2006). *Kumkapı'da Kentsel Değişimin Belgelenmesi: Pervititch Haritalarıyla Karşılaştırmalı Bir Analiz*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, T. G. (2010). *Tarihsel- Tiyatral Kişilik İlişkisinin Jeanne d'Arc Konulu Oyunlara Yansımaları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.

- Yılmazlar, H. (2007). *Türkiye’de Özel Okulların Gelişimi (1923-1950)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yorulmaz, Ş. (2000). Osmanlı Fransız İlişkileri Çerçevesinde Osmanlı Topraklarında Açılan Fransız Kültür Kurumları ve Bunların Meşruiyet Kazanması (19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl Başları), *OTAM, 11*, 697-768.
- Yücel, M. S. (2016). *Türkiye’de Yabancı Okullar ve Azınlık Okulları (1925-1926)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik.

İnternet Kaynağı

- <https://collection.beta.fitz.ms/id/object/3834> Erişim Tarihi: 31.08.2021
- <https://core.ac.uk/download/pdf/38304671.pdf> Erişim Tarihi: 03.09.2021
- <http://www.sonkursungazetesi.net/m/haber/anadolunun-dilini-anlamak.html> Erişim Tarihi: 03.09.2021
- <https://artam.com/muzayede/343-nadir-kitap-muzayedeside?count=48> Erişim Tarihi: 28.08.2011
- <https://tr-tr.facebook.com/kumkapiyaozlem> paylaşım tarihi, 26 Eylül 2011, Erişim Tarihi: 01.09.2021

KADIN SEYYAHLARIN KALEMİNDEN OSMANLI ŞEHİR KİMLİĞİ

Asuman KARABULUT*

Kadın tarihi üzerine araştırmalar yapılmaya başlayınca kadar, tarih çalışmaları genellikle erkeklerin gerçekleştirdiği eylemleri ve onların dūřüncelerini konu alıyordu. Erkekler kadınları “öteki”, kendilerini ise “asıl” olarak görmekteydi. Tüm cinsiyeti kapsayacak genellemeler ise gereksiz görölmekteydi (Hanks, 2020:142). Kadının bir varlık olarak fark edilmesi, Avrupa’da Rönesans sonrası onun “ne” ya da “kim” olduğu üzerine yaşanan tartişmalar ile başladı. Ancak cinsiyetler düzenini sarsacak esas tartişmalar, modernizmin temellerinin atıldığı Fransız Devrimi sonrasında alevlendi. Bu süreçte dönüşümlere yön verenler her ne kadar erkekler olsa da devrim için kadınlar da önem taşıymaktaydı. Devrimle beraber yaşanan değişim, kadınların taleplerini ve vizyonlarını da değiştirmeye başladı. Özellikle eğitim ve toplumsal problemler ile ilgili rahatsızlıkları olan kadınların, eğitim alma ve meslek yaşamının bir parçası olma yönünde talepleri bulunuyordu (Bock, 2004: 43). Bu durum, geleneksel toplumsal yapıda artık kadınların da kendini temsil edebilmesi, statü kazanması ve daha da önemlisi ataerkil bir toplumda kadın algısının değişmesi demektir. Bu değişim, kadına hayatın pek çok alanında kendini gösterebilme imkânı tanıdı.

Kadınlar için bu değişim sürecinde en çok merak uyandıran şey, farklı coğrafyalar tanıma isteğiydi. Yeni kıtaların keşfedilmesiyle tarih kitaplarına isimlerini yazdıran erkeklerin dünyasına sızmayı başaran kadınlardan biri; Fransız gemici, gezgin ve botanik uzmanı Jeanne Baret’ti. Baret, 18. yüzyılın ortalarında erkek kılığında bir gemiye binerek dünyayı dolaşan ilk kadın oldu (Schiebinger, 2003). Bu durum, bilmediği yerleri gezip görme, notlar alma ve yeni insanlar tanıma isteği duyan pek çok kadını da harekete geçirdi.

16. yüzyıldan itibaren Doğu’ya ve Osmanlı Devleti’ne yapılan seyahatler artmakla beraber kadınların bu coğrafyaya yönelik ilk seyahatleri de 18. yüzyılda gerçekleşti. Bilindiği üzere bu anlamda Mary Wortley Montagu ilk örneği temsil etmektedir. Onun kaleme aldığı “şark Mektupları” 1763 yılında kitap halinde yayımlandıktan sonra, Avrupa’da büyük ilgi gördü. Onun ardından yolculuğa çıkan ve notlarını kitaplaştıran seyyahlar da Osmanlı toplumu, şehri ve hayatına değinirken Montagu’ya atıflarda bulundular. Seyyahların yazdığı bu gezi yazıları Doğu’ya olan merakı daha da arttırırdı ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Tarih Bölümü,
asuman_krbt@hotmail.com ORCID: 0000-0003-2816-7286.

19. yüzyıl bu anlamda ziyaretlerin en fazla gerçekleştiği yüzyıl oldu. Kadın seyyahların yoğun olarak Osmanlı coğrafyasına geldiği zaman dilimi de yine bu yüzyıldır. Dolayısıyla bu çalışma çerçevesine dahil edilen kısım ağırlıklı olarak 19. yüzyılda Osmanlı topraklarını gezmiş olan kadın seyyahların şehir algısı üzerinedir. Seyahatnamelerde genellikle sokaklar, meydanlar, ticarethaneler, mimari yapılar ve toplumsal hayat ekseninde ele alınan yazılar, çalışmada da yine bu başlıklar altında değerlendirilmiştir.

Şehre Dair İlk İzlenimler

Osmanlı şehir tarihi yazımında başvurulan kaynaklardan biri olan seyahatnameler, genellikle ziyaret edilen şehrin tarihi ile başlamaktadır. Seyyahların büyük bir kısmının, ziyaret ettikleri bölgedeki coğrafya ve dinler hakkında da önemli bilgi sahibi oldukları seyahatnamelerden anlaşılmaktadır. Eserlerinde seyyahların hemen hepsi gittiği şehrin tarihi hakkında genel bir bilgi verdikten sonra, şehrin panoramasını çizmiştir (Yılmaz, 201:598).

Kitabının ilk bölümünde antik çağlardan itibaren İstanbul tarihi hakkında bilgi veren Amerikalı yazar ve gezgin Clara Erskine Clement Waters, İstanbul'un büyüleyici görüntüsünden oldukça etkilenmiş ve bu şehrin eşsiz bir ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Waters İstanbul'u şu şekilde tasvir etmektedir:

“Akdeniz'den Konstantinopolis'e ulaşabilmek öylesine iyi bir kapıdır ki dünyanın hiçbir şehrine bu şekilde girilemez Ege Denizi'ni aşır Çanakkale Boğazı'ndan Marmara Denizi'ne geçen bu görkemli başkent in suların üzerinde yükseldiği görülebiliyor. Zengin rengi, pırıl pırıl minare ve kubbelerle taçlandırılmış yedi tepesi, servi, köknar ve çam ağaçları, parçalanmış duvarları ve payandalarıyla birleşerek eşsiz güzellik ve ilgi uyandıran bir panorama sunan büyüleyici bir görüntü...”(Waters, 1895:11).

Roman, sanat eleştirisi, eskiz ve seyahatname türünde yayınları bulunan İngiliz yazar Frances Minto Elliot'ın 1871'de İtalya, 1882'de İspanya, 1882'de Sicilya ve 1893'te İstanbul üzerine seyahatnameleri bulunmaktadır. Yazar, bu seyahatler serisinin son basamağı İstanbul'u ve orada yaşadıklarını on sekiz bölümden oluşan “Diary of an Idle Woman in Constantinople” isimli kitabında toplamıştır.

Elliot da tıpkı diğer seyyahlar gibi Boğaz'ın görüntüsünden büyük bir heyecan ile şu şekilde bahsetmektedir:

“Hem Avrupa hem de Asya kıyıları, Trakya, Edirne ve Filibe'nin ıssız ovalarına doğru uzanan altında uzanan Çanakkale Boğazı'nın dar geçidi ve ötesinde, Yunan denizleri

ve Troas kıyıları, tarihin ve şarkının puslu dünyası! Vapurumuzun burnu kuzeye dönerken, Boğaz'ın yeşil kıyıları, sürekli değişen ve ardi ardına gelen koylarla parıldar. Karalar, yılan gibi kıvrımlarda daralan tepelerle çevrilidir “(Elliot, 1893:380).

Başka bir İngiliz yazar Annie Jane Harvey ise, *Turkish Harems and Circassian Homes* adlı eserinde Konstantinopolis hakkında pek çok şey yazıldığını, ancak bu şehrin güzel yönünü ayrıntılı olarak tarif etmenin pek mümkün olmadığını dile getirmiştir:

“Herkes bilir ki bahçeler ve servi bahçeleri arasından yükselen minareler ve kuleler, peri zarafetindedir. Ancak “onu doğru gören kişi” ilk görüşünü güneşli bir yaz sabahının tüm parlaklığı ve gerçek dışılığı içinde görmelidir. Konstantinopolis, gün batımından kısa bir süre sonra ve sabahın erken saatlerinde, yani ışık doğudan utangaç bir şekilde yükselirken ki o yumuşak karanlıkta ve şehrin iş ve gürültüsü başlamadan önce, ormandaki uyuyan güzel gibidir. O büyük sükûnet, ancak güneş bir ışık parıltısında yükseldiğinde, denizi, toprağı ve şehri yaşam ve renk görkemiyle doldurduğunda kırılır. O zamana kadar her şeyin üzerinde büyük bir sessizlik vardır. Sonra her minareden müezzinlerin sesi işitilir, dinine bağlı olanları ibadete çağırırlar. Bu sırada peri gibi kayıklar sulara her yöne süzülür. Adı güzel kendisi ise kirlili ve biraz çirkin Altın Boynuz, hareket eden gemilerle birlikte harika görünür” (Harvey, 1898: 3).

“The City of The Sultan; and Domestic Manners of The Turks in 1836” isimli seyahatnamesi ile bilinen Julia Pardoe'nun İstanbul'a duyduğu sempati büyüktür. Kış aylarında İstanbul'da olan Pardoe, karla kaplı olan şehrin atmosferini çok beğenerek burayı “Şehirlerin Kraliçesi” olarak tanımlamıştır:

“...30 Aralık 1835'te Haliç'e demirledik; uzun zamandır beklediğim umutlarım sonunda gerçekleşti. “Şehirlerin Kraliçesi” karşımda... Kalabalık tepelerinde taht kurmuş, sahilleri saraylardan bir çelenkle çevrili Boğaziçi'nin gümüş sularının eteklerini yaladığı İstanbul...”

Her yer karla kaplıydı ve ilk kez en sert mevsimlerin erimin mantosuna bürünmüş İstanbul'u gördüm. Bu haliyle bile üzerime çöken duyguların karmaşası içerisinde kendini ortaya çıkaran en güçlü duygu, katışıksız bir zevkti. Zaten başka türlü nasıl olabilir? Yeni bir dünyanın sakini olmak ve en çılgın hayallerimin vücut bulmuş halini görmek için periler diyarına bakıyor gibiydim” (Pardoe, 1836: 2).

Pardoe 1839'da yayımlanan "The Beauties of the Bosphorus" eserinde Eyüp'ten bahsederken de bu semti kuşbakışı tarif etmiştir. Türklerin kutsallarının kutsalı olarak kabul edilen Eyüp'ün muhteşem camisi ve renkli mezarlığından bahsetmektedir. Pardoe Eyüp'ü, Haliç'in tamamına hâkim ve Boğaz'ın yukarısında asil bir manzaraya sahip konumu sebebiyle rakipsiz kabul etmektedir. Burada farklı türden zengin ağaçlarla kaplı düzgün yuvarlak tepeler son derece doğal bir arka plan oluşturmaktadır. Bu ağaçlar arasında ulu akçaağaç, yapraklı çınar, akasya ve sert servi göze çarpmaktadır. Yazar, ağaçların yelpaze gibi yan yana serpilmiş bir biçimde sıralandığını ve vahşi bir mezarlığı gölgelediğini söylemektedir. Banliyönün alışılmadık derecede iyi inşa edilmiş ve düzenli olduğunu, limanın bir bölümünün de görkemli ve hoş konutlarla çevrili olduğunu belirtmektedir (Pardoe, 189: 9).

Lady Hornby, "Constantinople During The Crimean War" isimli seyahatnamesinde diğer seyyahlarda olduğu gibi İstanbul'un güzelliklerini dile getirmiştir. Karadeniz'den gelen serin esintilerle Boğaz'ın harikulade güzel olduğunu, her iki kıyıda berrak mavi suya yansıyan teraslı bahçelerin, camilerin, kesintisiz ama düzensiz beyaz sarayların bulunduğunu, tepelerin servi ağaçları, şirin köşkler, bahçeler ve ağaçlık yamaçlarla kaplı olduğunu not etmiştir (Hornby, 1863: 35).

Bulgar Seyyah Evgenia Mars'ın ise şehre dair ilk izlenimleri şöyledir: "Şansımıza hava harikaydı. Hafif bir esinti, kayık ve vapurlarla dolu Altın Boynuz'un ve Boğaz'ın sularını titreştiriyor, vapur düdüklü ve kayıkçı çığlıkları müthiş bir vaveyla koparıyordu. İnsan bu aralıksız gürültüden adeta sağır oluyor, sayısız kayık, şilep, vapur ve yük gemisi denizin bulanık yeşil sularını köpürtüyordu" (Mars, 2019:29).

Görüldüğü gibi seyyahlar karşılaştıkları doğal ve tarihi güzelliklerden oldukça etkilenmiş, eşsiz olarak niteledikleri manzara onları büyülemiş ve heyecanlandırmıştır.

19. Yüzyıl Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplum Hayatı

Osmanlıda sosyal yapının temel unsurunu şehirliler ve köylüler oluşturmaktaydı. Şehirli ve köylü nüfusu ise; Türk, Arap, Boşnak, Arnavut gibi farklı etnik kökenden Müslüman toplulukların yanı sıra farklı etnik kökenden ve farklı din ve mezheplere mensup topluluklardan meydana geliyordu (Ercan, 1999 : 197-98). Toplumsal ilişkiler ise kendi içinde belli bir düzende yürüyordu. Bu düzen her ne kadar Osmanlı toplumu içinde yaşayan halka olağan gelse dahi, seyyahlar alışık olmadıkları Osmanlı toplumundaki sosyal ilişkileri değerlendirirken zaman zaman şaşkınlıklarını, öfke, üzüntü veya sevinçlerini gizleyememiş Öyle ki, seyahatnamelerde bazı satırlar adeta seyyahın o anki duygusunu yansıtan bir fotoğraf karesi gibidir.

Elliot, 1893 yılının bahar aylarında bir köşeden hayatın akışını izlerken şehirde yaşananları şu şekilde anlatmıştır:

“...İngilizler, beyaz şemsiyeler ve ucuz şapkalarla geçiyor; Ermeniler paçavralardan parıldayan renkli kuşak takıyor... Her zamanki örtülü kadınlar, uzun dökümlü mantolar ve başlık ile zarif bir şekilde adım atıyor... Sıradan olmasına rağmen yüksek topuklu terliklerle yürüyen heybetli başı yukarıda biri var... Türk hanımı ise herkesin içinde asla yanında hizmetçileri olmadan başıboş yürümüyor. Yunanlılar beyaz jüponlular ve altın işlemeli yelekler içindeler... Şapkalı ve şemsiyeli Frank bayanlar... Eski püskü sarıklı kör dilenciler güneşten yanmış ellerini sadaka için uzatıyorlar... Altın şeritli şapkaları ile neşeli denizciler havalı şekilde bir tarafta eğiliyor... Şişman paşalar hizmetlileri tarafından tutulan şemsiyeler altındalar... Doğu güneşleriyle boyanmış bir Pers, hava boğucu olmasına rağmen koyun derisi şapkalı ve kürk kaftanının içinde... Bin bir çeşit yükün altında ezilen eşekler ve cılız atlar... Arnavut susam, bal ve tatlı satıcıları... Yunan ve Bulgar meyve satıcıları, gezgin kasaplar ve aile tezgâhları... Karşıda sıska bir at... Zenciler, tellallar, kalabalığın yanında kiralık bir at sürükleyen oğlanlar ve bütün bunların tam tersine, zarif giyinmiş hoş Yunan hanımları ve fes giymiş beyler ve subaylar... İşte yaşlı bir Türk! Başında bir tepsi şekerleme, elinde de küçük bir tabure ile yürüyor. Belli ki kendine doğaçlama bir satış yeri bulacak... Diğer tarafta taze yapraklarla kaplı testileri olan su taşıyıcıları... Kaftanlı ve sarıklı oryantaller bir mil öteden görülmüyor... Beyaz sarıklı dervişler ve uzun siyah kaftanlar... Herkes meşgul. Ancak acele etmeden, sanki zaman kendilerine aitmiş gibi... Gıcırdayan köprüdeki tekerleklerin gürültülü sesi, mümkün olan her malın satıcısının çığlıkları ve haykırırları, dilencilerin keskin çığlıkları ve yüzlerce sesin uğultusu ve Galata köprüsü... Mayıs ayının sonlarına doğru zaman geçerken benim gördüklerim bunlardı” (Elliot, 1893: 18-20).

Waters için İstanbul’da yabancıları etkileyecek iki şey vardır. Bunlardan birincisi denizin her yerde olduğu hissidir. İkincisi ise müezzin tarafından minarelerin şerefesine her gün beş kez çıkılarak, kalabalığın yoğun uğultusunu delen ve her şeyden baskın şekilde kendini duyuran tiz ezandır. Waters, ezanın belirli saatlerde Asya, Afrika ve Avrupa’daki her minareden çınlamasını çok etkileyici bulmaktadır. Yazar ezanın okunma anını şu şekilde anlatmaktadır:

“Müezzin terasa çıkar ve bir anlık sessizlikten sonra elleriyle kulaklarını kapatır, gözlerini yukarı kaldırır ve yavaşça nidasını okur. Bu şu şekilde tercüme edilebilir: “Allah

büyüktür! Bir tek Allah vardır! Muhammed Allah'ın peygamberidir! Gelin namaza! Gelin ve kurtulun! Allah büyüktür! Allah birdir! Duaya gelin!” Bu tüm çevrede tekrarlanır ve ses bir minareden uzaklaştıkça, henüz çağrışı tamamlamamış olanlar duyulur ve birer birer, yavaş yavaş bu sesler atmosferde kaybolur. Böylece “Allah”ın adı insanların kulaklarında çınlar ve Müslüman tanrı, bu şekilde hafızalarda kalırken Hıristiyan İlahı gibi unutulmamış olur” (Waters, 1895: 15).

Bilindiği üzere, Osmanlı topraklarına gelmeden önce seyyahların çoğunun kafasında bir doğu mistisizmi bulunmaktadır. Bu nedenle İstanbul'a gelen seyyahların, vapurlarının Boğaz'a giriş yaptığı anda karşılaştıkları kent manzarasını Bin bir Gece Masalları'na benzettikleri de olmuştur. Dolayısıyla şehre gelen tüccar veya seyyahlar anlatılarını, potansiyel Batılı okuyucu kitlesinin zihnindeki Doğu ve Doğulu algısını besleyecek sembol ve unsurlarla inşa etmektedirler. 19. yüzyıl seyyahının tuttuğu notlar bu bağlamda toplumsal iletişim aracı gibi düşünülebilir (Karakulak, 2019: 172).

Elliot'un yazdıkları buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Pera ve Galata'nın dolambaçlı dik ve dar sokaklarını küçük Türk atları ile geçtiklerini anlatan Elliot, sefil görünümü, adeta dolap büyüklüğündeki dükkanların, insanı adeta Bin bir Gece Masalları'nın içinde yaşattığını dile getirmektedir. Yazar, bu hayali gerçekleştirmek isteyenlerin İstanbul'un çarşısını ve ara sokaklarını ziyaret etmesi gerektiğini de belirtmektedir (Elliot, 1893: 21). Ayrıca seyyahlar, Doğu uyumsuzluğunun varlığını sarıp sizi hiçbir şeyin önemli olmadığına ikna etmesi için burada çok fazla zaman geçirmenize gerek olmadığını da altını çizmektedirler. Waters, burada “yapılmayan şeyin de en az iyi yapılan bir şey kadar tatmin edici olduğuna” inandırılacağımızı yazmaktadır. “Böylece Batılı huzursuzluğunuzu ve ağır sorumluluk duygunuzu üzerinizden atarak, İstanbul'un tadını çıkarmaya hazır olacaksınız. Gözleriniz sürekli olarak ilginizi çekecek çeşitli insanlara odaklanacak. Ne Arap ne Yahudi ne Türk ne zenci ne de Yunan ırkı size hitap etmeyecek. Ancak her biri hakkında, görünüşüne göre bir görüşe sahip olacaksınız. Kişilerin gözünüze hoş gelme derecesine göre lehte veya aleyhte bir karara varacaksınız” (Waters, 1895: 171-72).

Kadın seyyahların Osmanlı toplumunda en fazla dikkat ettikleri ve merak ettikleri şeylerden biri de sosyal ve kültürel yaşantılarıyla Osmanlı kadınıdır. Osmanlı kadınının giyim kuşamı, davranış şekli ve toplumdaki yeri seyahatnamelerin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca erkek seyyahların aksine kadın seyyahların hareme girebilmeleri onlara kapalı olan harem iç dünyasını izleyebilme olanağı da sağlamıştır (Ağırbaş, 2019: 197).

İngiliz bir gezgin olan Mary Adelaide Walker, 1856 civarında Kırım savaşıdan kısa bir süre sonra İstanbul'a gelerek burada uzun bir zaman

geçirmiştir. Seyahatnamesinde Osmanlı kadınının davranışlarını şu şekilde anlatmaktadır:

“Evlenmemiş kızlar, hatta bir ziyarette annelerine veya teyzelerine eşlik eden genç evli kadınlar, kişisel olarak hitap edilmedikçe nadiren sohbet katılırlar. Daha sonra sadece gerekli olduğunda yumuşak ve saygılı bir şekilde konuşurlar. Küçük bir kız kardeş asla büyüklere düşen nezaket görevlerini yerine getirmeye çalışmaz. Ancak kendisi de evlenmemiş en büyük kızın saygınlığına ulaştığında üzerine düşeni yapmaya hazır bulunur. Genç kızlar genelde kahve içmez, sigara içmez, bu hoşgörüler evli veya yaşlı hanımların ayrıcalığı olarak kabul edilir” (Walker, 1886: 44).

Bulgar Seyyah Evgenia Mars, Türkler için bir kadının niteliklerinin değil, ama beden hatlarının önemli olduğunu belirtmektedir. Ancak son dönemlerde iyi eğitilmiş olan Türk ailelerindeki kızlar için Avrupa'dan mürebbiyeler getirtildiğini, bu kızların yabancı dil öğrenerek yabancı edebiyat eserlerini okuma imkânı bulduklarını ve bazı Türk hanımlarının kadın hakları gibi modern kavramları içselleştirerek Avrupalı kadını taklit etmeye çalıştıklarını aktarmıştır (Mars, 2019: 31). Yine aynı seyyah, kadınların kılık kıyafetinin dikkatini çektiğini belirtmektedir. Kadınlar ipek ferace giymektedir. Ancak bunlar onun Bulgaristan'dan tanıdığı feracelerden değildir. Alt kısımlarını zarif şekilde dikilmiş modern birer fistana benzetmektedir. Belde fistana iğne ile iştirilmiş aynı malzemedeki dörtgen biçimli bir kumaş sırta doğru uzatılarak başın yarısını ve bütün göğüs kısmını örtmektedir. Yüzü örten ince ve genelde siyah bir duvak yine de yüzün görülmesine imkân vermektedir. Bazı hanımlar ise daha kalın duvaklar ile örtünmektedir (Mars, 2019:31).

Kadınlar ve çocuklar kendi özel mekanlarında yabancıların gözünden uzakta sosyalleşme fırsatı bulmaktadırlar. Özellikle sıcak iklimlerde zamanlarının çoğunu avlularda geçirirler. Avluda yemek pişirme, fırınlama, kışık yiyecek hazırlama, halı ve kilim dokuma ve çamaşır yıkama gibi işler yaparlar (Altuntaş, 2017: 60). Konakların veya evlerin harem bölümünde de kadınlar zamanını gündelik işlerle geçirirler. Misafir ağırlama, çocukla ilgilenme, tütün içme, tandır başı sohbetleri ve yemeklerin ve yatakların hazırlanması işlerine nezaret etme gibi meşguliyetler kadınların temel uğraşlarını oluşturur (Düğer, 2015: 73).

Avusturyalı Seyyah Ida Pfeiffer, kadınlar için ayrılan bir bahçeye giderek buradaki izlenimlerini kaleme almıştır. Bahçedeki kadınların hal ve davranışları, fiziksel özellikleri ve kıyafetleri üzerine bilgiler vermiştir. Toplanmalarının kahvehanede ağzında çubuk, bir masal anlatıcısını dalgın halde dinleyen, yarı uykulu bir halde gıkı çıkmadan oturan erkeklerin toplanmalarına

nazaran daha gürültülü geçtiğini vurgulamış ve kadınların neşeli edalarla gevezelik edip şakalaştıklarını ifade etmiştir. Pfeiffer ayrıca kadınların bir ara bunlara çabucak ara verip ibadetlerini gerçekleştirmek için bir seccade veya bir kilim serdiklerini eklemiştir. Burada erkeklerin bulunmamasından dolayı hepsinin örtülerinin açık olduğunu, onların altlarında çok güzel yüzler bulunduğunu fakat “çok büyük ve nadide bir güzellik” göremediğini de belirtmiştir (Demiray, 2019: 269).

Kadınlarla erkeklerin normal şartlar altında salonlarda, otellerde, tiyatrolarda, toplantılarda, park ve bahçelerde, ulaşım araçlarında bir araya gelmesi ve konuşması Osmanlı toplumunda pek kabul görmemektedir (Demiray, 2019: 270). Kadınlara umumi yerlerde genellikle hizmetçi, hadım/haremağası veya onları piknikten tekrar evlerine götürmekle görevli arabacılar eşlik etmektedir. Mesire yerlerinin genelinde bu ayırım mevcuttur. Piknikler, genellikle kadınlara has toplantılar olarak görünse de erkekler de bu etkinliğe katılabilmekteydi. Ancak erkekler genellikle kadın gruplarından uzak, mesire alanının kenarlarında toplanmaktaydılar (Uçar, 2013: 78-79). Deniz taşımacılığında kullanılan kayıklar da kadın ve erkekler için ayrı ayrı işlemekteydi. 19. yüzyılın ortalarında İstanbul’un deniz trafiğinin hissedilir derecede artış göstermesi ve kayıkla ulaşımın artık yeterli olmaması üzerine buharlı vapurlar işletilmeye başlandı (Çelik, 2019: 110). Ancak kayıklardaki kadın- erkek ayırımı, vapur seyahatlerinde de devam ettirildi.

Elliot, umumi yerlerdeki kadın erkek ayırımını eserinde alaycı bir dille eleştirmektedir:

“Boğaz’da dolaşan İngiliz yapımı teknelerden birinin güvertesine vardık. Dostça bir tentenin altına sığındım ve etrafıma baktım. Teknenin alt güvertede bir perdeyle örtülmüş ön kısmı, koyun sürüsü gibi birbirine sokulmuş her sınıftan kadına ait. Erkeklerle birlikte olmaktan kaçınınsalar da başlarında tepsilerle sıra ve şekercilerin veya biletleri alan görevlinin içeri girmesi yasak değil. Şimdi, bir adam içeri girebiliyorsa, neden daha fazlası için yasak var? Bir buharlı gemi gibi modern bir buluşta, cinsiyetlerin bu ayırımı iki kat gülünç görünmektedir” (Elliot, 1893: 379).

Sokaklar, Evler ve Ticari Hayat

Seyahatların İstanbul ile ilgili ilk izlenimleri, şehrin muhteşem olduğu yönündeyse de şehrin sokak ve mahalleleri konusunda aynı fikre sahip olmadıkları görülmektedir. Avusturyalı zengin bir tüccarın kızı olan Ida Pfeiffer, kötü yollar üzerindeki dar ve çirkin sokaklardan, bitmeyen yokuş yukarı tırmanışlardan, yokuş aşağı inişlerden o kadar rahatsız olmuştur ki, bu

problemlerin hızlı bir şekilde insanı şehirde kalmaktan tiksindirir hale getirdiğinden şikâyet etmektedir (Demiray, 2019: 67). Elliot, daha önce de değinildiği gibi Galata ve Pera'da bulunan dükkanların düzensizliğinden yakınmıştır (Elliot, 1893: 21). Yine Pfeiffer sokak köpeklerinin çokluğuna hiç alışamadığını belirtmiş ve onların gece şehirde sebep oldukları gürültüye dikkat çekmiştir:

“Tüm köşelerde, caddelerde ve yerlerde yabancıları engelleyen pek çok sahipsiz köpeğe alışabilmem zor oldu. Bunlar çakala çok benzer, dikkat çekici derecede çirkin bir soydan geliyorlar. Gerçi gündüzleri fazla münasebetsizlik yapmıyorlar, sessizce güneşleniyorlarsa veya süprüntüler tüketilmişse hoşnut durumdalar. Kuşkusuz geceleri böyle sakin geçmiyor. Köpekler devamlı havlıyorlar. Fakat kimseyi yakalamaya çalışmıyorlar, özellikle yanınızda bir sopayla ve fenerle dolaşan bir hizmetli varsa. Aralarında sıklıkla bazen ölümlerle bile sonuçlanan kavgalar dövüşler oluyor” (Demiray, 2019: 72-3).

Pfeiffer, Bursa gezisi sırasında da sokakların çoğunda insandan fazla köpek görüldüğünü belirtmiştir (Demiray, 2019: 72-3).

Harvey, sokakların çok dar ve dolambaçlı olduğundan şikâyet etmektedir (Harvey, 1898: 6). Garnett ise şehrin ayrı bir mahallesinde bulunan Ermeni mahalle ve sokaklarının diğer sokakların aksine hem geniş hem de temiz olduğuna değinmiştir (Garnett, 1890:196).

Şehir halkı, sosyal yapılaşmanın gereği olarak, mahalle adı verilen iskân ünitelerine bağlıydılar. Tespitlere göre varlıklı aileler ve fakirler aynı mahallelerde yan yana evlerde oturabiliyordu. Çarşıya en yakın olanlar en kabul gören mahallelerdi (Emecen, 1999:93). Mahalleleri oluşturan ahşap ev tiplerinin kendine has pek çok karakteristik özellik taşıdığı tespit edilmiştir. Bu evler, ait olduğu döneme ve bölgeye dair belirleyici birtakım özellikler taşımaktadır (Yağcı, 2019: 66). Osmanlı ev tipi, seyahatnamelerde değinilen konulardan biridir. Altuntaş'ın çalışmasına göre bu anlamda Pardoe'nun Türk ev tipi ile ilgili verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Pardoe, ziyaret edilen evleri anlatırken onları Osmanlı kadınının gerçek ve özel yeri ve toplumun hiyerarşik yapısının temsilcisi olarak yorumlamıştır. Bu nedenle Osmanlı kadınının ev merkezli yaşamını anlamak için mimari üslup, ev içi mekanlar ve ev eşyaları üzerinde durmuştur. Ayrıca evi, ev sahiplerinin sosyal statüsünü gösteren bir mekân olarak ele almıştır. Bu sebeple Pardoe, özellikle Osmanlı evlerinin iç mimarisi, iç mekanları, mobilyaları ve süsleriyle ilgilenmiştir (Altuntaş, 2017: 60).

Osmanlı evleri bir avlu içinde inşa edilmiştir. Bu evlerin iç mekanlarının önemli bir bölümü holdür.Hol, evlerin ana erişim alanıdır. Yani odaların açıldığı yerdir. Hol veya sofa, Osmanlılar için süslemelerin ve estetik

zevkin sunulduğu bir gösteri odasıdır. Odalar ise Osmanlı evlerinde “servis alanları ve ara mekanlarla çevrili, evin planında neredeyse bağımsız bir konumla diğer odalardan ayrılan bir mekân” dır. Odalara girişler salonlardan sağlanmaktadır. Geleneksel Osmanlı evlerinde odalar tek bir amaca tahsis edilmediğinden Osmanlı evlerinin yemek, uyku ve çalışma alanları şeklinde bölümlere ayrılması söz konusu değildir. Esas olarak odanın boş olması; oturma, uyuma, dinlenme, çalışma ve sosyalleşme gibi birçok amaç için kullanılmasına olanak sağlamaktadır. Osmanlı evlerinde harem denilen oda, kadınlara ayrılmış olan bölümdür. Pardoe’nun ziyaret ettiği haremle genellikle az eşya ile döşenmiştir. Ziyaret ettiği evde harem zeminini bir halı ya da şilte kaplamaktadır. Pencerelerin perdeleri de genellikle sıkıca kapatılmıştır. Duvara sabitlenmiş geleneksel alçak bir koltuk olan sedir, harem üç tarafını çevrelemektedir. Minderler sedirin üzerine veya yere katlanarak kullanılmaktadır. Isınmak için ise odada tandır ve mangal bulunmaktadır (Altuntaş, 2017: 62-67).

Elliot, saray, camiler, padişah sarayları, muhtelif elçilerin konutları, kışlalar, Galata kulesi ve Yunan veya İngiliz bankacı ve tüccarların birkaç özel konutu dışında hiçbir şeyin taştan yapılmadığını yazmıştır. Ahşap evlerin küçük bir yangında çıra gibi yandığına değinmiştir. Sürekli olarak meydana gelen yangınlarda bu evlerin elli bini birkaç saat içinde küle dönmektedir diye eklemiştir (Elliot, 1893:26).

Garnett gayrimüslimlerin evlerini, eski ve modern olarak ikiye ayırmıştır. Garnett’e göre eski evler kasvetli ve dış görünüşü hapisane gibidir, alt katlarında sokağa bakan pencereleri yoktur. Büyük kemerli katlanır demir kapıları vardır. Bu kapı, bahçeye açılan büyük bir salona veya avluya erişim sağlar. Garnett, bu mimari üslubun, yeniçerilerin saldırılarına maruz kalındığında tam anlamıyla şiddetten korumasına da birçok avantajı olduğunu belirtmiştir.

“Modern evler ise eski evlere göre daha az sağlam inşa edilmiş olsa da çok daha sevimlidir. Ancak yalnızca tek katlıdır. Eski evlerdeki gibi sokak seviyesinin altında değildir. Kapı geniştir. Beyaz mermerin şıklığı ve aynı malzemeden büyük levhalarla döşeli geniş salon ile daha küçük tek katlı evlerde sadece misafir odası sokağa bakar. Bir oturma odası genellikle bir çeşme içerir ve vazolarda çeşitli çalılar ile bir tür kış bahçesine dönüştürülür. Geri kalanı bir Türk kanepesi, birkaç ortak sandalye ve kışın bir halı ile döşenmiştir “(Garnett, 1890: 197).

Evgenia Mars, trenle bir Ermeni mahallesi olan Kumkapı’dan geçerken gördüğü evleri hoş bulmadığına değinmektedir. Trenle iki sıra ahşap ve yarı yıkık evlerin arasından geçtikten sonra sağ taraftaki evlerin surlara yapışık

olduğunu, aralarında güzel evlerin de bulunduğunu ancak bunların sayısı az olduğu için mahallenin can sıkıcı bir izlenim bıraktığını düşünmektedir (Mars, 2019: 25).

Seyahatnamelerde değinilen bir diğer konu da ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü Osmanlı çarşılarıdır. Bedesten ve Büyük Çarşı, liman bölgesi gibi yerler, İstanbul ekonomik hayatının merkezleriydi. Şehirlerin başlıca meslek grupları ise, zanaatkar ve tüccarlardı (Faroqhi, 2016: 170). Dükkân sahipleri; Müslüman, Ermeni, Yahudi ve Rum gibi her milletten ve dinden insanlardı ve bunlar yan yana faaliyet gösteriyorlardı (Kia, 2013: 89). Zamanla büyük çarşı gelişerek dükkân sayısı bini aşmış ve çarşılar çatı ve kubbelerle örtülmeye başlanmıştır. (İnalçık, 2019: 221). Pardoe, kapalı çarşının küçük bir kasaba denilebilecek kadar çok sokaktan oluştuğunu, taş kemerlerin dar dükkanları birbirinden ayırdığını ifade etmektedir (Pardoe, 1839: 30).

Pardoe, Kapalı Çarşı'da gezerken mücevherat kısmında vakit geçirmiş ve bedestenin mücevher işlerinde son derece iyi olduğunu söylemiştir. Ancak bunları yakından görmek isterseniz ya alıcı olmanız ya da alıcı gibi görünmeniz gerektiğini belirtmiştir. Çünkü vitrinde cam kavanoz içinde sergilenenler, bunların küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Kuyumculuk mesleğini icra edenlerin ise hemen hepsi, sarraflarda olduğu gibi Ermenilerdir. Diğer taraftan riskli ve çekici girişimler, Pardeoe'nun korkusuz ve gözü pek olarak tanımladığı Rumların elindedir (Pardoe, 1997: 38).

Annie Jane Harvey, Osmanlı çarşısında yapılan ilginç bir pazarlığa değinmektedir.

“Satıcı para kaybedeceğini, ancak yabancıya duyduğu sevgi ve muhabbet sebebi ile ürünü ona şu veya bu fiyattan (muhtemelen dört kat daha fazla) satacağını söylüyor ve kutsal olan her şey üzerine yemin ediyordu. Nihayet, yorucu bir öğleden sonra yabancı, imrenilen şalları veya halıları yanında götürerek ve belki de değerlerinin iki katından fazlasını ödemedi, muzaffer bir şekilde ayrılıyordu “(Harvey, 1898: 8).

Bahsi geçen çarşı, ticarethane ve dükkanlarda yürütülen meslek yaşamı ve ticari hayat erkeklerin tekelindeydi. Kadınların para kazanabilmesi pek rastlanılan bir durum değildi. Yoksul ve köylü kadınlardan kendi yetiştirdikleri ve ürettikleri şeyleri satanlar bulunuyordu. Başta Yahudiler olmak üzere, diğer kadınlar da çerçilik yapar, açık çarşılarla gidemeyen kadınların haremelerini ziyaret edip onlara mal satardı (Kia, 2013: 89). Ancak kadınların geçimini sağlaması büyük oranda eşlerine veya erkek akrabalarına bağlıydı (Faroqhi, 2016: 165). Yetişkin şehirli kadınlar için para kazanma fırsatları hayli kısıtlıydı.

Muhtemelen en ulaşılabilir iş olan ev hizmetçiliği, çoğu zaman, sultanın reayasını köleleştirme yasağı nedeniyle İstanbullu olmaması gereken genç köle kızların işiydi. Dolayısıyla evli bir kadının hizmetçi olarak iş bulması oldukça güçtü (Faroqhi, 2018: 239).

Sonuç

Şehir tarihi açısından pek çok bilgi ihtiva eden seyahatnameler, dilinin akıcılığı ve sürükleyici anlatımıyla her zaman dikkat çekmektedir. Daha da önemlisi seyahatnameler, yazıldığı dönemin tarihi, sosyo-ekonomik ve kültürel değerleri açısından kaynak değeri taşımaktadır. Bu eserler, 19. yüzyıla kadar erkek gezginler tarafından kaleme alınsa da Avrupalı kadının toplumdaki rolünün değişmeye başlamasıyla birlikte, kadınların sesini duyurmaya başladığı bir alan olmuştur. Çalışmada, 19. yüzyılda kadın seyyahlar tarafından kaleme alınmış seyahat yazıları üzerinden Osmanlı şehir portresi çizilmiştir. Seyyahlar, kendilerinden önce Osmanlı coğrafyasına gelmiş olan gezginlerin eserlerini okumuş ve gideceği şehir hakkında bilgi edinerek bu yolculuğa çıkmışlardır. Onların verdiği bilgiler, daha önceki gezginlerin bakış açıları ve verdiği bilgiler ile zaman zaman örtüşmektedir. Ancak kadınların seyahatnamelerde çizmiş olduğu betimlemelerin erkeklere göre daha detaylı ve incelikli olması dikkat çekicidir.

Seyahatnamelerde şehrin genel görüntüsü anlatıldıktan sonra sokaktan veya çarşıdan bir anın tüm detayları resmedilmiştir. Seyyahların Osmanlı şehri ve toplumuna dair olumlu ve olumsuz yargılarının olduğu görülmektedir. Ancak seyyahların hemen hiçbirinin tamamen olumlu veya tamamen olumsuz düşünceler taşımadığı tespit edilmiştir. İstanbul şehrinin genel görüntüsüne seyyahlar tarafından övgüler yağdırılmasına rağmen detaylara inildiğinde işin renginin değiştiği görülmüştür. Seyyahlara göre sokaklar ve caddeler oldukça dardır. Burada bir karmaşa ve düzensizlik göze çarpmaktadır. Ayrıca Doğulu halk için zaman kavramı farklı işlemektedir. Zamanın yavaş aktığına, buradaki bir Batılının bu uyuşukluk nedeniyle bir süre sonra kendini kaybedebileceğine değinilmiştir. Batılı kadın seyyahlar; evlerin yapıları, malzemesi, odaları ve döşemesi ile alakalı oldukça detaylı bilgiler sunmuşlardır. Bu bilgiler, tarihi ev tipi-mekân çalışmalarına katkı sağlayacak bilgiler içermektedir.

Bununla birlikte kadın seyyahlar, Osmanlı kadını ve haremi hakkında yalnızca düşüncelerini aktaran erkek seyyahların bir adım önüne geçmeyi başarmışlardır. Avrupalı kadın, kadın olmanın vermiş olduğu ayrıcalık ile Osmanlı kadını ve onun yaşam alanını yakından tanımıştır. Yine seyahatnameler incelendiğinde çalışma hayatında kadının yerinden bahsedilmediği görülmektedir. Bunun sebebi ise geleneksel ve dinsel kısıtlamalardan dolayı kadına çalışma hayatında yer verilmemiş olmasına bağlanabilir.

Kaynakça

- Ağırbaş, S. (2019). Batılı Kadın Seyyahların Anlatımlarında Osmanlı Kadını, *Akademik Hassasiyetler*, (6),195-222.
- Altuntaş, G. R. (2017). *The Material Culture in the Istanbul Houses through the Eyes of British Traveler Julia Pardoe (d. 1862)*. (Doktora Tezi) Sabancı Üniversitesi
- Bock, G. (2004). *Avrupa Tarihinde Kadınlar*. (Çeviren: Zehra Aksu Yılmazer). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Çelik, Z. (2019). *19. yy'da Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. (Çeviren: Selim Deringil), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Demiray, K. (2019). *Alman Seyyahların Gözüyle İstanbul'da Sosyal ve Kültürel Hayat (1808-1918)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul.
- Düğer, S. (2015). Batılı Kadın Seyyahlar İmgeleminde Osmanlı Kadını, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (29), 71-90.
- Elliot, F. (1893). *Diary of an Idle Woman in Constantinople*. 1. Baskı, Londra: J. Murray.
- Emecen, F. (1999). Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirli ve Köylüleri. *Osmanlı IV*, 91-97.
- Ercan, Y. (1999). Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi). *Osmanlı IV*, 197-207.
- Faroğhi, S. (2016). *Osmanlılar: Kültürel Tarih*. (Çeviren: Çağdaş Sümer). İstanbul: Akıl Çelen Kitaplar.
- Garnett, L. M. J., ve Stuart-Glennie, J. S. (1890). *The Women of Turkey and Their Folklore: The Christian Women*. D. Nutt.
- Hornby, M. E. (1863). *Constantinople During the Crimean War*. Richard Bentley.
- Hope, A., ve Harvey, M. A. J. T. (1871). *Turkish Harems & Circassian Homes*. Hurst & Blackett
- İnalçık, H. (2019). *İstanbul Tarihi Araştırmaları: Fetihden Sonra İstanbul'un Yeniden İnşaası Bilad-i Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karakulak, M. (2019). NS. Vsevoloski'nin İstanbul Seyahati (1836). *OTAM*, 46 /Güz, 167-189.
- Kia, M. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Yaşam*. (Çeviren: Özgür Özol), İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Mars, E. (2019). *Abdülhamid İstanbul'unda Bir Kadın Seyyah*. (Çeviren: Hüseyin Mevsim). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Pardoe, J. (1839). *The beauties of the Bosphorus*. Virtue.
- Pardoe, J. S. H. (1845). *The City of the Sultan; and Domestic Manners of the Turks, in 1836* (Vol. 2). HG Clarke and Company.

- Pardoe, J. (1997). *18. Yüzyılda İstanbul*. (Çeviren: Bedriye Şanda). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Schiebinge, L. Jean Baret: Dünyanın Çevresini Dolayan İlk Kadın, (Çeviren: Nalân Mahsereci),
<https://web.archive.org/web/20200922180137/https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2015/09/01/jean-baret-dunyanin-cevresini-dolasan-ilk-kadin/>
- Uçar, Z. (2013). XIX. Yüzyıldaki Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı'daki Mesire Kültürü, *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (12), 75-89.
- Walker, M. A. (1886). *Eastern Life and Scenery: With Excursions in Asia Minor, Mytilene, Crete, and Roumania*. 2.Cilt . Chapman & Hall.
- Waters, C. E. C. (1895). *Constantinople: The City of the Sultans*. Estes and Lauriat.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2020). *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*. (Çeviren: Meral Çıyan Şenerdi). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yağcı, F. (2019). Son Dönem Osmanlı Konutlarında Mimari Elemanlar, *Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Dergisi*, 1 (22), 66-75.
- Yılmaz, Ö. (2013). Osmanlı Şehir Tarihleri Açısından Yabancı Seyahatnamelerin Kaynak Değeri, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 28 (2), 587-614.

ÖDEMIŞLİ KİMLİĞİNDEN KOPMAYAN BİR KADIN SANATÇI: BEDİA AKARTÜRK

Onur YILMAZ*

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde kimlik, “*Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü*” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2021). Kimlik, özneye (birey) değinirken benlik ve kişilik kavramları yanında onu tanımlamak ve ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Kimlik (identity) terimi, aynılığı ve devamlılığı ifade eden Latince “*idem*” kökünden türemiştir. Türkçede kimlik, “*kim*” soru kökünden türetilmiş olup aynı manada mecburi bir mensubiyeti (aidiyet), benzer olmayı, tek olmayı, hangi kişi olmayı ifade etmektedir (Aydoğdu, 2004: 117). Gleason’a göre kimlik mefhumu, toplum bilimlerde esas olarak birey ve toplum arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır ve 1950’li yıllardan itibaren literatürde sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram, “*Ben kimim?*” ve “*Ben nereye aitim?*” sorularıyla ilişkilendirilmiştir (Gleason, 2006: 194-196). Connolly’ye göre kimlik; yeğlediğimiz, istediğimiz veya rıza gösterdiğimiz şeylerden ziyade ne olduğumuz ve nasıl tanındığımızla bağlantılıdır. Connolly ayrıca “*Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.*” savını ileri sürmektedir (Connolly, 1995: 92-93).

Birey, içinde yaşadığı toplumla yakın bir ilişki içindedir. Bilgin’e göre toplumsal (kolektif) kimlik “*Belirli bir yerde kök salmış birtakım grupların, diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, vurgulama talebi*” biçiminde açıklanır. Bilgin’e göre toplumsal kimlik bir durumun değil sürecin ifadesidir. Bu sebeple toplumsal kimlik devimseldir, diğer topluluklarla ilişki içinde sürekli yenilenmeyi ve değişimi bünyesinde barındırır. Bireysel kimliklerin inşası kişiler arası ilişkiler sayesinde gerçekleştiği gibi toplumsal kimliklerin inşası da toplumlar arası ilişkiler sayesinde oluşur (Bilgin, 1999: 59). Özdemir, toplumsal kimliği, “*Bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilincini ifade eder. Birey kendi toplumu ve diğer toplumlar arasındaki benzerlikleri, karşıtlıkları, çatışmaları toplumsal kimliğine yüklediği anlam sınırları çerçevesinde tanır ve bu doğrultuda bir eylem stratejisi geliştirir. Birey, toplumsal kimlik aracılığıyla yaşam pratiklerine katılır. Toplumsal kimlik, çoğu zaman, bilinç ötesinde bir işlev yüklenerek bireyin bütün varlığına hükmeder.*” şeklinde açıklamaktadır

* MEB-Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi, yilmazonur.tr@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6743-256X.

(Özdemir, 2001: 108). Toplumsal kimlikte geçmişe dönük bir yön vardır. Toplumsal kimlik; birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve geleneklerden, geçmişin mirasından, kısacası toplumsal bellekten hareketle var edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmişi belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar. Böylece ortak tarih mitleştirilir, aktörler kahramanlaştırılır. Bu süreçte aydınlar ve sanatçılar, iletişim araçları vasıtasıyla önemli bir rol üstlenirler. Toplumsal kimlik, toplum üyeleri tarafından öznel bir biçimde algılanır, yaşanır ve ötekiyle farklılıklar vurgulanarak inşa edilir (Dalbay, 2018: 170).

Cresswell'e göre toplumsal ekosistem ortamında birey, toplum ile etkileşime geçtiği andan itibaren kendi alanını aramaya ve sürekliliğini sağlayabilmek için varlığını, kimliğini tekrar inşa edebileceği yeri var etmeye gayret etmektedir (Cresswell, 2004). Bir yerin "şehir" olarak tanımlanabilmesi için uzun bir zaman dilime ihtiyaç vardır. Bu süreç içerisinde şehrin coğrafi yapısı, kültürel düzeyi, mimarisi, yaşam biçimi ve tarihsel geçmişi şehri oluşturan, biçimlendiren unsurların başında gelmektedir (Şentürk ve Gülersoy, 2019: 146). Genel manada kişinin/grubun kim olduğu, ailesi, kökeni vb. gibi tanımlamalar aidiyet kavramı ile doğrudan bağlantılıdır. Aidiyet, toplum ve bireyin kendini konumlaması ve ayrıca kişinin kendini oraya ait hissetmesi ile gerçekleşen bir duygu ve durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum, bireyi her ne kadar belli bir kimlikle tanımlıyor olsa da birey kendini söz konusu kimliği oluşturan topluma dâhil/ait hissetmiyorsa o kimliği benimsediği söylenemez (Aydın, 1999: 12).

Aidiyet ve yere/mekâna bağlılık, benliğin oluşması ile bireysel ve toplumsal kimliğin tarifinde önemli bir etkiye sahiptir (Spencer, 2010: 306-307). Aidiyet duygusu, yere/mekâna bağlılık; yer, mekân, zaman, yaşantı, anılar, aktiviteler, toplumsal ilişkiler, psikososyal ihtiyaçlar, kimlik, simge ve semboller gibi bileşenler ve bireyin çevresine karşı geliştirdiği algıyla bağlantılı olarak inkişaf etmektedir. Bu hisler, birey ve çevre arasındaki hareketli ve karşılıklı etkileşimin neticesi olarak olgunlaşmaktadır (Manzo, 2003: 51-53). Kişinin, kendini bir yere/mekâna ait hissetmesi duygusal, işlevsel ya da kavramsal bir bağ ile meydana gelmektedir. Kişi, kendi için manası ve kıymeti olan mekânlar/yerler ile duygusal bağ; belirli bir etkinliği takip etmek için ise işlevsel bir rabıta kurmaktadır. İnsanların yerlere/mekânlara bağlanması, toplumsal manada ortaya çıkmıştır. Yani insanları yerlere/mekânlara bağlayan fiziksel oluşumlardan ziyade toplumsal tecrübelerini kapsayan yapılarıdır (Solak, 2017: 21). Yere bağlılık (place attachment), gruplar veya bireyler ile çevreleri arasında gelişen olumlu bir bağ olarak tanımlanır. Yere bağlılık fiziksel çevreden ziyade o çevrede oluşan güçlü sosyal ilişkiler ile zaman içinde oluşan bir yer bileşenidir (Jorgensen ve Stedman, 2001: 234-236). Eğer bir yerde anlamlı sosyal ilişkiler oluşuyorsa paylaşılan anlamlı deneyimler de mevcuttur. Bireylerin komşuluk ve arkadaşlık gibi sosyal münasebetleri ne kadar güçlüyse

o yere aidiyetleri de o kadar güçlüdür. Aktif sosyal ilişkileri olan bireylerin ev, mahalle ve şehir gibi fiziksel mekânlara güçlü bir yer bağlılığı bulunmaktadır. Paylaşılan değerler ve sosyal aidiyetin yanı sıra o yerde yaşama süresinin uzunluğu da yer bağlılığını etkilemektedir (Şentürk ve Gülersoy, 2019: 147).

Bu bilgiler ışığında ulusal bir sanatçının kimliğini bir şehirle özdeşleştirilmesi, tesis ettiği sosyal ilişkilerine binaen kendini o şehre ait hissetmesi ve o yere duyduğu bağlılığı her daim ortaya koyması sosyolojik ve psikolojik açıdan geniş çaplı bir şekilde ele alınmalıdır. Bu bakış açısıyla çalışmada Ödemiş'in tarihi, Ödemiş'ten yetişen ünlü isimler ve Bedia Akartürk'ün hayatı, Ödemişli kimliği ve Ödemiş'e bağlılığı ele alınacaktır.

Ödemiş'in Tarihi

Ödemiş'in geçmişini, tarih öncesi dönemlere kadar götürmek mümkündür (Yavuz, 2007: 13-76). Ödemiş, Antik Çağ'dan günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmış kadim bir yerleşim birimidir (İKT, 2010). Türklerin Ödemiş'teki varlığı 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra başlamıştır fakat 1098'de Bizans'ın bölgeyi tekrar geri almasıyla yöredeki Türk egemenliği son bulmuştur. Türk akıncıları zaman zaman Ödemiş Ovası'na akınlar düzenlese de Bizans'ın direnmesi bu akınların kalıcı olmasını engellemiştir. Germiyanogulları Beyliği'nin subaşı Aydınoglu Mehmet Bey; 1304'te Türkmenlerden oluşan akıncılarıyla Küçük Menderes Havzası'na girmiş, Bizans kent ve kalelerini fethetmeye başlamış, 1308'de Birgi merkez olmak üzere Aydınogulları Beyliği'ni kurmuştur (KTB, 2020). 1312'de Birgi'ye bir cami, türbe ve medrese inşa ettiren Mehmet Bey hâkimiyetindeki bu bölge, o dönemden sonra "Memleket-i Birgi" adıyla anılmaya başlanmıştır (Emecen, 1992: 189-191). Mehmet Bey ölmeden önce beyliğini beş oğlu arasında paylaşmıştır. Buna göre Mehmet Bey; Hızır Bey'e Ayasuluk'u (Selçuk), Umur Bey'e İzmir'i, İbrahim Bahadır'a Bademiye'yi (Bademli), Süleyman Şah'a Tire'yi ve İsa Bey'e Keles'i (Kiraz) bırakmıştır (Dural, 2004: 21). Beyliğin Osmanlı egemenliğine geçişi 1390'da Yıldırım Bayezid döneminde olmuştur. 1402'deki Ankara Savaşı'nın ardından bölgede yeniden Aydınogulları hâkimiyeti başlasa da beylik, 1426'da II. Murat tarafından kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. Fatih dönemine ait belgelerde "Otamış" olarak anılan kent, o dönem Birgi'ye bağlı bir köy vaziyetindedir. "Ödemiş" adı ilk kez XVI. yüzyıl belgelerinde kullanılmaya başlamış ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde şehirden aynı adla kısaca söz etmiştir. 19. yüzyıla kadar bir köy görünümünde olan Ödemiş, II. Mahmut döneminden itibaren Birgi, Kiraz, Beydağ gibi civar yerleşimlerin bağlandığı bir kasabaya dönüşmüştür (Daş, 2016: 158).

1310 yılında Aydınoglu Beyliği'nde Birgi'den sonra en büyük yerleşim birimi Süleyman Köy (Süleymanlı) denilen ve altı çiftlikten oluşan yerleşim yeridir. Ödemiş de bu altı çiftlikten biridir (Dural, 2004: 49) Otamış'ın (Ödemiş) önce büyük bir köy haline gelmesi daha sonra nüfusunun hızla artarak büyük bir

yerleşim merkezine dönüşmesi, konargöçer Türkmenlerin 1684 yılından itibaren bugünkü Ödemiş bölgesinde yerleşik hale gelmesiyle gerçekleşmiştir (Refik, 1930: 206). XVII. yüzyılda İzmir'in ticari olarak öneminin artması ve bölgede yetiştirilen meyan kökünün yüksek getirisi ve bunun ticari potansiyeli, Ödemiş'in gelişimine ve nüfusunun artmasına neden olmuştur (Güneş, 1997: 19). 1831 yılındaki ilk nüfus sayımında Ödemiş ilk kez ilçe (kaza) merkezi olarak kayıtlara geçmiştir (Başaran, 2017: 309). Bölgenin ticari potansiyelinin gelişmesi, bölgeye ecnebi ilgisinin artması ve altyapı yatırımları, küçük sanayi işletmelerinin varlığını arttırmasıyla bölge hızla gelişmiş ve Birgi, Balyambolu (Beydağ), Keles (Kiraz) gibi merkezler Ödemiş'in nahiyeleri durumuna gelmiştir.¹ Ayrıca inşa edilen demiryolunun ticari ve ulaşım olanaklarını arttırması, Ödemiş'in verimli toprakları, temiz suya sahip olması XX. yüzyılın başında Ödemiş'i önemli bir yerleşim merkezi haline getirmiştir (Güneş, 1997: 19-20).

Ödemiş, 1919 yılında gerçekleşen Yunan işgaline gösterdiği direnişle Kuvayı Millîye hareketinde önemli bir yere sahip olmuştur (Coşkun, 1996: 161). İzmir'in işgaliyle başlayan süreçte Ödemiş Yunan işgaline direnmiş ve düşmana karşı ilk kurşunu sıkmıştır. 1 Haziran 1919'da Ödemiş'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine ovada efe, zeybekler ve halk yeni cepheler oluşturmuştur. Bozdağ'da Postlu Mestan Efe, Kaymakçı'da Gökçen Hüseyin Efe, Çaylı'da Keleş Mehmet Efe, Köseler'de Ömer Çavuş Efe, Halkapınar'da Mursallı İsmail Efe, Bademli'de Kör Bayram Efe açılan cephelede Yunanlılara bir yıla yakın sürede ağır kayıplar verdirmiştir (Yavuz, 2008). Ödemiş halkının Yunan işgaline karşı yurttaş desteği ile katıldığı bir onur savaşı özelliği taşıyan İlkurşun (Hacılyas) Muharebesi, Ödemiş'te işgalci Yunanlılara karşı asker ve halk iş birliğinde gerçekleşen şanlı bir direniş eylemi olarak tarihe geçmiştir. 1 Haziran 1919 akşamı Yunanlılar tarafından işgal edilen Ödemiş'te halka Yunanlılar tarafından büyük eziyetler edilmiştir. Ödemiş halkı bu eziyetlere ve zulme boyun eğmek yerine Kuvayı Millîye hareketi içinde yer alarak Halkapınar, Bozdağ, Kaymakçı, Bademli, vb. yerlerde yeni cepheler, yeni direniş kuvvetleri oluşturarak bu istilaya karşı başkaldırmıştır (Özcan ve Güneş, 2019: 97-98). Büyük Millet Meclisi tarafından düzenli ordunun kurulup I. İnönü, II. İnönü, Sakarya Meydan Savaşı ve 30 Ağustos 1922'de Başkomutan Mustafa Kemal Paşa yönetimindeki Türk Ordusu'nun Afyon Ovası'nda Başkomutanlık Meydan Savaşı'nı kazanmasından sonra Yunan Ordusu İzmir'e doğru kaçmaya başlamıştır. İşgalci Yunanlılar kaçarken Batı Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Ödemiş'te de büyük bir tahribata neden olup Türklere soykırım uygulayarak geri çekilmişlerdir (Yavuz, 2008).

¹ XIX. yüzyılda Ödemiş'in sosyoekonomik durumu için bakınız, Tevfik Güran, "Ondokuzuncu Yüzyıl Ortalarında Ödemiş Kasabasının Sosyo-Ekonomik Özellikleri", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 41,1-4, 1985: 301-319.

3 Eylül 1922 gece yarısı Ödemiş Küçük Cami'den okunan sela ile Yunan işgalcilerin Ödemiş'ten ayrıldığı ve Ödemiş'in kurtulduğu halka duyurulmuştur. Bu meyanda zeybekler, Birgi ve Keles (Kiraz) yönünden kente girmiş, halk tarafından büyük bir sevinçle karşılanmışlardır (Güneş, 1997: 54). Böylece 3 yıl 3 ay 3 gün süren Yunan işgali Ödemiş'te son bulmuştur. Ödemiş halkı hamiyeti ve Kurtuluş Savaşı'na verdiği gönüllü destekle Türk tarihinde onurlu bir yere sahip olmuştur.

Ödemiş, yeni kurulan Cumhuriyet idaresinde de tarım, ticaret, hayvancılık gibi yönlerden önemini sürdürmeye devam etmiştir. Bu önemden dolayı Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Ödemiş'in nüfusunda artış gözlenmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan nüfus sayımlarına göre Ödemiş'in nüfusu aşağıdaki gibidir.

Tablo 1. Cumhuriyet Dönemi'nde Ödemiş Nüfusu

Yıl	Nüfus
1923	73.712
1925	74.182
1926	77.010
1927	76.122
1935	88.889
1940	93.656
1945	93.776
1950	87.586

Kaynak: Güneş, G. (1997). Sosyal Siyasal Ekonomik Kültürel Açından Ödemiş Kenti (1908-1950). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Ödemiş, Osmanlı İmparatorluğu döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de önemli bir tarım ve ticaret merkezi olmuştur. Ödemiş; incir, zeytin, palamut, üzüm, kestane, tütün, ipek kozası gibi ihraç ürünlerinin yanında buğday, arpa, patates ve muhtelif yaş sebze üretimiyle de ön plana çıkmıştır (Dural, 2004: 133-137). Ödemiş'te hayvancılık da o dönem bölge ekonomisi için önemli iktisadi faaliyetler arasındadır (Güneş, 1997: 197-200).

Ödemiş, günümüzde yaklaşık 130 bin nüfusu, geniş tarım alanları, her geçen gün büyüyen hayvancılık potansiyeli ve güçlü ekonomik yapısıyla Batı Anadolu Bölgesi'nin ve İzmir'in önemli tarım, hayvancılık ve ticaret merkezi konumundadır. Ödemiş, gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerekse de Cumhuriyet döneminde birçok tanınmış simaya ev sahipliği yapmıştır.

Ödemişli Ünlüler

Ödemiş'in bağrından tarih boyunca birçok ünlü isim yetişmiştir (Açıkalm, 2003). Kurtuluş Savaşı öncesi ve sırasında Yunan işgaline karşı başlattıkları başkaldırıyla yörenin savunulmasına büyük hizmetler vermiş ve Kuvayı Milliye hareketi içinde yer almış olan Çakırcalı Mehmet Efe (Hesapçıoğlu, 1997), Postlu Mestan Efe (Yavuz, 2007: 183-186), Gökçen Hüseyin Efe (Ceylan, 2017: 93-114) ve Mursallılı İsmail Efe (Çetin, 2019: 1189-1191) bu isimlere örnek olarak verilebilir. Ödemiş deyince akla ilk olarak II. Dünya Savaşı yıllarında önce Dışişleri Bakanlığı ardından Başbakanlık yapmış olan Şükrü Saraçoğlu gelmektedir. Şükrü Saraçoğlu, Mehmet Tevfik Ustanın oğludur. 1 Ocak 1887 de Ödemiş'te dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini ve ortaokulu Ödemiş'te tamamlamış, 1906'da İzmir İdadisinden, 1909'da da Mektebi Mülkiyeden Mezun olmuştur. Aydın Vilayeti maiyet memurluğu, İzmir Sultanisi matematik öğretmenliğini, İttihat ve Terakki Ticaret Mektebi müdürlüğünü yapmış daha sonra öğrenim için önce Belçika sonra Cenevre'ye gitmiştir. Saraçoğlu, Millî Mücadele'ye katılmış; Kuşadası, Aydın, Nazilli bölgelerinde faaliyet göstermiş daha sonra da İzmir Milletvekili olarak İstanbul Meclisi'ne dâhil olmuştur. İstanbul'un işgali üzerine 1923'te TBMM İzmir Milletvekili olarak seçilmiştir. 1925 de Fethi Okyar Hükümeti'nde Millî Eğitim Bakanı, 1927'de İsmet İnönü Hükümeti'nde Maliye Vekili, 1933'te Adliye Bakanı, 1938'de Celal Bayar ve Refik Saydam Hükümeti'nde Hariciye Vekili görevlerini ifa etmiştir. Refik Saydam'ın vefatı üzerine 1942-1946 yılları arası Başbakanlık görevini yürütmüştür (MFA, 2021). Ödemiş ile olan bağı güçlü bir şekilde sürdüren Saraçoğlu, Ödemiş'e birçok eser kazandırmıştır (Gül, 2014: 66-69). Şükrü Saraçoğlu'nun yanında, Osmanlı döneminde Ödemiş belediye başkanlığını yürütmüş Ali Haydar Efendi ve Anadolu Kazaskeri görevinde bulunmuş Mustafa Fehmi Efendi (Coşkun ve Coşkun, 2012: 33-80), doktor ve belediye başkanı Mustafa Şevket Bengisu (Bengisu, 2006:89) ünlü psikolog Prof. Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu (Coşkun ve Coşkun, 2013) gibi isimler de Ödemiş'ten yetişmiş ünlü yüzler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sinema sanatçısı Aykut Oray; akademisyen, eski bakan ve milletvekili Alev Coşkun; öğretmen ve araştırmacı yazar Behiç Galip Yavuz; akademisyen Bilal Sezer; gazeteci-yazar Mustafa Erdal; ilahiyatçı Şerafeddin Gölcük ve daha birçok isim Ödemiş'ten yetişmiş ünlü simalar olarak tanınmaktadır (ÖYKAM, 2021).

Yukarıda belirtilen isimlerin yanında Ödemiş'te sanatıyla tebarüz eden, Ödemiş halkı tarafından çok sevilip benimsenen hatta hayattayken adına bir müze oluşturulan diğer bir Ödemişli ünlü isim de Bedia Akartürk'tür.

Bedia Akartürk

Bedia Akartürk, 4 Şubat 1942 tarihinde İzmir'in Ödemiş ilçesinde dünyaya gelmiştir. Annesi Emine Akartürk ve babası Mehmet Akartürk'ün tek çocuğu olmasından dolayı adını ve soyadını hiç değiştirmemiştir. Sesinin

güzelliği küçük yaşlarda fark edilen Akartürk, babası ile birlikte Ödemiş Musiki Cemiyeti'nde amatör müzik hayatına başlamıştır. 1956 yılında yaşını büyüterek katıldığı radyo imtihanlarında başarılı olarak İzmir Radyosu'na kabul edilip profesyonel sanat hayatına başlamıştır (Vurgun, 2020: 27-54). Sanatçı, İzmir Radyosu'nda çalışırken ilk taş plağını çıkarmıştır. Sanatçı, İzmir Radyosu'nda çalışırken tanıştığı eşi Atilla Seller ile evlenmiş bu evlilikten kızı Nihan Seller dünyaya gelmiştir. Bedia Akartürk, dokuz yıl İzmir Radyosu'nda çalıştıktan sonra Ankara Radyosu'na tayin olmuştur. Ankara Radyosu'nda Emin Aldemir'den aldığı “Yumurtanın Kulpu Yok” türküsü ile ismini tüm Anadolu'ya duyurmuştur. Bedia Akartürk, radyo programlarının yanında sahne ve gazino çalışmalarına da sürdürmüştür. Bedia Akartürk, Ankara Radyosu'nda çalışırken büyük bir Anadolu turnesine çıkmış, Türkiye'nin her yerini gezmiş ve türkülerin esas topraklarında Anadolu insanı ile kucaklaşmıştır. Ses sanatçılığının yanında başrolünü oynadığı yedi sinema filmi ile sesini ve görüntüsünü Avrupa'ya da ulaştırmıştır. Sanatçı Türkiye'yi uluslararası Paris Olympia sahnesinde başarıyla temsil etmiştir. Sanatçı, toplamda yirmi yıl aralıksız çalıştığı TRT'den 1976 yılında emekli olduktan sonra sahne çalışmalarına ağırlık vermiştir (Vurgun, 2020: 87-136).

Türkiye'nin birçok yerinde tanınan ve sevilen sanatçı, verdiği hizmetlerden dolayı sekiz farklı ilden fahri hemşerilik beratı almıştır. Repertuarında üç binden fazla türkü bulunan Akartürk, sanat hayatı boyunca birçok ödüle layık görülmüştür (Çelikler, 2021). Sanatçı, İzmir Fuarı'nda on yıl aralıksız çalıştığı için altın taç; “Emmioğlu ve Zühtü” türküleri ile iki altın plak; “Hey Gidi Koca Dünya, Köprüden Geçti Gelin, Zahidem, Zülüf Dökülmüş Yüze, Niye Çattın Kaşlarını, Mühür Gözlüm” türküleri ile bir altın bağlama; Konya Bülbülü-1 albümü ile altın kaşık ve platin CD ödülleri almıştır. Ayrıca sanatçı, çeşitli televizyon ve gazetelerin tertip ettiği “En Çok Sevilen Sanatçı” anketlerinde aldığı birincilikler ve sahne aldığı yerlerin ve kurumların layık gördüğü birçok plakete sahiptir. 2008 yılında sanatçı adına memleketi ve müziğe başladığı ilk yer olan İzmir'in Ödemiş ilçesinde “*Bedia Akartürk Sanat Müzesi*” adı altında bir müze açılmıştır. Müzede sanatçının albüm çalışmaları, gazete haberleri, çoğunlukla sahnede giydiği Anadolu motifleri ile bezeli elbiseleri, layık görüldüğü ödülleri ve tamamını kendisinin yaptığı yirmi altı yöreye ait bebek sergisi bulunmaktadır (Vurgun, 2020: 207-215). Bedia Akartürk, sanat hayatına halen aktif olarak devam etmektedir.

Bedia Akartürk'ün annesi Emine Hanım, Ödemiş ve çevresinde tanınan bir udidir. Akartürk ailesinin Ödemiş'e taşınma sebepleri de Emine Hanım'ın Ödemiş'teki düğünlerde ut çalması vesilesiyle olmuştur. Doğduğu günden beri sanatla iç içe olan Akartürk hem Ödemiş Musiki Cemiyeti'nde aldığı müzik eğitiminden hem de Ödemiş şehrinin kendisini müzikle buluşturma imkânı tanınmasından ötürü Ödemiş'e her daim minnetle bağlılık hissetmiştir (Akartürk, 2021). Bedia Akartürk'ün katıldığı televizyon programlarında, konserlerinde ve

muhtelif röportaj ve mülakatlarında Ödemiş'ten söz etmesi, Ödemişliliğini dile getirmesi, Ödemiş halkı ile Bedia Akartürk arasında güçlü bir sevgi bağının inşa edilmesine vesile olmuştur (Vurgun, 2021). Bedia Akartürk 2012 yılında çıkardığı “Ödemiş Türküleri” adlı türkü albümünde Ödemiş ve çevresine ait on üç türküyü seslendirmiştir. Sanatçı bu albümünü Ödemiş halkına ücretsiz olarak dağıtmıştır. Akartürk, Ödemiş halkına olan bağlılığını bu davranışıyla bir kez daha ortaya koymuştur. Bedia Akartürk ve Ödemiş halkı arasındaki bu sevgi bağı, Ödemiş Belediyesi'nin 14 Haziran 2008 tarihinde ziyarete açtığı Bedia Akartürk Sanat Müzesi ile başka bir boyuta taşınmıştır (Bedia Akartürk Sanat Müzesi, 2021). Bu gelişme, Ödemiş halkının bağrından kopan bir sanatçısına ve hâlâ hayatta olan bir hemşehrisine gösterdiği sevgiyi, saygıyı ve sahiplenmeyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Bedia Akartürk ulusal değerlere önem veren vatansever bir sanatçıdır. Türkiye'nin hemen hemen her yerinde konserler vermiş sanatçı, sadece Ödemiş'te değil Türkiye'nin her yerinde tanınmış ve Türk halkının sevgi ve saygısına mazhar olmuştur. Bedia Akartürk, Türkiye'nin ulusal meselelerinde de üzerine düşen görevleri üstlenmekten geri durmamıştır. 1974 yılında Kıbrıs'taki Türklere karşı Rumlar tarafından sürdürülen soykırım faaliyetleri üzerine Türkiye adadaki soydaşlarının bekası için 20 Temmuz 1974'te adaya müdahalede bulunmuştur (Vatansever, 2012: 1515). Bu kritik dönemde Türk halkına ve devletine sanatiyle destek olan sanatçılardan biri de Bedia Akartürk olmuştur. Bedia Akartürk tarafından seslendirilen ve uşşak makamında icra edilen “Kıbrıs'a Çıktık” adlı türkü o dönem Türk kamuoyunda büyük ses getirmiş ve Türk halkı tarafından beğeniyle karşılanmıştır. Dönemin en popüler türkülerinden biri haline gelen eser, Türk halkının milliyetçilik duygularının harekete geçirilmesinde ve Kıbrıs'taki darbecilere karşı kazanılan zaferleri yansıtmada propaganda amaçlı olarak etkili bir şekilde kullanılmıştır (Çalışkan ve Doğan, 2020: 158-160). Bu durum, Bedia Akartürk'ün ulusal meselelerde ve zor zamanlarda Türk halkından ve devletinden yana tavır aldığı ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Bedia Akartürk Sanat Müzesi

Bedia Akartürk Sanat Müzesi, dönemin Ödemiş Belediye başkanı Mahmut Badem'in girişimleri ve Ödemiş Belediye Meclisi'nin aldığı kararla Ödemiş'in tanıtımına ve kültürel gelişimine katkılarından ötürü Bedia Akartürk anısına 14 Haziran 2008 tarihinde açılmıştır. Müze binası, Ödemiş'te Bedia Akartürk'ün de bir zamanlar öğrencisi olduğu İnönü İlkokulu'nun karşısındadır. Müze 2014 yılında Bedia Akartürk ve yeğeni Tolgahan Vurgun tarafından tekrar tasarlanarak ziyaretçilerin hizmetine sunulmuştur.

Bedia Akartürk Sanat Müzesi; sanatçının ailesi, sanat hayatı ve özel yaşamından anların bulunduğu fotoğrafları; sanatçı hakkında basında çıkan haberleri; sanatçının bugüne kadar aldığı ödülleri, fahri hemşehrilik beratlarını;

sahnelerde giydiği kostümleri, diskografisinden seçilen plak, kaset, CD'leri; kullandığı kişisel eşyaları; Akartürk'ün oyuncak bebekler için hazırladığı “26 Yöre Kostüm” sergisini barındırmaktadır. Müzede ayrıca Bedia Akartürk tarafından hazırlanan “Ödemiş Odası” bulunmaktadır. Ödemiş Odası'nda Ödemiş'in seçkin el sanatlarından örnekler, oyuncak bebekler ile temsil edilen eski dönemlere ait Ödemiş düğünü kompozisyonu bulunmaktadır. Müze pazartesi günleri hariç her gün gezilebilmektedir ve ücretsizdir (Vurgun, 2020: 209-211; Akartürk, 2021; Vurgun, 2021; Bedia Akartürk Sanat Müzesi, 2021).

Sonuç

Mekânsal bağlılık, insanların yaşadıkları yerlerle alakalı edinimlerini, tercihlerini, hatıralarını, kültürel inançlarını içeren müspet hislere bağlıdır. Bir yere bağlılık için fiziksel çevreden ziyade o çevrede oluşan güçlü sosyal ilişkilere ihtiyaç vardır. Eğer bir yerde anlamlı ve istemli sosyal ilişkiler varsa ve komşuluk, arkadaşlık ve hemşehrilik gibi toplumsal münasebetler güçlüyse o yerde yaşayan insanların o yere olan aidiyetleri güçlü olur. Bu yüzden yaşadığı yerle aktif sosyal ilişkilere sahip olan insanların ev, mahalle ve şehir gibi fiziksel mekânlara güçlü bir yer bağlılığı oluşmaktadır. İnsanlar böylece bir şehre olan mekânsal bağlılıklarını aidiyete dönüştürebilir.

Bedia Akartürk, kimlik kavramı sorularından olan “Ben kimim?” ve “Nereye aitim?” sorularına açıklıkla cevap vermiş bir sanatçıdır. Bedia Akartürk, Ödemişli kimliğini her daim vurgulayan, Ödemiş ile olan gönül bağını yaşam boyu devam ettiren ve Ödemişli kimliği ile tebarüz etmiş bir isim olmuştur. Sanatçı, Ödemiş'e olan bağlılığını bir aidiyete dönüştürerek kendi Ödemişli kimliğini yaratmıştır. Bu aidiyet, sosyolojik olarak Ödemiş halkında da yansımaları bulmuştur. Nitekim sanatçı hayattayken adını taşıyan bir müzenin olması da bunun bir göstergesidir. Ayrıca Bedia Akartürk'ün sanat hayatı Cumhuriyet Dönemi Türk kadınının, Türk sanat hayatındaki yeri ve Türk sanat dünyasına katkıları açısından da incelenmesi gereken bir husustur.

Kaynakça

Arşiv Kaynağı: ÖYKAM. (2021). Ödemişli Ünlüler. Ödemiş Yıldız Kent Arşivi ve Müzesi.

Röportaj: Bedia Akartürk (08.07. 2021)

Kitap ve Makaleler

Açıkalın, V. (2003). *Ödemişliler*. İstanbul: Alkan Matbaacılık.

Aydın, S. (1999). *Kimlik Sorunu, Ulusalılık ve Türk Kimliği*. Ankara: Öteki Yayınevi.

Aydoğdu, H. (2004). Modern Kimlikte Öznenin Ölümü. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10), 115-147.

- Başaran, M. (2017). 1830-1842 Yılları Arasında Nüfus Defterleri Kapsamında Ödemiş ve Köyleri, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (3), 307-321.
- Bengisu, K. (2006). *Koca Doktor Mustafa Bengisu*. İzmir: Bengisu Ailesi Birliği Yayınları.
- Bilgin, N. (1999). *Kolektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Ceylan, O. (2017). Ödemiş ve Beydağ Yöresindeki Milli Mücadele Özelinde Zeybekler: Gökçen Hüseyin Efe, *İzmir Araştırmaları Dergisi*, (5), 93-114.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık -Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. (Çeviren :F. Lekesizalın,) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, A. (1996). *Kuvayı Milliye'nin Kuruluşu En Uzun 15 Gün Ödemiş Direnişi*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Coşkun, A., ve Coşkun, Y. (2012). *Ödemiş'ten Zirveye Tırmananlar Beş Öncünün Öyküsü (1860-1960)* . İzmir: Ödemiş Belediyesi Yıldız Kent Arşivi ve Müzesi Yayınları.
- Coşkun, A., ve Coşkun, Y. (2013). *Sosyal-Psikoloji Dalının Kurucusu Dünya Ölçeğinde Bir Bilim İnsanı Ödemişli Muzaffer Şerif (Başoğlu)*. İzmir: Ödemiş Belediyesi Yıldız Kent Arşivi ve Müzesi Yayınları.
- Cresswell, T. (2004). *Place a Short Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Çalışkan, S., ve Doğan, D. K. (2020). Kıbrıs Barış Harekâtı'nda Türkülerin Propaganda Amaçlı Kullanılması: "Kıbrıs'a Çıktık", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (2), 157-172.
- Çetin, N. (2019). Mursallılı İsmail Efe ve Destanı. *Belgi Dergisi*, 2 (17), 1188-1202.
- Dalbay, R. S. (2018). "Kimlik" ve "Toplumsal Kimlik" Kavramı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (31), 161-176.
- Daş, E. (2016). Ödemiş Ulu Camii, *Sanat Tarihi Dergisi*, 25 (2), 157-175.
- Dergisi, İ. K. (2010). *Lidyalılardan Bugüne Ödemiş Tarihi*. <https://www.izmirdergisi.com/tr/> <https://www.izmirdergisi.com/tr/turizm/kultur-turizmi/2002-lidyalilardan-bugune-odemis-tarihi>. Erişim Tarihi: 08. 09. 2021.
- Dural, H. (2004). *Ödemiş Tarihi*. (Yayınlayan ve Hazırlayan: S. Yetkin) İzmir: Ödemiş Belediyesi Kültür Yayınları.
- Emecen, F. (1992). Birgi. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6. Cilt. 186-191 İstanbul: İSAM.
- Gleason, P. (2006). Identifying Identity. G. G. B. Ashcroft İçinde. *The post-colonial studies reader (2nd Edition)* (s. 194-196). Oxford: Routledge.
- Gül, T. (2014). *Doğumundan Hariciye Vekilliğine M. Şükrü Saracoğlu (1887-1939)*. İzmir: Ödemiş Belediyesi Yıldız Kent Arşivi ve Müzesi Yayını.

- Tevfik G. (1985) Ondokuzuncu Yüzyıl Ortalarında Ödemiş Kasabası'nın Sosyo-Ekonomik Özellikleri, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 41, (1-4), 301-319.
- Güneş, G. (1997). Sosyal Siyasal Ekonomik Kültürel Açından Ödemiş Kenti (1908-1950). (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. İzmir.
- Hesapçioğlu, M. (1997). Çakırcalı Mehmet, *Tarih ve Medeniyet*, (34), 49.
- Jorgensen, B. S., ve Stedman, R. C. (2001). Sense of Place As An Attitude: Lakeshore Owners Attitudes Toward Their Properties, *Journal of Environmental Psychology*, 21, 233-248.
- Manzo, L. C. (2003). Beyond House and Haven: Toward a Revisioning of Emotional Relationships With Places, *Journal of Environmental Psychology*, 23(1), 47-61.
- MFA. (2021). <https://www.mfa.gov.tr>. Şükrü Saraçoğlu'nun Özgeçmişi: https://www.mfa.gov.tr/sayin-sukru-saracoglu_nun-ozgecmisi.tr.mfa. Erişim Tarihi: 25. 07.2021
- Özcan, F. A., ve Güneş, G. (2019). Mondros Mütarekesi'nden İlkurşun Savaşı'na Ödemiş'te Yaşanan Gelişmeler, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 19, 63-104.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 107-122.
- Refik, A. (1930). *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Solak, S. G. (2017). Mekan-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 13-37.
- Spencer, C. (2010). Place Attachment, Place Identity and the Development of the Child's Self-identity: Searching the Literature to Develop an Hypothesis, *International Research in Geographical and Environmental Education*, 14 (4), 305-309.
- Şentürk, A., ve Gülersoy, N. Z. (2019). Aidiyet, Kent Kimliği ve Kentsel Koruma Etkileşimi Bağlamında Kullanıcı Sürekliliğinin İrdelenmesi: Kadıköy Moda Örneği. *Megaron*, 14(1), 145-159.
- TDK. (2021). *Kimlik*. tarihinde <https://www.sozluk.gov.tr/>: <https://www.sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 08. 10. 2021.
- Vatansever, M. (2012). Kıbrıs Sorunun Tarihi Gelişimi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12, 1487-1530.
- Vurgun, T. (2020). *Bedia Akartürk Turnanın Türküsü*. İstanbul: Mona Kitap.
- Vurgun, T. (2021, 08 09). (Röportaj Yapan: O. Yılmaz)
- Yavuz, B. G. (2007). *Ödemiş'in Tarihi*. İzmir: Efe Ofset ve Matbaacılık

İnternet Kaynağı

- Bedia Akartürk Sanat Müzesi. (2021). <https://www.odemis.bel.tr:https://www.odemis.bel.tr/tesislerimiz/ibrahim-hakki-ayvaz-kent-muzesi-bedia-akarturk-sanat-muzesi.html>. Erişim Tarihi: 08. 10. 2021.
- Çelikler, E. Ö. (2021). *Türkü hazinesi: Bedia Akartürk*. <https://www.aa.com.tr:/https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/turku-hazinesi-bedia-akarturk/1341870>. Erişim Tarihi: 08. 09. 2021
- KTB. (2020). *Ödemiş İlçesinin Tarihi*. <https://izmir.ktb.gov.tr:https://izmir.ktb.gov.tr/TR-77465/odemis.html>. Erişim Tarihi: 08.09. 2021
- Yavuz, B. G. (2008). *Ödemiş İlçesi'nin Tarihi*. <https://www.odemis.bel.tr:https://www.odemis.bel.tr/odemis/odemis-tarihi.html> Erişim Tarihi: 08.09. 2021.

Ekler: Bedia Akartürk Fotoğrafları²



Bedia Akartürk, Ödemiş Yöresel Kıyafetleriyle (1950)



Bedia Akartürk, Ödemiş Tayyare Parkı (1951)

² Bedia Akartürk Sanat Müzesi.



Bedia Akartürk, Ödemiş İnönü İlkokulu 5. Sınıf (1952)



Bedia Akartürk ve Ödemiş Musiki Cemiyeti üyeleri (1953)



Bedia Akartürk, Ödemiş Kaymakamı ve Ödemiş Belediye Başkanı ile Ödemiş'in Kurtuluş Günü Etkinliklerinde (3 Eylül 2021).

ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞİN İLK YILLARINDA MORDOĞANLI BİR “KAHRAMAN DEMOKRAT” MEDİHA AŞIKI¹

Aymelek ŞENEL*

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada değişen dengeler, kaçınılmaz olarak Türkiye’yi de etkilemiştir. Bu durum savaş yıllarının getirdiği ekonomik, sosyal, toplumsal ve siyasi sıkıntılarla birlikte Türkiye’de çok partili sisteme geçişin sağlanmasına ortam yaratmıştır. Bu dönemde kurulan ilk parti olarak Nuri Demirağ’ın kurucusu olduğu Milli Kalkınma Partisi (MKP) göze çarpmaktadır (Tunaya, 1995: 638-639). Ancak Demokrat Parti’ye (DP) kıyasla MKP’nin kuruluşunun Türkiye siyasetinde önemli bir heyecan yaratamadığı, buna paralel olarak toplumsal destek bulamadığı da ifade edilmelidir. Cumhuriyet Halk Partisi’den (CHP) ayrılan milletvekilleri Celal Bayar, Fuat Köprülü, Adnan Menderes ve Refik Koraltan tarafından 7 Ocak 1946 tarihinde kurulan DP, kuruluşunun ardından toplumdan gördüğü destekle en güçlü muhalefet partisi haline gelmiştir. DP’nin kuruluşunun ardından toplumun bütün kesimlerine ulaşabilmek amacıyla hızlı bir şekilde teşkilatlanma çalışmaları başlamıştır. Bu kapsamda öncelikle yeni partinin il ve ilçe teşkilatlarında görev alacak kişiler belirlenmeye çalışılmıştır.

DP’nin kuruluşunun ardından İzmir siyasi çevrelerinde bir hareketlilik yaşanmaya başladığı görülmektedir. Bazı CHP üyelerinin partilerinden istifa ettiklerini bildiren telgrafların dönemin yerel basınında yer alması bu durumun bir göstergesidir. Bu istifalar, söz konusu kişilerin DP’de görev alacağı yönünde değerlendirilmiştir. DP İzmir il örgütü müteşebbis heyeti başkanlığı görevini üstlenecek olan Dr. Ekrem Hayri Üstündağ’ın istifası bu kapsamda anlamlıdır (Yeni Asır, 13 Ocak 1946; Anadolu, 13 Ocak 1946). DP İzmir il örgütü 14 Şubat 1946 tarihinde kurulmuştur. İzmir, bu tarihten 27 Mayıs 1960 Darbesi’ne kadar DP açısından önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Partinin İzmir il müteşebbis heyetinde Ekrem Hayri Üstündağ haricinde Mustafa Nazlı, Haydar Dündar, Hayri Gönen ve Harun İlmen bulunmaktadır (Vatan, 13 Şubat 1946; Ulus 13 Şubat 1946). İl teşkilatı kurulduktan sonra müteşebbis heyete Rasim Aktoğu (Yeni Asır, 19 Mart 1946) ile Ragıp Sirmen (Yeni Asır, 22 Mart 1946) katılmıştır. DP İzmir il örgütü kurulduktan sonra ilçelerde örgütlenme süreci

¹ Basında yer alan haberlerde söz konusu kişinin adı Mediha Aşık olarak geçmektedir. Ancak aile ile yapılan görüşmeler ve mezar taşı dikkate alındığında kişinin doğru adının Mediha Aşık olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda kendilerine başvurduğumuz Aynur ve Mehmet Aşık’ya verdiği aydınlatıcı bilgilerden dolayı teşekkürü borç biliriz.

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, aymeleksenel@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1545-2133.

başlamış, bu kapsamda DP Karaburun ilçe teşkilatı 11 Mart 1946 tarihinde kurulmuştur. Müteşebbis heyet başkanlığına Sıtkı Türkbay seçilmiştir. Heyette yer alan diğer isimler ise Hüsnü Çınar, Hasan Bozkurt, Hayri Gürbüz ve Osman Tireli'dir (Yeni Asır, 12 Mart 1946). 30 Nisan 1946 tarihli gazetelerde Karaburun ilçe teşkilatına bağlı olarak Mordoğan bucağının kurulduğu ve bu tarih itibarıyla Karaburun'a bağlı bütün köylerde DP örgütlenmesinin tamamlandığı belirtilmektedir (Yeni Asır, 30 Nisan 1946; İzmir 30 Nisan 1946).

DP'nin muhalefette yer aldığı 1946-1950 yılları arasında DP mensupları, kolluk kuvvetlerinin ve çeşitli idari makamların baskısına maruz kalmıştır. Söz konusu baskı ve şiddet olaylarının özellikle seçim dönemlerinde tırmanışa geçtiği ancak dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün 1947 yılında "12 Temmuz Beyanamesi" olarak tanınan bildirisi sonrasında nispeten azaldığı ifade edilebilir. Baskı ve şiddet olaylarından İzmirli DP'liler de etkilenmiş, İzmir'de de çeşitli olaylar yaşanmıştır. Bu çalışmada DP İzmir il örgütünün ve parti mensuplarının partinin kuruluş sürecinde karşılaştığı baskı ve şiddet olaylarına kısaca değinilmiş, 1947 yılında köy muhtarlığı seçimleri yapılırken Karaburun'a bağlı Mordoğan'da yaşanan olaylar ve bu olaylar sırasında ciddi olarak yaralanan Mediha Aşık'ın² DP'lilerce adeta bir "demokrasi kahramanı" ilan edilme süreci üzerinde durulmuştur.

Demokrat Parti'nin Kuruluş Sürecinde İzmir'de Yaşanan İdari Baskı ve Şiddet Olayları

DP'nin muhalefette yer aldığı 1946-1950 yılları arasında İzmirli DP'lilerce en çok eleştirilen konulardan biri; yerel idareciler ve polis-jandarma gibi kolluk kuvvetleri mensuplarının DP'lilere olan yaklaşımı olmuştur. DP ilçe-bucak-ocak örgütleri kurulurken, partinin kongreleri gerçekleşirken, partililerin toplantıları sırasında ve özellikle yerel-genel seçim dönemlerinde çeşitli kademelerdeki idareciler ve kolluk kuvvetleri mensuplarının DP faaliyetlerini engelleme, zorluk çıkarma girişimleri olmuş ve bu baskı faaliyetleri zaman zaman şiddet eylemleri olarak tezahür etmiştir. DP'nin neredeyse her faaliyetinde ve çeşitli kademelerdeki kongrelerinde idari baskı faaliyetlerine değinilmiş ve bu konudan şikâyet edilmiştir.

DP örgütlenmesine karşı illerdeki idari baskının zaman zaman bizzat valilerce desteklendiği de dikkat çekmektedir. Bu durum sadece İzmir özelinde değil ülkenin genelinde, İstanbul ve Aydın gibi kentlerde de görülmektedir. DP teşkilatlarının müteşebbis heyetlerinde yer alanların "tek parti devrinin valileri" ile CHP'liler tarafından korkutuldukları ve partiden ayrılmaya zorlandıkları iddia edilmektedir (Kabasakal, 1991:170; Sarol, 2014: 45), Bayar ise DP'nin muhalefette yer aldığı yıllarda DP'lilerin seçim dönemlerinde karşı karşıya kaldıkları idari baskının özellikle gözlerden nispeten uzak olan yerleşim

yerlerinde yani köylerde gerçekleştiğine dikkat çekmektedir (Bayar, 2010: 101) Bu noktada köylerde yapılan seçimlerin valilerce bozulduğu, yenilendiği hatta istenilen sonuç alınmadığında köylere valilerin “resen” muhtar atadığı öne sürülmektedir.

DP kurulduktan kısa bir süre sonra, 1947 yılının Eylül ayında yapılması beklenen genel seçimlerin 1946 yılına alınması, DP'liler tarafından partinin güç kazanmasını engelleme girişimi olarak algılanmıştır (Ahmad, 2010: 32). Aynı yılın Mayıs ayında, yine bir yıl erkene alınarak yapılan belediye seçimlerine DP katılmamıştır, seçimlerde çeşitli usulsüzlüklerin yapıldığı ve seçime katılımın düşük olduğu ifade edilmektedir (Yücel, 2001: 54). DP seçime katılmama kararı almış olsa da vatandaşları seçimlerde oy kullanmama noktasında teşvik etmiş, böylece CHP'den duyulan rahatsızlığın görülür kılınmasını istemiştir (Kuru, 1992: 244). DP İzmir il örgütü mensupları ve belediye seçimini gözlemleyen mümessilleri yerel seçimleri yakından takip etmiş ve tanık olunan usulsüzlükler İzmir valiliği ile belediye başkanlığına bildirilmiştir. Ancak bu şikâyetlerin yetkili makamlarca gerçeklerden uzak bulunduğu ve dikkate alınmadığı görülmüştür (Çolak, 2012: 12). Söz konusu seçimlerde tespit edilen usulsüzlükler olarak vatandaşın zorla oy kullanmaya götürüldüğü, sandık mühürlerinin kırılarak içine torbalarla oy atıldığı, jandarma ve bekçi nezaretinde oy kullandırıldığı gibi iddialar yerel basında yer almıştır (İzmir, 27 Mayıs 1946). İzmir'de belediye seçimlerinde şahit olunan hadiseler, genel seçimlere yönelik kaygıları artırmıştır.

1946 milletvekili seçimlerinin baskı ortamında gerçekleştiği ve bu kapsamda 1912 “sopalı seçimleri” ile kıyaslandığı ifade edilmektedir (Burçak, 1979:90). 21 Temmuz 1946 tarihinde yapılan milletvekili seçimleri öncesinde DP İzmir il örgütü mensupları arasında seçimlerde çeşitli usulsüzlükler yapılacağına dair bir beklentinin var olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte DP'nin seçimlere katılacağı açıklandıktan sonra DP İzmir il idare kurulu seçim hazırlıklarına ve propaganda faaliyetlerine başlamıştır. İzmir, söz konusu tarihlerde DP'nin nispeten güçlü bir şekilde örgütlendiği iller arasındadır. Diğer birçok ilin aksine İzmir'de partinin il ve ilçe örgütleri oluşturulmuş, birçok bucak ve ocak kurularak faaliyete başlamış durumdadır. Bu sebeple 21 Temmuz 1946 seçimlerinde İzmir, DP açısından beklentilerin yüksek olduğu iller arasındadır (Şenel, 2018: 206).

Seçim günü sonrasında yerel ve ulusal basında yer alan iddialar, DP İzmir il örgütü mensuplarının seçim öncesindeki kaygılarının gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir. İzmir gazetesinin 22 Temmuz 1946 tarihli nüshasındaki iddiaya göre DP'li vatandaşlara listelerde isminin olmadığı gerekçesiyle oy kullandırılmamış, DP ve MKP mensubu sandık müşahitleri çeşitli gerekçelerle sandıkların başından uzaklaştırılmıştır. Aynı tarihli Yeni Asır gazetesi ise bazı yerlerde zorla oy kullanmaya götürülen vatandaşların var olduğu, bazı vatandaşların ise listelerde adını bulamadığı iddialarına yer

vermektedir. Bununla birlikte seçimlerin İzmir’de genel olarak olaysız ve sakin geçtiği kaydedilmektedir. Ancak 23 Temmuz 1946 tarihli gazetelerde DP İzmir il müteşebbis heyet başkanı Ekrem Hayri Üstündağ imzasıyla Cumhurbaşkanlığı’na, İçişleri Bakanlığı’na ve DP Genel Merkezi’ne gönderilen bir telgrafa yer verilmektedir. Üstündağ’ın ifade ettiğine göre seçimler sırasında özellikle ilçelerde çeşitli idari baskı faaliyetleri gerçekleşmiş, İzmir genelinde tasnif tutanakları değiştirilmiştir. Ayrıca yine Üstündağ’ın iddiasına göre DP’li sandık mümessillerinin kaydettiği oy miktarı ile resmi olarak ilan edilen zabıt tutanaklarındaki oy sayıları uyuşmamaktadır (Cumhuriyet, Vatan, Yeni Asır, 23 Temmuz 1946). DP İzmir il müteşebbis heyeti adına valiliğe ve il seçim kuruluna seçim günü karşılaştığı iddia edilen kanun dışı hareketlerin bildirildiği bir protesto yazısı gönderilmiştir. Ayrıca savcılığa başvuruda bulunmuş ve kanuni takibat başlamıştır (Yeni Asır, 23 Temmuz 1946). DP İzmir il örgütü milletvekili seçimlerini protesto için 25 Temmuz 1946 tarihinde bir miting de tertip etmiştir (Cumhuriyet, 26 Temmuz 1946). Bununla birlikte Ekrem Hayri Üstündağ imzalı bir dilekçe ile TBMM’ye İzmir’de seçim zamanı yaşananları bildiren bir dilekçe gönderilir. Bu dilekçede seçim öncesi ve sonrasında İzmirli DP’lilerin karşılaştığı sorunlar dile getirilmiştir. Devlet memurları ve kolluk kuvveti mensuplarının DP’lileri tehdit ettiği ve seçmenleri etkilemeye çalıştığı, muhalif partilere mensup olduğu bilinen kişilerin isimlerinin seçim defterlerine yazılmadığı, seçim komisyonu üyelerinin CHP lehine hareket ettiği, seçim günü seçimin gizliliği ve serbestliğini zedeleyen olayların yaşandığı, seçmen yaşının altındaki çocuklara oy kullandırıldığı bu iddialar arasındadır (Yeni Asır, 5 Ağustos 1946; Demokrat İzmir, 5 Ağustos 1946).

1947 Köy Muhtarlığı Seçimlerinin İzmir’deki Uygulanışı ve Mordoğan Hadisesi

1947 yılının Şubat ayında yapılan iki yerel seçimden köy muhtarı ve ihtiyar meclisi seçimine DP katılırken, şehirlerde gerçekleşen mahalle muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimine katılmama kararı alınmıştır (Turan, 2008: 81). Belirtmek gerekir ki 1947 yılında yapılan köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri, çok partili hayata geçiş sonrasında gerçekleşen belediye ve milletvekili seçimlerindeki benzer şikayetlere konu olmuştur. Bu konuda köy muhtarı seçimi sırasında Mersin Aslanköy’de (Akdağ, 2009: 309) ve seçimlerin hemen öncesinde Isparta Senirkent’te gerçekleşen hadiseler (Koçak, 2013: 513-516) literatüre yansımıştır. Ancak 1947 yılı köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri sırasında söz konusu olan baskı ve şiddet olayları sadece adı geçen bölgelerle sınırlı kalmamış, yurt çapında çeşitli hadiseler kaydedilmiştir. Bu kapsamda seçimler sırasında İzmir’de de bazı şiddet olaylarının yaşandığı ifade edilebilir.

Söz konusu dönemde muhtar seçimleri de partiler bazında yapılmaktadır ve siyasi partilerin muhtarlık seçimlerine önem verdikleri

belirtilmelidir. Bu durum CHP il idare kurullarına partinin genel sekreterliği adına Faik Ahmet Barutçu imzasıyla gönderilen 16 Ocak 1947 tarihli bir genelge ile de gözler önüne serilmektedir. Söz konusu genelgede; yapılacak muhtarlık seçimlerinde seçimi kazanacak olan muhtarların gelecek dönemde yapılacak genel ve yerel seçimlerdeki etkileri hatırlatılarak CHP’li adayların kazanmasına önem verilmesi istenmiştir (Özkan, 2013: 252).

DP İzmir il müteşebbis heyet başkanı Ekrem Hayri Üstündağ 20-28 Şubat 1947 tarihinde yapılacak olan köy muhtarı seçimlerine katılacaklarını açıklamıştır. Vatan gazetesine verdiği beyanatta Üstündağ DP’nin İzmir’de güçlü olduğunu söylemiş, bu sebeple seçimlere yönelik beklentilerinin yüksek olduğunu dile getirmiştir. Ancak daha önceki seçimlerde de aynı durumun geçerli olmasına rağmen seçim sonuçlarının farklı bir şekilde tezahür ettiğini ifade ederek mevcut seçim kanunu ve kanunun uygulanışından şikâyet etmiştir. Aynı gazetede DP İzmir teşkilatı tarafından binlerce broşürün bastırılıp İzmir’in köylerine dağıtıldığı haber verilmektedir (Vatan, 31 Ocak 1947). Bununla birlikte muhtarlık seçimleri yaklaştıkça DP il idare kurulu üyelerinin ocak ve bucak teşkilatlarıyla temaslarda bulunduğuna yönelik haberler de basında yer almaya başlamıştır. Ayrıca DP taraftarı yayın politikası izleyen gazetelerde “Köylüler dikkatli olunuz!” (Demokrat İzmir, 26 Ocak 1947), “Köylü, köyünü düşün!” (Demokrat İzmir, 14 Şubat 1947) başlıklı haberlerin yer aldığı da dikkat çekmektedir. Bu tür haberlerde köylüler; seçim sonuçlarını vali, kaymakam ve bucak müdürü gibi idarecilerin belirleyeceği, DP’liler arasından muhtar seçilse bile görev yaptırılmayacağı yönünde çıkarılan söylentilere karşı uyarılmaktadır. Ayrıca muhtar seçiminin nasıl yapılacağı hakkında bilgilendirici yazılar da yayınlanmaktadır. Örneğin Demokrat İzmir gazetesinde Refik Şevket İnce imzalı ve “Muhtar seçimleri karşısında vazifelerimiz” başlıklı bir yazı dizisi hazırlanmıştır. Bu yazılarda köy muhtarlığının demokratik hayat açısından önemine değinilmiş (Demokrat İzmir, 13 Şubat 1947), köylerde muhtar seçiminin nasıl yapılacağı hatırlatılmış (Demokrat İzmir, 15 Şubat 1947) ve mevcut köy kanununa göre yapılacak seçimlerde yaşanması olası eksiklikler vurgulanmıştır.

1947 yılı köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimlerine yönelik hazırlıklar devam ederken seçimlerin bir emrivaki ile açık oy usulüne göre yapılacağına dair haberler İzmir basınında yer almaya başlar. Daha önceki seçimlerde köy derneğinin³ seçimin açık veya kapalı oyla yapılacağına karar verdiği ve seçim yönteminin bu karar neticesinde şekillendiği de hatırlatılır (Demokrat İzmir, 18

³ 1924 tarih 442 sayılı Köy Kanunu’na göre her köyde bir köy derneği, bir köy muhtarı, bir de ihtiyar meclisi bulunur. Köyde, köy muhtarını ve ihtiyar meclisi azalarını seçmeye hakkı olan kadın ve erkek köylülerin toplanmasına köy derneği denir. Köy muhtarı ve ihtiyar meclisi azaları doğrudan doğruya köy derneği tarafından ve köylü kadın ve erkekler arasından seçilir. Köy muhtarı ihtiyar meclisinin başıdır. <https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.442.pdf> Erişim Tarihi: 23.07.2021.

Şubat 1947). Seçimlerin açık oyla yapılacağı yönündeki haberler DP'liler tarafından seçimlerin CHP'li adayların kazanmasına yönelik bir hareket olarak algılanır.

1947 yılı köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri 20-28 Şubat 1947 tarihleri arasında devam ederken İzmir basınında seçimlerde çeşitli usulsüzlükler yapıldığına dair haberler yer almaya başlamıştır. Bazı köylerde seçim günü kararlaştırıldığı halde sonradan seçim tarihinin değiştirildiği, seçim bölgelerine fazladan jandarma takviyesinin istendiği (Yeni Asır, 20 Şubat 1947) öne sürülmektedir. Ayrıca seçim sırasında DP'nin bastırıldığı broşürlerin toplatıldığı (Yeni Asır, 22 Şubat 1947), kolluk kuvvetlerinin seçmenlere müdahale ettiği, devlet memurlarının seçim işlerine karıştığı ve seçim sonuçlarını belirlediği de iddialar arasındadır (Vatan, 26 Şubat 1947; Yeni Asır, 23 Şubat 1947).

Köy muhtarı seçimleri yapılırken bazı şiddet olaylarının yaşandığı yönünde haberler de yerel basında yer almıştır. Örneğin Şemikler köyünde bir gencin, amcası oy kullanırken amcasının üzerine saldırıp "Neden Demokrat Parti'ye rey veriyorsun?" diye bağırıldığı iddia edilmektedir. Aynı gencin daha sonra amcasının eşine saldırdığı ve bıçakla yaralamak istediği de eklenmektedir. Araya giren kişilerin bıçaklama hadisesine mâni oldukları ancak bu sırada birkaç kişinin yaralandığı haber verilmektedir. Saldırgan genç hakkında kanuni takibatın başladığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Karşıyaka'ya bağlı Örnekköy'de yapılan seçim sonrasında bazı karışıklıkların yaşandığı da belirtilmektedir. Yapılan seçim sonucunda DP adayı Ali Erdemir'in 390, CHP adayı Mustafa Günay'ın 382 oy aldığı ve muhtar seçiminin olaysız bir şekilde gerçekleştiği haber verilmektedir. Seçim sonrasında eski muhtar ve seçim komisyonundan üç kişinin mazbatayı imzalayıp mühürlediği de eklenmektedir. Ancak ihtiyar heyeti seçimine geçildiği zaman seçim komisyonunda yer alan kişilerden kimsenin seçim mahallinde bulunmadığı, bunun üzerine bucak müdürüne başvurulduğu ve bucak müdürünün seçim yerine geldiği ifade edilmektedir. Bucak müdürünün müdahalesi ile ihtiyar heyeti seçiminin gerçekleştiği ve DP'li adayların ihtiyar heyetine seçildiği öne sürülmektedir (Demokrat İzmir, 24 Şubat 1947). Ancak Örnekköy ihtiyar heyeti seçiminin bucak müdürü tarafından bir gün sonra iptal edildiği ve yenilenmesine karar verildiği açıklanmaktadır. Bu duruma gerekçe olarak eski ihtiyar heyeti üyelerinin seçim sırasında sandık başında bulunmaması gösterilmiştir (Demokrat İzmir, 25 Şubat 1947). Seçimin yenilenmesini istemeyen vatandaşların olaya tepki gösterdiği ve sandık başında jandarma ile bekçilerin bulunduğu iddia edilmektedir. Bazı vatandaşların olayı protesto için Karşıyaka bucak müdürlüğü binasına gittiği, bucak müdürü ve orada bulunan vali yardımcısı Nihat Şenman ile görüşerek durumu anlattığı belirtilmektedir. Basında yer alan iddialara göre yaşanan karışıklık sırasında Kemal Yıldırım silahıyla halkı tehdit etmiş, Yusuf Mercan isminde bir kişi Nefise Özacar'a

dipçikle vurmuş ve Ülfet adında bir kız tokatlanmıştır. İkinci kez yapılan seçimlerde DP'lilerin seçimi protesto ederek oy kullanmadığı ve CHP'li adayların kazandığı ifade edilmektedir (Demokrat İzmir, 26 Şubat 1947). Vali yardımcısı Nihat Şenman imzasıyla Demokrat İzmir gazetesinde yayımlanan bir açıklamada ise Örnekköy'de ilk seçimler sırasında bazı partililerin “aşırı müdahaleleri yüzünden” ihtiyar heyeti seçimi sırasında mevcut muhtar ve diğer görevlilerin görevlerini yapamaz hale geldiği, bu sebeple seçim alanını terk ettikleri ve bu gerekçe ile seçimlerin yenilenmesine karar verildiği belirtilir. Ayrıca halkın Karşıyaka bucak müdürlüğü binasına protesto amacıyla değil, bucak müdürünü seçime davet etme maksadıyla gittiği de açıklanmaktadır (Demokrat İzmir, 27 Şubat 1947).

1947 köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri yapılırken Urla'ya bağlı eski ismi Kilizman olan Kızılbahçe bucağında da bazı olayların meydana geldiği anlaşılmaktadır. Seçimin 24 Şubat günü erken saatlerde başladığı, Urla kaymakamının seçim yerinde bulunduğu ve köylülerin seçimi açık oyla yapmaya karar verdiği ifade edilmektedir. Seçim sırasında beş jandarma erinin seçim mahallinde bulunmasına bazı itirazların olduğu, bu itirazların jandarmanın seçim işine karışmak için değil, asayişi sağlamak üzere orada bulunduğu yönünde bir açıklama ile cevaplandırıldığı belirtilmektedir. Yapılan seçim sonucunda eski muhtar olan CHP'li Muammer'in seçimi az bir farkla kazandığı ilan edilmiştir. Bu durumu kabullenemeyen iki kişi ve bazı köylü kadınların muhtara saldırdığı, bu sırada başka bir kişinin bir jandarmanın kasaturasını alarak erlerden birini yaraladığı iddia edilmektedir. Olay üzerine kolluk kuvvetlerinin toplanan köylüleri dağıttığı ve saldırganla ilgili işlem başlatıldığı ifade edilmektedir (Yeni Asır, 25 Şubat 1947).

1947 yılı köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri yapılırken İzmir'de gerçekleşen ve uzun süre yerel siyasi gündemi etkileyen olay ise Karaburun'a bağlı Mordoğan'da olmuştur. Demokrat İzmir gazetesinin 1 Mart 1947 tarihli nüshasında yer alan habere göre Karaburun Mordoğan'dan DP İzmir il merkezine gönderilen iki acele telgrafta; seçimler sırasında bazı olayların gerçekleştiği, beş vatandaşın yaralandığı ve acil doktor gönderilmesinin talep edildiği bildirilmektedir. Durumun vilayete de bildirildiği ve Vali Yardımcısı Nihat Şenman ile telefon görüşmesi yapıldığı haber verilmektedir. Telgraflar parti merkezine ulaştıktan sonra iki parti yetkilisi, bir doktor ve bazı muhabirlerin Mordoğan'a gittiği ifade edilmektedir. Olaylar sırasında en ağır yarayı kaburga kemiği kırılan Mediha Aşık isimli bir vatandaşın aldığı belirtilmektedir (Demokrat İzmir, 1 Mart 1947). Haber; Vatan gazetesinde “İzmir'de kanlı bir muhtar seçimi” başlığı ile yer almaktadır. Habere göre Mordoğan seçimlerinde birçok olay yaşanmış, sekiz jandarma tarafından üç kadın ve bir çocuk yaralanmıştır. Kadınlarda ölüm tehlikesinin var olduğu iddia edilmekte ve ambulans istenmektedir. Bölgeye ulaşan parti yetkilileri ve muhabirleri nahiye müdürünün karşıladığı ve olaylarda kendi payı

bulunmadığını, olaylara köylülerin sebep olduğunu ve sonuç olarak halkın istediği muhtarın seçildiğini ifade ettiği belirtilmektedir. Köylüler ile yapılan görüşmelerde ise seçimlerin 24 Şubat 1947 tarihinde yapılmasının kararlaştırıldığı ifade edilmektedir. Seçimin çıkan anlaşmazlıklar sonucunda ertesi güne kaldığı, 25 Şubat günü de anlaşmazlıkların devam etmesi üzerine tekrar ertelendiği, böylece seçimin ancak 26 Şubat günü yapılabildiği anlaşılmıştır. Seçim sonucunda 13 oya karşılık 297 oyla DP'li İsmail Karaca muhtar olarak seçilmiş, ihtiyar heyeti seçimlerini de DP'li adaylar kazanmıştır. Seçim mazbatasının düzenlendiği ve nahiye müdürüne verildiği ifade edilmektedir. Buna rağmen sonradan seçimin bozulduğu ve 28 Şubat günü saat 09.00-10.00 arasında köyün okulunda yenileneceğine dair köyün çeşitli yerlerine asılmış ilanlarla karşılaştığı belirtilmektedir. Seçim günü Karaburun jandarma komutanının yanında sekiz jandarma eri ile seçimin yapılacağı alana geldiği öne sürülmektedir. Saat 08.00'de jandarma komutanının köy odasının önüne gelerek seçimin başladığını bildirdiği ifade edilmektedir. Buna karşılık köylülerin tepki gösterdiği belirtilmektedir. Seçimin zaten yapıldığı, ilanda belirtildiğine göre yenilenen seçimin okul bahçesinde yapılacağını duyurulduğu buna rağmen köy odasında yapılmasının kanuna aykırı olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık jandarma komutanının askerlere “süngü tak, vur” emri verdiği öne sürülmektedir. Bu sırada en ön safta bulunan Mediha Aşıkı, Ayşe Karaman⁴, Emine Bayburt, Mehmet Şangüder, Hasan Sarıca ve diğer bazı vatandaşların jandarmanın dipçik ve süngü darbeleri ile yaralandığı bildirilmektedir. Olay mahalline cumhuriyet savcısının geldiği, yaralıların ifadesinin alındığı ve daha sonra yaralıların hükümet tabibine gönderildiği haber verilmektedir. Yaraları ağır olan vatandaşların Memleket Hastanesi'ne kaldırıldığı da eklenmektedir. Sonuç olarak İsmail Karaca'nın tekrar muhtar seçildiği, yeni muhtar ve ihtiyar heyetinin cumhurbaşkanı, TBMM başkanı ve İçişleri Bakanı'na birer telgraf göndererek köyde yaşanan olayları haber verdiği ifade edilmektedir (Vatan, 1 Mart 1947).

İzmir valisi Şefik Refik Soyer İzmir'de köy muhtar seçimleri sona erdikten hemen sonra, 1 Mart 1947 tarihinde İzmir gazetelerine verdiği beyanatta seçimlerin kanuna uygun gerçekleştiğini söylemiştir. Seçim sırasında bucak müdürlerine, kaymakamlara ve valilik makamına CHP tarafından 15, DP tarafından 19 müracaatta bulunulduğu ifade edilmektedir. Seçimlere yönelik şikâyet ve itirazların yerinde ve hızlı bir şekilde incelendiği öne sürülmektedir. Vali Soyer, seçimlerin tam bir serbestlik içinde ve herhangi bir idari baskı faaliyeti görülmeden gerçekleştiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte beyanatta, basına yansımış olan Örnekköy, Kızılbahçe ve Mordoğan'daki olaylara da değinilmiştir. Örnekköy seçiminin köylülerin istediği şekilde sonuçlandığı ifade edilmektedir. Kızılbahçe'de ise seçimle ilgili olmayan bir durumun söz konusu olduğu, bir vatandaşın karakol komutanı ile tartışması

⁴ Basında yer alan haberlerde söz konusu kişinin adı Ayşe Kahraman olarak belirtilse de torunu Mehmet Aşıkı ile yapılan görüşmede (2021) soyadının Karaman olduğu beyan edilmiştir.

sonucunda gelişen karışıklığa yönelik bir takibatın başlatıldığı öne sürülmektedir. Soyer'in Mordoğan'daki hadiselerle yaklaşımı ise ilgi çekicidir. Mordoğan seçimindeki anlaşmazlığın günlerce sürdüğü, son olarak memur nezaretinde yapıldığı ve bu sırada yaşanan arbede sırasında bir kadın vatandaşın merdivenlerden düştüğü ifade edilmektedir. Söz konusu vatandaşın Memleket Hastanesi'ne getirildiği ve burada yapılan muayenede vücudunda hiçbir yara ve bere görülmediği ancak çekilen röntgen sonucunda kaburgalarından birinin kırıldığına anlaşıldığı iddia edilmektedir. Bununla birlikte Mordoğan'daki olayların sorumlularını ortaya çıkarmak üzere kaymakam ile valilik jandarma komutanının görevlendirildiği, alınacak sonuca göre suçlular hakkında takibat yapılacağı da vali tarafından dile getirilmektedir (Anadolu, 2 Mart 1947). Valinin Mordoğan'daki hadiselerde jandarmanın rolü, Mediha Aşık'ın sağlık durumu hakkındaki beyanı ve yaralanan diğer vatandaşlardan söz etmemesi dikkat çekicidir.

Valinin beyanatının basında yer aldığı gün, Demokrat İzmir Gazetesi'nde Mordoğan seçimlerindeki hadiseler sırasında en ağır yarayı alan Mediha Aşık ile yapılan bir röportaj da yayımlanır. Aşık, röportajın yapıldığı sırada Memleket Hastanesi'nde tedavi görmektedir ve yanında 11 aylık çocuğu da bulunmaktadır. Seçimin beş gün boyunca uzatılmasından şikâyet eden Aşık, köy halkının talebinin sadece oy sandığının köy odasının dışına koyulması ve burada oy kullanılması olduğunu, buna rağmen ısrarla sandığın dışarı çıkarılmadığını ifade etmiştir. Ayrıca tahrirat kâtibi, nahiye müdürü, muhtar ve azaları ve jandarma komutanının binanın içinde olduğu ve sandığın bina dışına çıkarılmasına izin verilmediği ifade edilmektedir. Olayların yaşandığı gün 20-30 kadar kadının binadan dışarı çıkmayan nahiye müdürü ve tahrirat kâtibi ile görüşmek üzere içeriye girmeye çalıştığı belirtilir. Binanın merdivenlerinin uzun olduğuna vurgu yapılmakta, merdivenlerin başında ve sonunda silahlı jandarma erleri bulunduğu anlatılmaktadır. Kadınların geldiğini gören jandarma komutanının "komayın içeri, vurun!" diyerek bağırdığı, nahiye müdürünün ise "içeri sokmayın" dediği iddia edilmektedir. Buna rağmen binaya doğru yürüdüklerini, kendisinin alt taraftaki jandarmaları geçip merdivenin üst katlarına çıkmayı başardığını söyleyen Aşık buradaki jandarma tarafından önce göğsüne bir yumruk vurulduğunu ifade eder. Jandarmaya "ne vuruyorsun, gavur muyum ben?" dediğini, ardından sırtına bir dipçik darbesi aldığını belirtir. Yüzünü çevirdiğinde karşısında süngüyü gördüğünü, kendisini korumak için ellerini uzattığını ve parmaklarının yaralandığını açıklar. Bu sırada bayıldığını ve merdivenlerden yuvarlandığını, kendisini yerden kaldırmak için annesinin koştüğünü ve olaylar sırasında annesinin de süngü ile alnından yaralandığını ifade eder. Yaralanan başka kadınların da bulunduğunu ve Efe Mehmet'in de alnında süngü yarası olduğunu ekler. Röportaj boyunca yanında olan bebeği haricinde köyde kalan on yaşındaki diğer çocuğunun "anam öldü" diyerek ağladığını ve ne halde olduğunu bilmediğini gözyaşları içinde belirten Aşık olaylar sebebiyle köydeki işlerinin yarım kaldığından söz eder. Olaylara rağmen

köy muhtarının ve dört âzânın DP'liler arasından seçildiğini vurgulayan Aşıkı olaylara anlam veremediğini dile getirir. Röportajı yapan muhabir Mediha Aşıkı'ya valinin açıklamalarını anlatır ve valinin gazetecilere kendisinin merdivenlerden düştüğünü söylediğini belirtir. Aşıkı; olayların anlattığı gibi olduğuna bütün köylülerinin şahit olacağını söyler (Demokrat İzmir, 2 Mart 1947).

Valinin beyanatına karşılık DP İzmir il idare kurulu başkanı Ekrem Hayri Üstündağ da bir beyanat vermiştir. Üstündağ, İzmir'de yapılan köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimlerinin DP il teşkilatı tarafından yakından takip edildiğini, teşkilat mensuplarından alınan ve bizzat şahit oldukları olayların valinin beyanatından oldukça farklı olduğunu iddia etmiştir. Üstündağ, partisinin il teşkilatı olarak kanunsuz buldukları olaylar hakkında bilgi toplamaya devam ettiklerini ifade etmiş ve ayrıntı vermemiştir. Bununla birlikte valinin beyanatında yer verdiği Mordoğan ve Örnekköy seçimleri ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Üstündağ'ın açıklamasına göre Örnekköy seçiminde "CHP adayının kazanması için her türlü imkân sağlanmış", diğer aday sekiz oy farkla seçimi kazanınca "bilinmeyen yerlerden yapılan telkinat üzerine" seçim yerinde görevli olan eski muhtar ve ihtiyar heyeti alanı terk etmişlerdir. Köy derneği seçime devam etmek için saatlerce beklemesine rağmen muhtar ve ihtiyar heyeti gelmeyince köye bucak müdürü davet edilmiştir. Bucak müdürü seçim yerine geldikten sonra seçimi gerçekleştirmek üzere vatandaşlar arasından temsilciler seçilmesini istemiş ve muhtar ile iki üyeyi sandık başına getirmiştir. Oylar tasnif edileceği sırada bucak müdürü tekrar köye gelerek aldığı telefon emri üzerine seçimin iptal edildiğini bildirmiş ve jandarmaya halkı dağıtma emri vermiştir. Halk ise bu emri kanuna aykırı bularak tasnife devam etmiş ve ihtiyar heyetini seçmiştir. Ancak bu seçim kanuni sayılmamış ve ihtiyar heyeti seçiminin yenilenmesine karar verilmiştir. İkinci kez yapılan seçimlerde seçim yapılacak alanda ellerinde makinalı tabancaları olan birçok jandarmanın olduğu, hatta Kemal Yıldırım isimli bir vatandaşa da bu tabancalardan birinin verildiği iddia edilmektedir. Seçim yapılırken bazı vatandaşların ellerinde bulunan çok sayıda pusulayı sandığa atmaya başladığı, buna şahit olan 600 kadar vatandaşın durumu bucak müdürüne bildirmek için müdürlüğe gittiği, vali yardımcısı ile bucak müdürünün halkı teskin ettiği ve müdürün vatandaşlarla birlikte köye geldiği belirtilmektedir. Ancak bucak müdürünün köy odasına kapanıp dışarı çıkmadığı, seçmenlerin çoğu bucak müdürlüğüne gittiğinde seçimin yapıldığının anlaşıldığı ve bir emrivaki ile bu seçimin sonuçlarının ilan edildiği öne sürülmektedir. Mordoğan'daki olaylar hakkındaki yorumu sorulan Üstündağ, Mediha Aşıkı'nın açıklamalarının yeterli bir kanaat oluşturduğunu ifade eder. Buna ek olarak "itaatkâr ve dürüst köylü Türk kadını jandarmanın süngüsüyle karşılaşmaya kadar sevk eden halin ne olduğu düşünülmeğe değer" yorumunda bulunur (Demokrat İzmir, 3 Mart 1947).

DP İzmir il idare kurulu Mordoğan'daki olayları incelemek üzere bir tahkik komisyonu oluşturmuştur. Kurulun olay hakkında edindiği malumat bir yazı ile DP İzmir il idare kurulu başkanı Dr. E. H. Üstündağ imzasıyla valiliğe sunulmuştur. Söz konusu yazıda 24-25-26 ve 28 Şubat tarihlerinde Mordoğan'da yaşanan ve basına yansımış olan olaylar anlatılmaktadır. İlk seçimin 26 Şubat günü Tahrirat Kâtibi Sabri Turgut gözetiminde yapıldığı ve tamamlandığı, hazırlanan mazbatanın Mordoğan bucak müdürlüğüne verildiği ifade edilmektedir. Ancak köye asılan ve jandarma komutanının da imzası bulunan ilanlarda vilayet makamının seçimi tanımadığı ve seçimin yenileneceğinin bildirildiği açıklanmaktadır. Olayların yaşandığı 28 Şubat günü muhtar ve ihtiyar heyeti seçimini yapmak üzere dördüncü kez toplanmış olan köy halkının; bucak müdürü ile ilçe jandarma komutanı Üsteğmen Tevfik Güven'den seçimin açık oyla yapılmasını ve seçim sandığının meydana çıkarılmasını istediği belirtilmektedir. Buna karşılık yetkililerin vilayet makamından aldıkları emir gereği seçimin köy odasında ve kapalı oyla yapılacağını bildirdiği ifade edilmektedir. Köy halkından bazı vatandaşların bu duruma razı gelmediği ve sandığı almak üzere odaya girmeye teşebbüs ettikleri sırada jandarma komutanının “vur” emri üzerine bazı köylülerin yaralanması ile sonuçlanan olayların yaşandığı dile getirilmektedir. Olayların ardından seçimlerin köy derneğinin istediği şekilde gerçekleştiği de eklenmektedir. Yazıda Mordoğan'da yaşananlar anlatıldıktan sonra vilayetin tamamlanmış olan seçimi bozma yetkisi, jandarma komutanının seçimlerdeki rolü, jandarma komutanı ve bucak müdürünün seçimlerin işleyişi hakkında karar vermesinin kanuna aykırılığı ve kolluk kuvvetlerinin vatandaşa karşı silah kullanma hadisesi gibi konularda şikayetlerde bulunulmakta valilikten açıklama talep edilmektedir. Ayrıca jandarmanın kanuna aykırı bir harekette tutuklama yetkisi bulunduğu ifade edilmekte, tutuklanan hiçbir vatandaşın olmayışı ise köylülerin kanuna aykırı davranmadıklarına bir delil olarak öne sürülmektedir. Bununla birlikte Karaburun savcısının da olayları incelediği ve kimsenin tutuklanmadığı da belirtilmektedir. Bunlara ek olarak Vali Yardımcısı Nihat Şenman'ın yaralı Mediha Aşıkı'yı bir ambulans ile Memleket Hastanesi'ne alıracığını bildirdiği, uzun süre beklenmesine rağmen ambulansın gelmediği ifade edilir ve bu durumdan duyulan memnuniyetsizlik dile getirilir (Yeni Asır, 4 Mart 1947).

10 Mart 1947 tarihli Demokrat İzmir Gazetesi'nde “Demokrat Partililerin Mediha Aşığa Armağanı” başlıklı bir haber göze çarpmaktadır. İzmir'de yapılan bir DP toplantısında partiye maddi gelir sağlamak üzere Lonjin marka 18 ayar altın olan bir saat müzayedeye çıkarılmıştır. Saatin değerinin 2600 liraya kadar yükseldiği ve oldukça çekişmeli bir müzayedeye olduğu ifade edilmektedir. Açık artırmaya ara verildiği zaman DP'lilerden Burhan Belge mikrofonu alarak bir konuşma yapmıştır. Belge, muhtar seçimleri sırasında Mordoğan'da yaşanan hadiselerle değinir ve sandık için mücadele verenlerin başında Mediha Aşıkı adlı “kahraman” bir vatandaş olduğunu ifade eder. Mediha Aşıkı'nın adı geçince salondan büyük bir alkış geldiği

vurgulanmaktadır. Aşık'ın büyük fedakârlık gösterdiğini ve tedavi gördüğü hastaneden 8 Mart 1947 tarihinde taburcu olduğu açıklanır. Burhan Belge söz konusu saatin “İzmir Demokratlarının kahraman Mediha Aşık'a, bir minnet ve şükran ve aynı zamanda bir iftihar nişaneleri ve hatıraları” olarak sunulmasını teklif eder. Bu teklif coşkuyla kabul edilir. Saatin, DP İzmir il idare kurulunun seçeceği kişiler ile bir mektup eşliğinde “Mordoğan muhtar seçimlerinin kahramanı” Mediha Aşık'ya takdim edilmesi kararlaştırılır (Demokrat İzmir, 10 Mart 1947).

Mediha Aşık'ın oğlu 1938 doğumlu Mehmet Aşık ile yapılan görüşmede (2021) Mediha Aşık'ın 1330 (miladi 1914) doğumlu olduğu, 1998 yılında vefat ettiği ifade edilmiştir. 1947 köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimi sırasında yaşananları net bir şekilde hatırlayan Aşık, seçimin günlerce sürdüğünü belirtmiş ve basında yer alan haberleri teyit etmiştir. Mehmet Aşık'ın eşi Aynur Aşık (2021) da olayları hatırladığını ifade ederek, kayınvalidesinin yaralandığı gün olaylar başlayınca köy odasında bulunan bir kişinin odanın penceresinden atladığını gördüğünü, yere düşen kişinin cebinden çok sayıda oy pusulasının saçıldığına şahit olduğunu vurgulamaktadır. Olayların yaşandığı sırada çocuk yaşlarda olan Aşık çiftinin yaşananlardan oldukça etkilemiş olduğu göze çarpmaktadır. Aynur Aşık uzun zaman jandarma görmekten çekindiğini, “acaba yine seçim mi var” diye düşündüğünü ifade etmektedir. Belirtmek gerekir ki Aynur Aşık, olaylar sırasında yaralanan Mehmet Şangüder'in de torunudur. Mehmet Aşık'ın belirttiğine göre annesi yere düştükten sonra kendisine annesinin öldüğü söylenmiştir. Kendisinin bu duruma dayanamayarak jandarmalara taş attığını ifade etmiştir. Daha sonra Mediha Aşık hastaneye kaldırılınca akrabalarına sığındığını belirtmiştir. Mehmet Aşık, anneannesi Ayşe Karaman'ın da alnından yaralandığını ve bu yaranın iz bıraktığını ifade etmiştir. İki kız kardeşi olduğunu ifade eden Mehmet Aşık, hastanede annesinin yanında olan kız kardeşinin Meliha (Çiftçi) olduğunu, daha sonraki yıllarda Emel (İskit) adında bir kardeşlerinin daha dünyaya geldiğini beyan etmiştir. Mediha Aşık hastanede tedavi görürken kendisine bazı sıkıntılar yaşatıldığı da öne sürülmektedir. Ancak Dr. Ekrem Hayri Üstündağ sayesinde bu sıkıntılardan kurtulduğu söylenmektedir. Hediye edilecek saatin İzmirli DP'lilerce Mordoğan'a getirildiği, evde yemek verildikten sonra konuşmalar yapıldığı ve saatin takdim edildiği belirtilmiştir. Mediha Aşık'ya hediye edilen saatin çocuklarına intikal ettiği açıklanmıştır. Ayrıca olaylar sonrasında Ekrem Hayri Üstündağ, Celal Bayar ve Refik Koraltan'ın Mediha Aşık'yı evine giderek ziyaret ettiği de beyan edilmektedir. Aileyi yakından tanıyan Özcan Yeşilova ise kendisiyle yapılan görüşmede (2021) Mediha Aşık'ın uzun yıllar kamburluk yaşadığını belirtmiştir. Yeşilova, Mediha Aşık'ın olaylar sırasında omuriliğine aldığı darbelerin bu durumun ortaya çıkmasında etkili olabileceğine vurgu yapmaktadır. Mediha Aşık'ın kamburluk yaşaması ile ilgili bilgi aile tarafından da teyit edilmiştir.

1947 muhtar ve ihtiyar heyeti seçimi tamamlandıktan hemen sonra İzmir gazetelerinde yer alan seçim sonuçları tablodaki gibidir (Yeni Asır, 4 Mart 1947; Anadolu, 4 Mart 1947):

İlçe	CHP	DP	Müstakil
Bayındır	35	7	-
Bergama	101	23	-
Çeşme	12	1	-
Dikili	20	2	-
Foça	7	-	1
İzmir	53	6	1
Karaburun	12	4	-
Kemalpaşa	29	3	-
Kuşadası	11	5	-
Menemen	53	2	-
Ödemiş	110	9	(3 Köy meçhul)
Seferihisar	12	-	-
Tire	66	5	-
Torbali	27	5	-
Urla	17	1	-
Toplam	565	73	2

İçişleri Bakanlığı'nın açıklamasına göre 1947 köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri sırasında çıkan olaylarda yurt çapında 7 kişi ölmüş, 167 kişi ise yaralanmıştır. Bakanlığın açıkladığı sonuçlara göre İzmir'de CHP 568, DP 74 ve bağımsızlar 1 muhtarlık kazanmıştır. Seçim sonuçlarının oranları ise şu şekildedir: CHP %88.3, DP %11.5 ve bağımsızlar % 0.2 (Turan, 2008: 82-84).

Mordoğan'da 1947 köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimleri sırasında yaşanan olayların kamuoyunda yarattığı etkinin yıllar boyu akılda kaldığı ifade edilebilir. 1949 yılının yaz aylarında Karaburun'da büyük kayıplara sebep olan bir deprem meydana gelmiştir. DP lideri Celal Bayar İzmir'e geldiğinde deprem bölgesini ziyaret etmek üzere partisinin İzmir il idare kurulu üyeleriyle birlikte Karaburun'a gitmiştir. Bayar, Mordoğan'a ulaştığında kendisini karşılayanlar arasında Mediha Aşık'ın da bulunduğu ifade edilmektedir. DP İzmir il idare kurulu başkanı Ekrem Hayri Üstündağ'ın Mediha Aşık'ı Celal Bayar'a "seçim sandığını kaptırmamak pahasına sol kaburgalarını feda eden meşhur Mordoğan kahramanı Mediha Aşık" diyerek takdim ettiği vurgulanmaktadır. Aşık'ın Bayar'a "ben, eğer icap ederse sağ kaburgalarımı da hatta canımı da feda eder reyimi çaldırtmam. O, benim namusumdur" dediği belirtilmektedir. Bayar ise Aşık'ya üzülmemesini, her şeyin yoluna gireceğini söylemiştir (Demokrat İzmir, 13 Ağustos 1949).

Sonuç

DP'nin muhalefette yer aldığı 1946-1950 yılları arasında parti mensuplarının çeşitli baskı ve şiddet olaylarına maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu baskı ve şiddet olaylarının özellikle partinin kuruluş ve teşkilatlanma aşamasında yapılmış olan yerel ve genel seçimlerde yükselişe geçtiği de bir diğer gerçektir. Bu durum İzmir'de 1947 yılının Şubat ayında yapılan köy muhtarı ve ihtiyar heyeti seçimlerine de yansımıştır. Yeni kurulan ve teşkilatlanma çalışmaları devam eden bir parti olarak DP'nin seçimlerde büyük bir başarı elde etmesi beklenemez. Ancak 1947 yılı itibarıyla İzmir'de ciddi bir destek sağlamış olan partinin, bazı merkezlerde daha iddialı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte DP'nin seçimleri kazandığı köylerde seçim sonuçlarının kabul görmemesi, seçimin defalarca tekrarlanması ve zaman zaman şiddet olaylarının yaşanması; olaylara sebebiyet veren idari amirlerin, yerel idarecilerin ve kolluk kuvvetlerinin bu noktadaki toleranssızlığına ve partizan zihniyetine birer örnek kabul edilebilir.

1947 köy muhtarı seçimleri sırasında Karaburun ilçesine bağlı Mordoğan'da yaşanan olaylar hem İzmir'deki siyasi gündemi günlerce meşgul etmiş, hem de Celal Bayar ve DP'nin diğer üst yöneticilerinin dikkatinden kaçmamıştır. Bu olaylar sırasında en ağır yarayı alan Mediha Aşık ve diğer köy halkı, vatandaşlık hakkı olan oy verme işlemini kanunlara uygun bir şekilde gerçekleştirebilmek için büyük bir demokrasi mücadelesi vermiş ve bu amaç uğruna bedel ödemiştir.

Seçimler sırasında yaşanan olaylara bakıldığında zarar gören kesimin büyük oranda kadınlar ve çocuklar olduğu göze çarpmaktadır. İzmir özelinde hem Mordoğan'da hem de Örnekköy'deki olaylarda kadın ve çocukların şiddete maruz kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte dönemin tanıklarının hafızalarında “jandarma” figürünün bir korku unsuru olarak yer alması ve bu tür anıların yıllarca hafızada yer etmesi şiddetin boyutlarını ve etkisini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Gazeteler

Anadolu.

Cumhuriyet.

Demokrat İzmir.

İzmir.

Ulus.

Vatan.

Yeni Asır.

Mülakatlar

AŞIKI, A. (2021). Mülakat. Aymelek Şenel. İzmir. 11 Ağustos.

AŞIKI, M. (2021). Mülakat. Aymelek Şenel. İzmir. 11 Ağustos.

YEŞİLOVA, Ö. (2021). Mülakat. Aymelek Şenel. İzmir. 11 Ağustos.

Kitap ve Makaleler

Ahmad, F. (2010). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*. 4. Baskı. İstanbul: Hil Yayın.

Bayar, C. (2010). (Derleyen: İsmet Bozdağ). *Başvekilim Adnan Menderes*. İstanbul: Truva Yayınları.

Burçak, R. S. (1979). *Türkiye’de Demokrasiye Geçiş 1945-1950*. Ankara: Olgaç Matbaası.

Kabasakal, M. (1991). *Türkiye’de Siyasal Parti Örgütlenmesi (1908-1960)*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Koçak, C. (2013). *Rejim Krizi-Türkiye’de İki Partili Siyâsî Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950)*. 3. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sarol, M. (2014). *Bilinmeyen Menderes*. 1. Cilt. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Şenel, A. (2018). *Demokrat Parti İzmir İl Örgütü (1946-1960): Muhalefetten İktidara Bir Siyasal Partinin Yerel Politikası*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Manisa.

Tunaya, T. Z. (1995). *Türkiye’de Siyasi Partiler 1859-1952*. İstanbul: Arba Yayınları.

Turan, A. E. (2008). *Türkiye’de Yerel Seçimler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yücel, M. S. (2001). *Demokrat Parti*. İstanbul: Ülke Kitapları.

Çolak, F. (2012). İzmir’de 21 Temmuz 1946 Genel Seçimlerinin (Hileli Seçim) Provası: 1946 Belediye Seçimleri, *Tarih Okulu*, XIII, 1-14.

KURU, H. (1992). 1946 Yılı İzmir Belediye Seçimleri. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 235-255.

Özkan, A. (2013). 1947 Muhtarlık Seçimleri Bağlamında Urfa’da Parti Mücadeleleri (Vali ve Umumi Müfettişin Raporlarına Göre). *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 50, 249-268.

Akdağ, Ö. (2009). Torosların Tepesinde Bir Demokrasi Destanı: Aslanköy Olayı, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 25 (74), 209-344.

İnternet Kaynağı

<https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.442.pdf> Erişim Tarihi: 23.07.2021.

Ekler



KARABURUNUN DEMOKRASI AŞIĞI MEDİHA AŞIKLA BAYA İİ KARŞI KARŞIYA.

Ek 1: Celal Bayar Mordoğan'da Mediha Aşık ile Konuşurken

Kaynak: Demokrat İzmir, 13 Ağustos 1949



Ek 2: Aşık Ailesi Fotoğraf Arşivi



Ek 3: Mediha Aşıkı ve eşi Ali Rıza Aşıkı



Ek 4: Mediha Aşıkı'nın Mezar Taşı

İSLAM MECMUASI'NIN YAYIN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE: KADIN

Zeynep TÜRKYILMAZ*

Osmanlı Devleti'nde tarihsel süreç içerisinde kadın haklarını geliştirmek üzere önemli bir yol katedilmekle birlikte; telaffuzu kısa ancak kapsamı geniş bir kavram olan “kadın meselesi”; toplumsal, kültürel ve hukuksal alanlar başta olmak üzere, hayatın her veçhesinde kadınların yaşadığı sorunları ifade etmektedir. İkinci Meşrutiyet döneminde kadın meselesi aydınlar ve devlet ricali nezdinde çözüme ulaştırılması elzem bir konu olarak ele alınmış, güçlü bir ülke ve gelişmiş bir toplumun vazgeçilmez unsuru olan kadınların haklarını geliştirmek üzere, önemli girişimlerde bulunulmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminde toplumsal hayat başta olmak üzere eğitim ve hukuk alanında da kadın sorunlarını çözmeye yönelik devlet politikaları üretilmiştir. Devlet öncülüğündeki icraatları faaliyetleriyle destekleyen kadınlar, teşkil ettikleri dernekler ve çıkardıkları süreli yayınlarla¹ kadınların toplum içindeki yeri ve etkinliğinin artmasına katkı sağlamışlardır.

Dönemin süreli yayınları içinde kadın konusuna da yer veren neşriyatlardan biri olan İslam Mecmuası, 1914-1918 yılları arasında yayımlanmıştır. İlk sayısı 12 Şubat 1914 tarihinde yayınlanan mecmua, 30 Ekim 1918 tarihli 63. Sayısı ile yayın hayatından çekilmiştir.

Ülkenin her yönden inkıza uğradığı Birinci Dünya Savaşı döneminde yayın hayatını sürdürmeyi başaran derginin birçok sayısında, kadın meselesine yer verilmiştir. Dergide kadın meselesi; İslam dininde kadın, çok eşlilik meselesi, kadınların toplumsal hayattaki yeri ve önemi, kadınların çalışma hayatı gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.

M. Şemsettin'in (Günaltay) İslam Mecmuası'nda kaleme aldığı bir yazısında “kadınların *toplumun gelişmesi veya çökmesi konusunda hassas bir barometre gibi oldukları*” ifadesi (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1017) mecmuanın kadının toplumdaki yeri ve önemi konusundaki bakış açısını yansıtmaktadır.

Çalışmamızın amacı, İslam Mecmuası'nın kadın meselesine olan yaklaşımını, mecmuanın yayın anlayışı olan Türk-İslam sentezi görüşünü de dikkate alarak ele almaktır.

* Öğr. Gör., Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, zeynep.turkyilmaz@ege.edu.tr, ORCID:0000-0002-9193-2625.

¹ İkinci Meşrutiyet döneminde kadın cemiyetleri ve kadınların çıkardığı süreli yayınlar hakkında ayrıntılı bilgi için Bakınız: Leyla Kaplan, *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara: 1998: 36-80; Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul 1996: 23-42.

Mecmuanın Yayın Anlayışı Doğrultusunda Kadın Meselesi

“Dinli bir hayat, hayatlı bir din “ilkesiyle yayın anlayışını ifade eden derginin idaresini Halim Sabit üstlenmiştir.

Derginin yayın kadrosuna baktığımızda; Ziya Gökalp, Şemsettin Günaltay, Mehmet Fuat Köprülü, Besim Atalay, Şerafettin Yaltkaya, Halim Sabit gibi dönemin fikir hayatına yön veren ve çalışmalarıyla Cumhuriyet döneminde de hizmet vermiş isimler olduğunu görüyoruz.

İdeolojik olarak Türkçü, modernist İslamcı ya da Türk-İslam sentezi² görüşüne yakın kişilerden oluşan; siyasi olarak ise yenileşme hareketlerinde İttihat ve Terakki Fırkası’nı fikri olarak destekleyen yazar kadrosu, sosyoloji içerikli yazılar başta olmak üzere; dini konular, iktisat, tarih, siyaset, kadın meselesi, İslam dünyasından havadisler gibi farklı alanlarda yazılar kaleme almışlardır.

Güler, İslam Mecmuası’nın başlıca amacını; İslamcılarla Türkçüleri ortak bir paydada buluşturmak, milliyet fikrine entellektüel bir alt yapı hazırlamak, İslamcılarla Türkçüler arasında bir uzlaşma ve dayanışma sağlamak (Güler, 1995:5) olarak özetler.

² Türk-İslam sentezi görüşünü benimseyenler “sentez” ifadesini materyalist, Hegel felsefesindeki diyalektik anlamıyla değil, Türklük ve İslamiyeti birleştiren, bütünleştiren bir terkip anlamında kullanmışlardır. Türk-İslam sentezcilerine göre Türk-İslam sentezi vakıası; Türklerin İslamiyeti kabul etmeleriyle oluşmaya başlamış, Selçuklu ve Osmanlı Devleti dönemlerinde, milli ve kültürel bir kimlik olarak gelişmiştir (İbrahim Kafesoğlu, Türk- İslam Sentezi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018: 162). Akyol Türklerin İslamiyeti kabul etmesi ile birlikte Türk kültürünün İslam medeniyetinden etkilenecek Müslüman Türk kültürünü oluşturduğunu ifade eder (Taha Akyol, “Türk Siyasi Hakimiyeti Barbar İstilası Değildir”, Hakkı Öznur,Ülkücü Hareket, Yayın Organları, Makaleler, Temel Kavramlar 4. Cilt, Alternatif Yayınları, Ankara 2008: 300.) Osmanlı Devleti’ne baktığımızda, bilhassa Balkan Savaşları’ndan sonra ülkenin içinde bulunduğu şartlar, sentezin fikri ve kültürel boyutunun ötesinde, siyasal olarak da uygulanmasına elverişlidir. Alkan’a göre, İttihatçıların Balkan Savaşları sonrasında ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında siyasi olarak da Türk-İslam sentezi ideolojisine yönelmelerinin başlıca sebebi, İslâmiyetin toplumu seferber edebilme gücünden yararlanarak Müslümanların desteğini sağlamak, milliyetçiliğin değerleri olan vatan, millet, devlet gibi kavramları; cihat, gazilik, şehitlik gibi İslami nitelik taşıyan değerlerle güçlendirmek istemeleridir (Mehmet Alkan, “ İkinci Meşrutiyette Eğitim İttihat ve Terakki Cemiyeti, Milliyetçilik, Militarizm veya Militer Türk İslam Sentezi” Derleyen: Serdal Erkut, İkinci Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009: 73.) Türk- İslam sentezinin fikri ve tarihi gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için başlıca eserler Bakınız: Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Akçağ Yayınları, Ankara 2006; Peyami, Safa, Doğu Batı Sentezi, Yağmur Yayınları, İstanbul 1963; Nurettin Topçu, Milliyetçiliğimizin Esasları, Dergah Yayınları 1978; Yılmaz Boyunağa, Dost ve Düşman Gözüyle Türk İslam Sentezi, Yağmur Yayıncılık, İstanbul 1970; Osman Turan Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1995; İbrahim Kafesoğlu, Türk İslam Sentezi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018; Muharrem Ergin, Türkiye’nin Bugünkü Meseleleri, Türk Kültür Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1975; Seyyid Ahmet Arvasi , Türk İslam Ülküsü (1-2-3) , Bilge Oğuz Yayınları, İstanbul 2015.

İslam Mecmuası'nın Türkçü düşünce ile İslamcılığı bağdaştırmayı amaçladığını belirten Çavdar'a göre, dergiyi İslamcı yayınlardan ayıran temel özellik, millet kavramı ile İslami düşünceyi birlikte ele almasıdır (Çavdar, 2001:53).

İttihat ve Terakki Fırkası İslam Mecmuası'nı iktisadi olarak desteklemiştir (Arai,1994:127; Çavdar, 2001:53). İttihat ve Terakki Fırkası'nın İslam Mecmuası'nı desteklemesinin sebeplerinden biri, partinin Türkçülük, İslamcılık gibi ideolojileri birbirine yakınlaştırarak, bu kesimleri yanına çekmeyi amaçlamasıdır (Güler, 1995:5) .

Yusuf Hikmet Bayur derginin İttihat ve Terakki Fırkası ile olan bağlantısı ve yayın amacı hakkında şöyle düşünür: *“İttihat ve Terakki'nin dinin siyasal ve toplumsal konularla ilgili kısmında istediğin yenilikleri yapabilmek için fetvalara ve mutaassıp hocalara dayanabilmesi güç ,belki de imkansızdı. Bu sebeple dinsel esasları gözden uzak tutmayan ancak yeniliklere açık kimselerin desteğini sağlayarak bunların yazıları vs propagandaları ile bir cereyan yaratmak, bu sayede istediği yenilikleri yapmak üzere fetvaneyi kısmen ikna ederek amaçlarını gerçekleştirebilirdi”* (Bakırcı, 2004 :207).

Tarık Zafer Tunaya 'ya göre de İttihat ve Terakki'nin Türkçü mensupları, İslamcılığın gelenekçi yapısını zamanın gereklerine göre ıslah etmek amacıyla dergiyi desteklemişlerdir. Nitekim derginin önemli özelliklerinden biri de, İttihat ve Terakki'nin devlet yönetiminde etkili olduğu bu dönemde, modernleşme hareketleriyle çatışmayan bir İslami yorum ortaya koymaktır (Bakırcı, 2004:207, 209.) Tunaya'nın ifadesiyle, İslam Mecmuası gündeme getirdiği çok kadınla evliliğin kaldırılması, kadınlara boşanma hakkı verilmesi, faiz, gibi konularla hem dinde reform meselesini gündeme getirmiş, hem de ülke meselelerini modern bir yaklaşımla ele alarak, farklı bir İslamcılık yorumuna gitmiştir (Uzun,2007: 16) .

Niyazi Berkes derginin laik bir anlayışa sahip olduğu kanaatindedir. Arai'ye göre ise derginin amacı laikleşme değil, İslamın yeniden canlandırılmasıdır (Arai,1994:127).

İslam Mecmuası ele aldığı konuları İslam kaynaklı ancak milliyet fikrini reddetmeyen bir bakış açısıyla değerlendirmiştir (Çavdar, 2005: 161). Güler'e göre mecmuanın özgün yanı, bu sentezci yapısıdır (Güler, 1995: 5).

İslam Mecmuası'nda yenileşme hareketlerine öncelikle din zaviyesinden bakılmakla birlikte, dini kurallara ve milli kültüre uygun olması şartıyla çağdaş gelişmelere açık bir yayın politikası izlenmiştir.

Mecmuanın yayın anlayışı, araştırmacılar tarafından çoğunlukla “modernist İslamcı” yahud Türk- İslam sentezcisi anlamında “Türkçü –İslamcı” olarak nitelendirilmiştir (Bakırcı, 2004: 179).

İslam Mecmuası'ndan kadınlarla ilgili ilk yazı derginin ikinci sayısında yer almıştır. Derginin henüz ikinci sayısında kadın konusunu ele alan bir yazıya

yer verilmesi, kadın meselesine önem verildiğinin göstergelerinden biridir. Mecmuada kadın konusuna yer verilmekle kalınmamış, mevcut sorunlara çözüm bulmak amacıyla fikir ve önerilerde de bulunulmuştur.

Mecmuanın birçok sayısında geçmişte Müslüman kadınların toplum hayatındaki önemi ve gelişmiş konumu örnek gösterilmiştir. Tarihi geçmiş vurgulayan bu tutum, geçmişte yaşayan durağan bir zihniyeti değil, tarihi geçmişten alınan ilhamla kültürümüzü geleceğe taşıma arzusundan kaynaklanmaktadır. Öte yandan kadın konusunda batının gelişmişlik düzeyi dikkate alınarak, mutlak bir batı karşıtlığı gösterilmemiştir. Ülkenin en mühim meselelerinden biri olarak görülen kadın meselesinin çözüme ulaştırılması için milli ve manevi değerlerin muhafaza edilmesi şartıyla yenileşme hareketleri desteklenmiştir. Özetlemeye çalıştığımız bu üç temel çıkarım, mecmuanın Türk-İslam sentezi ideolojine uygun bir yaklaşımda olduğunu göstermektedir.

Kadınların toplumda her yönden güçlü bir konumda olmaları fikrinin hayalden hakikate dönüşmesinde, yenileşme hareketlerinin dayandığı iki temel saik bulunmaktadır: İslamiyetin kabulünden önceki Türk tarihi ve kültüründe kadının güçlü konumu ile İslamiyetin ilk yıllarında kadınların toplumdaki mevkisi. İslam Mecmuası'nda kadın meselesinin ele alınmasında bu iki tarihi ve kültürel referanstan ilkinde, yalnızca gelenek bahsinde değinilmiş, Eski Türk devletlerinde kadının konumu, örnek Türk kadınları, Türk tarihindeki kadının yeri ve önemi gibi konulardan bahsedilmemiştir. İslam dini ve tarihindeki kadının konumu ise yazıların merkezini teşkil ederek geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır. Kadın konusu özelinde baktığımızda bu durum, mecmuanın adı gibi kadın meselesinin ele alınışında da "İslam" önceliğinde bir Türk- İslam terkibi anlayışını yansıtmaktadır.

Kadınların Bakış Açısından Kadın Meselesi

Mecmuada kadın meselesi konusunda birer yazı kaleme alan F.N imzalı bir yazar ve Fevziye Abdürreşit olmak üzere iki kadın yazar bulunmaktadır.

Mecmuada- kadın konusu hakkında yazan birçok yazıda olduğu gibi makalesini "İslam Kadını" üst başlığı içinde- "Müracaat Ediyorum" başlığıyla kaleme alan F.N , " ...*Vatanın öz evlatları ve anaları olarak dertlerini söylemek de bir mani görmediğini*" ifade ederek yazısına başlamıştır. Yazarın kadın meselesiyle ilgili görüşlerini açıklamadan önce bu konuda söz söyleme hakkını toplumda kutsiyet atfedilen annelik vasfı üzerinden bir tür meşrulaştırdığını görüyoruz. Yazısında Hazreti Muhammed'in erkeklere vaaz ve nasihatlerde bulunması üzerine kadınların da bu vaazlardan faydalanmak üzere Hazreti Muhammed'e başvurduklarından ve Peygamber'in bu istirhamı kabul ederek kadınlara mahsus belirli günlerde vaazlar verdiğinden bahseden yazar,"... *İşte biz de bugün kadınlık analık âlemine mahsus dertlerimizi bugünün efendilerine söylesek fena mı etmiş oluruz.*" sözleriyle, dini referanslı bir örnek üzerinden kadın sorunları hakkında görüş bildirme talebini ifade etmiştir.

Yazarın makalesinde vurguladığı kadınlık meselesinden kastı, meseleyi kılık-kıyafet gibi sığ mevzulara indirgemeyip asıl sorunları ele alarak çözüme ulaşma çabasıdır. Nitekim “... Hiçbir vakit çarşaflarımızı yırtıp başlarınıza şapkalar geçirerek sokaklara dökülmek baloları iştirak etmek açılmak saçılmak istediğimiz yok ... biz bunlardan Allaha sığınırız... Biz Osmanlı Müslüman kadınlarının bu istenilmeyen vadilere dökülmeden pek çok dertlerimiz vardır... Mesele çarşaf peçe meselesi değil, belki asıl “kadınlık” meselesi olmalıdır. Asıl kadınlık âlemine ait yüzüstü bırakılan mühim meseleler önünde kılık kıyafete ait sözlerin hiçbir kıymeti olmasa gerek” (F.N, 1914:211) sözleriyle kadın sorunlarını doğru değerlendirmenin önemini izah etmeye çalışan yazar, kadın meselesini İslam dini ve kültürüne uygun şekilde ele aldıklarını da vurgulamak istemiştir. Mecmuada kadın meselesini konu alan diğer yazılarda da derginin ideolojik yapısına uygun şekilde, milli ve dini değerleri gözetten bir yaklaşım söz konusudur.

Dergide yazı kaleme alan diğer bir kadın yazar ise Fevziye Abdürreşit³’tir.

Fevziye Abdürreşit de tıpkı F.N.gibi kadın meselesinin doğru anlaşılması gerektiğini vurgulayarak yazısına başlamıştır: Kadın meselesi hakkında düşünülüp konunun çokça tartışıldığı halde, fiilliyata geldiğinde hiçbir şeyin değişmemesinden yakınan yazar, kadın meselesini aslından farklı şekilde ele alan hemsinlerini sert bir üslupla eleştirmiştir:

“Tütün dumanına boğulmuş süslü bir odada üzerinde konyak şampanya şişeleri bulunan masaların etrafında suni nezaketler gösteren birkaç erkekle beraber bir kadın söylüyor gülüyor güldürüyor eğlendiriyor yahut süsler içinde hırçın bir hanımefendi muhakeme etmeksizin ani bir tahallikle herhangi bir hayalin etkisi altında kalmaya hazır bunun için aile kadınlık validelik vazifeleri fazla bir kayd olduğundan hürriyet ile bağdaşmıyor. Bunun ağzında da hürriyet kelimesi dolaşır durur ... yahut bütün efkârı kendi güzellik ve tuvaletine yöneldiği halde hiçbir şeyde bilmeyerek anlamayarak bir takım büyük meselelerden bahseder güya hür, alim bir kadın imiş Ya milli geleneklerden nefret eder, ailesine karşı asi lisanından muhitinden şikayet eden şikayetçi milletinin bütün müesseselerini hiçe sayan mukaddesatı tanımayan bir kadın...” (Abdürreşit, 15 Mayıs 1917:985).

Hastalıklı, cılız, bakıma muhtaç bir çocuğu olan ailelerin çocuğu mutlu etmek için her istediğini yapmaları ve neticede manevi olarak güçsüz, sorumluluk almamış şımarık bir çocuk yetiştirdiklerini örnek olarak gösteren

³ Gazeteci yazar Kadı Abdürreşit İbrahim’in kızı olan Fevziye Abdürreşit, 1925 yılında yayımlanan “Âsâr Nisvan” adlı kadın dergisinin kurucusu ve yazarlarından. Yazılarında başta aile hayatı ve eğitim olmak üzere kadınların gelişmesi için yazılar kaleme alan Abdürreşit, kadınların toplumsal hayata katılmasını çalışma hayatı, eğitim, sosyal faaliyetler gibi çeşitli yönlerden ele almıştır. Müzeyyen Altunbay “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Mecmualarının Rolü ve Âsâr-ı Nisvan Mecmuası, Turkish Studies, 13, 8, Ankara, 2013.

Abdürreşit -kadınları kasederek - toplumumuzda böyle şımarık çocukların çok olduğunu ,güzel ve zayıf olarak doğan kadına, toplumun ebeveynin zayıf çocuklarına olan muamelesini yaptığını belirtir. Fevziye Abdürreşit'e göre bu durum, "kadınları daha da güçsüzleştirerek onları yalnızca tatlı bir hayat sürmeye müsait bir oyuncuğa çevirmiştir" (Abdürreşit, 15 Mayıs 1917:987).

"Heyeti içtimaiyeyinin müspet zulmünden şikâyet de Müslüman- Türk kadını hiçte haklı değildir bilakis heyeti içtimaiye onları pek fazla şımartıyor lüzumundan fazla başholununan imtiyazlar, kadınların yalnız mutazzarır ediyor onları göklere çıkardığı halde toprakta yürümelerini öğretmiyor.

Sırf adi güzellikleri olan perestiş de insanlığı alçaltıyor kadınlardaki metanet'e ahlaki ile resmiyetlerini muhafaza edebilecek vakardan ibaret olan asıl insanlık hassasını öldürüyor işte onun kadınlara olan zulmü buradadır. İşte kadınlık meselesinden ibaret olan bilmecenin de anahtarı bu 'dur...' (Abdürreşit, F. 15 Mayıs 1917:987).

Fevziye Abdürreşit'in yazısında dikkat çeken temel husus, kadın meselesinin ne olduğunu doğru şekilde anlamayı ve sorunları çözüme ulaştırmayı, erkeklerden ziyade kadınların sorumluluğuna bırakmasıdır. Toplumun kadını algılayış şeklinin değişmesi sayesinde kadın meselesinin de çözüme ulaşacağını düşünen Abdürreşit'e göre, toplumda kadın algısını değiştirecek olan kadınlardır.

"Bugün kadınlar erkeklerin mefhumu hâkimiyetlerini, hakikatte manevi bir saadet kaynağı olan aile vazifelerini çarşaf peçe tesettür bilmem ne mesailerine dillerimize dolayacağımızda asıl kadınlık meselesi ile uğraşmaklığımız icap eder...Kadınların asırlardan beri gördüğü fena terbiye neticesi olarak onları safdışı ve oyuncak telakki ettiren efkâr umumiyedeki kanaatin değişmesi meselesi olsa gerek. İşte kadınlar kendi kendilerini bu düşmüş oldukları girveden çıkarır ve erkeklerde bunu kabul ettirebilirlerse kadınlık meselesi halledilmiş olur (Abdürreşit, F. 15 Mayıs 1917:987).

İslamiyette Kadın

İslam dininin kadına verdiği değer, İslam tarihinde kadının yeri ve önemi, ilim ve ahlakıyla Müslüman kadınlara örnek olan kadınlar, dergide kadın konusunda üzerinde durulan başlıca hususlardır.

"İslamda Kadının Mevki-i İctimai"ni konu alan yazı dizisinde, İslamiyette kadınların sahip oldukları yüksek mevkiyi anlamak için Hazreti Hatice ve Hazreti Aişe'yi örnek olarak gösteren M. Şemsettin; Seyyide Sekine, Ümmü Gülsüm Hanım, Esmâ Hanım gibi İslam tarihinde ilmi çalışmaları kadar karakteriyle de örnek gösterilen Müslüman kadınlardan söz etmiş gerek ilim gerekse aile hayatında kadının önemine ilişkin misaller vermiştir (M. Şemsettin, 1917:391).

M. Şemsettin, İslamiyetin ilk yıllarında kadınların sosyal hayattaki durumunu ise şu sözlerle ifade etmiştir: "Müslüman kadınlar hiçbir saygısızla

maruz kalmazlar serbestce sokağa çıkar işlerini görür erkeklerle temasta iletişimde bulunabilirlerdi İslam kadınlara mücahidin ile beraber harbe bile giderlerdi bugünkü Hilal-i Ahmer ozamanlarda mücahideler tarafından yürütülürdü... Kadınlar eşleriyle birlikte çalışır aile düzenini sağlamaya gayret ederlerdi” (M. Şemsettin,1917: 391).

Kadınların toplumsal mevkilerini tayin etmek için Peygamber tarafından” kadınlar her hususta erkeklerin nazırı ve cemiyetin nıfs-ı diğeridir” düsturunun ortaya konulduğunu belirten M. Şemsettin, Avrupa kanunlarının 20. asrın medeniyetinde bile batının kadınlara İslam anlayışı kadar yüksek bir mevki vermediği kanaatindedir (M. Şemsettin, 1914:293).

Kur’an-ı Kerim olmak başta olmak üzere hadis-i şeriflerde, tefsir kitaplarında kadınlığın ve anneliğin öneminin vurgulandığını belirten Bursalı Mehmet Tahir ise Hazreti Muhammed’in son hutbesinde kadınlara karşı yapılacak muamelenin edep ve nezaket dahilinde olması gerektiğine dair vasiyetine değinerek, İslamiyette kadına verilen değer konusunu ele almıştır (Bursalı Mehmet Tahir, 1914:268).

İslamiyetin ilk devirlerinde kadınların kendilerine tanınan haklar sayesinde erkeklerin bile kendilerine gıpta ile baktıkları başarılar gösterdiklerini ifade eden yazar (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1014). Sahâbiyâtan Esmâ bint Umeyy, Ümmü Atiyye, Ümmü Kühhâ, Ümmü Süleym, Ümmü Râle-i Kuşeyriye gibi daha pekçok Müslüman kadının ilimle meşgul olduklarını belirtmiştir (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1015-1016). Yazısında Zeyneb Hanım, Ümmü’l-Hayr, Ümmü Habibe, Sâre, Hanife, Takıyye ile Hatice hanımlar gibi eğitimci yönüyle dikkat çeken kadınları örnek gösterdiği gibi ilim, edebiyat, güzel sanatlar gibi farklı alanlarda başarı göstermiş olan Müslüman kadınlardan da söz eden yazar, Müslüman kadınların farklı alanlarda kendilerini geliştirerek toplumda güçlü bir mevkiye sahip olduklarını açıklamaya çalışmıştır (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1017).

İslamın kadınlara batılı kadınlarının günümüzde bile haiz olmadıkları hukuku temin ettiğini söyleyen M. Şemsettin; bey, şıra, hibe, vasiyet gibi medeni hukuku ilgilendiren konularda Müslüman bir kadınla erkek arasında hiçbir fark olmadığını belirtir. M. Şemsettin’e göre Müslüman kadın; dinen ve örfen her türlü medeni haklara sahiptir.” *Amacımız, kadının bu haklardan istifade edebilecek kadar vazifeşinas olmasını temin etmek ve onu bu mertebeye çıkarmak olmalıdır”* (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1017).

Yazılarında İslam tarihinde harp sahalarında siyasi cemiyetlerde ve toplantılarda bulunan kadınlardan da söz eden M.Şemsettin, İslamiyet öncesinde diri diri toprağa gömülen kadınlardan, İslamiyet sonrası haklarına kavuşan kadının durumunu gözönüne bulundurulduğunda “ *İslamiyetten başka hiçbir kuvvetle bu kadar büyük bir yol kat etmiş, bu kadar süratle terakki etmiş bir inanç yoktur”* (M. Şemsettin, 28 Mart 1918:1030). sözleriyle , İslam dininin kadına verdiği değeri vurgulamıştır.

Yunanların kadınları yalnız ev işleri hizmeti ile mükellef sefil bir mahluk gibi telakki ettiklerini belirten yazar, Yunanlıların medeniyetlerin en parlak devirlerinde dahi iffetsiz kadınlardan başka kadınlara hürmet ve teveccüh göstermediklerinden ve kadına veraset hakkı bile tanınmadıklarından söz etmiştir (Şemsettin, 1914:271). Asker yetiştiremeyen Sparta kadınlarının idam edimleri ve çocuk doğuramayan kadınların kocasından başka erkeklerle ilişkide bulunmaya zorlandıklarından (Şemsettin, 1914:270) bahseden yazar , Tevrat'ın “kadının ölümden daha acı olduğunu “talim eden anlayışını, İspanyolların” fena kadından sakınıp iyi kadına itimat etmemeyi” tavsiye eden sözlerini, Çinlilerin” kadını dinlemeli fakat ona asla inanmamalı”, İtalyanların “İyi ve fena at için mahmuz, iyi ve fena kadın içinde değnek kullanılmalı” atasözlerini gayrimüslimlerin ve farklı milletlerin kadınlara bakış açısını göstermek üzere örnek olarak vermiştir (Şemsettin,1914:271).

Hint, Yunan ve Roma kanunlarının kadınları bir esir gibi gördüklerini ifade eden M. Şemsettin, Manu kanunlarına göre kadının erkeklere tabi olduğundan bahsetmiştir (Şemsettin, 1914:270).

İslamiyetin kabulünden önce Arapların kız çocuklarını diri diri mezara gömmelerini, İbranilerin ise kadına hissi zevk teskine memur bir mahluk gibi baktıklarını anlatan yazar, tüm dünyada kadınların en amansız hükümler altında ezilirken, İslâmiyetin kadınları layık oldukları yüksek mertebeye ulaştırarak onlara toplumsal mevki kazandırdığını ifade etmiştir (Şemsettin, 1914:271).

Mecmuada kadın konusunu İslam tarihi ve kültürünü örnek göstererek ele alan yazarların başında gelen M. Şemsettin, İslam esaslarından uzak bir anlayışla yaşanmasını eleştirir. Geçmişe nazaran bugünkü toplumsal hayatımızda kadınların aşağı bir seviyede bulduklarını kabul eden yazar, bunun sebebini “hakiki *İslamiyet de değil, bizim bugünkü dinimizde aramak gerektiğini* (Şemsettin, 1914:272) belirtir.

Yazara göre Roma ve Yunan hukukçularının kadını öncelikle babasının sonra eşinin ve büyük oğlunun vesayeti altında yaşatarak, kadının babasıyla olan ilişkisini bir esirin efendisi yanındaki vaziyeti gibi telakki etmişlerdir. Öte yandan esir üzerinde sahibinin haiz olduğu bey, hibe ve idam gibi haklar, kadın üzerinde sahip oldukları haklar gibi kabul edilmiştir. M. Şemsettin'e göre dinler arasında kadını toplumun hakiki bir rüknü addeden ilk din, İslamiyet olmuştur (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1013).

İslamiyetten önce kadının Arap toplumundaki durumunun bu örneklerden daha kötü olduğunu söyleyen yazar, Arapların kız çocuklarını bir felaket gibi addetmeleri sebebiyle çocukları ya diri diri mezara gömdükleri yahud hizmetlerinden istifade etmek düşüncesiyle çocukları çalıştırdıklarından bahsetmiştir. Kız çocuklarının büyüdüklerinde “döl yetiştirmeye mahsus bir hayvan” gibi telakki edildiklerini belirten yazara göre, İslamiyetin önce Araplar arasında muteber olan nikah-ı istibda ve nikah-ı bedel de bu anlayışın bir göstergesidir (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1014).

Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Meşrutiyetin Türkçeye kazandırdığı ya da yaygınlaştırdığı iki kelimenin “milli” ve “yeni” sözcükleri olduğunu belirten Toprak, İttihatçıların gündeme getirdikleri “yeni hayat” kavramının gerektirdiği toplumsal alanda köklü değişimin merkezinde kadınların olduğunu ifade etmiştir (Toprak, 2017:43).

Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki'nin aile müessesesi ile ilgili girişimleri kadın politikasını da yönlendirdiği gibi (Koyun, 2016:136) İttihatçıların “yeni hayat” ve toplumsal alanda inkılap yapma gayeleri, Osmanlı feminizmine de ortam hazırlamıştır (Berktaş, 2001:355).

Şeri kuralların yeniden gözden geçirilmesi için hükümete baskı yapan İttihatçılar, kadın konusunda yeniliklerin yapılmasına zemin hazırlayan İcma-i Usulü Fıkıh'ın uygulanmasına öncülük etmişlerdir (Kaplan,1998:63).

1913 ve 1914 yıllarında İttihat ve Terakki hükümeti tarafından yapılan hukuki düzenlemeler kapsamında ise kadınların izni olmadan gerçekleştirilen nikahlara ceza uygulanmıştır (Şengil, 2010:24). Hukuki gelişmelere koşut olarak toplumsal alanda yapılan yeniliklerle kadın haklarının geliştirilmesi amaçlanmıştır⁴.

Taaddüd-i zevcât meselesi başta olmak üzere, İslam Mecmuası'nda kadın konusunda yazılar kaleme alan, fikirleri dönemin kadın meselesine bakış açısını etkilediği gibi İslamcı çevrelerde tartışmalara da yol açan Mansûrîzâde Sait, İslamiyette caiz olarak görülen hususların şeriatın ahkâmından kabul edilmemesi gerektiği düşüncesinden yola çıkarak, çok kadınla evlilik konusunu ele almıştır⁵.

Mansûrîzâde Sait, “Taaddüd-i Zevcât İslamiyette Men Olunabilir” başlıklı yazısında, İslam dininde çok kadınla evlilik konusunun Avrupalılar'ın İslamiyeti kötülemek için kullandıkları meselelerden biri olduğunu belirtmiştir (Mansûrîzâde Said,21 Mayıs 1914:337).

İslam dininde taaddüd-i zevcatın bir emir değil, yalnızca yapılabileceğine dair cevaz verilen bir konu olduğunu düşünen Said'e göre, çok kadınla evlilik ulu'l emr'in kararına bırakılabilecek bir konu olup, dolayısıyla devlet başkanı tarafından yasaklanabilir (Mansûrîzâde Said, 1914:337-338).

Niyazi Berkes, Mansurizâde'nin “ Taaddüd-i Zevcât İslamiyette Men Olunabilir” başlıklı yazısını “Türk hukuk tarihinde” şeriatın sonunun başı “olarak nitelendirmiştir (Güler, 1995:48).

Mansûrîzâde Said'in çok eşlilik hakkındaki görüşleri, Sebülürreşad Dergisi yazarlarından Ahmet Naim Bey tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

⁴ Türk kadınının tarihsel süreç içinde toplumdaki durumu hakkında bilgi için Bakınız: Emel Doğramacı, *Türkiye'de Kadını Dün ve Bugünü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1997: 3-13.

Ahmet Naim Sebilürreşad Dergisi'nde Said'e hitaben yazdığı "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi İmiş?" başlıklı yazısında, Mansurizâde'nin çok kadınla evlilik meselesinin ulu'l emrin men kararına tabi bir mesele olduğu sözünü "nefs-i davayı unutmüş mübtedi bir dava vekilinin sözünden başka bir şey olmadığı" şeklinde eleştirmiştir (Ahmet Naim, 28 Mayıs 1914:217). Kendilerini bu çıkmaz yola sevk eden şeyin frenklerin itirazından korkmaları olduğunu söyleyen Naim, "*Frenkler çok kadınla evliliği bir vahşet olarak adlediyorlar bu durumda kendimizi onlara nasıl beğendirelim ve bize vahşi demelerinden nasıl kurtulalım diye haşyete giriftar olmuştunuz...*" sözleriyle (Ahmet Naim, 28 Mayıs 1914:217) tepkisini ortaya koymuştur.

Bunun üzerine "Taaddüd-i Zevcât Meselesi Münasebetiyle Cevaba Cevap" başlıklı yazısıyla Ahmet Naim'e yanıt veren Said, Naim tarafından konunun meselenin hakikatine nüfuz edilmeden ele alındığını belirterek, iddia edildiği gibi çok kadınla evliliğin dinen cevazını reddetmediğini lakin bunun dini bir emir olmaması hasebiyle ulu'l emr tarafından menedilebilecek bir mevzu olduğunu yinelemiştir (MansuriSaid, 4 Haziran 1917:368-369).

Ahmet Naim Sebillürreşad Dergisi'nde yayımlanan bir başka yazısında da, birden fazla kadınla evlenmenin mübah olmakla kalmayıp bazen sünnet ve hatta vacip olduğunu belirterek (Ahmet Naim, 11 Haziran 1914:249) Said'in şahsında çok kadınla evlenmenin yasaklanması gerektiğini düşünenleri eleştirmiştir.

Ahmet Naim tarafından "güya dine aykırı bir şey söylemiş gibi şiddetli bir hücumla "hedef gösterildiğini söyleyen Said (Mansûrîzâde Siad 2 Temmuz 1914:404) bir başka yazısında da Ahmet Naim 'in "kitap sünnet ve icma ile sabit bir mesele" sözüyle demek istediği şeyin, taaddüd-i Zevcât ulu'l emr tarafından men olunamaz hakkında kitap sünnet ve icma vardır demekse, bunun katiyen hakikate uygun olmadığını belirtmiştir (Mansûrîzâde, 16 Temmuz 1914:435).

Mansûrîzâde Said, Ahmet Naim Bey'e cevaben kaleme aldığı bir başka yazısında da "çok eşli evliliğin İslam dininde bir zorunluluk olmadığını anlatmaya çalışarak çok eşlilik sünnettir demenin," tek eşlilik sünnet değildir", yahud "çok eşlilik tek eşlilikten üstündür "gibi yanlış bir düşünceye sebep olacağını (Mansûrîzâde Said, 30 Temmuz 1914: 458). bu tür yanlış inançların ise İslamiyete iftara ile eşdeğer olduğunu ileri sürmüştür. "Adalet icra edemezsiniz bir zevce ile iktifa ediniz" ayetini örnek gösteren yazar, daha önceki bir yazısında da açıkladığı üzere çok eşli evliliğinde, tek eşli evliliğin sünnet sayılmayacağını ifade etmiştir (Mansûrîzâde Said, 30 Temmuz 1914: 459).

ZiyaGökalp'in kadın meselesini toplumsal ve hukuki yönleri ile ele alması çağdaş Türk aile yapısının temellerinin atılmasında etkili olmuştur (Sili, 2020: 340).

1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi⁶'nin kabul edilmesinde çalışmalarında kadın ve aile konusunu ele alan Ziya Gökalp'in düşüncelerinin etkisi vardır (Şimşek, 2020:33). Aydın'a göre de Aile Kararnamesi'nin kabul edilmesinde Ziya Gökalp ve Mansurizade Said 'in önemli bir etkisi olmuştur (Aydın, 2015: 88).

Mansûrîzâde Said'in İslam Mecmuası'nda çok kadınla evlilik konusunda ileri sürdüğü fikirler, kararnamenin çıkmasında etkili olduğu gibi kendisi aynı zamanda 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi Komisyonu'nun da bir üyesidir (Uzun, 2007: 42). Mansûrîzâde taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasını kanunda kabul ettirememişse de, kararnamenin 38. maddesiyle kadma evlenirken tek eşli olma şartı getirme yetkisi tanınmış (Bakırcı, 2004: 196) çok kadınla evliliği zorlaştıracak düzenlemelerin önü açılmıştır.

Toplumsal Hayatta Kadın

Toplumsal bir dönüşümün yaşandığı İkinci meşrutiyet dönemi, kadın konusunda ilk ciddi girişimlerin yaşandığı süreçtir (Kırkpınar, 1998: 14). Bu minvalde gerek aydınlar gerekse devlet ileri gelenleri tarafından aile müessesinin geliştirilmesi, kadının aile ve toplumdaki konumunun güçlendirilmesi yönünde önemli girişimlerde bulunulmuştur.

Aileyi toplumun nizam ve ahlakının temel taşı olarak gören Fevziye Abdürreşit, ailenin aynı zamanda kadınları kendilerini hayatın zulmetinden koruyabilecekleri “ruhani bir mercii” olarak nitelendirmiştir. Aile olmaksızın millete faydalı münevver bir toplum yetiştirmenin mümkün olmadığını savunan yazar, ailenin toplumun geleceği için önemini vurgulamıştır (Abdürreşit, 15 Mayıs 1917: 986).

M. Şemsettin toplum düzeninin sağlanmasının kadınlara bağlı olduğunu savunmaktadır. Yazara göre, kadınlar aile ve topluma karşı olan vazifesinin kutsiyetini idrakine sahipse, toplumsal hayat o derece yükselir. Ancak “*kadın kendisini eğlence ve zevkin teskini için halk olunmuş bir oyuncak telakki ederek süslü bebekler gibi şahsına teşhire kalkışırsa ailenin inhilaline, toplumun çökmesine ve en nihayetinde milletin dejenerasyonuna sebep olur*” (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1018).

Kadınların toplum hayatındaki yeri ve öneminin artması için çalışma hayatında yer almaları, dönemin en çok üzerinde durulan konularından biridir. Meşrutiyet döneminde kadın istihdamı, yalnızca modernleşme hareketinin önemli bir yönü olmayıp, aynı zamanda maddi bir gereklilik ve iş gücü açığını kapatmak için bir zorunluluktur. Uzun süren savaşlar dolayısıyla kimsesiz ve maddi imkanlardan yoksun kalan kadınların geçimlerini sağlamak üzere

⁶1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ni hazırlayan etkenler için ayrıntılı bilgi Bkz: *Medeni Kanun'un Kabulünden Önce Türk Aile Hukuku'na İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi*”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 34 ,1, Ankara, 1977.

çalışabilmeleri için kadınları çalıştırma dernekleri teşkil edilmiş ayrıca kadınların meslek sahibi olmalarına yönelik kurslar açılmıştır. Erkeklerin savaşlar dolayısıyla silah altında olmaları sebebiyle bu dönemde memurluktan işçiliğe kadar pekçok iş sahasında kadınlar çalışmaya başlamışlardır (Kaplan, 1999: 471).

İttihat ve Terakki Fırkası kadınların çalışma hayatında daha fazla yer almalarını destekleyerek kadınların “İslam Kadınları Çalıştırma Cemiyeti” “Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti” gibi çeşitli teşekküllere katılmalarını sağlamıştır (Göktaş, 2019:5). Parti, kadınları iş hayatına teşvik eden çeşitli girişimlerle, milli Türk kadını imajı yaratmayı da amaçlamıştır (Kaplan, 1998: 63).

Hükümetin kadın istihdamı politikasına uygun yayınlar yapılan İslam Mecmuası’nda kadınların çalışma hayatına katılmaları desteklenmiştir. Çalışmak zorunda olan kadınların iş imkanına sahip olmamasının toplumda ahlaki bir sorun ortaya çıkaracağı görüşü, bu konuda kaleme alınan hemen her yazıda vurgulanmıştır.

F.N., muhârebeler ve diğer sebepler dolayısıyla dul kalan, çalışarak para kazanmak zorunda olan kadınlara istihdam sağlanmasını talep etmiş, kadınların hayatın zorlu şartlarına karşı hazırlıklı olmasının öneminden söz etmiştir (F.N, 1914:211).

Yazar, kadınların çalışma hayatına katılmalarının gerekliliğini ele alırken; yabancı ülkelerde ilim, sanat, ticaret gibi hayatın her alanında erkeklerin kadınlardan da destek alarak gelişmişlik seviyelerini arttırmalarına mukabil, Müslüman kadınların da erkeklere destek olmasının gerekliliği, yalnız bir kadının geçimini sağlamasının zorlukları ve kadının geçimini sağlayamamasının toplumsal bir ahlaki çöküntüye sebep olabileceği gibi konular üzerinde durmuştur.

Müslüman kadınların kendi şerait-i içtiması dahilinde pekçok iş yapabileceğini belirten F.N. buna kadın elbisesi tarzı, işlemecilik, kadın ve çocuk eşyası ticareti gibi işleri örnek olarak göstermiştir. Yazısında kadınlara özel kapalı çarşı ve pazarların açılmasını (F.N, 1914:213) talep eden yazar, dinimize ve milli kültürümüze aykırı olmaksızın kadınların çalışma hayatında yer almalarının altını çizmiştir (F.N, 1914:211).

F.N. ‘in bu görüşlerine cevaben İslam Mecmuası’nda bir yazı kaleme alan Hacı Kamil, ticarete ve hayatın her alanında kadınlara ihtiyaç olduğunu belirterek, kadınların çalışma hayatına katılmaları konusunda F.N’yi desteklemiştir. (Hacı Kâmil, 1914:251). Erkek ve kadının Allah’ın nezdinde eşit olduklarını ifade eden (Hacı Kâmil, 1914:251) yazar, hadis-i şeriflerden örnekler vererek Müslüman kadınların ticaretle uğraşmalarının dine uygun olduğunu söylemiştir (Hacı Kâmil, 1914:252).

M. Şemsettin’e göre “İslamiyet, kadını hukukta olduğu gibi vazife de erkeklerle eşit tanımış olduğundan Müslüman kadınlar da bünyesinin müsait

olduğu milli vazifelerde yer alabilir” (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1017). “İlmi, idari, sınaî mesaiye iştirak ettirilmesi zaruridir bu iştirak temin edilmezse pekçok kadın sefalet ve zillete sürükleneceklerdir ki, buna ne din ne de milli örfümüz müsaid değildir (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1017). Kadınların çalışma hayatında yer almaları konusunun toplumsal yönüne de dikkat çeken yazar, hükümetin kadın istihdamı politikasını faydalı bulduğunu belirtmiştir (M. Şemsettin, 2 Ocak 1918:1018).

Sonuç

İkinci Meşrutiyet döneminin süreli yayınlarından biri olan İslam Mecmuası, savaş şartlarının sebep olduğu zorluklara rağmen yayın hayatını sürdürmüştür. Pekçok yazar ve araştırmacının, meşrutiyet döneminin önemli bir “sosyoloji kaynağı” olarak nitelendirdikleri mecmuada, üzerinde durulan konulardan biri de, kadın meselesidir.

Toplumda kadın ve ailenin önemi, kadınların toplumsal hayattaki konumunun artırılması, kadınların çalışma hayatına katılmaları ve çok eşliliğin yasaklanması gibi konular özelinde baktığımızda, onbeş yazının kaleme alındığı mecmuada, sorunların çözüme ulaştırılması için her yönden geniş bir yenileşme hareketinin gerçekleştirilmesi gerekli görülmüş, bu yeniliklerin batının çağdaş gelişmelerine açık olduğu kadar Türk- İslam kültürüne de uygun olarak yapılması fikri desteklenmiştir.

İkinci Meşrutiyet döneminin düşünce ikliminde İslam Mecmuası için kadın meselesi, adeta toplumsal bir beka meselesidir. Gelecek nesilleri yetiştirmesi hasebiyle mecmua çevresince kadınlara geleceğimizin teminatı nazarıyla bakılmakta ve kadın sorunlarına çözüm bulunması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Bu minvalde, İslam Mecmuası’nın başta kadınların toplumsal hayattaki yeri ve öneminin artırılması fikri olmak üzere, çok eşliliğin yasaklanması konusundaki yaklaşımı, hükümet ve kamuoyu nezdinde kadın sorunlarına olan duyarlılığı artırarak, yeniliklerin yapılması hususunda teşvik edici bir güç oluşturmuştur.

İslam Mecmuası’nın yayınlandığı dönem, devletin çöküşünü önlemek ve ülkenin her yönden gelişmesini sağlamak olarak özetleyebileceğimiz bu iki temel mefkureyi gerçekleştirmeyi amaçlayan fikir akımlarının olgunlaştığı bir dönemdir. Bu süreç aynı zamanda, savaş şartlarının çizdiği mahdut imkanlara rağmen kadını toplum hayatında talileştiren yerleşik anlayışa karşın, kadın haklarını geliştirmek üzere önemli girişimlerde bulunulan bir dönemdir. İslam Mecmuası’nın yayın anlayışına baktığımızda, milli kültürümüzü muhafaza etmekle çağın gerektirdiği yenilikleri gerçekleştirmek arasında paradoksal bir ilişki bulunmamaktadır. Mecmuanın kadın konusunu ele alışı da bu düşünce söz konusu olup, mecmuanın kadın sorunlarına çözüm bulmak amacıyla yeniliklerin yapılması yönündeki yaklaşımı, İkinci Meşrutiyet döneminde kadın haklarını geliştirmek üzere yapılan girişimlere katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Abdürreşit F. (15 Mayıs 1917). İslam İçtimaiyatı -Kadın Meselesi. İslam Mecmuası. 4 (53). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*, 3. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 985-987.
- Akkoyun, T. (2016). İkinci Meşrutiyet Devri Türkçülük Düşüncesi Nazarında Kadın. *Türk Dünyasında Kadın Algısı*. (Editör: Şayan Ulusan-Shurubu Kayhan). Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları.
- Alkan, M. (2009). İkinci Meşrutiyette Eğitim İttihat ve Terakki Cemiyeti, Milliyetçilik, Militarizm veya Militer Türk İslam Sentezi. (Derleyen: Serdal Erkut). *İkinci Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Arai, M. (1994). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, H. (2015) Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Kadın, *Current Research in Social Sciences*, 1, (3), 87.
- Bakırcı, M. (2004). İkinci Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslam Mecmuası (1914-1918). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*.1. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1.
- Berktaş, F. (2001). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Osmanlı'da Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. 1. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tahir, (9 Nisan 1914). Nisaiyata Ait Eserler Müslüman Kadınların Mevki-i İçtimaiyesine ve Teracim-i Ahvaline Dair Asar-ı İslamiye'nin Cetveli. 1 (5). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 1.Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 268-269.
- Çakır, S. (1996). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Kadın Araştırmaları.
- Çavdar, T. (2005). İslam Mecmuası, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3 (10), 164.
- Doğramacı, E. (1997). *Türkiye'de Kadının Dünive Bugünü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- F.N. (26 Şubat 1914). Müracaat Ediyorum. İslam Mecmuası. 1 (2). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). 1. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 211-214.
- Göktaş, D. (2019). İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kadın Dernekleri ve Basın Bağlamında Toplumda Kadın Konusuna Yaklaşımı, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*: 6, (5), 4.
- Göleç, M. (2019). Türkiye Cumhuriyeti'ni Kuran Metinlerden Biri: İslam Mecmuası Neden Okunmalıdır. (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer

- Faruk Köse). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 1. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 11.
- Güler, R. (1995). *İslam Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bölümü Anabilim Dalı. İstanbul.
- Kafesoğlu, İ. (2018). *Türk- İslam Sentezi*. İstanbul : Ötüken Neşriyat.
- Kâmil, H. (26 Mart 1914). Müracaat Ediyorum Makalesi Münasebetiyle Sual... 1 (4). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). 1. Cilt İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 250-253.
- Kaplan, L. (1998). *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Kırkpınar, L. (1998). Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın. (Editör: Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Naim A. (11 Haziran 1914). Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet’te Men Olunabilir mi İmiş? *Sebilürreşad Dergisi*. (300). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. *Meşrutiyetten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi (1908-1925)*. *Sebillüersad Mecmuası*. 12. Cilt. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları. 240-242.
- Naim A. (28 Mayıs 1914). Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet’te Men Olunabilir mi İmiş? *Sebilürreşad Dergisi*. (Yayına Hazırlayan: İskender Türe). (2018). *Meşrutiyetten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi (1908-1925)* *Sebillüersad Mecmuası*. 12.Cilt. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları. 210-215.
- Turan N.S. (2005). Modernleşme Olgusunun Osmanlı Toplum Yaşamına Yansımaları ve Taaddüd-i Zevcat Sorunu, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, (7), 134-135.
- Said, M. (21 Mayıs 1914). Taaddüd-i Zevcat İslamiyette Men Olunabilir. *İslam Mecmuası*. (8). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 1.Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 337-340.
- Said,M. (16 Temmuz 1914). Taaddüd-i Zevcat Münasebetyyle –Efkâr-ı Umumiye. *İslam Mecmuası*. 1 (12). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 1.Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 435-437.
- Said,M. (4 Haziran 1917).Taaddüd-i Zevcat Meselesi Münasebetiyle Cevaba Cevap. *İslam Mecmuası*. (9). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 1.Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 368-369.
- Said,M. (30Temmuz 1914). Taaddüd-i Zevcat Meselesi Münasebetiyle Cevaba Cevap. 1(13). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse).

- (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 2.Cilt İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 458-461.
- Said,M.(2Temmuz1914).Taaddüd-i Zevcat Münasebetiyle *İslam Mecmuası*. 1 (11). (Yayına Hazırlayan: Mustafa Göleç). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1.Cilt. 404-408.
- Sili, C. (2020). *Üç Tarz-ı Kadın: İkinci Meşrutiyette Osmanlı Kadınının Siyasi Görünümü*. (Yüksek Lisans Tezi). Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Dünyasında Sosyal Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalı.İzmir.
- Şemsettin, M. (2 Ocak 1918). İçtimaiyat-İslam Hanımı. *İslam Mecmuası*. (55). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 3. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1013-1019.
- Şemsettin, M. (4 Haziran 1917). İslamda Kadının Mevki-i İçtimaisi-2. *İslam Mecmuası*. (10). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. (2019). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1.Cilt. 391-394.
- Şemsettin,M. (23 Nisan 1914). İslamda Kadının Mevki-i İçtimaisi-1. *İslam Mecmuası*. (6) Yayına Hazırlayan: Mustafa Göleç). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. (2019). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1.Cilt. 291-293.
- Şemsettin, M. (9 Nisan 1914). İslamda Kadının Mevki-i İçtimaiyesi-1, *İslam Mecmuası*. (5). Yayına Hazırlayan: Mustafa Göleç). *İslam Mecmuası (1914-1918)* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1. Cilt. 270-272.
- Şemsettin, M. (28 Mart 1918). Sadr-ı İslam. *İslam Mecmuası*. 4 (56). (Yayına Hazırlayanlar: İlhani Danış, Mustafa Göleç, Ömer Faruk Köse). (2018). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. *İslam Mecmuası (1914-1918)*. 3. Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 1030-1032.
- Şengil F. (2010). *İkinci Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Kadın Algısı*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarihi Anabilim Dalı Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı. İstanbul.
- Şimşek, A. (2020). İkinci Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri Ekseninde Kadın Tartışmaları, *Anasay*, (12), 34.
- Toprak, Z. (2017). *Türkiye’de Yeni Hayat İnkılap ve Travma 1908-1928*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Uzun, Y. (2007). *İslam Mecmuası Üzerine Sosyolojik Çözümleme*. (Yüksek Lisans Tezi). T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı. Konya.
- Ünal M. (1977). *Medeni Kanun’un Kabulünden Önce Türk Aile Hukuku’na İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 3(1), 205-223.

TBMM'DE İZMİR KADIN MİLLETVEKİLLERİNİN FAALİYETLERİ (1935-1960)

Nilgün Nurhan KARA*

Kadınlar dünya nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturmasına rağmen siyasette temsil oranı nüfus oranına tezat bir gelişim göstermiştir. Dünya kadınlarının parlamentolarda ve hükümetlerde yer alma oranı zaman içerisinde göreceli olarak artış göstermekle birlikte hala düşük seviyede seyretmektedir (Çolak, 2017:116).

Kadınların annelik rolleri dışında kamusal hayata girerek siyasi hakları kazanması ancak demokrasi, insan hakları, eşitlik kavramlarının gelişmesi sonucundadır (Konan, 2011:157). Kadınlar toplum içerisinde eğitim ve kültürel alanlarda yükseldikçe sosyal ve fikir alanlarında da yer almışlar, sonrasında ise ekonomi ve siyasi alanlarda da yer alma talepleri belirtmişlerdir (Kara, 2019:235-236) Kadınların siyasi haklara sahip olması konusunda 1927 yılında Kadın Birliği (Türk Kadınlar Birliği) Tüzüğü'ne kadınlara siyasi haklar sağlamak için çalışılacağı şeklinde madde eklenmesi önemli gelişmeler arasında ifade edilebilir. Bunların yanı sıra Türk Ocakları'nın da kadın hakları konusunda gelişmelere katkıları olmuştur. (Kara, 2018) 1934 yılına gelindiğinde kadınlar seçme ve seçilme hakkına sahip olmuşlardır.

Kadınların milletvekili olabilmesi için Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun 10. Maddesinde “*Yirmi iki yaşını bitiren kadın, erkek her Türk meb'us seçmek hakkını haizdir.*” ve 11. maddesinde yapılan değişiklikle “*Otuz yaşını bitiren kadın, erkek her Türk meb'us seçilebilir.*” şeklinde düzenlenmiştir (BCA, 2-9-15/1-0-0/ 18.12.1934).

Kadınların siyasi hak kazanımı, öncelikle seçme ve seçilme hakkına sahip olması ile başlamış, siyasi katılımın sağlanması ve sonrasında demokrasi ve eşitliğin gerçekleşmesiyle sonuçlanmıştır (Konan, 2011:159).

Atatürk'ün Türk kadınları üzerine değerlendirmelerine yer verilen bir yazıda: “*Türk kadınının yüzde sekseninin erkeklerle aynı haklara sahip olmak istediklerini, köylü kadınların ise zaten erkek işlerinin çoğunu yaptıklarını, günlük işlerin yerine getirilmesinden sonra da erkekler gibi sosyal hayatın içerisinde yer aldıklarını*” belirtmektedir (Uluslan, 2010: 592).

Kadın milletvekillerinin mecliste yer almasına dair bir erkek milletvekili tarafından yapılan değerlendirmede çıkacak kanunların “*şefkatli*” olacağı şeklinde ifade edilmiştir. İffet Halim Oruz konu ile ilgili olarak görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Tarih Bölümü,
nilgunnurhan.kara@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6168-5996.

“Bazı hisler, bazı sevinçler vardır ki bunları anlatmaya kelimeler kâfi gelmez. Bu kazanılan büyük hakkın karşısında içimizin sarsıntısı o kadar fazla, o kadar çoktur ki ben kelime bulamıyorum. Türk kadını her girdiği sahada muvaffak olmuştur. Bu işte de biricik ülkümüz meclis kürsüsünde de muvaffakiyet göstermek, memlekete yararlı olmaktır” (Özer, 2013: 154).

1935 yılı seçim sonuçlarına göre, seçilmesi gereken 399 milletvekilinden 17'si kadın olmak üzere, 386 milletvekili CHF adaylarından oybirliğiyle ve 4'ü azınlıklardan olmak üzere 13 bağımsız aday oy çokluğu ile seçilmişlerdi. Bazı eserlerde 18 olarak verilmesine rağmen bu seçimlerde Meclis'e 17 kadın milletvekili girmiştir. 1936 yılı başında boşalan milletvekillikleri için yapılan ara seçimde Çankırı Milletvekili olarak seçilen emekli öğretmen Hatice Özgenel ile bu sayı 18'e çıkmıştır. Böylece, kadınlar Meclis'teki tüm milletvekillerinin %4,5'ini oluşturmuştur. Bu o günden bugüne ulaşılan en yüksek orandır (Sezer, 1998: 896).

Meclis Faaliyetleri

Kadın mebuslar, TBMM'nin açılışından sonra 5. Dönemde (1935-1943) seçilerek mecliste yer alabilmişlerdir. İzmir ilinden meclise katılan ilk kadın milletvekili ise Benal Nevzat Arıman'dır¹(TBMM Albümü, 2010: 402, 477). Seçilen 14 İzmir milletvekili arasında tek kadın milletvekilidir. 5., 6., ve 7. dönemlerde İktisat, 8. dönemde ise İktisat ve Bayındırlık komisyonlarında üye olarak görev aldı. Belirtilen komisyon üyeliklerinin yanı sıra Orman Kanunu Geçici Komisyonu'nda görev almıştır. Kızılay ve Çocuk Esirgeme Kurumlarında üyelikleri vardır (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenteler 1935-2009:75).

TBMM'nin V. Dönem hal tercümesinde ismi Benal Nevzat, soy ismi “*İştar*” olarak geçmektedir. Burada Benal Nevzat'ın Fransızca ve Rumca bildiği, eserleri kısmında ise kadınlığa dair gazetelerde çıkan makaleleri, konferans ve şiirleri, basılmamış iki romanı olduğu belirtilmektedir. Meslek ve meşguliyetine dair olan kısma “*yazı yazmak*” not olarak düşülmüştür. (Benal Nevzat Arıman Hal Tercümesi. Erişim Tarihi: 23.01.2021).

Benal Nevzat TBMM'de yasama ve denetleme faaliyetleri sırasında 5., 6., 7., 8. dönemlerde 4 kez söz almıştır (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenteler 1935-2009: 75). Boğazlar rejimi hakkında Montrö'de 20

¹ Benal Zübeyde Arıman 1903 yılında İzmir'de doğmuştur. Annesi Cemile Hanım, babası Nevzat Bey'dir. Benal Zübeyde Arıman Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devam etmiştir. Edebiyat, İçtimaiyat, belediyeçilik, şair ve yazar yönleri bilinmektedir. Hilal-i Ahmer ve Himaye-i Etfal Cemiyeti üyeliği, İzmir Belediye Meclisi üyeliklerinde bulunmuştur. Evli ve bir çocuk annesidir. 20.07.1990 tarihinde vefat etmiştir. Bakınız: TBMM Albümü 1920-1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları Ankara, 2010: 402, 477.

Temmuz 1936 tarihinde imzalanan anlaşmanın tasdikine dair kanun layihasının görüşüldüğü 31.07.1936 tarihli toplantıda söz alarak değerlendirmelerini açıklamıştır. Benal Nevzat bu konuşmasına kendisinden önce konuşan diğer milletvekillerinin iyi hatip olmalarına ve kendisinin onlardan sonra söz almasını bir cüret olarak ifade ederek başlamıştır. Devamında büyük bir coşku ve mutlulukla Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nin imzalanmasından dolayı düşüncelerini aktarmakta, başta Atatürk olmak üzere bu güzel günü yaşatan arkadaşlarına memnuniyetini ifade etmektedir.

“Fakat ne yapayım ki, ben de bugün göğsümü iftiharla kabartan, kalbimi coşturan sonsuz minnet ve şükran duygularımı ifade etmek istiyorum. Ben de bugün önümüze açılan bu parlak tarih sayfeleri karşısında duyduğum sonsuz kıvancı, nihayetsiz heyecanı buradan cihana göstermek, anlatmak istiyorum. Arkadaşlar ne, mutlu bizlere ki Atatürk'ün asrında yaşıyoruz, Onun tarihlere nur verecek olan büyük dehasının ışıklar ile aydınlanan yollarda yürüyoruz...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.12, 81. Birleşim 31.07.1936: 321).

TBMM'nin 14. 06. 1937 tarihli toplantısında görüşülen ve Benal Nevzat'ın da söz alarak fikirlerini beyan ettiği dış politika meselesi “*Sancağın mülkî temamiyetine ve Türkiye- Suriye hududunun teminine dair muahedelerin tasdikine dair kanun*” münasebetiyeldir.

Kayıtlarda ismi Benal Arman olarak geçen konuşmasında konuyla ilgili aylardan beri tüm cihanın “*şiddetle alakadar*” olduğunu vurgulamaktadır.

“...Türk Hatay davası, nihayet oradaki kardeşlerimizin haklarını ve istiklallerini kazanmaları ile neticelendi. Biz ne mesud fanileriz, arkadaşlar; Büyük Türk tarihinin bu altın sayfelerinin yazıldığı günlerde yaşıyoruz...

Bütün Türklerin halaskarı olan Büyük Türk, elbette ki, yurd haricindeki Türkleri de kurtaracaktı ve kurtardı.

Bundan sonra, ihtiyar nineler uykusuz geceler geçirmeyecek, genç kızlar gözyaşı dökmeyecektir. Bundan sonra, Hatay anaları, onun büyük adını beşikteki yavrularına terennüm edecek, onun yüksek başı, tükenmez asırların üstünde, güneş gibi, kalplere inan ve ışık verecek.

Kardeş Hataylılar! İstiklâliniz kutlu, günleriniz mutlu olsun...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.19, 76. Birleşim, 14. 06. 1937: 306).

İngiltere Hükûmeti ile imzalanan kredi anlaşmasının tasdiki vesilesi 28.6.1938 tarihli toplantıda söz alan Benal Arıman, bugünü Atatürk Türkiye'sinin, Celâl Bayar Hükümetinin büyük bir malî zaferi, bir iftihar sayfası olarak nitelendirmektedir. Bu başarıya kendisinden önce söz alan milletvekilleri

de değinmekle birlikte kendisinin değerlendirmelerini “*kalbimi iftiharla kabartan şükran duygularımı burada ifade etmek istiyorum.*” sözleriyle beyan etmiştir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.26, 82. Birleşim, 28.6.1938: 433).

Benal Nevzat Arıman’ın Meclis kürsüsünde değindiği bir diğer konu Atatürk’ün vefatından sonra 14.11.1938 tarihinde TBMM’de “*Atatürk’ün Cenaze merasimi için yapılacak sarfiyat hakkındaki kanun münasebeti ile*”dir. Konuşmasında:

“Sayın arkadaşlarım,

Bugün bütün Türkler, bilhassa Türk kadınlığı en kederli, en sıcak gözyaşlarını döküyor. Türk kadimlik tarihinin elem ve gözyaşı dolu siyah sayfalarını kapayıp, önümüze bembeyaz, nurlu yapraklar açan büyük Atamızı, kıymetli, eşsiz babamızı kaybettik.” dedikten sonra şöyle devam etmiştir:

“Yakın zamanlara kadar peçelerin, kafeslerin arkasında dünyayı bile görmekten menedilen, bir sözle, en ufak bir suçla, kurduğu yuvadan, çocukların arasından kovulan Türk kadını yuvasına sahib eden, evlâdına sahib eden, ordularla kahraman yetiştiren Türk anasını insanlık kurumundaki lâyük olduğu mevkie çıkararak büyük kurtarıcımız ebediyen aramızdan ayrıldı. Kaybımız büyük, kederimiz büyüktür...Müsterih ol büyük Atam, senin eserin ebediyen yürüyecektir”

değerlendirmesinde bulunmuştur (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.27, 4. Birleşim, 14.11.1938: 26).

İzmir ilini temsilen seçilen ilk kadın milletvekili olan Benal Arıman’ın Meclis’te söz aldığı konuşmalarda gerek Möntrö Sözleşmesi gerekse Hatay Meselesi vesilesiyle Atatürk’e duyduğu minnettarlığı her fırsatta ifade ettiğini görmekteyiz.

TBMM’nin VI. Dönemine gelindiğinde (1939-1943) İzmir ilinden seçilen 15 milletvekilinden iki kadın milletvekilinin mecliste yer aldığını görmekteyiz. Bu isimlerden biri Benal Nevzat Arıman diğeri ise Şehime Yunus’tur.² Bugünlerde *Halkın Sesi* gazetesinde çıkan bir haberin “*İzmir Mebus Namzetleri*” başlığını taşıdığı ve kadın milletvekillerinin de isimlerinin yer aldığı görülmektedir (*Halkın Sesi*, 25 Mart 1939: 1).

² Şehime Yunus 1898 İstanbul doğumlu olup, annesi Habibe Hanım, babası Yahya Beydir. “İstanbul Darü’l Fünûn Fen Şubesi Ulumu Hayatiye Bölümü” mezunudur. Az seviye Fransızca bilmekteydi. Bolu Merkez Kız Mektebi 2. Öğretmeni, Adapazarı Sabiha Hanım Kız Mektebi Müdiresi, İzmir Kız Lisesi Müdiresi ve Öğretmeni, İzmir Halk Evi Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Kadınlara tanınan hakların sonrasında İzmir’den VI. ve VII. Dönem milletvekili olarak mecliste yer almıştır. 19.01. 1978 tarihinde vefat etmiştir. Bakınız: TBMM Albümü 1920-1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları Ankara, 2010: 403.

6. ve 7. Dönem İzmir milletvekili seçilen Şehime Yunus TBMM’de yürüttüğü çalışmalar sırasında her iki dönemde de Millî Eğitim Komisyonu’nda komisyon üyeliği yapmıştır. Bununla birlikte 6. Dönemde kanun tasarı ve teklifleri üzerine genel kurulda bir kez söz almıştır, 7. Dönemde ise bir kanun teklifi mevcuttur (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009:435).

İzmir milletvekili Şehime Yunus Meclis’teki konuşmasında diğer milletvekili arkadaşlarının temas etmelerini beklediğini fakat temas edilmediğini görünce “*programlar üzerinde bir iki kelime söylemek istiyorum*” diyerek söz alma ihtiyacı duyduğunu belirtmektedir.

Bu vesile ile yer verdiği ifadelerinde:

“Lise müfredat programları hemen her sene bazı değişikliklere uğramaktadır. Bu vaziyet senelercedir ki daimî bir okutma sistemine girmediğimizi ve yetiştirmekte olduğumuz talebelerin muhtelif senelerde, muhtelif katagorilerde üniversiteye gönderdiğimizi göstermektedir. Müfredatın değişmesine rağmen talebe randımanının matlub derecede artmadığını yüksek mekteplerden zaman zaman doğan şikâyetlerden anlıyoruz...

Bugün ilim ve fen her zaman yenilik göstermektedir. Bugün çocuklarımızı müstekar bir programa tâbi tutacağız diye yeni ilim ve fenden nasibedar etmiyelim demiyorum. Yalnız kendilerinden birçok başarılar beklediğimiz Maarif vekilinden ricam şudur ki, her zaman yeni olabilecek ve olgun bir program fakat mümkün olduğu kadar müstekar bir program. Program zamanın icablarına göre değiştirilebilsin, fakat her sene değiştirilmek gibi bir vaziyet olmasın, mümkün olduğu kadar müstekar olsun” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 6, C.2, 17. Birleşim, 25.5.1939: 264).

Burada yer verdiği görüşlerinde daha çok uygulanacak programlara değinen ve konu ile ilgili tanık olduklarını Meclis kürsüsünden paylaşan Şehime Yunus’un konuşmasının devamında bir kadın milletvekili olarak kızların eğitimi üzerinde değerlendirmelerini görmekteyiz:

“Bir cihete daha işaret etmek istiyorum. Kız talebe nekadarsa tahsil yaparsa yapsın, herhangi bir mesleke sülûk ederse etsin, nihayet günün birinde ana olacağını unutmasın. (Bravo sesleri alkışlar). Esasen bu vazife aldığı vazifelerin başında gelir ve en doğrusu de budur. Bu vaziyet karşısında demek istiyorum ki kızlarımız tahsil etmesin, etsin en yükseğini yapsın ve nihayetinde de peşin evlâdlarına müstefid olsun. Şimdi Maarif vekilinden ricam, Enstitülerimiz bu işi belâganmabelâğ görüyorlar. Acaba liselerimizde de bu telkini yapamaz mıyız?” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 6, C.2, 17. Birleşim, 25.5.1939: 264-265).

Şehime Yunus'un yukarıdaki ifadelerinde kızların eğitimi konusunda bazı hususlara dikkat çektiği görülmektedir. Ayrıca İzmir milletvekili olan Benal Nevzat'ın TBMM'nin bu dönem faaliyetleri sırasında söz almamıştır.

VII. Dönem (1943- 1946) İzmir'den TBMM'ne seçilen 17 milletvekili arasında yine bir önceki dönemde İzmir'den seçilen kadın vekillerin mecliste yer aldığını görülmektedir. Bu isimler Benal Nevzat Arıman ve Şehime Yunus'tur (TBMM Albümü, 2010: 401-403).

Şehime Yunus'un TBMM'de faaliyetleri arasında Köy Okulları ve Enstitüleri Kuruluş Kanunu'nun 24. maddesinin değiştirilmesi hakkında kanun teklifi bulunmaktadır (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 7, C.20, 4. Birleşim, 19.11.1945: 24).

VIII. Döneme (1946-1950) seçilen 16 milletvekilinden İzmir'i temsil eden iki kadından biri Benal Nevzat Arıman diğeri ise Latife Bekir Çeyrekbaşı'dır³ (TBMM Albümü, 2010: 477). Benal Nevzat Arıman TBMM'de İzmir'den seçilen kadın milletvekillerinden V., VI., VII., VIII. Dönemlerinde seçilmek suretiyle İzmir ilinden en uzun süreli milletvekilliği görevini sürdüren milletvekili olmuştur. TBMM'nin VIII. Döneminde Benal Nevzat Arıman mecliste söz almadığından tutanaklarda adı mevcut değildir.

Latife Bekir Çeyrekbaşı, Türk Kadınlar Birliği'nin yeniden faaliyete geçme sürecinde İzmir Yardım Sevenler Derneği'nin başkanlığını yürüttüğü sırada 17 Temmuz 1946 tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi aday listelerini açıklamıştı. Bu listelerde Şükrü Saraçoğlu, Hasan Ali Yücel, Atıf İnan, Benal Nevzat Arıman'ın isimleriyle birlikte Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın ismi de yer almaktadır. Burada eski Kadınlar Birliği Başkanı ve PTT müdürünün eşi olarak tanıtılmıştır (Gümüş, 2021:264).

Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın meclisteki faaliyetlerine baktığımızda biri kanun teklifi olmak üzere toplam üç konuşmaları olmuştur. (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009, 2009, s. 130). Bunlar arasında 6.12.1948 tarihinde Meclise verdiği sözlü soru önergesi "*son zamanlarda bıçakla işlenen suçlar hakkında*"dır.

İzmir Milletvekili Latife Çeyrekbaşı "*Büyük Millet Meclisi Sayın Başkanlığı Son zamanlarda bıçakla işlenen vaka ve cinayetler üzerinde ehemmiyetle durulacak bir mahiyet arz etmektedir. İçişleri ve Adalet*

³ Latife Bekir, 1901 senesi İstanbul doğmuştur. Annesi Nesime Hanım, babası Yusuf Kemal Bey'dir. Lise mezunudur. Fransızca ve Rumca bilmektedir. Konya Kız Muallim Mektebinde Fransızca Öğretmenliğinin yanı sıra İstanbul'da da Öğretmenlik yapmıştır. Ayrıca İstanbul Şehir Meclisi Azası, Kızılay Çocuk Esirgeme, Yeşilay Maarif Cemiyeti, Kadınlar Esirgeme Kurumu Cemiyetleri, İdare ve Merkez Heyetleri Üyesi, Milletlerarası Kadınlar Cemiyeti Türkiye Murahhas Heyeti Başkanı, İzmir Şehir Meclisi Azası, Yardımseverler Derneği Başkanı, Türk Kadın Birliği Kurucu üyeliği yapmıştır. 3 çocuk annesi olan Latife Bekir Çeyrekbaşı 23.09. 1952 tarihinde vefat etmiştir. Bakınız: TBMM Albümü 1920-1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları Ankara, 2010: 477.

Bakanlarımızın bu mevzuda ne düşündüklerini sözlü olarak açıklamalarını rica ederim.” diyerek ilgili bakanlardan konuya ilişkin açıklama talebinde bulunmuştur: (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.14, 15. Birleşim, 6.12.1948: 28-29).

Yukarıda yer verildiği üzere Latife Bekir toplumda meydana gelen gelişmeler karşısında duyarlılığı meclis faaliyetlerine de yansımıştır. Yöneltilen soru üzerine önce İçişleri Bakanı Münir Hüsrev Göle söz alarak konu ile ilgili değerlendirmelerini açıklamıştır.

“Polis vazife ve salâhiyet kanunu ile yasak olmıyan silâhların, alım ve satımı hakkındaki kanunların bu yönden tadili lüzumu tahassul etmiştir. Bu husus için lüzumlu tasarılar yakında yüksek tasviplerinize sunulacaktır.”

Bu tedbirlere muvazi olarak Ceza Kanununda da bâzı tadilâtın yapılması zarureti hâsıl olacaktır ki, bu hususun Adalet Bakanlığı ile iş birliği edilerek sağlanması cihetine gidilecektir” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.14, 15. Birleşim, 6.12.1948: 28-29).

Buradaki ifadelerde Latife Çeyrekbaşı'nın toplumda yaşanan problemlerin çözümü için yeni düzenlemelere ihtiyaç duyulduğuna dair fikirlerini mecliste gündeme getirmesi dikkat çekicidir. Konu ile ilgili söz alan Latife Bekir Çeyrekbaşı, son zamanlarda bıçakla işlenen vaka sayısına dikkat çekerek meydana gelen gelişmeleri “salgın” ifadesiyle vurgulamaktadır. Sözlerine “Sudan sebeplerle işlenen bu vaka ve cinayetlerin asıl sebebi bıçak taşımaktır. Bugünkü Ceza Kanunu müeyyideleri muvacehesinde bıçak taşımayı önlemek imkânsız bir hale gelmiştir...” değerlendirmesiyle konu ile ilgili kanunda değişikliğin gerektiğini, cezaların yetersizliğini vurgulamak suretiyle yapılması gereken düzenlemelere dikkat çekmektedir.

Latife Bekir Çeyrekbaşı konu ile ilgili olarak 27 Ekim tarihli *Yeni Asır* gazetesinde verdiği örnekte:

“Zabita kuvvetleri tarafından muhtelif semtlerde silâh aranmasına devam edilmektedir. Dün ve evvelki gece muhtelif semtlerde yapılan aramalarda 16 "bıçak ve beş kama bulunmuştur. “Zabita kuvvetleri tarafından muhtelif semtlerde silâh aranmasına devam edilmektedir. Dün ve evvelki gece muhtelif semtlerde yapılan aramalarda 16 "bıçak ve beş kama bulunmuştur” ifadelerine yer vermektedir.

Latife Bekir, verdiği bu örnekle de cezai düzenleme duyulan ihtiyacı şöyle vurgulanmaktadır:

“Sayın arkadaşlar; görülüyor ki, bu cezanın hiçbir tesiri yoktur. Bıçaklı bir adam bugün bir cinayet yapmamışsa yarın veyahut öbür gün muhakkak bir cinayet işleyecektir. Bunu

önlemek lazımdır. Şu gördüğünüz bir ay zarfındaki gazete kupürleridir. Yani hepsi bıçakla işlenen vaka ve cinayet haberleriyle doludur... Bu, böyle devam edemez arkadaşlar. Cezaları şiddetlendirmeliyiz.”

Konuşmasının devamında değişikliğe neden ihtiyaç duyulduğunu açıklamaktadır: “İtalya’dan iktibas ettiğimiz ve bugün meriyette bulunan Ceza Kanunu 1926 tarihlidir, O tarih ile bugün arasında 22 yıl geçmiştir...” sözleriyle geçen zaman içerisinde cezaların yetersiz kaldığına vurgu yapmaktadır. Türk Ceza Kanunu’nun 549 uncu maddesinde değişiklik teklifi vesilesiyle yaptığı konuşmada:

“Merciinden ruhsat almaksızın kanuna göre memnu bıçak gibi büyük ve küçük boyda aleti carihayı şehir ve kasaba dâhilinde taşıyanlar bir haftadan iki aya kadar ağır hapse ve 15 liradan 100 liraya kadar ağır para cezasına mahkûm olur.

Bu suçla ikiden fazla mahkûm olanlar bunu itiyat haline getirmiş sayılarak kendilerine birinci fıkradaki cezanın azami haddi hükmolunması...” teklifinde bulunmuştur” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.14, 15. Birleşim, 6.12.1948: 28-29).

Latife Bekir’in, konuyu sadece meclis kürsüsüne sözlü olarak getirmekle kalmayıp, üzerinde mesai harcamak suretiyle hazırladığı teklifle de toplum açısından konuya verdiği önemi görülmektedir.

Latife Bekir, Gümrük ve Tekel Bakanlığı ile Tekel Genel Müdürlüğü 1950 yılı bütçeleri hakkında söz alarak özellikle içki kullanımı ve bu kullanım üzerinde içki fiyatlarının etkisini değerlendirdiği bir konuşma yapmıştır. 23.2.1950 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde yaptığı konuşmada kendisinden önce söz alarak konuşan milletvekillerinin değindikleri noktalardan ziyade bazı noktalara dikkat çekmektedir. Bu vesile ile yaptığı konuşmada şu ifadelere yer vermiştir:

“...Fakat hastalığın bir kısmını karşılamak için ancak verem hastalığına tutulduktan sonra çarelere başvurmayı tavsiye ediyoruz. Hâlbuki veremin başta gelen mühim sebeplerinden biri de içkidir. Memleketimizde bu afeti körükleyen, ahlâkı bozan ve hattâ temiz ruhlu çocuklarımızın insan yaralama, insan öldürme gibi mühim hâdiselere ve kendisinin de hapishanelerde çürümesine sebep olmaktadır. Neslimizi bozmak gibi meşûun akıbetlere sürükleyen içkidir. Zararları saymak dökmekle bitmeyen içki afeti için birşey düşünmüyoruz. Bunun cevabını vermek biraz güç. Rakının alkol derecelerini düşürmek, şarapları tahlil etmek, dinlendirmek ve daha bâzı fennî tedbirler alınacak veya alınıyor. Bu kâfi gelmiyor.

Arkadaşlar; memleketimizde içki fiyatları ucuzdur...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.24, 54. Birleşim, 23.2.1950: 1093).

Buradaki ifadelerinde görüldüğü gibi İzmir Milletvekili Latife Çeyrekbaşı içki fiyatlarında yapılacak düzenlemenin tüketim üzerinde etkili olabileceğini vurgulamakta ve bunun toplum düzeninde meydana gelen bazı sıkıntılıların azalmasında önemli rol oynayabileceği fikrini dile getirmektedir.

IX. Dönem (1950-1954) TBMM’ye seçilen 17 kişi Demokrat Parti İzmir Milletvekili olarak mecliste yer alırken bağımsız olarak meclise katılan tek kadın Milletvekili Halide Edip Adıvar’dır⁴ (TBMM Albümü, 2010: 570). Bu dönemde TBMM’de Millî Eğitim ve Anayasa komisyonları üyeliklerinde görev almıştır (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009: 32). CHP’den İzmir’de meclise dahil olan milletvekili bu seçim döneminde olmamıştır.

TBMM’de faaliyetleri sürecinde dokuz kez söz alan Halide Edip, gündem dışı ve diğer konular hakkında birer, Kanun Tasarı ve Teklifleri Hakkında 7 kez söz almıştır (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009, 2009: 33). Halide Edip’in 2.6.1950 tarihinde TBMM’de yaptığı ilk konuşması Adnan Menderes’in başbakanlığında kurulan hükümetin programı münasebetiyle olmuştur. Konuşmasının başında kendisinden önce pek çok konuya değinildiğini belirttikten sonra kendisinin de birkaç noktayı vurgulamak istediğini ifade etmiştir.

Konuşmasında “...Yani 19 ncu asrın mutlak surette liberal iktisadının bugünkü ve yarınki şartlar altında devam etmesi az çok zaruridir...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 97) demekte ve devamında:

“... Sonra iktidar Partisinin neden topyekûn Devletçiliği veya neden topyekûn liberalizmi ifade etmiyor diye tenkid edildiğini muhtelif zamanlar işittim ve okudum. Bu noktaya cevap vermek isterim. Esasen biz de zayıf olan şahsi teşebbüsü felce uğratacak her nevi Devletçilikten kaçınmak mecburiyetindeyiz. Bunu göz önünde tutmak şartıyla âmme menfaat ve refahı için

⁴ 1881 yılında İstanbul doğumlu olan Halide Edip’in annesi Bedirfem Hanım, babası Mehmet Edip Bey’dir. Üsküdar Amerikan Koleji mezunudur. Halide Edip, İngilizce ve Fransızca bilmektedir. Halide Edip Adıvar Tanın, Vakit, Akşam gazeteleri ve Resimli Kitap, Yeni Mecmua, Şehbal dergilerinde yazılar yer almıştır. Kız Öğretmen Okulu ve Kız Lisesi Pedagoji ve tarih öğretmenliği yapmıştır. Ayrıca Teâlî-i Nisvan Derneği Kurucusudur. Aynitara Daru’l-Eytâmı Kurucusu, İstanbul Edebiyat Fakültesi Batı Edebiyatı Profesörü, Colombia Üniversitesi ve Hindistan Delhi İslam Üniversitesi Konuk Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Filoloji Kürsüsü Profesörü ve Başkanlığı görevleri faaliyetleri arasındadır. Halide Edip Adıvar IX. Dönem İzmir milletvekilliği ile TBMM’de kadınların temsilcisi olmuştur. İki çocuk annesi olan Halide edip 09.01.1964 tarihinde vefat etmiştir. Bakınız: TBMM Albümü 1920-1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları Ankara, 2010: 570.

hangi mahdut sahalarda Devletçiliğin tatbiki lâzım geldiğini çok ciddiyetle tetkik etmek mecburiyetindeyiz. İşte bunu tetkik ve tecrübe edebilmek için iktidar partisinin Hükümetine uzun müddet fırsat ve mühlet vermek mecburiyetindeyiz” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 97).

Ifadeleriyle hükümete bazı icraatları için zaman tanımak gereğini vurguladıktan sonra hükümetten beklenenlere değinmektedir. Burada vurguladığı noktalar şu şekildedir:

“Hükümet beyannamesinin bir yerinde deniyor ki, memlekette istikrarı teyit ve vatandaşlar hakkını teminat altına almak bakımından, idare cihazımızın iktidar değişmesinin tesirlerinden masun ve yalnız kanunun emrinde ve milletin hizmetinde olması lâzımdır. Aziz arkadaşlar, böyle bir va'di biz kırk yıldır beklemekteyiz. Bu noktada başka hiçbir şey olmasa dahi, bilsin ki, iktidar partisinin arkasında bütün bir millet fertleri yürüyecektir...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 97).

Konuşmasının devamında değişikliğe ihtiyaç duyulan konulardan biri olarak değerlendirdiği eğitim konusuna da yer vermektedir:

“Çok aziz milletvekilleri; maarif sistemimizi bugünkü zihniyet bakımından A'dan Z'ye kadar değiştirmek zamanı gelmiştir ve çatmıştır. Mânevi kıymetlere yer veren bir sistem kurmak bizim için hayati bir zarurettir... Bugünkü iktidar Partisinin maarif vekilinin omuzları üzerinde herhangi vekilden daha fazla ağır ve hattâ korkunç bir mesuliyet vardır...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 97).

Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde yürütülecek faaliyetlerin önemini ifade ettikten sonra konuşmasının devamında ise Halide Edip bu kez programın sonlarında; şimdiye kadar dikkat çekilmemiş bir noktanın bulunduğunu ve bu konuya değinmeği bir vicdan borcu olarak kabul ettiğini belirtmiş ve ifadelerine şu şekilde devam etmiştir:

“...Neşriyat'a dairdir. ...Bu da, aşırı cereyanların tehlikesinden bahsederken, mizah ve tenkid kisvesi altında yapılabilecek neşriyata karşı yapılan ve zorla hareket edilebileceğini müphem bir surette ifade eden bir kaç satırdır. Bunlar âciz kanaatimce, vicdan ve söz hürriyeti için bize bir tehlike işaretidir...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 97).

Halide Edip'in aynı konuşmada vurguladığı bir diğer konu da yine dikkat çekicidir. II. Dünya Savaşı'nın sonrasında çok partili siyasi hayata geçilmiş ve 1950 yılında yapılan seçimle Demokrat Parti iktidara gelmişti.

Halide Edip'in bu konuşmasında tarihte bir dönüm noktası olarak belirttiği bu seçim günü ile ilgili değerlendirmeleri de yer almaktadır:

“İşte bütün bunlardan dolaydır ki, en son olarak muhterem heyetinize, aziz ve kıymetli milletimizin tarihte dönüm noktası olacak olan bu hareketini tes'id için, 14 Mayıs'ı Demokrasi bayramı olarak Millî bayramlarımız arasına sokmanızı çok isterdim...: Eğer milletin mukadderatı üzerinde küçük veya büyük müessir olabilecek fikir ve idare adamları bu bayramı hak edebilecek bir irade, kabiliyet ve feragate malik iseler bu bayram Akdeniz komşularımızın da bayramı olacaktır. Garp medeniyetinin beşiği olan bu yurttaki büyük Türk Milleti; Garp medeniyetinin ışığı ile ileri sulhun, ileri demokrasinin; istikbalde de bayrakları olacaktır, buna içten iman etmiş bulunuyorum!” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 2.6.1950: 100).

Halide Edip konuşmasında da yer verdiği üzere Türkiye'de demokrasinin gelişiminin sadece ülke için değil aynı zamanda bölge açısından da taşıdığı öneme dikkat çekmektedir.

24.2 1951 tarihinde Maliye Bakanlığı ve Devlet Borçları, 1951 yılı bütçesi münasebetiyle Halide Edip söz almıştır. Burada: İzmir fuarının gündeme geldiğini ve fuara dair lehinde ve aleyhinde fikirler beyan edildiğini, *“Lehinde olanların ortaya sürmüş oldukları mülâhazalar, ana turizmi teşvik eder, propagandaya vesile olur, çok para getirir ve turistler Meryem'in bir mezarı var oraya gider, görürler ve hariçte kendimizi tanıtırız”* bakış açısını yansıttığını belirtmiştir:

“... Ben bu İzmir Fuarının, bölgeciliğin önüne geçen ilk ve en nafiz biz şey olduğunu bildiğim için, bunu desteklemeye geldim, yalnız İzmir'de değil, başka muntakalarımızda dahi böyle fuarlar açılmasını temenni ederim. Bu, bölgeciliğin önüne geçer çünkü İzmir Fuarı ilk defa muhtelif bölgelerden insanları orada toplamıştır. Mamulâtı gösterilir, harici bırakıyorum, başka memleketleri bırakıyorum. Muhtelif bölge halkı, İstanbul'dan Ankara'dan, Yozgad'dan, bilmem nereden hepsi giderler birbirlerini tanımak fırsatını bulurlar. Bundan dolayı; kaç para verirsiniz bunu bilmem orasını iktisatçılara bırakıyorum...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.5, 50. Birleşim, 24. 2 1951: 730).

Yukarıda görüldüğü üzere Halide Edip değerlendirmeleriyle İzmir fuarının faydalarına değinmiştir.

Halide Edip, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Ankara Üniversitesi ve Beden Terbiyesi Genel Müdürlüğü

1951 yılı bütçeleri münasebetiyle söz aldığı 25. 02. 1951 tarihli konuşmasında; eğitim üzerinde dururken mevcut zihniyete değinmiştir:

“...zihniyeti yaratan şu veya bu istikamete sevkedilen başlıca motor, bir memleketin maarif sistemidir. Fakat istikbal yolunu seçerken ateşli bir iman yanında serin ve objektif bir muhakeme terazisini elde tutmak mecburiyetindeyiz. Sırf heyecan, sırf iman, arkasından onu sevk ve idare edecek salim bir kafa, makul bir düşünce olmazsa insanı istemiyerek körü yollara da sevk edebilir” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.5, 51. Birleşim, 25.02.1951: 758).

Halide Edip’in eğitim bütçesinin, savunma bütçesinden sonra en yüksek paya sahip olduğunu, bunun da doğal ve zaruri bir durum olduğunu belirttikten sonra, onun *“her yaşta ve baştakiler mazinin kötü taraflarını tadil, bütün zaman içinde elzem ve faydalı taraflarını, yarın için zaruri olan yeni unsurlarla birleştirmeye çalışmalıdır.”* değerlendirmesi dikkat çekicidir. Cumhuriyet Devri millî eğitimi üzerine ise eskisine kıyasla *“nispeten daha sağlam daha modern bir temele dayanır, daha selâbetli bir iskelet vücuda getirmiştir.”* demek ve fikirlerini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Fakat bu binanın içine bakarsak, ışıkların kısmen yanlış, mânevi sıhhatımıza muzır yerlerden sızdığını iskeletin içindeki kalb ve kafa müstakbel ve daha iyi bir dünya demokrasisini göremiycek ve hissedemiycek bir vaziyette olduğunu anlarız. Işıkların çoğu sağa veyahut sol totaliter meşalelerden sızmış ve halâ da sızmaktadır. Demek ki, biz bu binanın esasını muhafaza edeceğiz, ışık menşelerini değiştireceğiz, Kafasını ve kalbini daha normal surette işleyen bir hale getireceğiz.”

Bununla birlikte Cumhuriyet Dönemi eğitiminde en başarılı bulduğu işleyiş *“ilk mektep”* tir, bu konuda çok emek sarf edildiğini vurgulamaktadır. *“...Ümmiliğin önüne geçmesi için mekteplerin sayısını artırmak da yeterli değildir”* demektedir.

“ İlk mektep çağını atlamış halkı da okutmak için teşkilât yapmaya ve harekete geçmeye mecburuz. Sadece okumak, Lâtin harfleri sayesinde, bugün çok kolaydır. Fakat asıl ümmiliğe karşı mücadelenin başka memleketlerde nasıl yapıldığını tetkik ve tatbik maarifimizden başlıca temenni ettiğimiz bir şeydir.”

diyerek lise ve üniversiteler üzerine fikirlerini beyan etmiştir. (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.5, 51. Birleşim, 25.02.1951: 761).

Halide Edip’in Mecliste söz aldığı konulardan biri de Atatürk aleyhinde işlenen suçlara dair 7. 5. 1951 tarihinde yapılan görüşmeler sırasında. Meclis çalışmalarının son günlerde *“ateşli ve heyecanlı”* geliştiğini vurgularken geçmişte bunun benzeri bir heyecanın saltanatın kaldırılması sürecinde

yaşandığını, bunun gerekçesini de istiklal mücadelesinin verildiği o günler olduğunu ifade etmektedir:

“Niçindi o günkü heyecan? Her halde son günlerini yaşayan, son nefesini vermekte olan Saltanat için değildi; Hakimiyeti Milliye denilen ve mânevi yüklerin en ağırlı olan yükü yükletecek omuzu aramak bu heyecanı artırıyordu.” şeklinde ifade ederek *“ Bunun tesbiti için uğraşıldığı ve nihayet «Hakimiyet Milletindir» sözü ile Atatürk'ün tesbit ettiği bu husus inşaallâh, bütün zaman için olacaktır. Bunu takip eden yılları bir inkılâp ve milleti demokrasiye hazırlama yılları diye tarif ediyoruz.”* (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.7, 73. Birleşim, 07.05.1951: 90).

Halide Edip sözlerinin devamında demokrasiyi demir leblebiye benzeterek dişleri parça parça ettiğini belirten bir benzetme yapmaktadır. Bunu yutmanın müşkül olduğu ve böyle devam edeceği değerlendirmesinde bulunmaktadır:

“İşte bugün bizi derin heyecana atan mevzu, o demir leblebiyi midemizde, yani mânevi varlığımızda hazmetmek için yaptığımız mücadeleden ileri gelmektedir. Ve bu şerefli müşkül safhayı idare etmek partili veya partisiz, kim ne olursa olsun, bütün hakiki demokratların vazifesidir... Ve bu heyecan, yani bu tasarımı getirmeye sebep olan da Cumhuriyetin banisi olan Atatürk'e, çirkin ve hepimize çok kötü gelen iğrenç tecavüzler olmuştur...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.7, 73. Birleşim, 07.05.1951, s.90).

Halide Edip bundan dolayı faillerin süratle kanun çerçevesi içinde en yüksek cezaya çarptırılmasını hükümetten talep etmektedir. Konuşmasının devamında *“Binaenaleyh bu milleti Atatürk yoktan varetmiş değildir, Atatürk bu milletin evlâdıdır.”* (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.7, 73. Birleşim, 07.05.1951: 90) demektedir. *“...Burada konuşanlardan anlıyorum ki, mesele üçe ayrılıyor; bir taraf tasarının kabulünü istiyor, bir taraf bunun reddini istiyor. Ben burada ne kabul ve ne de reddini istiyeceğim. (Ne olacak sesleri?) İstedığimi söyliveceğim. Bu kanun olduğu gibi Komisyona iade edilip yeni baştan müzakeresi...”* gerektiğini belirterek konu ile ilgili fikrini beyan etmektedir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.7, 73. Birleşim, 07.05.1951: 92).

Halide Edip'in meclis faaliyetleri arasında yer alan bir diğer konu *“Çiftçi mallarının korunması hakkındaki kanunun 4. Maddesine bir fıkra ve bu kanuna geçici bir madde eklenmesine dair”*dir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.8, 89. Birleşim, 26.12.1951: 185).

Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu münasebetiyle Millî Eğitim Komisyonu'nda söz alan Halide Edip, bu kanun tasarısının *“bütün demokrat ve*

medeni dünyada birinci derecede ehemmiyeti haiz” bir mesele olduğunu ve burada önemi olanın “herşeyden evvel fikir ve sanat eserleri yaratanların küçük ve büyük haklarının tanınması ve korunması” olduğunu vurgulamaktadır. İkinci olarak vurguladığı nokta ise: “memleketimizden yetişen muharrir ve sanatkârların eserlerinin himayesi için mevcut olan kanunların sarîh olmaması ve kifayetsiz olmasıdır ki, yine bu da bizim fikir inkişafımıza büyük bir darbe olduğu için bu meseleyi de tekrar bu kanun ele almış bulunmakta idi.” demekte ve yapılacak düzenlemelerin fikir hayatımız açısından önemine dikkat çekmektedir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.10, 10. Birleşim, 28.11.1951: 278).

Halide Edip’in söz aldığı bir diğer konu “491 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanununun tekrar meriyete girmesi hakkındaki kanun” münasebetiyledir. Burada sözlerine “*Muhterem arkadaşlar, bugün müzakeresine devam edilen mesele ne şahıs ne parti ne de Meclis meselesidir. Bu bizim millet olarak çok hayatî ve mânevî bir meselemizdir. Şahıs meselesi olamaz...*” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.18, 18. Birleşim, 17.12.1952, s.299) diyerek sözlerine başlamış ve uzun bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında ifade ettiği üzere görüşülen konu Halide Edip için önem taşıyan, zihnini meşgul eden bir önemdedir.

1953 yılı bütçe kanununun tümü münasebetiyle söz alan Halide Edip konuşmasında, bütçeyi milletin maddî ve manevî tuttuğu yol olarak nitelemektedir. Daha sonra bütçelerle ilgili olarak; zihniyetler arasında belli bir ahengin olması gerektiği düşüncesindedir. Eğer “*maliyeci zihniyet*” hâkim olursa “*...uzanmaya, inkişaf bulmaya vakit kalmaz...*” demekte ve devamında da ikincisinin iktisatçı zihniyet olduğunu ifade ederek ve bu kez de “*Kaz gelen yerden tavuk esirgenmez*” demekte ve bu fikrinde zarurî olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte konuşmasının devamında “*...eğer bu zihniyetin esiri olunduğunda ... o kadar uzanılmaya ve yayılmaya istidat gösteririz ki, birgün üzerimizdeki yorgan tamamiyle gider, çırıl çıplak kalabiliriz. Binaenaleyh bu iki zihniyeti âhenktar kıldığımız ölçüde bir bütçe bir milletin menfaati ifadesine hadim olabilir...*” hatırlatmasında bulunmaktadır (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 357). Konuşmasının devamında eğitim ve sağlıkla ilgili bütçelerin artışından duyduğu memnuniyeti ifade etmektedir. Üzerinde durduğu konulardan biri vergi meselesi ve bir diğeri de “*fena*” olarak nitelediği memur meselesidir. Halide Edip “*...hiçbir zaman memur denilen sınıfın, memleketin motorunu herhangi bir sistem içinde yürütebilmek için lüzumlu mekanizma olduğunu anlamış değiliz.*” sözleriyle memurlar ile ilgili olarak mevcut kanaatlerini belirtmiştir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 357).

Halide Edip, milletin eğitime verdikleri önem derecesinde medeni alanda yerlerinin belirleneceğini belirtirken ilköğretime şu ifadelerle değinmektedir:

“...bir milletin ancak maarifine verdiği ehemmiyet derecesinde o milletin, medeni alandaki mevkiini tâyin etmek mümkündür Görüyorum ki, maarifte en büyük rakam, ilk mektepler kısmı teşkil etmiştir. Bu da doğru ye. çok yerindedir, Çünkü bilirsiniz ki, maarif denilen sistem, tıpkı bir ehram gibi kaideyi teşkil eden ilköğretimden başlayarak üniversiteye doğru kuvvetlenir ve genişler...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 357).

Halide Edip’in Köy Enstitüleri’ne dair değerlendirmeleri ise şu şekildedir;

“...Bâzi sebeplerden dolayı her nasılsa bizde eskiden memlekete hoca temin edegelen köy enstitülerine karşı, nasıl söyleyeyim, bir teveccühsüzlük hâsıl olmuştur, bunlar gözden düşmüşlerdir. Fakat sizi temin ederim ki az istisna ile garpten gelen mütehassıslar daima bunlardan «en şayanı dikkat maarif muvaffakiyetimiz» diye bahsetmişlerdir. Acaba bunlara karşı dâhildeki bu umum teveccühsüzlük neden ileri gelmiştir?. Başka yerlerde de olabilir, fakat bilhassa buralarda sağdan veya soldan gelmiş bâzi ideolojiler hâkim olmaya başlamıştır. Bunlar olmadığı zaman da bir nevi bölgecilik zihniyeti hâsıl olmuş bilhassa kendim de şahit oldum bu enstitüler şehirlilere karşı büyük bir nefret telkin etmeye başlamıştır. Bütün bunlar bertaraf edilir ve dikkatle tekrar bu köy enstitülerinin yaşatılması için tedbir alınırsa yine en mühim, en faydalı işi görmüş oluruz. Çünkü buralarda talebe, bilirsiniz, mahallidir, yalnız oturmakla onu bırakamazsınız. İlerliyen ve makineleşen hayatımız için kendilerinden birçok malûmat almak ihtiyacı vardır. Bunun da köy enstitüleri pek âlâ yapabilirler” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 357).

Burada yer verildiği üzere köy enstitüleri üzerine batılı uzmanların fikirlerini ifade ederken diğer yandan kendi tanık olduğu bazı noktaları da meclis kürsüsünden beyan etmiştir. Köy Enstitüleri’nin gelişmekte olan toplum için faydalarına dikkat çekmiştir.

Halide Edip sözlerinin devamında yine eğitim konusunda bu kez üniversitelerle ilgili meselelere değinmiştir:

“Gelelim üniversitelere; belki bu da sizi sıkacaktır. Sözlerimin sonuna geldim. Üniversiteler muhtardır, fakat, bu muhtariyetin dairesi içinde daha bâzi şeyler yapılabilir ve yapılmalıdır. Üniversitedeki nizamın tadili yine üniversiteye bırakılmalı, fakat bunlar mutlaka yapılmalıdır.

Sonra aynı üniversitelerde mali ve idari mesail ile profesörleri işgal etmek doğru değildir. Süpürge satın alınacaktır, o hocanın

umurundan değildir, her şeyi bir araya getirmek yanlış bir harekettir” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 361).

Halide Edip’in vurguladığı konulardan biri de profesörlerin politika yapıp yapmaması meselesidir. Ona göre profesörler memur değillerdir ve herhangi bir siyasi konuda söz söyleyip yazabilirler. Fakat burada dikkat edilecek husus *“bir şahsa taarruzda bulunmayın, sırf abstre sahada kalsın.”* dedikten sonra bunun ayrımını yapabilmeyen önemini ifade etmiştir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.02.1953: 361).

X. Dönemde (1954-1957) ise İzmir’den seçilen 20 milletvekilinden 19 Milletvekili Demokrat Parti’den seçilirken 1 milletvekili ise (Cihad Baban) CHP’den seçilmiştir.

X. Dönemde İzmir’i TBMM’de temsil eden kadın Milletvekili Nuriye Pınar’dır.⁵ (TBMM Albümü, 2010, s.464) Bu dönemde Dışişleri Komisyonu üyeliği de yapan Nuriye Pınar, X. Dönemde 4 kez kanun teklifinde bulunmuş ve 1 kez öneri ve önergeler hakkında söz almıştır. (Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009: 330). Bunlardan biri Türkiye Cumhuriyeti Emekli Sandığı Kanunu’nun 32. Maddesine bir fıkra eklenmesi ve 33. Maddesinde değişiklik yapılması hakkında kanun teklifidir.

11.1.1956 tarihli toplantıda İzmir Mebusu Nuriye Pınar’ın kanun teklifi, Üniversiteler Kanunu’nun 38. maddesine bir fıkra ilavesi hakkındadır (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:5, C.9, 22. Birleşim, 11.1.1956: 28).

İzmir Mebusu Nuriye Pınar ve iki arkadaşının, Pakistan Parlamento Heyeti’nin Türkiye’yi ziyaretleri vesilesiyle Büyük Millet Meclisi’nin Pakistan Millî Meclisi’ne selam ve sevgilerinin ıblığına dair tavrı mevcuttur (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:10, C:20, 78. Birleşim, 7.6.1957: 77).

XI. Dönemde (1957-1960) ise İzmir’den 22 milletvekilinin TBMM’sine seçilmekle birlikte bunlar arasında kadın milletvekili sayısı ikidir. Bu isimler Perihan Arıburun⁶ (TBMM Albümü, 2010: 725) ve bir önceki dönemde görev yapan Nuriye Pınar’dır. Seçilen milletvekilleri Demokrat Parti’ndir.

⁵ Demokrat Parti’den İzmir Milletvekili olarak meclise seçilen ilk kadın Nuriye Pınar’dır. İstanbul’da 1914 yılında doğmuştur. Annesi Emine Hanım, Babası Mustafa Asım Bey’dir. Bordeaux Üniversitesi Kimya ve Tabii ilimler Bölümünde eğitim gören Nuriye Pınar Fransızca ve İngilizce bilmekteydi. Doçent unvanı olan Nuriye Pınar Jeoloji, Sismoloji, Paleontoloji alanlarında çalışmaları bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Jeoloji Enstitüsü’nde Asistan olarak görev yaptıktan sonra Fen Fakültesi Jeodezi Enstitüsü Doçent ve Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde hoca olarak görev yapmıştır. X. Dönem İzmir Milletvekili seçilen Nuriye Pınar, Dünya Parlamentolar Birliği Türk Grubu Genel Sekreterliği görevinde de bulunmuştur. 30.09.2006 tarihinde vefat etmiştir. Bakınız: TBMM Albümü 1920-1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları Ankara, 2010: 464.

⁶ Perihan Nimet Arıburun’un annesi Makbule Hanım, babası Abdülatif Naci Bey’dir. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olan Perihan Arıburun İngilizce ve Fransızca

İzmir Mebusu Nuriye Pınar, Türkiye Cumhuriyeti Emekli Sandığı Kanunu'nun 32. ve 33. maddelerine fıkra ilavesi hakkında kanun teklifi (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:1, 17.Birleşim, 20.12.1957: 187) ve Üniversiteler Kanunu'nun 24. maddesinin tadili hakkında kanun teklifinde bulunmuştur (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:1, 17.Birleşim, 20.12.1957: 87).

Nuriye Pınar TBMM'sine yukarıda yer verilen teklif faaliyetleri yanı sıra İmar ve İskân Vekâleti Kuruluş ve vazifeleri hakkındaki kanun münasebetiyle söz almış⁷ (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:4, Birleşim:64, 5.5.1958: 22) ve tavrına encümen sözcüsü tarafından verilen izahatın kendisi için tatmin edici olduğunu bu nedenle de tavrını geri aldığı⁸ belirtmiştir (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:4, Birleşim:64, 5.5.1958: 24).

XI. dönem de İzmir'den seçilen kadın milletvekillinden bir diğer isimde Nimet Perihan Arıburun'dur. Bu dönem içerisinde yasama ve denetim faaliyetleri olarak Genel Kurulda Kanun Tasarı ve Teklifleri Hakkında iki konuşması mevcuttur (Türk Parlamento Tarihinde kadın Parlamenterler 1935-2009, 2009: 70).

Perihan Arıburun, "5434 sayılı Türkiye Cumhuriyeti Emekli Sandığı Kanununun 40. Maddesine bir (F) fıkrası eklenmesine dair kanun münasebetiyle" söz almıştır. Sözlerine başlarken kendisinin ilk kez kürsüde söz aldığı belirtmiştir. Perihan Arıburun öncelikle "Türk kadını tarihin içinde, kendisine doğru çektiği en yüksek yerden, Meclis kürsüsünden Atatürk'ü ölmez hâtrısını anmakla başlayacağım." demiştir. Konuşmasının devamında da yine belli görevlerde bulunanlar açısından kadınların, ailenin önemini vurgulamıştır (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:9, Birleşim:78, 8.6.1959: 599).

25.4.1960 Perihan Arıburun'un Meclisteki bir diğer söz alması "Türkiye Cumhuriyeti Turizm Bankası Kanunu münasebetiyle" olmuştur. Görüşmeler sırasında Perihan Arıburun'un dikkat çektiği husus talih oyunlarının oynanabilmesi için bazı kulüplerin açılabilmesine izin verilmesine dairdir. Layihadan bu maddenin çıkarılmasını istemiştir. Bunun gerekçesi olarak da çocukların terbiyesinde olumsuz rol oynama ihtimalini vurgulamıştır. Ayrıca

bilmektedir. Hâkim ve serbest avukatlık yapmıştır.18.01.2001 tarihinde vefat eden Perihan Arıburun evli olup iki çocuk annesidir.

⁷"Yüksek Riyasete Hükümet teklifinin 10. maddesinin D fıkrasında zelzele, heyelan gibi tabii âfetler nazarı itibara alındığı halde Bütçe Encümeninin aynı maddesinde bu fıkra çıkarılmıştır. Lüzumuna binaen bu fıkranın ilâvesini arz ve teklif ederim."

⁸"Haddizatında bu tavrın ihtiva ettiği hüküm şudur: Zelzele muntakası için çok ehemmiyetlidir. Nafia Vekâletinin deprem işlerine bakan dairesi otomatikman buraya devredildiği ve oradaki memurların tamamı buraya geçecekleri için, deprem gören şehirlerimizdeki vatandaşlar zelzele bakımından şehirlerimizde⁸ yıkılan binaların süratle yapılması için, mesleki bakımından mütehassıs bir arkadaşınız olarak, yapımın gecikmesinden üzüntü duyuyorum. Fethiye'de yıkılan binaların yapılması için hâlen bir arkadaşımız bulunmaktadır, böyle zelzeleye mâruz şehirlerimize derhal mesul bir arkadaşın gönderilmesi ve oradaki vatandaşlarımızın sıkıntıdan kurtarılması lâzımdır. Tavrım de esasen bu gayeye matuf idi. Maksat hâsil olmuştur, tavrımı geri istiyorum."

memleketimizin turizm açısından güzelliğini vurgularken bahsi geçen konuyu modası geçmiş bir usul olarak ifade etmiştir. Kanun maddesinin kabulünden yana olmayacağını da sözlerine eklemiştir. Fikirlerini desteklemek adına da kendisinin ileri memleketlerde çocuk suçlarının sebeplerine dair çalışma yaptığını belirtmiş ve İngiltere ve Amerika'dan konu ile ilgili örnekler vermiştir. Sözlerini “...Ben buna hiçbir Türk kadınının, bir Türk anasının bu gibi oyunlara taraftar olacağını tahmin etmiyorum. Bu bakımdan bu maddenin lâyihadan çıkarılmasını arz ve teklif ediyorum...” (TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C:13, Birleşim:60, 25.4.1960: 250) diyerek tamamlamıştır.

Sonuç

Atatürk döneminde 1930'da Türk kadınına ilk kez belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı, 1933'te ise köy ihtiyar heyetlerine ve muhtarlığa seçme ve seçilme hakları, siyasi hakların son halkası olan milletvekili seçme-seçilme hakkı ise 5 Aralık 1934 yılında çıkan Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda yapılan değişiklikle verilmiştir. Böylece Türk kadını, birçok çağdaş ülke kadınından daha önce milletvekili seçme-seçilme hakkına ve eşit vatandaş olma niteliğine yasal olarak kavuşmuştur. 1935 yılında yapılan ilk genel ve ara seçimler sonucunda toplam 18 kadın milletvekili TBMM'ye girmiştir.

Kadınların seçme ve seçilme hakkını kazanmalarının ardından TBMM'ne mebus olarak katılan ilk İzmir milletvekili ise Benal Nevzat Arıman'dır. 1935-1960 yılları arasında İzmir ilinden seçilmek suretiyle mecliste faaliyet gösteren Benal Nevzat Arıman, Şehime Yunus, Latife Bekir Çeyrekbaşı, Halide Edip Adivar, Nuriye Pınar ve Perihan Arıburun'un mecliste mevcut komisyonlarda görev almak, kanun tekliflerinde bulunmak, mecliste görüşmelerde fikirlerini açıklamak suretiyle çalışmalarda bulunmuşlardır.

Kadınların seçme ve seçilme hakkını kazanmalarının ardından TBMM'ne mebus olarak katılan ilk İzmir milletvekili ise Benal Nevzat Arıman'dır. 1935-1960 yılları arasında İzmir ilinden seçilmek suretiyle mecliste faaliyet gösteren Benal Nevzat Arıman, Şehime Yunus, Latife Bekir Çeyrekbaşı, Halide Edip Adivar, Nuriye Pınar ve Perihan Arıburun'un mecliste farklı konulara değindikleri görülmektedir. Bunları başlıca kız çocuklarının eğitimi, ailenin önemi, çocuk terbiyesi, eğitim programları, tasarrufun önemi, içki kullanımı, bütçe görüşmelerine dair fikirleri, 1950 seçimlerinin önemi, İzmir fuarı, toplum için önemli olarak değerlendirilen talih oyunları meselesi gibi çok çeşitli konuları meclis kürsüsüne taşımışlardır. Görülmektedir ki, kadın milletvekillerinin komisyonlarda görev alarak, kanun tekliflerinde bulunarak ve meclis görüşmelerinde fikirlerini açıklamak suretiyle çalışmalarda bulunmuşlardır Seçme ve seçilme hakkına sahip olunmasıyla meclis çalışmalarına katılan İzmir kadın milletvekilleri, devletin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'e çeşitli vesilelerle minnettarlıklarını dile getirmişlerdir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları, Resmî ve Süreli Yayınlar

BCA, (18.12.1934). Yer Bilgisi, 2-9-15, Kurum 1-0-0.

Halkın Sesi, 25 Mart 1939.

TBMM Albümü, (2010), 1920—1950, C. I, TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, No: 1.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.12, 81. Birleşim 31.7.1936.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.19, 76. Birleşim, 14.06.1937.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.26, 82. Birleşim, 28.6.1938.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 5, C.27, 4. Birleşim, 14.11.1938.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 6, C.2, 17. Birleşim, 25.5.1939.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 7, C.20, 4. Birleşim, 19.11.1945.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.14, 15. Birleşim, 06.12.1948.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 8, C.24, 54. Birleşim, 23.2.1950.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.1, 5. Birleşim, 02.6.1950.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.5, 50. Birleşim, 24. 2 1951.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.5, 51. Birleşim, 25.2.1951.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.7, 73. Birleşim, 07.5.1951.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.8, 89. Birleşim, 26.12.1951.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.10, 10. Birleşim, 28.11.1951.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.18, 18. Birleşim, 17.12.1952.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem: 9, C.20, 45. Birleşim, 17.2.1953.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:5, C.9,22. Birleşim, 11.1.1956.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:10, C.20, 78. Birleşim, 7.6.1957.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C.1, 17. Birleşim, 20.12.1957.

TBMM, Zabıt Ceridesi, Dönem:11, C.4, 64. Birleşim, 5.5.1958.

Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamenterler 1935-2009, (2009). Ankara: TBMM Basımevi.

Kitap ve Makaleler

Çolak, F. (2017). Demokrat Parti Dönemi'nde TBMM'deki Kadın Milletvekilleri ve Meclisteki Faaliyetleri (1950-1960), *Tarih Okulu Dergisi*,10 (32), 115-158.

Gümüş, G. (2021). *Türk Kadın Hareketinde Latife Bekir Çeyrekbaşı (Işıkdöğdu)*. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

Kara, N. N. (2018). 27 Mayıs 1960 Sonrası Manisa'nın Kadın Milletvekili; Zehra Neriman Ağaoglu. (Editörler: Ferhat Berber, H.Harika Durgun, Betül Aydoğan).

Geçmişten Günümüze Manisa Şehzade II. Mehmet ve Manisa Tarihi-Kültürü-Ekonomisi. 2. Cilt, Manisa: Manisa Celal Bayar Yayınları.

Kara, N. N. (2019). Türk Çağdaşlaşmasının Bir Ögesi: Atatürk ve Kadın, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, (1), 227-242.

Konan, B. (2011). Türk Kadınının Siyasi Hakları Kazanma Süreci, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 60 (1),157-174.

Özer, S. (2013). Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkının Verilmesinin Türk Kamuoyundaki Yankıları, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 29 (85), 131-168.

Sezer, A. (1998). Türkiye'deki İlk Kadın Milletvekilleri ve Meclisteki Çalışmalar, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 14, (42), 889 – 905.

Uluslan, Ş. (2010). Amerikan Basınında Türk Kadını Hakkında Çıkmış Bazı Makaleler, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXV, (2), 583-606.

İnternet Kaynağı

<https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/mazbatalar.sonuc> Erişim Tarihi: 23.01.2021

Benal Nevzat Arıman Hal Tercümesi.

<https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/mazbatalar.sonuc>

Erişim Tarihi 23.01.2021

Ek:



Resim I: Benal Nevzat Arıman
(TBMM Albümü, 2010: 265).



Resim II: Şehime Yunus
(TBMM Albümü, 2010: 403).



Resim III: Latife Bekir Çeyrekbaşı
(TBMM Albümü, 2010: 477).



Resim VI: Halide Edip Adivar (TBMM
Albüümü, 2010: 570).



Resim V: Nuriye Pınar Erdem
(TBMM Albümü, 2010: 727).



Resim VI: Nimet Perihan Arıburun
(TBMM Albümü, 2010: 725).

SUAT DERVİŞ'İN KALEMİNDEN DÜNYA FEMİNİSTLERİ İLE GÖRÜŞMELERDEN KESİTLER

Gülben MAT*

Kadınlar yüzyıllarca sosyal ve siyasi hayatta varlık gösterememişlerdir. Sanayi Devrimi ile çalışma hayatında etkili olmaya başlamışlar, sosyal, siyasi, hukuk vb. alanlarda kendilerine yer edinmek, haklarını elde etmek için uzun bir süre mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Zamanla kurdukları derneklerde, uluslararası birlikler ve kuruluşlarda hak arama mücadelesini sürdürmüşlerdir.

Feminizm olarak adlandırılan kadın hareketlerinin ortaya çıkışı, XVIII. yy sonu ile XIX. yüzyıllara dayanmaktadır. Bu hareketin başlangıcı ve gelişmesi sosyal, siyasi, ekonomik alanlarda kadın ve erkeklerin eşit olma düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Feminizm; ortaya çıkışından günümüze dört ayrı dalga halinde gelişme göstermiştir (Ataman, 2009:1-41).

Fransız İhtilalinden günümüze kadar geçen sürede, kadınlar erkeklerle eşit haklara sahip olabilmek için değişik mücadelelere girişmiştir. 1791'de "Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ni yayınlamış olan Olympe de Gouges (Marie Gouze) 1793'te var olan siyasi ortamda, politikayla ilgilendiği gerekçesiyle diğer kadınlara da ibret olması için idam edilmiştir. Onun mücadelesi sonraki yıllarda kadın hakları mücadelesinin başlangıç noktasını oluşturacaktır. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında dünyanın değişik yerlerinde kadınlar bir araya gelmişlerdir. Kadınların çalışmaları ve gayretleri sonucunda zaman içerisinde değişik kadın birlikleri ya da dernekleri kurulmuş, kadın hakları konusunda çalışmalar sürdürülmüştür.

Uluslararası Kadınlar Birliği'nin kuruluşu, 1848'de New York Seneca Falls'ta Amerikalı bir grup kadının hazırladığı Kadın Hakları Bildirgesi'ne dayanmaktadır (Davaz, 2014: 361-365). 1902 yılında da Washington'da dönemin Amerikalı feministlerince kadınların oy hakkı kazanması amacıyla uluslararası bir örgüt kurmak için yeni bir adım atılmıştır. Birlik, 1904 yılında Berlin'deki konferansta resmen kurulmuş, merkezi Londra'da olan birliğin adı "Uluslararası Kadınların Oy Vermeye Katılması Derneği" adını almıştır. (Ünal, 2016: 537; Akşam, 18 Nisan 1935) Birlik her üç yılda bir kongre düzenlemiş, amacına ulaşmak için de komisyonlar halinde çalışmıştır. Uluslararası Kadınlar Birliği, üçüncü konferansını Kopenhag'ta toplamıştır. Sonraları Amsterdam (1908), Londra (1909), Stockholm (1911) ve Budapeşte'de (1913) kongreler düzenlenmiş, 1913-1920 yılları arasında savaş nedeni ile kongreler yapılmamıştır. Uluslararası Kadınlar Birliği'nin 6-12 Haziran 1920'de Cenevre'de düzenlenen VIII. Kongresinde Türkiye'yi Azize Kıbrıslı temsil

* Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, gulben.mat@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2233-2041.

etmiştir. 1923'te Roma'da, 1926 yılında Paris'te kongreler toplanmıştır. Paris'teki kongrede Uluslararası Kadınlar Birliği'ne on üç yeni birlik katılmıştır ki bunlardan biri de Türk Kadın Birliği'dir. Ancak Türk Kadın Birliği bu kongreye delege göndermemiştir (Davaz, 2014: 114-116). XI. Kongre Berlin'de yapılmış (1929), Türk Kadın Birliği'nden ilk defa Efzayış Suat Hanım bu kongreye katılmıştır. (BCA, Yer: 229-541-5; Kurum:30-10-0)

XII. Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'nin (Toprak, 2012:5-12; Uluslararası Kadınlar Birliği'nin 12. Kongresi, (2003), Ersel, H., Kuyaş, A., Oktay, A., Tunçay, M. (1):244) Türkiye'de toplanma nedenleri arasında Türk kadınının seçme ve seçilme hakkını elde etmesi, siyasi haklara sahip olması yer almaktadır. Türkiye, kadınların siyasi hakları elde etme konusunda öncü ülkeler arasındadır. Kadınların siyasi, sosyal ve ekonomik alanda haklar elde etmesinde; Atatürk'ün önderliğinde yapılan inkılapların etkisi büyüktür. Kongre ilk kez Müslüman bir ülkede toplanmış, bu yönü ile de dikkat çekmiştir. İstanbul'daki kongreye katılan Müslüman ülkelerin kadınları Türkiye'de kadın hakları ile ilgili yapılan çalışmaları örnek ve model almışlar, bundan övgü ile bahsetmişlerdir (Cumhuriyet, 20 Nisan 1935). XII. Uluslararası Kadınlar Birliği, ilk defa kongrenin toplandığı bir ülkede, o ülkenin hükümeti tarafından maddi açıdan desteklenmiştir. Türk hükümeti, Türkiye'nin tanıtımı için kongreyi desteklemiş, Atatürk döneminde yapılan yeniliklerin ve Türk kadınının geçirdiği değişimin dünyaya ve dünya kadınlarına duyurulması açısından kongreye özel bir önem vermiştir (Ünal, 2016:533-558).

18-24 Nisan 1935 tarihleri arasında İstanbul'da Yıldız Sarayında toplanmış olan XII. Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresinin ev sahipliğini, Latife Bekir Işık'ın Genel Başkanlığındaki Türk Kadın Birliği üstlenmiştir. (Gümüş, 2020:115-119) Türk Kadın Birliği¹ Pera Palas'ta bir çalışma ofisi kurarak kongre ile ilgili çalışmaları yürütmüştür. (Ökten, 2002:55-59) Kongre açılış konuşmasını Vali Muhittin Üstündağ yapmış, sonrasında Uluslararası Kadınlar Birliği başkanı Corbet Ashby konuşmuştur. Ardından Latife Bekir de bir konuşma yapmış, Corbet Ashby Cumhurbaşkanı Atatürk'e Türkçe bir telgraf gönderilmesini teklif etmiştir. Telgrafta: *"Ankara'da Cumhurbaşkanı Kamal Atatürk'e, Uluslararası 12inci Kadınlar Kongresi size gösterdiğiniz teveccühten dolayı en samimi teşekkürlerini ve Türk kadınlığına bahsettiğiniz serbesti için sevincini arzeder"* ifadeleri yer almıştır (Cumhuriyet,19 Nisan 1935). Kongrenin toplanmış olduğu süre içerisinde gazeteler ve dergilerde, kongre ile ilgili olarak çok sayıda haber, röportaj, köşe yazısı yer almıştır.

¹ Türk Kadınlar Birliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Dişbudak, Müge (2008). Türk Kadınlar Birliği, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kenan Kırkpınar, Yüksek Lisans Tezi (DEÜ, AİİTE, İzmir; Persentili, Nurşen (2013). Türk Kadınlar Birliği 1923-2013. Ankara; Toprak, Zafer, "Türkiye'de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkasından 'Arsulusal Kadınlar Birliği' Kongresine (1923-1935)", Kadın Araştırmaları Dergisi, 1994:2, 5-12; Toprak, Zafer (2014). Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935). İstanbul: Tarih Vakfı, 481-508.

Kongrenin ana teması “Kadın Sorunları” ve “Barış” olup, kongreye 40’a yakın ülkeden iki yüzün üzerinde delege katılmıştır. Delegeler, ülkelerinde derneklerde görev alan, eğitilmiş, itibarlı ve varlıklı ailelere mensup kadınlardır (Cumhuriyet, 18 Nisan 1935; Yaşar, 2020:34-36).

Kongre için İstanbul’a gelen delegeler arasında Uluslararası Kadınlar Birliği’nin ikinci başkan vekili Rosa Manus da vardır. Kongrenin İstanbul’da toplanmasından dolayı duyduğu sevinçli dile getirmiştir. Ayrıca Türk kadınlarının çalışmalarını yakından ve kıskanarak izlediklerini, Türk kadınlarına hak ettikleri hakların verildiğini, kongreye katılımın fazla olacağını, daha önce kongrelerde olmayan Hindistan, Irak ve Suriye delegelerinin ilk kez bu kongreye katılacaklarını ve bundan duydukları memnuniyeti ifade etmiştir (Cumhuriyet, 19 Nisan 1935). Düzenlenen kongreler arasında İstanbul Kongresi en geniş katılımlı olanıdır.



Resim 1: Cumhuriyet 18 Nisan 1935

Suat Derviş’in Hayatı

Suat Derviş 1905 yılında İsmail Vehbi Derviş ve Hesna Hanım’ın kızı olarak dünyaya gelmiştir. Babası Tıbbiye müderrisi, annesi ise Sultan Abdülaziz’in “Mızıkacı Hümayun Orkestrası” şefi Kâmil Bey’in kızıdır. Büyükanne ve büyükbabasına ait olan Çamlıca’daki bir köşkte dünyaya gelmiştir. Suat Derviş’in asıl adı Hatice Suat olup, resmi kayıtlarda adı Hatice Saadet olarak geçmektedir. Sonraları eserlerinde Saadet Zihni, Hatice Hatip, Emine Hatip, Suveyda Hatip, Süzet Doli gibi değişik mahlaslar kullanacaktır. (Bulut, 2018: 14-16; Yazar, 9lib.net/document/02/3pngz-edebiyatçılarımızı-tanyalım-suat-derviş.html erişim 10.IX.2021; Aytemiz, teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/suat-dervis erişim 10.IX.2021; Altar, 2015:4 (179):8-9) Doğum tarihi çeşitli araştırmalarda 1901, 1902, 1903 ya da 1905 olarak farklı yazılmıştır. Kısacası doğum tarihi konusunda tam bir netlik yoktur²

²Suat Derviş ile ilgili olarak şu kitaplara bakılabilir: Liz Behmoaras (2008). Suat Derviş Efsane Bir Kadın ve Dönemi, İstanbul: Remzi, 372 ; Osman Balcıgil (2021). İpek Sabahlık Bir Suat Derviş Romanı. İstanbul: Destek. 431; Suat Derviş (2017). Anılar. Paramparça. İstanbul: İthaki, 334.

Hamiyet isminde bir ablası ve Ruhi isminde bir erkek kardeşi vardır. İlk eğitimi ablası ile birlikte evlerine gelen hocalardan çeşitli alanlarda aldıkları özel derslerle başlamıştır. Küçük yaşta Fransızca ve Almanca öğrenmiştir. Kadıköy Numune Rüştüyesi ve Bilgi Yurdu'nda ortaöğrenimini tamamlamıştır. Darülfünun yerine, 1927 yılında ablası ile birlikte Berlin'e Stemisches Konservatuari'na piyano ve şan dersi almak için gitmiştir. Konservatuarda eğitimini sürdürürken bir süre sonra edebiyata duyduğu merak nedeniyle ailesinden habersiz Berlin Üniversitesi Felsefe ve Edebiyat Bölümü'ne kaydolmuştur. Üç yıl burada okumuş, bu sürede değişik gazete ve dergilerde çalışmaya başlamıştır.

Suat Derviş, dönemin önemli gazeteci ve yazarlarından. *Hezeyan* adlı ilk şiiri kendisinden habersiz, *Alemdar* gazetesinde arkadaşı Nazım Hikmet'in aracılığıyla yayımlanmış, ilk romanı olan *Kara Kitap'ta* küçük yaşta basılmıştır. Kısa bir süre içerisinde değişik gazetelerde kaleme aldığı yazılar, hikâye, makale ve fıkralar ile tanınacak, kalemi kuvvetli bir gazeteci olarak basın dünyasında kadın olarak var olacaktır. *İkdam* gazetesi, Büyük Taarruzun kazanılmasından sonra İstanbul'a gelen Refet Paşa ile röportaj yapma görevini Suat Derviş'e vermiş, bu röportaj çok ses getirmiştir. Suat Derviş habercilik alanında kadın olarak büyük bir başarıya imza atmıştır. *İkdam Gazetesi'nde* 1926'da ilk kez bir kadın sayfası hazırlamıştır (Bulut, 2018: 36-37). 1932 yılında babasının vefatı üzerine eğitimini yarıda bırakıp, memlekete dönmek zorunda kalmıştır (Derviş:Behçet Necatigil'e Mektup, <http://edebiyat-hayatindan-hatirlamalar/suat-dervis-behçet-necatigil-e-mektup-h12682.html>, erişim 9.IX.2021; Saygılıgil, 2014:6 (1) <http://cins.ankara.edu.tr//11-2-pdf>, erişim 10.IX.2021) İleri, *Alemdar*, *İkdam*, *Ümit*, *Haber*, *Cumhuriyet*, *Son Posta*, *Tan*, *Gece Postası*, *Hür Ses* gibi birçok gazete ve dergide; hikâye, röportaj, tefrika ve roman gibi yazılar kaleme almıştır. 1936 yılında *Son Posta* muhabiri olarak, Montrö Boğazlar Konferansı'nı izlemeye giden tek kadın gazetecimizdir. 1937'de *Tan Gazetesi* muhabiri olarak Sovyetler Birliği'ne gitmiş, bu seyahatten sonra yayımladığı röportaj dizisiyle "Kıpkızıl Komünist" olarak adlandırılmış, yazıları nedeniyle gazetede işini kaybetmiştir. 1940'ta Neriman Hikmet ile birlikte *Yeni Edebiyat Dergisi'ni* kurmuş, ancak bu dergi birkaç sayı çıkarabilmiştir. *Yeni Edebiyat Dergisi'nde*, dönemin önemli yazarları ile çalışmış, bu çevre ona yeni ufuklar açarken, hayatında yaşayacağı birçok zorluğa da zemin hazırlamıştır. Dergide, o dönemlerde yayımlanan romanlar hakkında yazılar yazmıştır (Aytemiz, teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/suat-dervis, Erişim 10.IX.2021).

Yeni Edebiyat Dergisi zamanla Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) gayri resmi yayın organı olmuş, başından üç talihsiz evlilik geçmiş olan Suat Hanım, dördüncü evliliğini bu sıralarda tanıştığı Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner ile yapmıştır. (1941) Çift birbirlerinin son hayat arkadaşı olacak Suat Derviş'in hayatı bambaşka bir yola girecektir.

1944 yılında kaleme aldığı “Niçin Sovyet Rusya’ya Hayranım” başlıklı eseri tartışmalara neden olmuş, aynı yıl eşi ile birlikte TKP sanığı olarak tutuklanmıştır. Reşat Bey 1950’de serbest kalıp 1951’de tekrar tutuklanmıştır. Suat Derviş sekiz ay hüküm giymiş, sorgulama sırasında bebeğini kaybetmiştir. Hapisten çıkınca iş bulmakta zorlanmış, kendi adıyla yazılarını yayımlamakta güçlük çekmiştir. Bu sürede ablasının daveti üzerine 1953 yılında İsveç’e gitmiş, Avrupa’da değişik şehirlerde yaşamıştır.

Eşi Reşat Fuat Baraner 1960 yılında genel afla tahliye edilince, Suat Derviş eşini Avrupa’ya yanına almak istemiş, ancak Baraner bunu reddetmiştir. Suat Derviş bunun üzerine 1963’te İstanbul’a dönmüş ve 1968’e kadar eşinin yanında kalmıştır. Reşat Fuat Bey 1968’de vefat etmiştir. 1970’te arkadaşı Neriman Hikmet ile birlikte Türkiye Devrimci Kadınlar Birliği’ni kurmuştur. Türkiye Devrimci Kadınlar Birliği, Türkiye’nin ilk kadın sendikasıdır. Suat Derviş, davet üzerine bir süre sonra Rusya’ya gitmiş, orada gözlerinden tedavi de olmuştur. Sendika kapatıldıktan sonra yazmaya devam etmiş, ablasının ve eşinin vefatından sonra sağlık durumu epey kötüleşmiş, 23 Temmuz 1972’de Kasımpaşa Deniz Hastanesi’nde hayatını kaybetmiştir.

Meslek hayatı boyunca birçok gazete ve dergide çalışmıştır. Kara Kitap, Ne Bir Ses Ne Bir Nefes, Hiçbiri, Ahmed Ferdi, Behire’nin Talipleri, Fatma’nın Günahı, Ben mi, Buhran Gecesi, Gönül Gibi, Emine, Hiç, Çılgın Gibi, Fosforlu Cevriye, Ankara Mahpusu bilinen eserleridir. Ankara Mahpusu, yabancı dile çevrilmiş ve çevirmenlerin beğenisini kazanmıştır. Döneminde kıymeti bilinmeyen yazar, dünyada önemli yazarlar arasında yer almaktadır.

Suat Derviş, 1920-1970’lere kadar yazılar yazmış, Türk edebiyatında “toplumcu gerçekçi” biçimin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Yazılarında Türkiye gerçeklerine değinmiştir (Aytemiz, teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/suat-dervis, Erişim 10.IX.2021).

Dünya Feministleri ile Görüşmeler

Cumhuriyet gazetesinde önemli yazı dizileri kaleme alan Derviş’in, bildirimize konu olan “Dünya Feministleri ile Görüşmeler” yazı dizisi; Uluslararası Kadınlar Birliği XII. Kongresi’nin İstanbul’da toplanması nedeniyle Türkiye’ye gelen kadın delegelerle yaptığı görüşmelerden oluşmaktadır. Burada kadın sorunlarının günümüze benzer mi yoksa farklı sorunlardan mı oluştuğu, dünya kadınlarının bu sorunlara çözüm önerilerinin neler olduğu irdelenmeye çalışılacaktır. Dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal şartları göz önünde bulundurularak, söylemlerin benzer ya da farklı yönleri, bunların neler olduğu ve ortaya koydukları çözüm önerileri üzerinde durulacaktır.



Resim 2: Cumhuriyet, 8 Nisan 1935

Kongre başlamadan önce İstanbul'a gelen delegelerle Suat Derviş görüşmeler yapmış, bunlar da 8-17 Nisan 1935 tarihleri arasında Cumhuriyet Gazetesi'nde "Dünya Feministleri İle Görüşmeler" başlığı altında yayınlanmıştır. Bu görüşmeler anket gibi belli başlı sorulardan oluşmuş, delegelere özellikle komisyon başkanlarına, ülkelerinde önemli görevlerde bulunanlara ortak sorular sorarak dünyanın farklı yerlerinde kadın sorunlarına dikkat çekilmek istenmiştir.

Uluslararası Kadınlar Kongresi 18 Nisan'da Yıldız Sarayı'nda başlamıştır. Kongreden önce Uluslararası Kadınlar Birliği'nin Başkanı Madam Ashby, Amerika'daki matbuat şubesi müdürü Madam Fast, Nisan ayının başlarından itibaren peyder pey İstanbul'a gelmeye başlamıştır. Uluslararası Kadınlar Birliği Birinci Başkan Vekili Madam Şrayber (Schreiber) kongre ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Türkiye yaptığı büyük inkılaplarla bugün bütün dünyanın nazarı dikkatini üzerine celp etmiş bir memlekettir. Bu itibarla ben burada bilhassa Türk mektepleri ile Türk kadınlığı ve kadın müesseseleri hakkında tetkikatta bulunacağım. Bu maksatla kadın sayılablarla da temas etmek için kongreden evvel Ankara'ya gideceğim ve tetkiklerimin neticelerini Fransız ve İsviçre gazetelerinde neşredeceğim." (Cumhuriyet, 3 Nisan 1935). Ayrıca Şrayber, Türk kadınının siyasi rejimler karşısındaki durumunu da tartışacaklarını ifade etmiş, Kongrenin ilk defa doğu memleketlerinde düzenlendiğini belirtmiştir (Cumhuriyet, 3 Nisan 1935).

Almanya'da Hitler, talya'da Mussolini'nin iktidarda olduğu, yayılmacı siyaset izleyenlerin yönetici olduğu, devletlerin hızla savaşa sürüklendiği bir ortamda İstanbul'da "Barış" temalı bir kongrenin düzenlenmesi önemle üzerinde durulması gereken bir konudur. Dünyanın pek çok yerinden gelen kadınlar, savaş yerine barışın olduğu bir dünya

istediklerini duyurmaya çalışmışlardır. Suat Derviş, İstanbul'a gelen yabancı delegelere, kadınlarla ilgili konularda sorular sormuş, onların fikirlerini öğrenmek için anket yapmıştır. Sorular, Derviş'in düşünce dünyası ve o dönemde dünya kadınlarını ilgilendiren konuların neler olduğu hakkında bize fikir vermektedir.

Uluslararası Kadınlar Birliği Birinci Başkanvekili Madam Şrayber ile Londra Oteli'nde görüşmüştür. Şrayber eski bir milletvekili, Uluslararası bir feminist kuruluşun ikinci başkanı ve iki ciltlik bir ansiklopedinin yazarıdır. Madam Adel Şrayber, "Kadın asker olabilir mi?" sorusunu, kadının asker olabileceği ve tarihte amazonlar gibi birçok örnek bulunduğunu söyleyerek cevaplamıştır. Ancak kadının her şeyden önce anne olduğu, başkalarının çocuklarını öldürmeğe razı olmayacağı, bunun çok tatsız bir konu olduğu üzerinde de durmuştur. Kadınların barış için çalışmaları gerektiğini vurgulamıştır. Kadınların mütarekeden beri tek başına ya da kadın birlikleri olarak bugüne kadar dünya barışı için neler yaptıkları sorusuna ise: "...*Tek başlarına ne yaptıklarını bilmiyorum.. Fakat teşekkürler pek çok şey yaptılar... Bizim ittifadımızın bir sulh komisyonu vardır ki bugüne kadar Uluslar Kurumu ile daimi münasebette bulunmuş ve bu suretle oradaki müzakerata tesir yapmak kaygusunu gütmüştür. Ayrıca da her memlekette sulh fikrinin uyanması için konferanslar vermiştir. Bu komisyon Silahları Bırakma konferansına da müessir olmağa çalışmıştır. Fakat maalesef bugüne kadar bundan müspet bir netice çıkmamıştır. Çünkü Silahları Bırakma konferansının arkasında büyük silah sanayinin menfaatleri konuşmaktadır..... 1914'teki nümayişler niye yaradı, zavallı İngiliz kadınları İngiltere bitaraf kalsın diye o zaman neler yapmadılar. Sulh için yapılacak şey harbden nefret eden insanlar yetiştirmektir. Biz yirmi sene içinde bunları yetiştiremedik. Bu nesillerin yetişmesi daha çok zaman ister... Onların yapacakları, erkekleri boğuşurken de her şeye rağmen birbirlerine bağlı kalmak olmalıdır"* (Cumhuriyet, 8 Nisan 1935) diyerek cevap vermiştir. Kürtaj hakkında ise bebeğin sağlıksız bir şekilde dünyaya gelmesinden ziyade aldırılması gerektiğini söylemiştir. Özellikle bebeğin genetik olarak hasta olduğu belirlenmiş, ailenin ekonomik olarak çocuğa bakamayacağı kesinleşmişse bunun zorunlu olması üzerinde durmuştur. Kimsesiz çocuklara bakmak, onlar için yurt yapmak, kadınları bu konularda bilgilendirmek, konuyu sağlık ve duygu yönüyle değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir. Kadın ve erkeğin ahlakta eşit olması konusunda, beyaz kadın ticaretinin durdurulması, kadınlara vesika verilerek yüzlerine kara bir leke sürülmemesini belirtmiştir. Kadınların bu tehlikelerden kurtulması için siyasilere neler yapması gerektiği sorusuna da politika ile artık ilgilenmediğini söyleyerek cevap vermemiştir. Suat Derviş, Madam Şrayber'in fotoğrafını çektiirmek istemiş, ancak Şrayber fotoğrafının kötü çekildiğini söyleyerek buna izin vermemiştir. Hazırda olan bir resmini uzatmıştır. Kadın hangi görevde olursa olsun güzel ve sevimli görünmek için hassasiyet gösteren bir varlıktır. Bu o zamanlarda da günümüzde de değişmeyen gerçeklerden biridir.

İkisi Amerikalı ve biri Hollandalı olan delegeler, kadının asker olmasını kesinlikle istemediklerini söylemiştir. Pera Palas'ta kongre hazırlıkları ile uğraşan heyet ilk toplantısını tamamlamış ve dağılmak üzere iken Derviş ve yabancı basın mensupları içeri girmiş delegelerle görüşmeye başlamıştır (Cumhuriyet, 9 Nisan 1935).

Hollandalı Matmazel Manus, Amsterdam'daki feministlerin başkanı ve 1908'de Amsterdam'da toplanan İlk Uluslararası Kadın Süfretler kongresinden beri feminist hareketin içinde yer almıştır. (Cumhuriyet, 9 Nisan 1935) Kadının asker olamayacağı, kadının sadece kadın olmak için yaratıldığı, meslek sahibi olan kadınlara ev işlerini öğretmek için bir yıl talim yaptırmak ve bunun her ülkede mecburi olması üzerinde durmuştur. Kadın birlikleri Birinci Dünya Savaşından beri barışın sağlanması için çok çalışmıştır. La Haye'de 1915'te Uluslararası Kadın Kongresi barış için düzenlenmiş, savaşan ülkelerin kadınları kongreye katılmasını diye hükümetler zorluk çıkarmıştır. Buna rağmen İngiliz kadınları kongreye katılmıştır. 1926 yılında dünyada barışı görmek için kadınlar bir toplantı daha yapmışlar ancak sonuç alamamışlardır. Manus konuşmasında: “... Hiçbir şey yapmadıkça bile hiç olmazsa muhtelif memleketlerde yaptığımız neşriyat ve konferanslarla *efkâr-ı umumiye-yi terbiye ettik*” (Cumhuriyet, 9 Nisan 1935) diyerek dikkat çekmiştir. Zamanın büyük erkeklerinin kabahati nedir sorusuna da makamlarını kaybetmemek adına kalplerini değil, çıkarlarının gösterdiği yolda ilerlediklerini belirtmiştir.

Amerikalı Mis Fast, kongrenin basın işlerinden sorumludur. Derviş, ona da sorular yöneltmiştir. Kadınların asker olamayacağı, özellikle savaşın neden olduğu kötülükleri yok etmekten sorumlu olduklarını söylemiştir. Savaşın çıkmaması için iktisadi sistemin değişmesi üzerinde durmuştur. Savaşın kazanç sağlayan büyük sanayici sınıfın oluşmaması için yeni kanunların çıkarılması, bunun için de ülkelerinde oy topladıklarını anlatmıştır. Çocukların barışçı duygularla yetiştirilmesi, ülke ve milletlerin birbirlerine tanıtılmasıyla savaşın önüne geçilebileceği ileri sürülen çözümler arasındadır. O dönemde Amerika'da çocuk düşürmenin cezalandırıldığı, bu konuda insanların bilgilendirilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.

Uluslararası Kadınlar Birliği merkez bürosu genel sekreteri Mis Katherine Bompas, kadınların asker olabileceğine dikkat çekmiştir. Kadınların, asker olmaları ya da olmamalarının cinsiyetle değil vicdanla ilgili olduğu üzerinde durmuştur. Kadınlar daha merhametli olduklarından barışı savunurlar, bunun için asker olmaları tuhaftır (Cumhuriyet, 10 Nisan 1935). Kürtaj konusunda yorum yapmaktan çekinen Bompas, Türkiye ve Türk kadınlarının durumu hakkında sorulan soruya:

“...biz garbliler için İstanbul bir binbir gece rüyasıdır. Fakat ben buraya gelirken asıl güzel İstanbul'u görmek değil; Atatürk'ün esaret boyunduruğundan kurtardığı serbest ve mesut Türk kadınılığını görmek istedim. Size bahşedilen haklar ve sizin

hürriyetiniz bütün dünya kadınları için çok cesaret verici ve onların mücadelesinde onlara yardımcı bir kuvvet olacaktır. Devlet Şefiniz gibi insanlığın en yüksek mertebesine erişmiş büyük bir dâhinin bir memleket için terakkinin ancak o memleket kadınlarının umumi seviyeye yükselmeleri ile kabil olacağını anlamış olması, beynelmilel kadın davasını çok kolaylaştırmıştır” (Cumhuriyet, 10 Nisan 1935) cevabını vermiştir.

Büyük Britanya’da ahlak ve sağlık konularıyla çok ilgilenmiş, Uluslararası Kadınlar Birliği Ahlakta Müsavat Komisyonu ikinci başkanı İngiliz Mis Alison Neilans ile de görüşmüştür. Neilans aynı zamanda yazardır. Kadın ve erkeklerin ahlakı ve ahlakta eşitlik sorusuna:

“Ahlakta müsavat denildiği zaman anladığım şey gerek kadın ve gerek erkeğin cinsi bir hareketlerinden dolayı efkârı umumiye ve kanun karşısında aynı mesuliyeti haiz olmalarıdır. Umumi sıhhati korumak için ahlaksız kadınlara karşı gösterilen sıhhi tedbirlerin o kadınlarla münasebeti olan erkeklere de tatbik olunması gayet mantiki iken hatta erkek fena hastalıkları ailelerin haremine kadar taşıdığı için erkeğin sıhhi kontrolü daha sıkı olmak icab ederken, işin böyle olmayışı, dünyada yapılan haksızlıkların en büyüğüdür. Ben kendim ferden kontrole değil, serbest tedaviye tabi tutulması taraftarıyım. Kadınlardan bedbaht bir kısma yapılan bu istisnai muamele bütün kadınlığın yüz karasıdır. Kadınları bu fena mevkiden kurtarmak kadınlığın vazifesidir. Onun için evvela onların ellerine verilen ar vesikalarını alıp yırtmalıyız, umumi evler kapatılmalı, ahlaksız kadın kaydı polis defterlerinden silinmeli. Kadına ve erkeğe aid iki ahlak olmadığı erkeklere olduğu gibi kızlara da telkin edilmeli, kadınlara iş bulmalıdır. Bizim memleketlerimiz maalesef sizin memleketiniz gibi değildir. Biz Avrupa kadınları Türk kadınlarına cidden gıpta ediyoruz. Sizde kadınlara her iş veriliyor. Hâlbuki bizde kadınlara iş verilirken, “Aylığı az verelim, o güzeldir, nasıl olsa kazanır” fikri vardı. Sizde ahlaksızlıkla mücadele daha kolay olacaktır. Kadına bu kadar itibar edilen, kadına bu kadar itimat ve hürmet gösterilen memlekette kadının ahlakı kolay kolay sükût edemez” (Cumhuriyet, 10 Nisan 1935).

demiştir. Neilans, kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olmasını savunmuştur. 1935’te bu tartışmaların yapılması dikkate değerdir.

İsviçreli Matmazel Emilie Gourd, Uluslar Birliği Çocukları Koruma Komitesi yedek üyelerindedir. Uluslararası Kadınlar Birliği’nin Cenevre temsilcisi, aynı zamanda Mouvement Feministe gazetesi yazarıdır. Pera

Palas'taki görüşmede Türk kadınına seçme ve seçilme hakkının verilmesini İsviçreli kadınlar olarak çok kıskandıklarını söylemiştir. İsviçre'de çok çalıştıkları halde kadınlar, seçme ve seçilme hakkını kazanamamışlardır. Kadının erkekle aynı haklara sahip olması, iş hayatına kolaylıkla girmesi, oy hakkı kazanmasının, uzun ve çok yorucu bir mücadele gerektirdiğini anlatmıştır (Cumhuriyet, 11 Nisan 1935) .

Avusturalya delegesi, aynı zamanda Avusturalya Kadın Birliği Başkanı, Linda Littlejohr, *“Atatürk'e hayranım, yaptığı devrim harikadır. Kadınları iş hayatından uzaklaştırmak isteyenler, Atatürk Türkiye'sini örnek almalıdırlar... dedim ya o asrımızın en büyük insanıdır. O bu hakikati anlamış ve Şefi olduğu bir milletin kadın ve erkeklerine bilaistisna vatandaşlık vazifeleri ve mesuliyetleri yüklemiştir. Mesuliyet ve vazife haklarını müdrik olan şuurlu bir millet ancak bütün milletlerin önünde gider”* (Cumhuriyet, 12 Nisan 1935) diyerek düşüncelerini belirtmiştir.

O dönemlerde Avrupa'da bazı ülkelerde evli kadınları çalışma hayatından menetmek için kanun hazırlanır. Avusturalya'da evli kadın öğretmenlerin, devlet okullarında çalışmalarını yasaklayan bir kanun çıkarılmıştır. Avusturalyalı feministler bu kanuna tepki gösterince başka alanlarda böyle bir düzenleme yapılamamıştır. Kadınların asker olamayacağını, barıştan yana olduğunu, dünyanın savaştan sonra büyük bir tecrübe geçirdiğini, bütün insanların tek bir dil konuşmalarını, insanların birbirlerini tanıdıkça barışa önem vereceklerini, erkek ve kadının ahlakta tam anlamıyla eşit olması gerektiği, kadınların kürtaj olmamaları, bu konuda bilgilendirilmelerini söylemiştir.

Kongreye katılan delegeler yerli ve yabancı basın mensupları ile görüşürken, S. Derviş Mısır delegelerinden Şaravi Paşa'dan görüşme isteğinde bulunmuştur. Şaravi Paşa diğer gazetecilerle görüşürken, Leyla Tabet adında genç ve zarif Mısır delegesi ile görüşmüştür. Tabet'in anketteki sorulara verdiği cevaplar, yazı dizisinde yer almamıştır. Hoda Şaravi kadının asker olabileceğini ileri sürmüştür. Kadınların, savaş için değil barış için barışa çalışanlar ordusunda gönüllü olarak asker olabileceklerini belirtmiştir. Doğu'nun her daim barıştan yana olduğunu vurgulamıştır. Batı'nın da en sonunda dünya barışının önemini anladığını söylemiştir. Doğu kadınlarının bütün kuvvetleri ile barış için çalışmaları üzerinde durmuştur. Yeni yetişen nesillerin terbiye edilerek barışın sağlanacağını ifade etmiştir. Çocuk aldırmanın cinayet işlemekle aynı değerde, korkaklık olduğunu savunmuştur. Bu konudaki görüşü gayet net ve serttir. Ahlakta müsavat konusunda erkeklerle tam bir eşitlik istediklerini belirtmiştir. Şaravi Hanımla çok uzun konuşma imkânı bulamadığından yakınan Suat Hanım, Kadın Birliği üyelerinden birinin, Mısırlı delegeyi zorla yanından uzaklaştırdığını söylemiştir. Bu davranış Suat Hanımın dikkatinden kaçmamış, üstelik bu tavra bir anlam verememiştir (Cumhuriyet, 13 Nisan 1935).

Saffet Hanım Türk Kadın Birliği üyesi olup, Suat Derviş ve Hintli delegeler arasında İngilizce tercümanlık yapmıştır. Suat Hanım nazik ve zeki olan Saffet Hanım'ın bu ilgisine şaşırmıştır. Hindistan Kadın Konferansı temsilcisi Begüm Kamal Dirkhan, kadının asker olması konusunda bir sorunun, gündeme getirilmediğinden bahsetmiştir. Begüm Kamal'a göre kadın asker olabilir. Askeri talimlerin, kadın bedeninin gelişmesine yarar sağlayacağı görüşündedir. İngiltere'de izci olarak görev aldığını, kadının askerlik yapmasını bilmesi gerektiğini ve savaşı değil askerliği sevdiğini ifade etmiştir. Erkek çocuklarını yetiştirirken onlara barışın sevdirmesi ancak cengâverlik kabiliyetlerinin öldürülmemesi üzerinde durmuştur. Erkek çocuklarına "...sulh iyidir, fakat sen cesur ol, icab ederse harbedeceksin. Ölmekten korkma" (Cumhuriyet, 13 Nisan 1935) telkinlerinde bulunulmasını söylemiştir. Çocuk düşürmeyi onaylamamaktadır. Bombay delegesi Şerife Hatun, Hindistan'daki kadın hareketinin, birçok yerde olduğu gibi kadın ve erkek eşitliği ilkesi üzerinde şekillendiğini belirtmiştir. Çocukların terbiyesi konusunda hak sahibi olmak, evlenme ve boşanma konularında düzenlemelerin yapılması için çalıştıklarını anlatmıştır (Cumhuriyet, 13 Nisan 1935).



Resim 3: Cumhuriyet, 13 Nisan 1935

Yeni Zelanda delegesi Mis Kane, gazetecidir. Sosyal yardım kuruluşları ve derneklere çalışmaktadır. Anketteki sorulara şu cevapları vermiştir: Kadınlar asker olamazlar. Ancak hasta bakıcılık gibi alanlarda çalışabilirler. Askerlik kadına uygun bir meslek değildir. Kadınlar oy hakkına sahip olurlarsa savaşı engelleyebilirler. Çocukları doğmadan öldürmek doğru değildir. Ancak hastalıklı ve dar gelirli ailelerde çocuğun dünyaya gelmesi engellenebilir (Cumhuriyet, 14 Nisan 1935). Mis Kane; erkekler hakkında ne düşünüyorsunuz sorusuna, "Biz onlarsız pek edemiyoruz. Onlar da öyle...Onlar da bizsiz yaşamıyorlar!.. İşte geçinip gidiyoruz..." (Cumhuriyet, 14 Nisan 1935) cevabını vermiştir.

Suat Hanım'a göre kongreye katılan en önemli delegelerden bir de Amerikan temsilcisi, Uluslararası Kadın Birliği Sulh ve Uluslar Birliği Komisyonu Başkanı olan Mis Schain'dir. Amerikalı delege, erkekler savaş yapmak istemez, kadınlar da asker olmak istemez diyerek düşüncesini ifade etmiştir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar görüşülerek çözülebilir. Barış konusunda kadınların rolünün önemli olduğunu vurgulamıştır. Savaş sonrası kadınlarda barış yönünde bilinçlenme olduğunu, birçok kadın derneğinin bu konuda çalışma yapmak için kurulduğunu ifade etmiştir. Günümüzdeki meselelerin kanun yoluyla uzlaşarak çözülebileceğini, kadın ve erkeğin ahlakta eşit olduğunu, iki tarafa da sorumluluk düştüğünü, sadece kadına değil, erkeğe de aynı oranda kanunen sorumluluk yüklenmesi üzerinde durmuştur (Cumhuriyet, 13 Nisan 1935).

Romanya Kadınlar Birliği delegesi Prenses Aleksandrina Kontagüzen, *"Kadın Harp denilen müthiş cinayete nasıl iştirak eder?"* diyerek görüşünü belirtmiştir. Prenses, Suat Derviş ile birlikte birkaç gazeteciyi Pera Palas'ta kabul etmiştir. Sözlerini *"...Batıl adetleri, yanlış an'aneleri kökünden yıkıp atmış olan Atatürk, dünya üzerine yeni bir devir getirmiş bir insandır. Hele bu memlekete gelirken ben nasıl onun Türk kadınlarına hak vererek ve bir memlekette anayı layık olduğu mevkie çıkararak garbe ders vermiş olduğunu nasıl unutturum? Hele Başvekilinizle Dışişleri Bakanınız Tevfik Rüştü Aras ve bizim büyük Tituleskomuzun dünya sulhunu kavileştirmek için gösterdikleri fedakarane mesaiyi nasıl hatırdan çıkarabilirm. Bu defaki kadın kongresine gelince onun manası her defakinden daha büyüktür. Çünkü bu şekilde bütün dünya kadınları nasıl bir aile gibi yekvücut olduklarını ve dünya sulhunu korumak ve adaletin ve hakikatin hâkim olduğu yeni devri getirmeğe azmettiklerini dünyaya göstereceklerdir. Bundan başka ben buraya gelirken bütün Romanya kadınları bana Türk kadınlarını selamlamak ve onlara Rumen kadınlarının memleketlerimizi bağlayan bağları takviye etmek için daima kendi yanlarında bulunacaklarını söylemek vazifesini verdiler"* (Cumhuriyet, 15 Nisan 1935) diyerek Romen heyetine gösterilen ilgi için teşekkürlerini belirtmiştir.

Prenses Kontagüzen, diğer gazeteciler notlarını alıp gittikten sonra anketteki soruları cevaplamıştır. Kadının asker olamayacağını, ancak hastane gibi askeri hizmetlerde çalışabileceğini söylemiştir. Ayrıca kadının, harp gibi bir cinayete ortak olmayacağı üzerinde durmuştur. Savaş zamanında memleketlerin iktisadi hayatı bozulmasın diye erkeklerin o sıra yapamadığı işleri kadınların yapması gerektiğini belirtmiştir. Barış için dünyanın en değerli kadınlarının, ortak hareket etmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Suat Hanım diğer delegelere sormadığı bir soruyu Prenses'e yöneltir: *"Biz Türk ve Rumen kadınları büyük devlet adamlarımızın memleketlerimiz arasında tesis ettikleri dostlukları örnek alarak, kendi aramızda daha fazla anlaşamaz mıyız? ve memleketlerimizi birbirlerine daha yaklaştıramaz mıyız?"* Prenses bu soruyu: *"Elbette memleketlerimiz arasındaki müşterek mesai yalnız Dış Bakanlarımızın"*

imzaladıkları resmi kâğıtlara münhasır kalmamalıdır. Biz yetişen nesiller arasında dostluk yaratmalıyız. Bunun için gençler arasında seyahatler tertip etmeliyiz. İyi konferanslarımızı birbirimize yollamalıyız. San'at sergileri açmalıyız. Bir kelime ile birbirimizi iyi tanımaya, birbirimizi mecbur etmeliyiz...” (Cumhuriyet, 15 Nisan 1935) şeklinde cevaplamıştır.



Resim 4: Cumhuriyet, 15 Nisan 1935



Resim 5: Cumhuriyet, 15 Nisan 1935

Bulgar delegesi, “Askerlik mi asla!” diye bağırarak, annelerin çocuklarını yok etmelerine taraftar olmadığını söylemiştir (Cumhuriyet, 16 Nisan 1935).

Jamaika delegesi Miss Mood Marson,ülkesinde halkın kısmen zenci kısmen de melez olduğunu, ilk öğretimin mecburi, ancak üniversite olmadığı

için eğitim hayatını sürdüreceklerin İngiltere’de öğretimlerine devam edebileceklerini anlatmıştır. Marson, kongrede ülkesini temsil eden tek kadın delege olması nedeniyle ilgi uyandırmıştır. Kadının asker olamayacağı, barışın organizasyonlar sayesinde korunacağını söylemiştir. Kadınlar oy hakkına sahip olursa dünya parlamentolarına girer, böylece o parlamentolarda kolay kolay savaş kararı çıkamaz demiştir. Dolayısıyla savaş kararlarını engellemek için kadının oy hakkını kazanması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Fransız delegelerden Madam Brunşnig de kadının asker olamayacağını söyleyenlerdendir. Kadınların barış için yapacakları en büyük propagandanın barış fikrine toplumlarını alıştırmak olduğu üzerinde durmuştur. Fransa’da kadınlara neden oy hakkı verilmediği sorusuna; Fransa’da kadınların çoğunun Katolik olması sebebiyle seçme ve seçilme hakkı kazanmaları durumunda, din adamlarının siyasette etkili olabileceğinden korkulduğu için o güne kadar oy hakkı verilmediği görüşünü dile getirmiştir. (Cumhuriyet, 16 Nisan 1935).

İran hükümeti delegesi Ferhunde Çorapçı güzelliği ve zarafeti ile birçok kişinin dikkatini çekmiştir. Çorapçı, birkaç seneden beri eşi ile birlikte İstanbul’da ikamet etmektedir. İran hükümeti tarafından Kongreye delege olarak seçilmiştir. Ferhunde Hanım, anket sorularına verilen cevapları birkaç gündür gazeteden takip ettiğini söylemiştir. Çorapçı kadın asla asker olamaz, anne olan bir kadın, başka evlatların canına kıyamaz diyerek düşüncelerini açıklamıştır. Kadınların askerlik dışında vatan ve milletleri için birçok görevi yapacaklarından şüphe duymadığını da eklemiştir. Barışı sağlamak için kadınların çocuklarını barışsever olarak yetiştirmeleri üzerinde durmuştur (Cumhuriyet, 16 Nisan 1935).



Resim 6: İran ve Yunan delegeleri ile Suat Derviş, Cumhuriyet 17 Nisan 1935

Yunan kadınları adına Madam Theodoropoulo, kadınların asker olmasını istemediklerini, savaş karşıtı olduklarını söylemiştir. Barışın sağlanması ve korunmasının, kadınların çocuklarına verecekleri terbiye ile olacağını savunmuştur. Savaşın kolektif bir cinayet olduğunun altını çizmiş ve çocuklara bu şekilde öğretilmesinin doğru olacağını ileri sürmüştür (Cumhuriyet, 17 Nisan 1935).

Estonyalı Madam Neggo dost aza olarak kongreye katılmıştır. Gazeteci olduğu için Türkiye hakkında Suat Derviş'ten bilgi almak istemiştir. Bu nedenle O'nu Park otele davet etmiştir. Derviş'ten Türkiye hakkında bilgi aldıktan sonra anket sorularını cevaplamıştır. Estonya kadınları, Türkiye gibi mücadele ile değil doğal seyrinde siyasi haklarını elde etmişlerdir. Estonya anayasası hazırlanırken kadınlar da görev almış, Demokratik Cumhuriyet kurulunca da Estonyalı kadınlar oy hakkına sahip olmuşlardır. Kadının asker olabileceğini, memleketlerinde yaşayarak gördüklerini anlatmıştır. Küçük bir millet olduklarından ihtiyaç halinde vatan savunması için kadınların erkeklerle birlikte mücadele edeceklerini söylemiştir. Bunun için kadın ve kızların eğitildiğini, talim yaptıklarını, genelde cephe gerisinde hastabakıcılık, aşçılık, terzilik gibi işlerde yetiştirildiklerini ama ihtiyaç halinde silah kullanabileceklerini belirtmiştir. Barışsever ama aynı zamanda milliyetperver olduklarını, savunmak için dövüşmek fikrinin kuvvetli olduğu üzerinde durmuştur. Estonyalı kadınların çocuk dünyaya getirmek istemediklerinde aldırabileceklerini, kanunların buna izin verdiğini söylemiştir. Kadın ve erkeğin gayri ahlaki suçlarda aynı derecede kanun önünde sorumlu olduklarını da ifade etmiştir (Cumhuriyet, 17 Nisan 1935).

Sonuç

Kadınlar yüzyıllarca sosyal ve siyasi hayatta varlık gösterememişlerdir. Sanayi Devrimi ile çalışma hayatında etkili olmaya başlayan kadın, sosyal, siyasi, hukuk vb. alanlarda kendine yer edinmek ve haklarını elde etmek için uzun bir süre mücadele etmek zorunda kalmıştır. Kadınlar zamanla kurdukları derneklerde, uluslararası birlikler ve kuruluşlarda hak arama mücadelesini sürdürmüşlerdir.

Uluslararası Kadınlar Birliği XII. Kongresini, Türk Kadın Birliği'nin daveti üzerine 1935'te İstanbul'da yapmıştır. Dünyanın birçok yerinden gelen kadın delegeler, İstanbul'daki bu kongreye katılmış, kadının sosyal ve siyasi hayattaki mücadelesini dünyaya duyurmaya çalışmıştır.

Cumhuriyet gazetesi muhabirlerinden Suat Derviş'in İstanbul'a gelen delegelerle kongre öncesi yaptığı görüşmeler 8-17 Nisan 1935 tarihleri arasında Cumhuriyet Gazetesi'nde "Dünya Feministleri ile Görüşmeler" başlığı altında yayınlanmıştır. Suat Derviş, kongreye katılan delegelerden bazıları ile görüşme isteğinde bulunmuş, onlarla kaldıkları otellerde röportaj yapmıştır. Pera Palas'ta, Londra Oteli ve Park Otelde görüşmeler yapılmış ki çoğunlukla Pera

Palas'ta kongre üyelerine ayrılan yerlerde gerçekleşmiştir. Bazı delegelerin daveti üzerine kaldıkları otelde görüşmeler olmuştur. Bu röportajlara belli başlı sorular hazırlanmış, kendi deyimiyle anket şeklinde hazırladıklarını delegelere sormuştur. Zamanla bu sorular delegeler arasında yayılmış, birçoğu, bu soruları direkt cevaplamaya başlamıştır. Delegelere sorulan ortak sorular arasında; “-Kadın Asker olabilir mi? -Kadınlar harbe mani olabilir mi? -Büyük erkeklerin büyük kabahati nedir? -Hangi şartlarda çocuk düşürülebilir? Kadının bunu yapmaya hakkı var mıdır? -Ahlakta müsavat denildiği zaman anladığınız şey nedir? -Memleketimiz ve Türk kadınının bugünkü vaziyeti hakkında ne düşünüyorsunuz?” gibi sorular yer almıştır.

Kadının asker olup olamayacağı, barışın nasıl sağlanacağı, kadının bu konudaki rolü ve önemi, kadına kürtaj hakkı verilmesi ya da verilmemesi, erkek ve kadının ahlakta eşit olup olmadığı soruları daha sık sorulmuştur. Bunların dışında bazı delegelere Türkiye ile ilgili sorular, kadın ve süs, ülkelerinde genç kızların nasıl yetiştirildiği konularında sorular da yöneltilmiştir. Suat Derviş'in anlatımıyla konuşma sırasında konular farklı yerlere gidince anketteki sorulara zaman kalmamıştır. Bazen de konuşmalar o kadar derinleşmiş ki asıl sorular son anda sorulmuş ve cevaplandırılmıştır. Delegelerin kongre hazırlıkları nedeniyle yoğun çalışmaları da görüşmelere zaman zaman engel oluşturmuştur. Türkiye'nin komşu ülkelerle ilişkilerini pekiştirmek için neler yapılabileceği ilgili delegelere sorulmuş, onların görüşleri alınmıştır. Özellikle Romen delegesi ve Yunan delegesine bir iki farklı soru yöneltilmiştir. Bu görüşmelerin, Balkan Antantı'nın imzalandığı, ülkeler arasındaki işbirliğinin pekiştiği bir dönemde yapıldığını göz önünde bulundurmamak gerekir.

Cumhuriyet Gazetesi'nde yazı dizisi ya da ortak sorular şunlardır gibi herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Satır aralarında bu anketin başka delegelere de yöneltildiği anlaşılmaktadır ama yazarın bu konuda bir değerlendirmesi görüşmelerde yer almamıştır. Suat Derviş'in görüşleri bu röportajlarda yok denecek kadar azdır. Örneğin, kadın haklarının sağlandığı Estonya'ya diğer kadınların gıpta ile bakması gerektiğini ifade etmiştir. Mis Katherine Bompas'a kadınların süse olan düşkünlüğünü sormuştur. Diğer delegelere bu soru yöneltilmemiştir. Bazen zaman darlığından yakınmış, soruları yetiştiremediğinden söz etmiştir.

Delegelere yöneltilen ortak soruların günümüzdeki gibi istatistik bilgi içeren bir dokümanı yoktur. O nedenle sayı ya da oran olarak bir tespit yapamadık. Ancak ortak sorularda hemen hemen birçok delege kadının asker olamayacağı konusunda hem fikirdir. Bir iki delege asker olabilir ama barışı sağlama yönünde ya da cephe gerisinde aşçı, hastabakıcı vb. görev alabilir demiştir. Mısır delegesi Hoda Şaravi Paşa, kadının barış için barışa çalışanlar ordusunda asker olabileceğini belirtmiştir. Estonya delegesi Madam Neggo, kadının asker olabileceğini ciddi bir şekilde savunmuştur. Ülkesinde bütün kadınların milis teşkilata dâhil olduğunu söylemiştir. Özellikle coğrafi konum

nedeniyle ülke topraklarını savunmak için kadınlara ve kızlara talimler yaptırıldığından söz etmiştir.

Uluslararası Kadınlar Birliği delegeleri ile görüşmek için İstanbul'a gelen ve kongreyi takip eden yabancı gazeteciler de vardır. Bu görüşmeler gerek yerli gerekse yabancı basın mensuplarının soruları bittikten sonra bir köşede, odalarında ya da dinlenirken yapılmıştır. Cumhuriyet Gazetesi fotoğrafçısı delegelerin fotoğraflarını çekmiş Uluslararası Kadınlar Birliği Birinci Başkan Vekili Madam Şrayber, fotoğraflarda kötü çıkar endişesi ile resmini Suat Derviş'e vermiştir. Bunun üzerine yazarımız, kadın hangi görevde olursa olsun güzel ve hoş görünme konusunda hassastır şeklinde bir yorum yapmıştır.

Dikkati çeken başka bir konu da Suat Derviş'in Türk Kadın Birliği ile yaşadığı gerginliktir. Türk Kadın Birliği Başkanı Latife Bekir, yabancı kadınlardan alınan anketleri kontrol etmek için bunların kendisine de verilmesini istemiştir. Suat Derviş, bu isteği reddetmiştir. Bazı delegelerle görüşmesi yarıda kesilmiş, bazı zorluklar yaşamıştır. Kongre hakkında propaganda yapma görevi basın tarafından yapılmış, bunun takdir edileceğine sabote edilmesi Derviş tarafından hoş karşılanmamıştır. Suat Derviş bunu, "*biz olmasaydık Birliğin yaptığı bu kongre Yıldız'a en yakın İstanbul mahallelerinde bile duyulmazdı. Kadın Birliği'nde bunu kimse anlamıyor mu?*" diyerek eleştirmiştir. Fransızca ve Almancayı iyi bildiğinden delegelerle anlaşması kolay olmuş, İngilizce konusunda Türk Kadın Birliği üyelerinden Saffet Hanım'ın kendiliğinden ona tercümanlık yapması, onun hoşuna ve tuhafına gitmiştir. Kongreye gelen Türk kadınlarının birçoğunun eğitilmiş ve yabancı dil bilmesi delegelerin dikkatini çekmiş ve takdirini kazanmıştır.

Özellikle batıda ve doğuda birçok ülke, kadınlarına seçme seçilme hakkını henüz vermemişken, kadınlar bu konularda büyük bir mücadeleye girişmişken, Atatürk'ün Türk kadınına seçme ve seçilme hakkı başta olmak üzere çalışma, eğitim, ekonomi, medeni haklar gibi konularda geniş haklar vermesi, birçok delegenin takdirini ve beğenisini toplamıştır. Bunu "*Türk Kadını kısıkanıyor, Siz Atatürk dersiniz biz Ataşark deriz, Atatürk'e hayranım, yaptığı devrim harikadır*" sözleri ile ifade etmişlerdir. Türk kadınının bu hakları elde etmesi şüphesiz, Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve Cumhuriyetin kazanımları ile gerçekleşmiştir.

Suat Derviş usta bir gazeteci, edebiyatçı ve yazardır. 1930'lu yıllarda erkeklerin hâkim olduğu sahada görev yapmış ve kalemini konuşturmuştur. O'nun sorduğu sorular hem Dünya kadınlarını hem de Türk kadınlarını ilgilendiren konulardır. Ankette yer alan sorulardan hareketle o yıllardan günümüze kadın hakları konusunda dünyada önemli gelişmeler olmuştur ve olmaktadır. Ancak kadına uygulanan fiziki ya da psikolojik şiddetin yükselişe geçtiği günümüzde gerçekten çok şey değişmiş midir? Ahlakta eşitlik, kanun önünde eşitlik konularındaki uygulamalar ve toplumların bakış açıları ne kadar ilerlemiştir onun üzerinde etraflıca düşünmemiz gerekir. Kongre delegeleri ile

yapılan görüşmeler, o yıllardaki kadınların olaylara bakışını anlamamız, Suat Derviş'in sorduğu sorularda onun iç dünyasını biraz da olsa anlayabilmemize yardım ederken; bize de günümüzde bu sorulara farklı cevaplar verip - veremeyeceğimizi düşündürmesi açısından önemlidir.

Kaynakça

Arşiv Kaynağı

BCA, Yer: 229-541-5; Kurum:30-10-0

Gazeteler

Akşam, 18 Nisan 1935.

Cumhuriyet, 3 Nisan 1935.

Cumhuriyet, 8-20 Nisan 1935.

Kitap ve Makaleler

Altar, H. (2015). Öncü Bir Kadın Portresi: Gazeteci-Yazar Suat Derviş, *Aydınlık Kitap Dergisi*, (179), 8-9.

Balcıgil, O. (2021). *İpek Sabahlık Bir Suat Derviş Romanı*. İstanbul: Destek Yayınları.

Behmoaras, L. (2008). Suat Derviş Efsane Bir Kadın ve Dönemi. İstanbul: Remzi.

Bulut, D. (2018). *Basında Çalışma İlişkileri ve Bir Fikir İşçisi Olarak Suat Derviş'in Gazetecilik Yaşamı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı. Antalya.

Davaz, A. (2014). *Eşitsiz Kız Kardeşlik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Derviş, S. (2017). *Anılar Paramparça*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Dişbudak, M. (2008). *Türk Kadınlar Birliği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir.

Gümüş, G. (2020). *Latife Bekir Çeyrekbaşı'nın Hayatı ve Faaliyetleri*. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. (Yüksek Lisans Tezi). İzmir.

Ökten, N. (2002). 1935 İstanbul Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi-Otuz Yurdun Kadınları, *Tarih ve Toplum*, 37 (219), 55-59.

Persentili, N. (2013). *Türk Kadınlar Birliği 1923-2013*. Ankara: Karınca Yayınları.

Toprak, Z. (2012). Türkiye'de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası'ndan 'Arsulusal Kadınlar Birliği' Kongresi'ne (1923-1935), *Kadın Araştırmaları Dergisi*, (2), 5-12.

Toprak, Z. (2014). Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

- Uluslararası Kadınlar Birliği'nin 12. Kongresi, (2003). *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-1940*. (Yayın Kurulu: Hasan Ersel, Ahmet Kuyaş, Ahmet Oktay, Mete Tunçay). 1. Cilt. İstanbul: YKY, 244.
- Ünal, S. (2016). 12. Arsiulusal Kadınlar Kongresi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (44), 533-558.
- Yaşar, S. (2020). *Basındaki Bilgiler Işığında 12. Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi (18-26 Nisan 1935)*. Ankara: İKSAD.

İnternet Erişimi

- Beyhan Uygun Aytemiz, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, 22.12.2019, teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/suat-dervis, Erişim Tarihi: 10.09.2021.
- M. Behçet, “Edebiyatçılarımızı Tanıyalım:Suat Derviş”, [9lib.net/document/02/3pngz-edebiyatçılarımızı-tanıyalım-suat-dervis.html](http://9lib.net/document/02/3pngz-edebiyatcilarimizi-taniyalim-suat-dervis.html) Erişim Tarihi: 10.09.20021.
- Suat Derviş: Behçet Necatigil'e Mektup, [gazetekadikoy.com.tr/edebiyat-hayatindan-hatirlamalar/suat-dervis-behçet-necatigil-e-mektup-h12682.html](http://gazetekadikoy.com.tr/edebiyat-hayatindan-hatirlamalar/suat-dervis-behcet-necatigil-e-mektup-h12682.html), Erişim Tarihi: 09.09.2021.
- Saygılıgil,F.(2014). “Sokakta Bir Gazeteci: Suat Derviş”, *Fe Dergi*, 6 (1), <http://cins.ankara.edu.tr//11-2-pdf>, Erişim Tarihi: 10.09.2021.
- Ataman, M. (2009).“Feminizm: Geleneksel Uluslararası İlişkiler teorilerine Alternatif Yaklaşımlar Demeti, Alternatif Politika, 1(1), <http://alternatifpolitika.com/site/dosyalar/arsiv/1-Nisan-2009/1.muhittin-ataman.pdf>, Erişim Tarihi: 06.06.2021.

ÖZEL VE KAMUSAL ALAN İKİLEMİNDE KADIN: TARİHSEL BİR BAKIŞ AÇISI

Sinem UTANIR ALTAY*

Toplumda kadın ve erkek olmanın biyolojik cinsiyet dışında yüklenen farklı anlamları vardır; kadınların özel ve kamusal alandaki yeri de bu koşullarda şekillenmektedir. Bu yüklenen anlamların bileşkesi toplumsal cinsiyeti oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyet, toplumdaki değer yargılarını içinde barındıran, kadın ve erkeğin toplumdaki yerini belirlemektedir.

Özel alan ve kamusal alan ikiliğine tarihsel bir perspektiften bakıldığında bu ayrımın Antik Yunan dönemine kadar uzandığı görülmektedir; söz konusu dönemde Polis, erkeğin; Oikos ise kadının ve çocukların yeri olarak tanımlamıştır. Polis ile Oikos arasındaki ayrım, 17. yüzyıla gelindiğinde hukuksal düzenlemeye uygun olan alan (kamusal alan) ve hukuksal düzenlemeden azade olan alan (özel alan) olarak belirlenmiştir (Entwistle, 2012:225). Aynı bağlamda, Aydınlanma düşünürleri de özel ve kamusal alan ayrımına giderek erkeği kamu, kadını ise özel alanla özdeşleştirmiştir. Yani, cinsiyete göre alan düzenlemesi yapmışlardır.

Özel ve kamusal alan ikiliğinin modern kuruluşunda, daha net bir ayrımlaşma ise sanayi devrimi ile birlikte yaşanmıştır. “Eriş kamusu” ve “dişil özel” alan ayrımı modern endüstriyel kapitalist toplumsallığın ruhunu oluşturmuştur (Sancar, 2009:51). Sanayi devrimi ile birlikte malların üretimi haneden çıkıp, önce atölyelere sonra da fabrikalara kaymış, böylece çalışma-üretim alanı ile ev/hane iki ayrı alan haline gelmiştir. Bu durum ekonomik, kurumsal, ideolojik ve giderek politik bir ayrım olarak “piyasa” ve “hane”nin birbirinden farklı cinsiyet düzenleri oluşturması sonucunu getirmiştir. Kendi aralarında hiyerarşik öncelikler-üstünlükler de içeren bu tür “cinsiyetlendirilmiş mekân”ın oluşumu da modern toplumsallaşmanın özelliği haline gelmiştir (Sancar, 2009:53-54). “Alanların cinsiyetlere denk gelmesi” yani kamusal-erkek/özel-kadın ayrışması kadının ve erkeğin toplumsal yaşama katılımında da belirleyici bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, toplumda kadın ve erkeğin mekânsal olarak nasıl konumlandığını görebilmeyi, cinsiyet kalıplarının nasıl yeniden üretildiğini anlamayı amaçlayan çalışmada, özel alan ve kamusal alan kavramları tarihsel olarak Jürgen Habermas’ın bakış açısıyla ele alınmıştır.

Kamusal Alan

Kamusal alan kavramını ele almadan önce kamusal sözcüğünün ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir. Latince “publicus”, kamu anlamına

* Öğr. Gör., Ege Üniversitesi Atatürk Sağlık Hizmetleri MYO, sinem.utanir.altay@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2793-5036.

gelmekte ancak bazen kamusal olarak da kullanılmaktadır. Bu kavramın temelinde özel ve kamusal yaşam arasındaki ayrım yatmaktadır. İlk kez 18. yüzyılda kullanılmaya başlanmış olmasına rağmen politik iletişim ve politik felsefede kamusal kavramı hızla yaygınlaştırmış, bu yaygınlık toplumsal yapıların değişimi ve demokratikleşme süreçleriyle ilişkilendirilmiştir (Keskin, 2014: 134). Özgür bireyler olarak her yurttaşın devlet meseleleri ile ilgili kendi kanaatini oluşturabileceği ve oluşturması da gerektiği, politik egemenliğin yurttaşların irade beyanlarına bağlı olduğu ve bunlar aracılığıyla meşrulaştırılabildiği tasarımı, kamusal kavramının gelişiminin koşullarını yaratmıştır. Kamusal kavramının anlamı ve kapsamı günümüzde halen tartışılmaktadır. Bir tarafta kamusal, toplumdaki yurttaşların düşüncelerinin toplam olarak tanımlanmakta, diğer tarafta politik kararların baskın gücü olması beklenen kolektivite olarak ele alınmaktadır. Ancak kavram daima betimleyici olmanın dışında normatif anlam da içermektedir. Bu nedenle başından itibaren aydınlanmacı bir güdüyle bu kavramın normatif boyutu; politik karar alma süreçlerinin yurttaşlar için şeffaf olması, bu kararların yurttaşların tartışma ve görüşlerini ileri sürmeleri aracılığıyla alınması ve kararlara dair ifade tarzının mutlakiyetçi bir anlayışı yansıtmaması olarak belirlenmiştir.

Kavram ilk kez Jürgen Habermas'ın 1962 yılındaki çalışmasıyla sosyal bilimlerin envanterine dahil edilmiştir. Habermas (2005), burjuva kamusalının inşası örneğinden hareketle kamunun normatif, demokratik ideal modelini geliştirmiştir. Habermas için kamu, bütün yurttaşların argümanlar aracılığıyla kamusal meseleleri tartıştığı ve sonunda politik kararın temelini oluşturan mantıklı bir kamuoyunun yaratıldığı iletişimsel bir alanı tanımlamaktadır. Habermas'ın yaklaşımından farklı olarak kamusal, temsili demokrasi modeli ile ilişkilendiren Ralf Dahrendorf (1994), yurttaşların sürekli katılımının yalnızca atopik değil aynı zamanda istenebilecek bir yol olmadığını vurgulamıştır. Dahrendorf'a (1994) göre, bunun yerine katılım kurumsallığı yaratılmalı ve bu sayede edilgen kamu etkin kamuya dönüşmelidir. Ancak Habermas'ın öncülüğünü yaptığı eleştirel kuram gerçek teorik karşıtını sistem teorisinde bulmuştur. Bu bağlamda sistem teorisinde kamu, normatif sorunlar etrafında değil, "toplumu gözleme sistemi" olarak tanımlanmıştır.

İlk olarak Antik çağda ortaya atılan kamusal alan kavramı ise demokratik bir toplumun oluşabilmesi için bireylerin birbirleriyle tartıştıkları, özgürce düşünce alışverişinde buldukları özerk alanı ifade etmektedir. Klasik liberal kuramda hayati öneme sahip olup, 18. yüzyılda biçimlenmiş ve pazar (piyasa) anlayışıyla paralel gelişmiştir. Kökeni, Antik Yunan'daki yaşama zorunluluklarından uzak, insani özgürlüğün yaşanabileceği alana ve bu alanda gerçekleştirilen konuşma ve tartışma yoluyla eylemde bulunmaya, ikna etmeye dayanmaktadır. Kamusal alan toplumun topografyasıdır ve daima bir mücadele alanıdır. Burada toplumsal aktörler kendi konularını kabul ettirmeye ve düşüncelerini genelştirerek gündemi etkilemeye uğraşmaktadır. Aktörler,

izleyicinin ya da kamunun dikkati ve ilgisi için rekabet halindedir. Niklas Luhmann ve Jürgen Habermas'ın yaklaşımları bir araya getirildiğinde kamusal alan, bir tarafta politik sistem diğer tarafta yurttaşlar ve toplumun diğer alt sistemlerinin taleplerine aracılık edildiği sistemdir (Keskin, 2014: 136). Özgül iletişimsel sistem olarak kamusal alan kendisi ile diğer toplumsal sistemler arasında sınır koymuştur. Sistem, enformasyon ve düşüncelerin değiş tokuşu temeli üzerine kurulmuştur. Bu değiş tokuş yalnızca bireylerin düşünce ve kanaatlerinin paylaşmaları anlamında değil, aynı zamanda aklın kendisinin de tartışma yoluyla dönüşmesini ifade etmektedir. İletişimsel sistem olarak kamusal alan bunun dışında toplumun bütün üyelerinin katılımına açıktır. Dolayısıyla sistemin açıklığı ve devamlılığı kamusal alan inşa eden koşullar arasında sayılmaktadır. Ancak bu açıklık veya devamlılık sistemin hiçbir sınırının olmadığı anlamına da gelmemektedir. Her konu kabul edilmediği gibi, her düşünce iletişime uygun görülmemektedir. Kamusal alan yalnızca katılımın serbest olması ile değil, aynı zamanda katılım biçiminin ne zümre, ne statü, ne de özgül uzmanlık rolleri ile bağlantılı olmaması ile tanımlanmaktadır.

Kamusal alan kavramının önemli bir konu olarak ortaya çıkması Jürgen Habermas'ın özel çabalarından kaynaklanmaktadır. Kamusal ve özel alan kavramının yapısal gelişimi ve dönüşümü Habermas'ın *Kamunun Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasıyla önem kazanmıştır. 1950'li yıllarda Frankfurt'ta Horkheimer ve Adorno ile birlikte aydınlanma üzerine çalışmaya başlayan Habermas, yönünü Amerikan ve Fransız Devrimleri'ne ve kamusal alandaki siyasi dönüşümlere çevirmiş ve çalışmalarını kamuoyunu tanımlamaya yönelik burjuva toplumu üzerinden ele almıştır. Habermas'ın çalışmasına göre ticaretin gelişmesiyle birlikte şehirler kurulum, kırsal ve kentsel alanlar arasındaki mal hareketi serbestleştirilmiş ve malların dolaşımından sonra tüccarlar iletişim kurmak için yazışmaya başlamışlardır. Tüccarın piyasadan kaynaklanan muhasebe ihtiyacı ve ticaretin yaygınlaşması, uzaktaki gelişmeler hakkında daha sık ve doğru bilgi gerektirmiştir. Bu nedenle 14. yüzyılda iletişim profesyonel bir sisteme dönüşmüş ve tüccarlar haber dolaşım merkezi olarak büyük şehirleri seçerek belirli günlerde haberleşmeye başlamıştır (Habermas, 2005: 77).

16. yüzyılda gereksinimler artmış ve bu nedenle ticaret daha yüksek bir büyüme hızına girmiştir. Zamanla büyük şirketler kurulmuş ve kurulan şirketler büyük sermaye sevkıyatları arasında kendi pazarları için yeni bölgeler keşfetmeye başlamıştır. Bunlar artan sermaye ihtiyacını karşılamak ve artan riskleri paylaşmak için kendilerine anonim şirket adını vermiştir. Bunun ötesinde, sağlam siyasi güvencelere ihtiyaç duyulmuştur. Böylece dış ticaret piyasaları artık haklı olarak “kurumsal sonuç” olarak sayılmıştır. Bunlar siyasi çabalar ve askeri gücün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, şehir yönetimlerinin kurdukları eski harekât üsleri genişlemiş ve devletlerin geniş bölgelerini kaplamıştır. Böylece Heckscher'in “kentsel kamulaştırma” olarak

tanımladığı süreç başlamıştır. Bu süreç içinde, o zamandan bu yana ulus diye adlandırılan şey, yani bürokratik kurumlarıyla ve giderek artan mali ihtiyaçlarıyla merkantilist politikayı hızlandıracak olan “modern devlet” inşa edilmiştir (Habermas, 2005: 79).

17. yüzyılda tüccarının iletişimini sağlayan gazeteler yayınlanmıştır. Haftalık gazeteler, 17. yüzyılın ortalarında günlük hale gelmiş ve ticaretle ilgili olduğu kadar dünyanın gidişatı hakkında da ayrıntılı haberlere yer vermiştir. Hükümet, basını, emirleri ve nizamnamelerini duyurmak için bu gazeteleri kullandıkça kamu erkinin muhatapları da ilk kez “halk” haline gelmiştir. Ayrıca 17. yüzyılda gazete basımları ile bu yüzyılın Fransa’sında le public’e (kamuya) dahil olanlar, sanat ve edebiyatı izleyenler, tüketenler ve eleştirenler olmuştur. Nitekim 17. yüzyılda saray, yüksek burjuva tabakası ve soylular kamu muhatapları sayılmıştır (Habermas, 2005: 97).

18. yüzyıl ise burjuva kamusunun oluştuğu dönem olarak bilinmektedir. Yani bu dönemde daha önceden de vurgulandığı gibi kamusal alan somut bir görünüme kavuşmuştur. Bunun temeli ise kapitalizmin yükselişine, modern devletin kuruluşuna, mal dolaşımının değişimine ve özellikle de tüm bu gelişmelerin sonucunda kurulmuş özel alanın oluşumuna dayanmaktadır (Habermas, 2005: 81- 82). Nitekim 18. yüzyılda burjuvazinin her alanda etkinlik kazanmasıyla, bir burjuva iktidarı ve onun somut göstergeleri olan halk egemenliği, demokrasi ve bunların bağlamında “kamusal alan” gerçekleşmiştir (Yükselbaba, 2008: 53). Yani bu tespiti göre kamusal alan devlet otoritesinin kamu dünyasıyla, sivil toplumun özel dünyası arasında bir ara yüz olarak yer almıştır.

Modern çağda kamusal alan kavramının öne çıkmasının nedeni, Avrupa bölgesinde otoriter devletlere karşı verilen mücadele ile açıklanmaktadır. Aslında “kamu”dan bahsetmek, iktidarlarını kötüye kullanan ve kendi çıkarlarını topluma karşı kullandıklarından şüphelenen, dönemin otoriter kraliyet ailelerini hedef almak anlamına gelmektedir (Keane, 2002: 8-17). 17. ve 18. yüzyıllarda, kamusal alanın normatif ideali, orta sınıf insanların cumhuriyetçi siyasetinin merkezi bir konusu haline gelmiştir. Halk, kalıcı bir ordudan veya din adamlarından yoksun bir dünya istemiş ve bunu Roma Cumhuriyeti’ne veya Yunan Polisi’ne bakarak yapmıştır. “Modern kapitalist ekonomilerin gücünün artmasıyla birlikte, rasyonel olarak hesaplanabilen kâr ve zarar değerlendirmelerinin dışında tutulduğu düşünülen meta üretimi ve tüketiminin yaşam alanları üzerindeki tekelleri kontrolünü eleştirmek için ‘kamusal alan ideali’ kullanılmaya başlanmıştır” (Keane, 2002: 216).

Habermas, burjuva kamusal alanının yükselişini, güç gösterisi yapan devletlerin eleştirilerinin yapıldığı kamusal alanın 19. yüzyıldan sonra yapısal olarak Ortaçağ’daki temsili kamusal alana dönüşmesini izleyerek geliştirip genişletmiştir. Habermas’ın burjuva kamusal alanı olarak tanımladığı kahvehaneler, kasaba toplantıları ve edebi matinelere artık yerini bir dizi yerel

mekana bırakmıştır. Aslında dijital teknolojilerin gelişmesiyle birlikte kamusal alan web 2.0 ortamına taşınmıştır. “Artık kamusal alan kavramı, geniş bir alanda televizyon izleyen, internet kullanan, kitap ve gazete okuyan insanların oluşturduğu bir iktidar mücadelesi yeridir.” Bu bağlamda bilgisayarların ve internetin gelişmesi, kamusal alanın dünya çapında somutlaşmasında bir araç olarak görülmektedir. Her şeyden önce, çok büyük sayıda insanların internet üzerinden katılımı mümkün olmaktadır. İkincisi, bilgisayarı olan kişiler her türlü bilgiye ulaşabilmektedir. Bilgi artık ayrıcalıklı seçkinlerin elinde değildir. Üçüncüsü, internet üzerinden çok daha fazla sayıda insan düşüncelerini başkalarıyla paylaşıp tartışabilmekte, ifade özgürlüğü söz konusudur. Dördüncüsü, sanal alana katılımın önünde hiçbir engel yoktur ve bu alan hiyerarşik yapılanmaya izin vermez. Beşincisi, bu sanal alan karşılıklı doğrudan iletişim yoluyla etkileşimli olarak yüz yüze yapılamayan tartışmalara olanak tanımaktadır. Beşincisi, tartışma konuları sınırlı değildir. Altıncısı, herhangi bir tartışma herhangi bir kurumsal yapı ve süreçle sınırlı değildir. Bu konular örneklerle genişletilebilir. İnsanlar artık bilgi tüketicisi haline gelmiştir. İnternet, rasyonel bir tartışma ortamı olarak işlev görmekten ziyade, insanların sağduyularını yitirdiği hikayelerin ve teorilerin aktarıldığı bir alandır.

Tüm bu olumlu görünen yönlerine rağmen internet kamusal alanın normlarını karşılamaktan uzaktır. İnternetin kamusal alanının “iletişimsel kapitalizmin hizmetinde kamusal ideolojisi” olduğunu söylemek daha anlamlıdır (Dean, 1993: 98). Çünkü gerekli iletişim araçlarına erişim, esasen kısıt olan maddi kaynakların seferber edilmesine ve dağıtılmasına bağlıdır. Bu maddi kaynakların demokratik tartışma süreçleriyle kontrol edilmeye çalışılan ekonomik ve siyasi iktidar yapılarına bağlı olduğu bilinen bir gerçektir (Garnham, 1992: 365).

Özel Alan

Özel ve kamusal alan ayrımı iki alan arasında bir karşıtlık ilişkisidir. Bu iki kavramı analitik olarak ayırt etmek için iki kriter saptanabilir: Birinci kriter ‘görünürlük’tür. Bu kriterle gizli olanla, açık olan, ortaya çıkarılan ya da erişilebilir olan ifade edilmektedir. İkinci kriter ‘kollektiflik’tir. Bireysel olan ya da bireye ilişkin olanla, toplumsal olan ile toplumsal yarara yönelik olan arasında ayrımı ortaya koymaktadır. Bu kriterler kamusal alanla, özel alan ayrımını netleştirmekle birlikte, kamusal ile özel alan zaman zaman iç içe geçebilir, ya da ikisi birbirinden farklı boyutlara ve anlamlara göre değerlendirilebilirler. Bu kamusal/özel ayrımında çok çeşitli kriterler bulunduğu göstermektedir (Mahçupyan, 1999:44).

Weintraub, toplumsal ve politik analizde kullanılan özel ve kamusal alan ayrımını yapan dört model öne sürer:

“...Birincisi, ‘Liberal ekonomist’ model: Bu model güncel olarak kullanılan en yaygın ayrımı yapar; devlet idaresi ile

pazar ekonomisi arasındaki ayrımın kamu ve özele denk düştüğü ifade edilir. İkincisi 'Cumhuriyetçi erdem' modeli: Kökleri Antik Yunan'a dayandırılan bu modele göre, kamusal alan, devlet idaresi ve pazar ekonomisinden ayrı topluluk ve yurttaşlık alanıdır. Özel alan ise ailenin ve ekonominin alanıdır. Kamusal alan, politikanın alanıdır ve yurttaşların özyönetimini ifade eder. Birinci modelde ise kamusal alan devleti ve onun idaresi ifade etmekteydi. Üçüncüsü, 'Sosyallik' modeli: Bu modelde kamusal alan, toplumsalın içinde "planlanmamış" sosyal etkileşimi merkeze alır. Özel, mahremiyet alanını işaret ederken, kamusal ise sosyallik içindeki yaşam alanını ifade eder. Dördüncüsü: Feminist analizlerde kullanılan kamusal/özel ayrım modeli. Özel alan aile içidir. Evin dışında kalan alan ise kamusal alanı oluşturur" (Özbek, 2004:95).

Geleneksel toplumlarda, kamusal alanın çok sınırlı, özel alanın ise oldukça geniş olduğu görülmüştür. Özel alanda aile, loncalar gibi ekonomik gruplar ve dini gruplar, birbirlerinden çok kalın duvarlarla ayrılmış olmakta birlikte sosyal yaşamın eğitim ve ekonomi gibi çok geniş alanlarını kapsamıştır. Modern toplumlarda bu özel alanların kapsamı, alanı ve fonksiyonları daralırken, özel alan ve kamusal alanın çekildiği yerlerde etkin olmuştur (Çaha, 2003: 80).

16. ve 17. yüzyıllarda ailenin alanı özel alan, aile dışının kamusal alan şeklinde sınıflandırılması bugün için o günkü kadar net değildir. Aile genel olarak kamusal alanın dışında düşünülmektedir. Fakat Habermas izlendiğinde kamusal alanın özel alandan çıkışının, ailenin salonun dışarıya açılması ile geliştiği görülmektedir (Habermas, 2005: 119). Bugün aile kamusal yapının bir parçasıdır. Birincisi, aile bireyleri, kamusal alana aile bireyi olarak değil, hakları ve özgürlükleri belirlenmiş bir yurttaş olarak katılmaktadır. Aile artık kimliğin bağlı olduğu bir kaynak olmaktan çıkmıştır. İkinci olarak, aile hem kamusal alanın hem de piyasanın önemli bir parçası haline gelmiştir. Bir birim olarak aile hem tüketici hem de üretici olarak piyasada yer almaktadır. Üçüncü olarak aile siyasal toplumun da bir parçasıdır. Aile çeşitli yönleriyle hukuksal düzenlemelerin bir parçası haline gelmiştir: artık nişanlılıktan evliliğe, çocuk haklarından kadın haklarına çeşitli düzenlemeler bulunmaktadır. Sonuncusu daha önce de vurgulandığı gibi televizyon, internet, telefon gibi iletişim araçları aileyi hem eğlence dünyasıyla hem toplumsal ilişki ağlarıyla iç içe geçirmiştir (Bora, 1997:85).

Genel olarak özel alan ve kamusal alan kavramlaştırmaları birbirlerine karşıtlık içinde tanımlanmaktadır. İki alan farklı kurallara sahip olsa da Habermas, burjuva kamusal alanının çöküşünü özel alanın konularının kamusala çıkarılması, iki alanın birbirinin içine geçmesi olarak değerlendirmektedir.

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Habermas, kamusal alanın çıkışını özel alanın güçlenmesi ve sonrasında bireylerin kamusal alanına çıkmasına, yani özel alana dayandırmaktadır.

Özel ve Kamusal Alan Ayrımında Cinsiyet Eşitliği

Kökünü Antik çağa uzanan özel alan kamusal alan ayrımı; Polis ile Oikos arasında yapılan bir ayrımdır. Antik çağda kamu alanının içine Polis alanı giriyordu ve bu alan yurttaşlara ait olarak bilinmekteydi. Oikos ise özel alan olarak tanımlanmıştı. O dönemde kadınların yurttaş olmamaları veya yurttaş olarak tanımlanmamalarından dolayı kamu alanına girmeleri yasaktı. Kadının özel alanın içine ait kılınmasının temeli ise tam da bu ayrıma dayanmaktadır. Zamanla bu ayrım, farklı yönleri kapsamış ve değişimlere maruz kalmıştır. Daha önce vurgulandığı gibi, “Kamusal alan 17. yüzyıla gelindiğinde hukuksal düzenlemeye uygun olan alan olarak özel alan ise hukuksal düzenlemeden azade olan alan olarak belirlenmiştir (Entwistle, 2012: 225). Buna bağlı olarak, iki kişi arasında gerçekleştiği ve dış dünyaya kapalı olduğu kabul edilen aile içi ilişkilerin özel alan olduğu ve hukukun bu alana müdahale edemeyeceği uzun yıllar savunulmuştur. Bu durum eril ideoloji tarafından kabul edilen ataerkil değerleri korumanın da bir yolu olmuştur” (Günindi- Ersöz, 2015: 85). Aynı şekilde, aydınlanma düşünürleri de özel ve kamusal alan ayrımına giderek erkeği kamu, kadını ise özel alanla özdeşleştirmiştir. “Yani, cinsiyete göre alan düzenlemesi yapılmıştır. Aydınlanma, tanrı, hurafe ve doğa karşısında bilimin üstünlüğünü ve aklın zaferini kutlarken, kadın bedeni özellikle de “uterus” irrasyonelitenin kaynağı olarak görülmüştür. Akıl çağının bu irrasyonelite korkusu, kadınların kamusal alandan dışlanması tek gerekçesi olmuştur” (Günindi- Ersöz, 2015: 85). Böylece, kadın özel alana sınırlanırken, kamusal alan erkeğin alanı olarak belirlenmiştir.

18. ve 19. yüzyılın düşünürleri bu izi sürerek “ayrı alanlar” düşüncesini geliştirmişlerdir; bu ayrılığın en önemli işlevleri kadınların politika dünyasına katılmalarının yasaklanması ve öteki kamusal alan olan piyasasına cinsiyetli bir “çifte standart” sokmaktır. Ayrı alanlar söylemi, toplumsal rolleri cinsiyetli aidiyetlere göre dağıtan, cinsiyetler arasındaki “doğal” farklılığa ilişkin bir söylemden beslenmekte ve onu beslemektedir.” “Kamusal bir erkek” bundan saygınlık sağlarken, “kamusal bir kadın” sömürü nesnesi haline gelmektedir. Yanı sıra, aşk, romantizm, cinsellik, annelik, ev işi gibi olgular toplumsal bir bütünün parçası olarak algılandıklarında, özel alanda gizlenen doğallık perdesinden sıyrılıp esrarengiz hale gelmektedir. Erkeklerin, fevri gibi gözükten hareketleri sistematik bir erkek şiddeti, kadınların aile bireylerine karşı fedakarlıkları olarak tanımlanmış olan eylemleri, “görünmeyen” ya da “karşılıksız” emek şeklinde tekrardan adlandırıldığında, artık özel alanın mahremlikten kurtulup içeride olanlar tartışma konusu haline gelmiştir (Savran 2011: 294).

Feministler iki yüz yıldır “cinsiyetlere dayalı” ayrımcılıkla mücadele etmektedir. Günümüzde de “kadınlık” ve “erkeklik” kalıplarının toplumsal olarak inşa edildiği ve kadınların “doğaları” nedeniyle kamusal alandan uzaklaştırılma mücadelesi verdiği vurgulanmaktadır (Günindi-Ersöz 2015: 83-84). Kadını “ev hanımı”, “anne” ve “eş” rolleriyle sınırlayan, kadını sadece aile içinde gören ve görmek isteyen ataerkil zihniyet bunu nesilden nesile kültür yoluyla aktararak gerçekleştirmektedir. Böylece kadınlar bedenleriyle özdeşleştirilip ve neredeyse kimliksizleştirilmektedir. Kadınların kamusal alandan dışlanması ve her fırsatta özel alana hapsedilmesi, onların para ve mülkiyetle gelen güç ve bağımsızlık, statü ve eşitlik haklarının gasp edilmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan, kadının özel alanla sınırlandırılması, kadının kontrolünü kolaylaştırmakta, kadını erkeklere tabi kılmakta ve kadının “erkeğin mülkü” olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda feministler sürekli olarak kadınların kamusal alanda var olmaları ve özel alanı terk etmeleri gerektiğini vurgulamışlardır. Feministlere göre kamusal alan ile özel alan arasındaki bu ayrım, kadınların erkekler tarafından ezilmesinden başka bir şeyi ifade etmemektedir. Feministlere göre bu ayrım, kamusal yaşamı erkeklikle, özel alanı kadınlıkla özdeşleştirmiştir. Kamusal alanda var olan egemenlik, erkekleri her türlü gücün sahibi haline getirmiş, burada kadına yer verilmemiştir. Bu sebeplerden ötürü feminist tartışmalarda kamusal ve özel alan ayrımı fazlaca eleştirilmiştir (Özcan 2013: 213).

Liberal feminizmin öncülerinden Mary Wollstonecraft’a göre, hayattaki önemli işler, aklın etkin olduğu kamusal alanda erkekler tarafından, önemsiz işler kadınlarla özdeşleştirilir ve onları içeren özel alana aittir. Wollstonecraft’a göre bu şekilde yaratılan iş bölümü kadınların itibarına zarar vermektedir. Kadınlar, eleştirel becerilerini geliştirip özel alandan kurtulmak için eğitim almalıdır. John Stuart Mill’e göre erkeklerin kadınları kamusal alanın dışında tutmalarının nedeni, kadınları eşit görmeleri ve onlarla birlikte olma düşüncesine tahammül edememeleridir (Ecevit, 2011: 12-13). Liberal feministlere göre cinsiyete dayalı eşitsiz iş bölümü, kadınların kamusal alanda, erkeklerin ise özel alanda eşit olmayan rolleri paylaşmasına neden olmaktadır. Kadınların özel alana hapsedilmesi, kamusal alandaki fırsatlardan ve avantajlardan yararlanamamaları anlamına gelmektedir. Aynı şekilde erkeklerin kamusal alanda bulunmaları da özel alandaki sorumluluklardan kaçmalarına neden olmaktadır. Özel alana sıkışan kadınlar, kamusal alandaki kariyer olanaklarından yararlanamamaktadır. Erkekler kamusal alanda bu imkânlardan yararlandıkları için kadınlar da erkeğe bağımlı kalmaktadır (Suğur, 2009:10).

19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan kadın hareketleri, kadınların emek gücüne dahil olması, oy verme hakkı gibi gelişmeler, kadınların kamusal alana çıkmasını sağlamıştır. Fakat çağdaş ahlak ve politika kuramı bu konuları eski haliyle bırakmak istemiştir. Bu anlayışın iki sonucundan bahsedilebilir: Birincisi, çağdaş normatif ahlak ve politika kuramı kadınları yok saymaya

devam etmektedir ve kadın farklılıkları dikkate alınmaz ve “erkek özne” anlayışı sürmektedir. İkincisi, “kişisel alan”daki iktidar ilişkileri kadının aleyhine devam ettirilmiştir. Kadınların etkinliklerinin aile alanı ile sınırlandırılması ve aile söylemi ile idealleştirilmiş kadınlık söylemi yan yana konarak, erkek egemen kamusal alan ideal tip olarak savunulur hale gelmiştir (Hansen, 1993: 162) Aile içi cinsiyete dayalı iş bölümü kamunun gündemine taşınmamaya özen gösterilmiştir. Kadın hareketlerinin başarısı bugün cinsiyete dayalı iş bölümünü ve buna bağlı asimetrik iş bölümünü kamusal adalet konusu haline getirebilmiştir. İyi yaşamla ilgili görülen bu konuların kamu alanına taşınması bu ayırım konusunda yeni tartışmalar açmıştır (Benhabib,1992: 92).

Kadın hareketi ve feminist kuramcılarının öne sürdükleri şey, kamu ile özel alan arasındaki ayırımın, kadınların özel alanda baskı altında tutulmasını ve sömürülmesini meşrulaştıran bir egemenlik söyleminin parçası olduğudur. Söylemsel modelin dayandığı eşitlikçi karşılıklılık normundan kaynaklandığı ve tüm toplumsal normlarda demokratikleşmeyi temel aldığı için bu tür bir egemenlik anlayışını demokratikleşmenin dışında tutmamaktadır. Bu bağlamda, Nancy Fraser’ın görüşü önem arz etmektedir; pratik söylemlerin gündemine katılımcılar herhangi bir konuyu tartışma gündemi olarak getirebiliyorlarsa, bu gündem, aile ve aile içi iş bölümü gibi konulara da açık demektir. “Söylem etiği ile kadın hareketi gibi toplumsal hareketler arasındaki Max Weber’in vurguladığı gibi seçici yakınlık, her ikisinin de uzlaşmaların sonucu olan ve eşitlikçi bir ahlakın şimdiye kadar gelenek, adet, katı rol beklentileri ve kadınların sömürülmesi tarafından kontrol edilen yaşam alanlarına uzatılmasını öngörmesinden türemektedir” Söylem etiği, eşitlikçi karşılıklılık ilkesi çerçevesinde, kadın hareketleri tarafların karşılıklı saygı ve paylaşımına dayanan ilişkilerinin adil olabileceğini ifade etmektedir. Böylece aile içi ilişkiler ve rol beklentileri tartışılmaya açılmış olacaktır (Benhabib,1992: 93)

Diğer taraftan, cinsiyet ayrımcılığının demokrasi idealiyle çeliştiğini ifade eden feminist düşünürler bu çelişkinin görünür kılınması bakımından “kişisel olanı politik kılma” çabası içine girmişlerdir:

“...Ortak anlayışa ulaşmanın ve özgür bir anlaşmanın temeli, diğerini veya diğerlerini tanıma, dikkate alma, taraf olma, başkasına ait olanı fark etme girişimiyle ilişkilendirme, (serbest seçime dayalı) bireysel farklı tutumlar ve (çoğunlukla kurumsal olmayan) insanlar arası ilişkilerden hareket etmenin mümkün kılınmasıydı ki, bu bir yandan politik olanın tanımını değiştirmekte kullanılan çözümleme, diğer yandan da politik olan ile özel olan arasındaki sınırları zorlama girişimiydi” (Köker, 2004: 542).

Modern toplumlarda feminist eleştiri ‘modern’in sorgulanmasına dayanarak politik olan-kişisel olan ayırımının keskinliğini etkilemektedir. İktidar mekanizmalarının tarih boyunca cinsiyet ayrımcılığı üzerinde yükseldiği ve kadının her daim tahakküm ve baskı mekanizmalarına maruz kalmasının modern toplumlarda da devam ettiğinin tespiti ile kadın hareketleri ve bu

konuda düşünce üretiminde bulunanlar, kadın bedeni üzerindeki tahakkümü, aile içi şiddeti, cinsiyet ayrımcılığına dayalı aile içi iş bölümünü ve toplumdaki iş bölümünü gözler önüne sermişlerdir (Köker, 2004: 542-543).

Kadınlar açısından özel ve kamusal alan ayrımının korunmasının olumlu yanlarına işaret eden farklı görüşler de vardır. Özel alanın sözleşme üzerine kurulduğunu ve iyi yaşam anlayışlarının burada gerçekleşebileceğini kabul eden bu anlayış, refah devletinin bölüşüm politikaları çerçevesinde aile alanına kadar nüfuz ettiği ve “baskıcı” niteliklere ulaştığının tespitinde bulunmaktadır. Özel ve kamusal alanın korunmasını ve yeniden tasarlanması gerekliliğini ifade eden anlayış kişilik haklarının hukuki ifadenmesinde, kadın lehine değişiklik olması gerekliliğini belirtmektedir. Kişilik hakları, bireyin “gizlilik, yalnızlık, yoğunlaşma ve yaratıcı yeteneklerini geliştirme” isteklerini aile içinde hane reisinin hakları gibi konumlardır. Bu anlayış kadın lehine hukuksal düzenlemelerde yeniden biçimlendirilmelidir. Politik olarak kadın kamusal alanı, kadınların farklı ilgi ve çıkarılara sahip buldukları bu ilgi ve çıkarıların homojen olmaması gerilimi kadın kamusal alanını yaratmaktadır (Fraser, 1991: 125).

Türkiye’de Özel ve Kamusal Alan Ayrımında Kadın

Günümüzün popüler bir o kadar da ikircikli konusu olan kadın, gerek toplumsal cinsiyet rolleri, gerek özel ve kamusal alan ayrımı gerekse de statüsü bakımından geniş çerçevede tartışılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde kadını değerlendirdiğimizde, kadının eksik varlık olarak tanımlandığı görülmektedir. İlkçağ düşüncesinden itibaren baktığımızda Aristo kadını erkek çocuğunun oluşumunun başarısız bir girişimi olarak nitelendirmektedir. Latince’de “femine” olarak ifade edilen kadının anlamı güvenilirlikten yoksun iken, Türk tarihinde ise “hatun, khatun” kelimesi saf olmayan anlamında kullanılmıştır. Ayrıca kadınların toplumsal yaşamda düşük olan sosyal statülerini sosyo-ekonomik zayıf kalmışlıklarına da bağlayabilmek mümkündür (Çukurçayır, 2006: 86-88).

Erken modernleşme dönemleri olarak niteleyeceğimiz tarihlerde, Osmanlı-Türk modernleşmesinin taşıyıcıları; sayıları oldukça az olan okur-yazar nüfus içinde yazan, tartışan, zihniyet dünyalarının hayata geçirdiği roman, gazete ve kitaplar sayılabilir. O dönemin iletişim araçları olarak sayabileceğimiz bu kaynaklar yeni bir toplum tahayyülünün oluşmasında etken olmuştur. Ele alınan romanlar, hikayeler, gazete yazıları gerçek olanı her zaman yansıtmaya da yazarların kafalarındaki fantezileri yansıtmaya açısından önem arz etmiştir. “Milli kültür” oluşturulmaya çalışılırken ya da “ideal toplumun” tanımları yapılırken zihinlerde var olan “iyi” aslında daha çok kadının nasıl davranması gerektiği üzerine yazılan yazıları kapsamaktadır. Aile içi ilişkilerin temelini yerleştirilen “kadın”, erkekler tarafından geliştirilen diyaloglarla ideal olarak tahayyül edilme sürecine girilmiştir. İdeal kadın tipleri ve modern aile modelleri, modernleşmeci erkekler tarafından arzulanan ve modern toplumsal

alandanda onlara da yer açmamız gerektiğine vurgu yapan Tanzimat ve II. Meşrutiyetin mimarı olan reformcu erkeklerin modern toplumsal tasavvuru için elzem buldukları temel konunun başında yer almaktadır (Sancar, 2017).

Türk modernleşmesinin öncü kadınlarının yerine, Türk devletinin inşası sürecine bakıldığında kadın haklarının medeni haklar ve siyasal haklar bağlamında farklılık gösterdiği gözlenmektedir. 1926 Medeni Kanunu'na göre aile, evlilik ve velayet hususunda edinilen haklara rağmen 1924 Anayasası'nda reddedilen, 1934'te verilen seçme ve seçilme hakkına dek uzanmaktadır. Lakin süreçteki başarısızlık günümüze değin kendisini göstererek eşit siyasal temsilin sıkıntıları devam etmektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana erkeklere ait kamusal alan olarak zihinlere kazınan mesleklerde, kadınların eğitimi ihmal edilmiş ve profesyonel alanlara girmesinin önü kapanmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana erkeklere ait kamusal alan olarak zihinlere kazınan mesleklerde, kadınların eğitimi ihmal edilmiş ve profesyonel alanlara girmesinin önü kapanmıştır. Cumhuriyet'in ilk dönem ders kitaplarında (Kızlara Mahsus Tedrisat/ı Ahlakiye ve İctimaiye):

“... kadınlar hükümet dairelerinde memur olamaz; bütün bu vazifeler erkeklere aittir. Bununla beraber vatana karşı onların da vazifeleri vardır. Kadınlar, merhametli, şevkatli birer aile valideleri olmaya, yani Cenab_ı Haktan kendilerine ihsan ettiği evladları, memleketlerini seven ve memleketleri için çalışan birer vatanperver olacak surette büyütüp terbiye etmeye mecburdur” (Üstel, 2004: 121).

Görüldüğü üzere erken Cumhuriyet modernleşmesi milleti aynılaştırırken, cinsleri farklılaştırmıştır. Kamusal alanın dışına itilen kadın, kendisi için ayrılmış özel ve mahrem alanda olup biteni uzaktan izlemeye programlanmıştır (Çiçekli, 2019: 8).

Modernleşmenin olgunlaşması ile özel alan ile kamusal alanın bütünleşmelerinin yanı sıra özel alandaki varlıklar kimliklerini, farklılıklarını özel alandan kamusal alana taşıyarak tek kamusal alanı çoğulcu bir yapıya kavuşturmuşlardır. Özel alandan kamusal alana dahil oluş iki şekilde gerçekleşmiştir: Kamusal alanın ortak varlığı olan “ulus” belli bir bütünleştirme, uyumlulaştırma süreci yaratmış ve özel alandaki bazı varlıklar kamusal alana bu potada dahil olmuşlardır. Bunu özellikle cemaatçi yapıların dağılarak bireysel bir karakter kazanmasında görmek mümkündür. Diğer yandan, kamusal alanda ve onun sunduğu olanaklar ve sınırlar içinde kendilerini yeniden üreterek kamusal alanda bir özne haline gelmişlerdir. Burada ortaya çıkan üç unsur dikkat çekicidir: kadınlar, etnik gruplar ve dini cemaatler. Kadınlar vatandaşlık statüsünü elde ettikten sonra feminist hareketler de gelişmelerle birlikte sosyal ve siyasal hayatta aktif şekilde katılımda bulunmuşlardır. Burada kadınların

farklı bir kamusal alan unsuru yarattıklarını söyleyebilmek mümkündür (Çaha, 2003: 82).

Türkiye gibi Batı dışında kendi özgün modernleşme deneyimi olan ülkelerde, özel ve kamusal alan ayırımında kadınların konumlanması meselesi daha da çetrefilli bir görünüm arz etmektedir. Türkiye örneğinde, kadınların erkeklerle eşit düzeyde kamusal yaşama katılımı modernleşmenin önemli yapı taşlarından birini oluşturduğundan, kadın kamusalılığı ile ilgili çalışmalarda konu, sosyo-ekonomik ve politik görünürlük bağlamında ele alınırken, kadınların evden ne koşullarda dışarı çıkarak kamusal mekâna eriştikleri, bu mekanları nasıl deneyimledikleri konusu çoğunlukla ihmal edilmiştir (Tuncer, 2015, 32-33). Kadınların özel ve kamusal yaşam alanlarıyla ilgili mekansal çalışmalarda özel ve kamusal ikiliğinin işe yaramadığını düşünen çeşitli araştırmacılar, yarı-kamusal ve yarı-özel gibi tanımlamalara başvurmuşlardır (Kent, 2003; Razali ve Talib, 2013; Alizadeh, 2007; Stacceli, 1996; Uzun, 2008). Bu bağlamda “‘yarı-kamusal’, özel olmayan, ama devlet kütüphanesi ve parklar gibi de kamuya açık olmayan mekanlar için kullanılan bir kavram” (Akşit, 2009, 155) olarak ele alınmaktadır. Hem üzerine temellendiği hem de ima ettiği tüm ayrımlarla birlikte özel-kamusal ikiliğine karşın yarı-kamusal (semi-public) kavramı Akşit’e göre “ikiliklere yeterince meydan okumamaktadır.” “Sadece kadınların gittiği yerler erkekler için daha kolay böyle adlandırılabilir, ama sırf erkeklerin gittiği kahvehaneler, hatta kadınlara yaşam alanı tanınmayan parklar kamusalığın en nadide örnekleri olarak düşünülmektedir. Adeta kadınların bir yerdeki varlığı kamusalılığı azaltmış gibi bir adlandırma söz konusu”. (Akşit, 2009, 155). Akşit, buradan hareketle hamamlar üzerine yaptığı çalışmasında, Boys’un (1998: 159) toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkilerine ilişkin olarak kullandığı üçüncü mekan (third-space) kavramının bu tür mekanlar açısından daha doğru bir adlandırma olabileceğini belirtmiştir. Şenol-Cantek, Ünlütürk-Ulutaş ve Çakmak (2017), balkon, kapı önü gibi hem ev hem de sokağı içinde barındıran alanlar için ev ile sokak, yani kamusal ve özel arasında bir alan olarak ara alan kavramını kullanmışlardır. Tuncer ise bu konudaki bir diğer önemli noktaya dikkat çekmiştir; “‘alan’ ve ‘mekan’kelimelerinin hangisinin tercih edildiği/edileceği meselesi”. Tuncer (2015: 34-35), kamusal kavramının kullanıldığı bağlama göre farklı ve birbiriyle ilişkili pek çok anlamı olmasına rağmen bu ayrımların çoğunun mekânla ilgili olmayıp devlet ve evin özel alanından ayrı olarak tanımlanan etkinlik ve etkileşim biçimlerine işaret ettiğini söylemektedir. Özellikle Türkçe literatürde, İngilizce public sphere ve public space kavramlarının ikisinin de çok yaygın olarak kamusal alan olarak çevrilmesine dikkat çeken Tuncer, kamusal alan kavramının daha kapsayıcı ve özellikli yapısını kabul ederek, ‘alan’ ve ‘mekân’ arasında şöyle bir ayrıma gitmektedir; “kadınların daha gündelik, daha sıradan kamusalılık deneyimlerini

açıklayan kamusal alan ile kamusal ve özel arasındaki tarihsel ve toplumsal ilişkiyi işaret eden kamusal alan kavramı”.

Sonuç ve Değerlendirme

Bütün toplumlarda biyolojik farklılıklar kültürü yorumlayarak kadın ve erkeğe yeni anlamlar katmakta ve toplumsal beklentiler bu doğrultuda gelişmektedir. Bu nedenle, sosyal stereotipler, herhangi bir birey hakkında beklentilerin oluşmasına neden olmaktadır. Toplumun gözünde önemli bir kurum olan aile, çeşitli roller çerçevesinde şekillenen insanlardan oluşmaktadır. Geleneksel olarak ailede görev ve sorumluluklar cinsiyet dikkate alınarak kadın ve erkek arasında paylaşılmaktadır. Kadın tanımının yapıldığı aile, kadının ilk sosyalleştiği, ilk iletişimin kurulduğu ve kadının ilk kimliğini kazandığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle aile, ev içi rollerin kadınlara atfedildiği ve erkeklerin bu görevden muaf tutulduğu yer olarak tanımlanmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki eril bakış açısına göre belirlenen toplumsal cinsiyet rolleri, aile içinde çocukların cinsiyetçi rollerle yetişmesine neden olarak bumerang etkisi göstermektedir. “Babasının kızı”, “kocasının karısı” olan kadın, kimliğini ancak aile içinde bulabilen bağımlı bir cinsiyet olarak tanımlanmaktadır. Feminist argümanlar, “erkeğin hizmetkârı” olarak nitelendirilen kadın tanımına yönelik eleştirilerinin ancak toplumsal düzeyde oluşturulacak farkındalıkla giderilebileceğini vurgulamıştır. Kadınların yasal haklarını elde etmeleri kadar, bireylerin sosyalleşmesi ve toplumun bilinçlenmesi de önemli ve esastır. Çünkü toplum tarafından kabul edilen normlar ve kültürel değerler, aile içinde bireye sosyalleşme süreci ile verilmekte böylece kimliğini kazanan birey, toplumun kendisine yüklediği geleneksel rolle yaşamını sürdürmektedir.

İlk olarak, Antik Yunan döneminde özel ve kamusal alan karşıtlığının kadın emeği üzerine kurulu bir düzen içinde ortaya çıktığı görülmektedir. Antik Yunan’da kamusal alanın sınırları kesin çizgilerle çizilmiştir ve bu alanda sadece eşit hak ve özgürlüklere sahip olanların yaşama hakkı olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ailesel özel alan site yaşamıyla bağlantılı olarak gelişmiş ve kamusal alan oluşmuştur. Feodal dönemle birlikte iki alan arasındaki ayrım ortadan kalkmış, Fransız Devrimi ile birlikte feodal beylerin ya da kilisenin sorgulanamazlığı sorgulanmaya başlamış, özel ve kamusal alan ayrımı yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Cinsiyetler arasında var olan iktidar söylemleri dikkate alındığında, sanayileşmenin tüm hızıyla devam ettiği yüzyılda özel ve kamusal alan tartışmalarının ekonomik, kültürel ve hukuki bağlamda nasıl yeniden yapılandırıldığını tartışmak önem arz etmektedir.

Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasında, “kamusal alanın ancak ekonomik ve toplumsal koşulların herkese eşit imkân sunduğu bir ortamda güvence altında olacağı” görüşüne vurgu yapmıştır. Ekonomik gücü olmayan çocuklar ve kadınlar kamusal alanın dışına itilmiştir.

Kamusal alanı eril ideolojinin kullanımına açan zihniyet, kadınları özel alana hapsedmiştir. Ataerkil ideolojinin, liberalizmin herkesi “eşit” gören geleneksel söylemin de dışına çıkararak pratikte erkeklerin ikinci cins olarak niteledikleri kadını, bilinçli olarak orada tuttuğu açıktır. Feminist bir bakış açısıyla toplumsal cinsiyete odaklanan çalışmalarda, “kadınların hapsedildiği özel alanın aksine, iktidarın kullanımına ait olan kamusal alan, rasyonalite alanı” olarak ele alınmaktadır. Ahlakın merkezi olarak kabul edilen özel alanın kadınlarla özdeşleşmesi önce tepkilere neden olmuş, ardından bu alan kamusal alana katılım tartışmasıyla da kabul görmüştür.

Modernleşme ile birlikte yaşanan toplumsal dönüşümler aile ve kadına yönelik tutumları gözden geçirilmesi gerekliliğini doğurmuştur. Modernizmin etkisiyle sadece aile değil medyanın da bireyler üzerindeki yansımaları yadsınamayacak kadar çoktur. Ailede edinilen toplumsal kabuller, modern toplumlarda bireyin maruz kaldığı ilişkiler içinde şekillenerek asıl kimliğin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Erkeğe bağımlılık rolünün dayatıldığı kadın, bu sosyalleşme sürecinden kentleşme ve endüstrileşmenin etkisiyle ‘edilgen’ konumdan ‘etken’ konuma geçiş sağlayacak iktidar söylemlerine başlamıştır. Kültürel doku ve eğitim imkanları ile yaşanan bu değişim kadınların ataerkil yapıya boyun eğme süreçlerini kendi lehlerine çevirmelerine olanak sağlamıştır. Böylece kadınlar değişen dünyaya ayak uydurarak var olan kültürel değerlere yön verecek gücü ele almaya başlamışlardır. Fakat Aktaş’ın (2013) da vurguladığı gibi bu süreç öyle bir süreçtir ki bin yıllardır var olan ataerkil yapıdan hemen kurtulmak neredeyse imkansızdır. Kadın-erkek arasındaki demokratik düzenin sağlanabilmesi için önce aile, ardından da toplumsal yapılar bilinçlendirilerek otonom kimliklerin oluşabilmesi için uygun ortam sağlanması gerekmektedir.

Kaynakça

- Benhabib, S. (1992). “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas.” *Habermas and the Public Sphere*. (Derleyen: Craig Calhoun), Cambridge, Mass. MIT Press.72-98.
- Bora, A. (1997). Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet-Özgürleşme İkileminin Ötesi, *Toplum ve Bilim*. 75, 85-93.
- Çaha, Ö. (2003). Mahrem Kamusal Alan, *Sivil Toplum*, 1(2): 79-88.
- Çiçekli, A. (2019). “Evinin Hanımı Çocuklarının Anası” Olan Kadının Kamusal Alan Mücadelesi, *Social Sciences Research Journal*. 8, 1-14.
- Dean, J. (2003). Why the Net is not a Public Sphere, *Constellations*, 10(1): 95-112.
- Ecevit, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç. Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi. (Derleyen: Yıldız, E. ve Karkıner N.) Eskişehir: *T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını*, 2-29.
- Entwistle, J. (2012). *Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet, Temel Sosyolojik Dikotomiler*. (Derleyen: Jenks, C.). (Çeviren: Şahin, İ.). Ankara: Birleşik Yayınevi.

- Günindi Ersöz, A. (2015). Özel Alan- Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın “Doğası” ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*. 1 (18): 80-102.
- Fraser, N. (1991). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press. 109-142.
- Garnham, N. (1992). The Media and the Public Sphere. *Habermas and the Public Sphere*. (Derleyen: Craig Calhoun). Cambridge: The MIT Press, 359-376.
- Habermas, J. (2005). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Hansen M. (1993). Introduction. *Public Sphere and Experience; Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Keane, J. (2002). Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümleri. (Derleyen: Süleyman İrvan). *Medya, Kültür, Siyaset*. Ankara: Alp Yayınevi.
- Keskin, F. (2014). *Politik İletişim Sözlüğü*. Ankara: İmge.
- Köker, E. (2004). Saklı Konuşmalar. *Kamusal Alan*. (Derleyen: Meral Özbek). İstanbul: Hil Yayın.
- Mahçupyan, E. (1998). Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset, *Doğu Batı*, 2(5), 24-44.
- Özbek, M. (2004). Kamusal Alanın Sınırları. (Derleyen M. Özbek). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayınları, 19-90.
- Özcan, Y. (2013). Kamusal/Özel Alan Tartışmaları,
<http://www.muhamrembalci.com/hukukdunyasi/makaleler/birikimlerI/66.pdf>
- Erişim Tarihi: 01.08.2021.
- Savran, G.A. (2011). Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkiliği Aşan Bir Feminizme Doğru, *Praksis Dergisi*, 8, 255-306.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkânsız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Suğur, S. (2009). Toplumsal Cinsiyet. *Toplumsal Yaşamda Kadın*. (Derleyen: Oğuz. G.Yaktılı). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları: 1-24
- Yükselbaba, Ü. (2008). Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlıları, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 66 (2): 227-271.

FARKLI COĞRAFYALARDA KADIN VE CİNSELLİK

Esra ENGİN*

Cinsellik kişinin fiziksel yapısını, kendisi ile ilgili yargılarını, seçimlerini, diğerleri ile ilgili neler düşündüğünü ve tüm bunların yaşadığı çevre içerisinde ne anlama geldiğini kapsamaktadır. Toplumsal cinsiyet biyolojik farklılıklardan dolayı değil, kadın ve erkek olarak toplumun bizi nasıl gördüğü, nasıl algıladığı, nasıl düşündüğü ve nasıl davranmamızı beklediği ile ilgili bir kavramdır. Bu nedenle birçok farklı toplumda kadın ve erkek olmak farklı değerlerle algılanır ve kabullenilir. Çağlar boyunca cinselliğin yaşanma biçimi tartışılmakla birlikte kadın ve kadın cinselliği bu tartışmaların genellikle özünü oluşturmuştur. Kadın ve cinsellik üzerine yapılan bu tartışmalar devam ederken, farklı coğrafyalarda kadın cinselliği algıları da değişim göstermiştir. Farklı algılamaların yanı sıra, cinselliğin bir tabu olduğu görüşü devam etmekte, günümüzde cinsellik ve cinsel yaşamın bir insanlık hakkı olduğu kabul edilmekte ve buna uygun düzenlemeler yapılmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, erken yaşta evlilik, kadın sünneti, kızlık zarı, enest, kürtaj ve doğurganlık, seks işçiliği, aşk, evlilik gibi konular farklı coğrafyalarda tarih boyunca farklı değerlendirilmiş olup, günümüzde de hemen hepsi tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Cinsellik

Cinsellikle ilgili konuşmak, yazmak, hatta dinlemekten çekinirken, bunları yapanları eleştirirken cinsellikten ne anladığımız çok önemlidir. İlk akla gelen, anatomik cinsiyetimiz olsa da biyolojik olarak cinsel organlar ve hormonlarla belirlenen cinsiyet, cinselliğin sadece bir parçasıdır. Cinsel organlar ve hormonlarla ilişkili olan üreme, cinselliğin diğer bir parçasını oluşturur. Cinsel kimlik fenomeni çocukluk döneminde gelişmeye başlar ve cinsellik kavramının önemli bir parçasıdır. Ayrıca, cinselliğin amaçlarından biri haz almaktır. Bedensel temasın getirdiği haz duygusu da, cinsellik içinde yer alır.

Cinsel ilişkilerde kısmen bireysel seçimler rol oynamakla birlikte, toplumsal ve kültürel kaygılar ağırlık taşır. Özellikle bu güdünün yol açabileceği düzensizlikler, rekabet ve çatışmaları önlemek için bütün toplumlar cinsel ilişkileri kurallara bağlarlar. Cinsellik dünyanın büyük bir çoğunluğu tarafından hala aşılabilir bir tabu olarak kabul edilse de, dünyada cinselliğin hayatın bir parçası olarak kabul gördüğü birçok zaman dilimi ve topluluk

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği AD., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları AD, esraengin@yahoo.co.uk ORCID: 0000-0003-0836-1532.

mevcuttur. Tarihsel süreç içerisinde toplumların yaşadığı önemli olaylar hayatı yaşama biçimimizi ve algılarımızı da etkilemektedir. Tarihsel olayların çoğu travmatik değişimlerden kaynaklanır. Savaşlar, devrimler, ölümlere, kayıplara neden olur ve yeni bir düzene uymayı gerektirir. Yeni düşünme şekillerinin ortaya çıkması, eski düşünce kalıplarına tutunanların hayatına devam etmesini zorlaştırır. Travmatik olaylar aynı zamanda toplumsal olaylardır. Sevilen bir kişinin ölmesi, cinsel travma veya ciddi hastalık tanısının alınması gibi kişiyi altüst eden olaylar, kişinin yaşamının her yönünü etkiler (Bayer ve Wertsch, 2012). Toplumsal travmalar da toplumun yaşam biçimini, kültürünü derinden etkiler. Özellikle toplumlarda konuşulmayan iki konu olan ölüm ve cinsellik üzerine yüzyıllarca yaşanarak aktarılanların oluşturduğu kolektif bellek bireylerin cinselliklerini ve yas süreçlerini yaşamın içinde farkedilmeyecek şekilde etkilemektedir. Kültürün oluşumunda yer alan toplumsal bellek aynı zamanda yaşamın belirleyicisi olmaktadır.

Cinsiyet kültürü, cinsellik ile ilgili bütün tanımlamaları içine alan bir kavramdır ve kültürün cinsiyete yönelik geliştirdiği değer hükümleri olarak adlandırılmaktadır. Toplum içerisinde önemli bir yere sahip olan ve cinsiyete yönelik davranışları yönlendiren bu kültür, insanlar arası ilişkilerde de düzeni sağlar. Bir toplumda kadına ve erkeğe yönelik tanımlamaları, bunlara ilişkin davranış kalıpları, cinsiyete dair kimlikler, cinslerin birbirlerine karşı olan ilişki biçimleri, tutumları, evlenme adetleri, aile tiplerini de içine alan çok geniş bir alanı ifade eder. Toplum insanlardan cinsiyet farklılıklarına ait rolleri yerine getirmesini beklemektedir (Ersoy, 2009).

Farklı Coğrafya ve Zamanlarda Kadın Cinselliği

Kadın cinselliği, toplumsal olandan yıllar boyu etkilenmiştir. Toplumsal kültür ise hem kadının hem de erkeğin cinsel sağlığının oluşmasında ve devam ettirilmesinde önemlidir. Kadın cinselliğinin denetlenmesi ataeril toplumlarda bir gelenek gibi yaşanmıştır. Ancak bu mekanizmanın kadın cinsel sağlığı üzerindeki etkilerine yönelik tartışmalar ancak günümüzde yapılmaya başlanmıştır. Arthur Kinsey 1953'te yazdığı "Sexual Behaviour in the Human Female" adlı kitapla konunun öncüsü olmuştur. Toplumsal tabular olarak orgazm, mastürbasyon, evlilik öncesi cinsel ilişki, aldatma ile ilgili konulara yer vermiştir (Kinsey, Pomeroy, Martin ve Gebhard, 1998)

İlk çağda kadın cinselliği insanın ilk sanatsal gösterileri, çiftlerle ya da toplulukla değil yalnızca kadınla ilgiliydi. Menton yakınlarında Landes'ta bulunan yirmi bin yıllık resimler büyük kalçalı bir Venüs'ü gösterir. Willendorf'ta bulunan resimlerde ise cinsiyeti açıkça belirgin kırmızı bir oyuncak kız bebek yer almaktadır. Koitusla ilgili en eski resim Laussel Mağarası'nda (Fransa) bulunmaktadır (Morali-Daninos,1980).

Üst Yontma Taş Devri ve Buzul Çağı arasında; kadınların sosyal konumları erkeklerden daha önemli olmuştur. Bu arada peşpeşe üç evre

yaşanmıştır: hayvanlarınkine benzer doğal “tek eşlilik”; fırsatların artmasına ve sosyal kuralların ortaya çıkmasına bağlı çok eşlilik ve ikincil çok kocacılık; son olarak da kabilenin yararına olan örgütlü tek eşlilik evresi. Buzul çağı sonunda bu devrin cinsel sosyolojisi, birey ve ülke adlarının ortaya çıkmasıyla belirgindir. Alınan ilk adlar, kadınla ilgilidir (Moralı-Daninos, 1980).

Orta çağlarda genç kızlar büyük bir baskı altında yaşıyorlardı. Bakire kızlar küçük yaşta erkek çocuklarla bile oynatılmazdı. Genç kızlar yolda giderlerken bir erkek gördükleri zaman başlarını eğip geçerlerdi. Gençlerin birbirine bakması cinselliğe yol açtığı için tehlikeli sayılırdı. Kendilerine ayrılmış olan odalarda kız arkadaşlarıyla veya yalnız olarak vakitlerini geçirirler, evli kadınların toplantılarına götürülmezlerdi. On yedinci asırda da genç kızların bir baloya veya davete götürülmeleri kanunen yasaklanmıştı. Kızlar evde kalırlar, pencereden bile dışarı bakmazlardı, kızların şarkı söylemeleri, dans etmeleri ve çalgı çalmaları da yasaklanmıştı. Ev kadınlarının da aşk romanları ve seksüel kitaplar okumaları yasaklanmış, macera ve savaş romanları okumalarına izin verilmişti ve çok sade giyinirlerdi. Roma’da yürürlüğe giren ve iki asır kadar devam eden bir kanunla genç kızlar, nişanlı bile olsalar, başlarını peçe ile örtme mecburiyeti vardı, yalnızca aile büyüklerinin refakatinde dışarı çıkabilirlerdi (Sungurğil, 1970; Moralı-Daninos 1980).

İngiltere’de Viktorya döneminde yaygınlaşan ahlak anlayışı, cinsel perhizin kadınlar için erdemlilik olduğu inancını daha da ileri götürüp, kadınların cinsel arzulara sahip olmadığını iddia etmiştir. Bu sebeple o dönemin kadınları içgüdülerini yadsıma ustası olmuşlardır (Dinçer, 2007).

Dinin toplumsal yaşama etkileri yalnızca Avrupa için geçerli olmayıp, Hindistan gibi, “Orta ve Uzak Doğu toplumlarında da kadına yaklaşımlar dinden beslenen kültürel yapıyla daha belirgin bir form kazanmaya başlamıştır. Hint dinlerinde kadın; Manouizm’ de çocuk iken babasına, genç yaşta kocasına, dul halinde ise oğullarına bağlı kalmalıdır. Bir kadın hiçbir zaman bağımsız kalmaya çalışmamalıdır. Konfüçyanizm’ de kadının hayattaki rolünü tek kelimeyle tarif etmek mümkündür: “İtaat”. Budizm de ise kadın, kötülüğün şahsiyet kazanmış seklidir” (Bingöl, 2014).

Her kültür, inanç sistemi zaman içinde kendine ait farklı seksüel ritüeller göstermiştir. Bu ritüeller daha çok kadın bedenini denetleme takdim üzerine kurulmuştur. Eski çağlarda Japonya’da aileler kendi kızlarını para karşılığı genelevlere kiralarlardı. Avusturalya’da yan yana çadır kurmuş olan kabilenin erkekleri gece vakti birbirlerinin çadırlarına girerek kadınlarını değişik tokuş yapıyorlardı.

Eski çağlarda Antilles Adaları’nda yabancılara siyahi (afroamerikan) bir kız takdim edilmesi gelenektir. Moğollar’da erkek karısını son derece kıskanmaktaydı, ihanetini gördüğü zaman eşini partneri ile birlikte öldürürdü.

Vietnam ve Japonya'da evli kadınların kocalarına bağılılıkları ise bir şarttı. Çin'de zengin kimseler genç ve güzel kızları satın alırlardı (Sungurgil, 1970). Viti Adası'nda bir kabile reislerinin yüzden fazla karısı vardı. Kabile reislerinin kanuni eşleri halkın içindeki en güzel kızı evlatlık olarak alırlar, kız büyüyüp ergenliğe girdikten sonra onu yıkarlar, çiçeklerle süsleyerek çırılçıplak olarak kabile reisine takdim ederlerdi. Yeni Kaledonya'da da evlenen bir kadın erkeğin malı sayılırdı, kocası onu öldürebilme hakkı vardı. Yeni Gine'de kadının kocası öldüğü zaman adamın erkek kardeşi bu kadınla birlikte olmak zorundaydı (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980, Rattray ve Taylor, 1954:19-20-24). Melanezya'da kadınlar evli ya da bekar, bütün kabile erkeklerine ait idi. Gabon'da kızlar üç veya dört yaşında iken para karşılığı ısmarlanarak söz kesilirdi. Bunlar 13-14 yaşlarında anne olurlardı, kızı satın alanlar veya ısmarlayanlar, kız dokuz yaşına bastığı zaman onu evine alırlardı. Burada da erkekler birden fazla kadınla evlenirlerdi. Bütün Melanezya Adaları'nda, Avustralya ve Tasmanya Adaları'nda evlilikler aynı olup, kızı kaçırma şeklindeydi. Bu kabilelerde 10 yaşındaki kızlar 13-14 yaşındaki erkeklerle flört etmeye başlardı. Bazı bayramlarda genç çocukların kızlarla birlikte olmalarına büyükleri tarafından müsaade edilirdi. Buradaki kabilelerin bazılarında kabileye misafir gelmiş olan erkeklerin yatağına, onları memnun etmek için genç kızlar verirdi. Bazı defalar kızların anneleri de kızlarıyla birlikte yabancılarla birlikte olurlardı (Sungurgil, 1970). Madagaskar'da genç kızlar evlenmeden önce çeşitli şekillerde bekaret zarlarını deldirirlerdi (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980). Touareg'lerde ve Sahra'nın diğer kabilelerinde kız evlenmeden önce vücudunu satmak suretiyle ailesine istediği parayı temin eder ve ondan sonra evlenirdi (Sungurgil, 1970). Amerika'daki Kızılderililer arasında bir kız kaçırılması, kabileler arası savaşa sebep olurdu. Karaib Adaları'nda yerliler kız kardeşleri haricinde en yakın akrabaları ile evlenebilmekteydiler. Natchez'lerde, Eskimolar' da Nutka kabilesinde, Grönland' da aile reisleri kendi karılarını eve gelen misafirlere ikram etmekte, hatta bazen iki karı koca bir gece için karılarını değiştirebilmekteydi. Eskimolarda da kadınların yabancılarla veya misafirlere takdim edilmesi, büyük bir nezaket ve misafirperverlik göstergesi idi. (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980, Rattray ve Taylor, 1954). Hindistan'da ve Aborigensler'de bir kadının birkaç erkekle evlenmesi adeti vardı. Reddiesler'de 16 ve 20 yaşındaki kızlar, 5 ve 6 yaşındaki çocuklarla evlendirilirlerdi, çocuk büyüyünceye kadar genç kız, çocuğun babasının, babası yoksa amcasının geçici olarak karısı olurdu. Todos kabilesinde evlenen bir kız, erkeğin diğer kardeşlerinin de karısı olmaktadır ve sıra ile onlarla yatmaya mecburdu. Doğacak ilk çocuk en büyük kardeşin olurdu. Totiyaslar'da da evlenen kadınlar erkek kardeşlerin veya amcaların karısı olurdu (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980).

Birmanya'da, Tibet ve Vietnam'da evlilik, Marco Polo zamanında Cochine-Chine'de hiçbir kız veya kadın kralın muayenesinden geçmeden

evlenemezdi, yani kral evlenecek olan kadınla beraber yatar ve ona bu eylemden sonra evlenme müsaadesi verilirdi. Japonya’da evli bir kadın uygunsuz bir durumda yakalanırsa, eşinin kanunen hem karısını ve hem de partnerini öldürme yetkisi vardı. Lamalar kızlar için evlenmeyi ayıp ve utandırıcı olarak nitelendirmekteydiler. Tibet’te cinsel temastan nefret eden çok kimse vardı. Evlenen bir adamın erkek kardeşleri de aynı kadının kocası olurlardı (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980; Rattray ve Taylor, 1954). Kadının zina yapması halinde kral, kadını büyük bir meydanda hazırlanmış olan direğe bağlatarak onu vahşi köpeklere parçalatırdı. Eğer zina yapan bir Brahman ise, onu demirden yapılmış olan kızgın yataklara yatırmak suretiyle öldürürlerdi. Yemen’de bakire çıkmayan kızlar derhal öldürülürdü (Sungurgil, 1970). Spartalılar’da esir pazarında da kızlar satılırdı. Zina halinde yakalanan kadın kocası tarafından derhal öldürülürdü. Romalılar’da babasının rızası alınmak şartıyla 12 yaşındaki bir kızla evlenmek mümkündü. Rusların eski geleneklerinden biri de aile reisinin 8–10 yaşlarındaki çocuklarını 20–30 yaşlarındaki kızlar veya kadınlarla evlendirmeleridir. Çocuklar büyüyünceye kadar çocukların babaları kadınlara kocalık vazifesini yapardı. Zina işleyen kadınlara verilen cezalar çok ağırdı, kadın çıplak soyularak zina işlediği kasaba veya şehir içinde dolaştırılırdı. Keltler’de zina yapan kadın partneri ile yakalanırsa derhal öldürülürdü. Kafkas Çerkesleri’nde eğer bir kadın gayri meşru bir şekilde yakalanırsa kadının saçları tıraş edilir ve kulakları kesilirdi, bunlarda kadını boşama kararı erkeğe aitti (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980, Rattray ve Taylor, 1954). Hawaii adalarında evli erkek kardeşler karılarını müşterek olarak kullanmakta, buna karşılık evli kız kardeşler de kocalarını müşterek olarak paylaşmaktaydılar (Diamond 2004). Türkistan’ın bazı yerlerinde iki erkek kardeş tek bir kadınla evlenmektedirler. Babil’de kadın zevk ve üreme konusunda bir araç olarak görülmekteydi. Baleares adalarında her nişanlı kız, aileye ve kocasının arkadaşlarına aitti. Afrika’da Aingis kabilesi kadınları kendilerine hediye veren erkeklere teşekkür maksadıyla soyunurlardı (Sungurgil, 1970).

Eski çağlarda cinselliklerini özgürce yaşayan kabileler ve topluluklarda vardır. Andaman adalarında, Avusturalya’da, Yeni Kaledonya’da, Polinezya’da ve Afrika’nın içindeki en vahşi kabilelerde genç kızlar cinselliklerini özgürce yaşamaktaydılar (Francoeur, 1997). Tahitili kadınlar erkek değiştirebilmek için başka adalara seyahat ederlerdi ve gayri meşru olarak veya evlilikten meydana gelen çocuklarını doğum yaptıktan yarım saat sonra boğarlardı. Kendilerini çocuk bakma külfetinden kurtararak istedikleri gibi serbest yaşarlardı. (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980, Rattray ve Taylor, 1954). Habeşistan’da evlenme ve boşanma hiçbir seremoniye bağlı değildi. İki sevgili rahatça sevişebilmek için bir kenara çekilirdi. Mısır’da da Herodot zamanında sevişmeler destanlaşmıştır. Eski Mısırlılar’ da yakın akrabalar arası cinsel ilişki yasak değildi, kız kardeşle erkek kardeşin evlenmeleri yasaldı (Morali-

Daninos,1980). Güyan'da bir kadın birkaç erkekle evlenebilmekteydi. California'da Kızılderililerde kabilenin her kadını istediği erkekle birlikte olabilmekteydi. Polinezya'nın her tarafında evlenmemiş olan kadınların ve kızların her beğendikleri erkekle yaşları küçük olsa bile cinsel ilişki kurmaları serbestti (Francoeur, 1997). Marquise Adaları'nda kızlar 12 yaşından itibaren her şeyi yapmaktaydılar. İçki içerler, dans ederler, istedikleri erkekle sevişirlerdi. Malabar kabilesindeki kadınların beş veya altı kocaları vardı. Bu kabile kızlarına 10 veya 12 yaşında evlenme izni verilirdi. Kamboçya'da kocasından bıkmış olan her kadın veya dulluktan usanmış kadınlar, Tulava mabedine bir adak adamak suretiyle sevdikleri erkekle birlikte olabiliyorlardı. Chili'nin başkenti Santiago'da kadınlar evlerin zemin katlarını işgal ederek sokaktan gelen geçenleri evlerine davet ederlerdi. Malezya'da evlenmemiş kadınlarla genç kızlar özgürce davranabiliyorlardı. (Sungurgil, 1970; Morali-Daninos 1980, Rattray ve Taylor, 1954).

Kadınlar, tarih boyunca cinsiyet ayrımcılığı ve eşitsizliklerle karşı karşıya kalmışlar, erkeklerden daha düşük statüde görülmüşler ve erkeklere nazaran daha az hak ve şansa sahip olmuşlardır. Birçok ülkede eşitliğe yönelik gelişmeler kaydedilmesine rağmen kadınlar hala cinsel ayrımcılığa maruz kalabilmekte, cinsel istismar ve aile içi şiddete/tecavüze uğrayabilmektedirler. Bunda geleneksel cinsiyet rollerinin ve bu rollerin öğrenildiği sosyalleşme sürecinin etkisi büyüktür. Bekaretini kaybetme korkusu sebebiyle kadın, kendi isteğiyle oluşabilecek cinsel ilişkiden kaçınırken, rızası dışında gerçekleşebilecek cinsel temasları da engellemek için bedeni üzerindeki denetimi bir erkekle paylaşır ya da kendisi üstlenir. Böylece hem kadın bedeni, hem de kadın cinselliği denetlenmiş olur (Dinçer, 2007). Bu denetlemelerin başında artık bir eziyet, şiddet olarak da tanımlanabilen kadın sünneti vardır.

Kadın Sünneti

Cinsel baskının en uç noktalarından biri olan kadın sünneti Mısır firavunlarından beri daha çok Sahra altı Afrika ülkelerinde yüzyıllardır devam eden ve yılda yaklaşık 2 milyon kıza yapılan bir uygulamadır. Kızların sünnet edilmesi Mısır, Sudan, Yemen ve Bazı körfez ülkeleri gibi birkaç Arap ülkesinde hala yaygın bir işlemdir. Kadın sünnetinin miadı dolmuş ve zararlı bir uygulama addedilerek, özellikle de Mısır kentlerinde ortadan kaldırılmasına yönelik artan eğilime rağmen, çok yaygın bir uygulama olmayı sürdürmesinin altında yatan neden, bu toplumlarda bekarete ve bütünlüğü bozulmamış bir himene atfedilen önemdir. Sünnetin arkasında yatan inançsa, kızların dış genital organlarının parçalarının alınmasıyla cinsel arzunun en aza indirileceğidir. Buluş çağı olarak adlandırılan dönem ile ergenlikten oluşan tehlikeli yaşlara erişmiş bir kızın bekaretini dolayısıyla namusunu daha kolay korumasına olanak sağlar. İffet, kadınlar haremdeki erkek görevlilere hadım edilme yoluyla dayatılıyor, bu da onları zararsız harem ağalarına dönüştürüyordu. Benzer

şekilde kadın sünnetlerinin amacı da genç kızların ilişkiye girme arzularını azaltarak iffetlerini muhafaza etmektir. Kız çocukları bu ülkelerde çoğunlukla yedi veya sekiz yaşlarında (henüz adet olmaya başlamamışken) sünnet edilirler. Çoğu kez bu uygulamada köy ebisi görev yapar ve jilet ile klitoris tamamen yok edilmesi ile sonuçlanan gayri tıbbi bir uygulamadır. Çoğu kez genç kız ve çocukların hayati tehlikesini oluşturan bu uygulama gayri tıbbi şartlar altında yapılmaktadır. Cinsel soğukluk, Arap toplumlarındaki kadınların kişiliğini ve zihinsel yapısını etkileyen diğer toplumsal ve psikolojik etkenlerle de vurgulanan artçıl etkenlerden birisidir (Akmeşe ve Bilge,2014). Kızlar böylelikle bir kızın namusunun temel ölçütü olmayı hala sürdüren bekarate dair miadı dolmuş fikir ve değerlerin bir sonucu olarak bir dizi talihsizliğe maruz kalmaktadır. Ancak son yıllarda eğitilmiş aileler kadın sünneti ile ilgili uygulamaların zararının farkına varmaya başlamışlardır. Bununla birlikte günümüzde hala aileler kız çocuklarına barbarca ve insafsız bir uygulama olan kadın sünneti ameliyatını dayatmaya devam etmektedir. 160 Mısırlı kız ve kadından oluşan bir örnekte yürütülen bir araştırmada eğitimsiz ailelerin %97.5 i bu geleneği sürdürmekte hala ısrarcıdır. Fakat bu oran eğitilmiş aileler arasında %66.2 ye düşmektedir (Sadevi,2019). Eğitimin, farkındalığın önemi insan hayatında açıkça görülmektedir. Özellikle kadınlar için denetlenebilir cinsellik öncelikle insan hakları için ter düşen bir fenomendir. Böyle olmakla birlikte kadın cinselliğini denetleme yüzyıllardır farklı coğrafya ve kültürlerde devam etmiş ne yazık ki hala devam etmektedir. Bu konu iktidar, erk, normlarla birlikte cezai yaptırımlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Devlet, Din, Normlar, Ceza

Cinsellik, toplumsal kontrol odağı olarak işletilebilen bir olgudur (Giddens, 2010, s.23). İktidarlar, aile, evlilik ve cinsellik arasında kurduğu bağ üzerinden bedene yönelik müdahale alanını belirli bir düzleme oturtmaktadır. Özellikle aile kurumu ve evlilik ritüelini belirleyen iktidarların normatif yapıları üzerinden denetim elverişli hale gelmektedir. Cinsel yaşamı düzenlemekle ilgili resmi yöntemler, dinin önemine, devletin değişen rolüne, evlilik biçimini düzenleyen ahlaki bir mutabakatın varlığına ya da yokluğuna, boşanma oranları ve cinsel açık görüşlülüğe bağlı olarak zaman zaman değişiklik göstermektedir (Karacan, 2016).

Çok eski zamanlara dayanan bu dayatmalar Eski Roma’ da oldukça söz edilen cezai yaptırımlarla kendini göstermiştir. Eski Roma’da Dionysos alemlerine katılanlar ahlaken ve cinsel açıdan yozlaşmış olsalar da Roma için asla ciddi bir tehlike oluşturmadılar. Atina’ daki Dionysos şenliklerinde içkinin su gibi aktığı, ahlak sınırlarının aşıldığı bir gerçektir ve İtalya da bu mezhep önceden tamamen kadınlardan oluşurken, artık erkekler ve kadınlar birlikte tapınıyor, şarap banyosu yapıp bütün cinsel sınırlamaları aşıyorlardı. MÖ. 195’ te kadınların görünüş ve davranışları artık ciddi bir sorun haline gelmişti.

Kadınların gösteriş alışkanlıklarını yasaklayıp servetlerine vergi koyan ve Oppian yasası adıyla bilinen kurallar hakkında tartışmalar başlamıştı. Sorun aslında kadınların cinsel özgürlüğü idi. Oppian yasası, Cannae savaşında Romanın Hannibal' ın eline geçmesinin ardından yaşanan çalkantılı dönemde MÖ.215' te yürürlüğe kondu. Kadınların pahalı elbiseler giymesi, dini bayramlar dışında arabaya binmesi, sahip olabilecekleri altın miktarı düşürüldü. Ancak yirmi yıl sonra Kartaca'ya karşı yapılan savaş kazanılıp Roma da nispeten barış sağlandıktan sonra kadınlar bu kuralların kaldırılması için seslerini yükseltmeye başladı. Bir süre sonra Oppian yasası yürürlükten kaldırıldı. Ancak sonrasında Dionysos mezhebine karşı cadı avı başlatıldı ve başka dini önlemler alınmaya başladı (Berkowitz, 2018).

Yunan ve Roma kültür medeniyetlerini tarihi Avrupa toplumlarına genelleme yapılamasa da, Hıristiyanlıkla birlikte Avrupa toplumlarında kadına dair birbirine çok yakın uygulama ve düşünüş biçimleri doğmuştur. Russell'a göre "Hıristiyanlıkta evlilik dışı ilişkide bulunan kadının mesum (kötü) olduğu düşünülürdü ama başkasının karısıyla cinsel ilişkide bulunmadıkça erkek günahkâr sayılmazdı... Cinsel iffet üzerinde ısrarla duran Hıristiyan etiği kaçınılmaz olarak kadınların konumunu alçaltmakta büyük rol oynamıştır. Çünkü ahlakçılar hep erkek olduklarından kadınları bastan çıkartıcı olarak görmüşlerdir." (Russell, 2003).

Çağımıza kadar yaşam pratikleri özellikle iki temel cinsiyet üzerine kurulduğu gibi, ayrımlarına yüklenen özellikler, hem de her coğrafyada, dile bile geçmiş, cinsiyetin belirlediği bir terminoloji de oluşturmuştur. Kadının doğurganlığından dolayı başka bir terminoloji gelişmiş anakara, anadil, gibi ve daha da fazlası olduğu üzere, her dilde yerleşmiş, cinsel kökene dayandırılan bir terminoloji söz konusudur. İnsan tabiatıyla ilgili bir takım, tanım ve deyimlerin toplumsal cinsiyette olduğu gibi, etnik köken üzerine kurulduğunu da bilmekteyiz. Yüceltici, güç, kuvvet gibi üstünlük ifadelerini içeren terminoloji ve deyimlerin de erkek cinsiyetine dayandırıldığı her toplum ve dilde gözlemlenecek ortaklıklardır. Bedensel özelliklerden dolayı kadın ve erkeğin, siyah- beyaz ve benzeri her ötekinin iş bölümü de, toplumsal cinsiyet ve kimlik kavramına dayanmış, cinsiyet ve kimlik farklarına göre rolleri ve mekân kavramı belirlenmiştir (Karacan, 2016).

Antikiteden beri cinsellik, cinsel kimlik ve toplumsal düzen o toplumun siyasi, ekonomik, politik, dini yapılarına göre belirlenmiştir. Kadınlar, doğurganlık, üreme gibi konularda sanatın konusu olmuştur ancak bu içerikler toplumsal düzen ve gelenekler çerçevesinde, tıpkı diğer ötekiler gibi kompozisyondaki yerlerini, konuya göre, kendilerine yüklenen toplumsal konumda almışlardır. Gelenek, din ve toplumun yarattığı sınıf sistemleri, cinsel ayrımı kadın erkek ilişkisi gibi iki temel ilişki bağlamında ve normal kabul edilen çerçevede ele almıştır. Toplum içinde homoseksüel, lezbiyen ve benzeri cinsel kimlikler tanınmamış ya da normal dışı kalıplar olarak kabul görmüş ve

gelenek, din gibi yaşamlarla tanımlanarak, cezalandırılmış veya normal dışı olmaları utanç kaynağı, günah gibi bağlamlarda değerlendirilip, insani boyutları en iyi niyetle örülenmiştir. Toplumsal cinsiyetin ve kimliklerin içeriği, toplumların kendisi tarafından belirlenmiştir. Bunu şöyle destekleyebiliriz; “Toplumsal cinsiyet yaban otu gibi, mülkiyet gibi toplumsal yaşamın var ettiği kategorilerden biridir. Fakat bu demek değildir ki, toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetten tümüyle bağımsızdır” (Direk, 2014 ; Karacan, 2016).

Tecavüz

Cinsiyetçi anlam ve imgelerle yüklü algının kadınlığı tanımlayışının ve kadına biçtiği rollerin, bir zulme nasıl dönüşebileceğini özellikle savaş zamanında belirginleştirerek gösteren bir şiddet biçimidir. Tecavüz, gücün, zaferin ve düşmana yönelik tanımlamaların hepsini taşıyan, ilişkili her türlü nefret duygusunu ve ötekileştirme politikalarını içeren bir şiddet pratiği olarak son derece çarpıcı bir yerde durur. Brownmiller’ in “savaş alanına” benzettiği kadın bedeni, galip erkeğin üstünlüğünün, mağlup erkeğin ise yenilgisinin canlı “ispat” ıdır (Brownmiller, 1975). Bu noktada keskinleşen paradoks, eril ve dişil rollerin kırılmağını su yüzüne çıkardığı için önemlidir. Korunmak için cephe gerisinde bekleyen, savaşçı rolünden uzak tutulan kadınlar, aslında çoğu kez bedenleri, kimlikleri, çocukları ve de kocaları için girdikleri mücadelede, çatışmaların hem savaşçısı hem de alanı olmak gibi savaşın en çetin iki rolünü üstlenmişlerdir. Bu paradoksun en çarpıcı örnekleri hiç şüphesiz soykırım kapsamında Ruanda ve Yugoslavya’da yaşanmıştır. Her iki savaşta, Yugoslavya’da çoğunlukla Müslüman kadınlara ve Ruanda’da iki taraftan kadınlara bu amaçla sistematik olarak tecavüz edilmiş ve bu savaşların öncesinde ve sonrasında kadın cinselliği ve bedeni üzerinden yürütülen bir propagandanın başka milletlerin ötekileştirilmesini nasıl kolaylaştırdığı da görülmüştür. Ötekileştirme politikalarının eksik kalmış bu sahnesini tüm çıplaklığıyla açan savaş tecavüzlerinin, devletler/milletler arası savaş ana başlıklarından biri haline getirmiş uluslararası disiplinin, cinsel/cinsiyetçi şiddetin devletlerarası ilişkilerdeki etkisini göz ardı eden yaklaşımını da netleştirir (Akgül, 2013).

Sırp tarafından askeri amaçla uygulanan sistematik ırza geçmeler ve özellikle hamile bırakma, Müslüman topluluğun devamını engellemeye, belli bir bölgede demografik yapıyı değiştirmeye yöneliktir (Değirmenci, 2010). İtalyan gazeteci Giuseppe ve Zaccaria, 1991 yılında naklettiği ve Sırp subayı tarafından dile getirilen politikayı şöyle ifade etmiştir: Müslüman toplulukların davranışlarına ilişkin analizimiz göstermektedir ki, söz konusu grubun ahlaki yapısı, isteği ve mücadelecisi ruhu; eylemlerimizi topluluğu en hassas noktası olan dini ve sosyal yapısına yönlendirdiğimiz takdirde zarar görecektir. Bununla kadınları, ergen durumda olan kızları ve çocukları kastediyoruz. Bu sosyal figürlere yönelik müdahaleler topluluk arasında karışıklığa neden olacak ve bu

durum öncelikle korku ve paniğe daha sonra ise savaşın sürdüğü bölgelerden muhtemelen çekilmelerine yol açacaktır (Card, 2008: 176-177, Akt. Değirmenci, 2010).

Gerek Sırlar gerek Müslümanlar çocuğu en nihayetinde “yabancı” bir erkeğe ait saymakta, kadının kendisi dahi çocuğu “yabancıların pisliği” olarak değerlendirmektedir ve kendi kültürüne bağlı erkekler tarafından reddedilerek, o kültürün çocuklarını yetiştirme ihtimali büyük ölçüde azaltılmaktadır. Zorla hamile bırakmanın etnik temizlik ve demografik yapıyı değiştirmeye bağlantısını da bu şekilde oluşturur (Niarchos, 2006).

Fransız Büyükelçiliği sponsorluğunda hazırlanan Avrupa Topluluğu ve Avrupa Parlamentosu üyelerinin de bulunduğu Dünya Doktorları Toplantısının “Peçenin Arkasındaki: Afgan Kadınları” başlıklı davetiyesinde yazarlar, bütün bu süreçte Afgan kadınlarının yaşadıklarını özetlemiştir ve şu ifadeler kullanılmıştır:1996 yılında Taliban yönetime gelince Afgan kadınları yüzüstü kaldı. Sokakta gezmeleri yasak oldu. Kadınların temel tıbbi haklarını elde edemedikleri, eğitim alamadıkları bir ülkede, biz insan haklarını inatla hatırlatan bir grup olarak, “Peçeyi açmada bize Siz de yardım edin” diyoruz (Abu-Lughod, 2002)

Tecavüz, alay ederek, aşağılayarak ve en nihayetinde öldürerek cinselleştirilmiş bir tehdit imgesini parçalamanın en kestirme yolu olmuş ve bu haliyle yukarıda ele alınan savaşlara damgasını vurmuştur. Kadınlara fiziksel ve ruhsal yaralamalar ve de yalnızlaştırma bedeli yükleyen, savaşların tek cinselleştirilmiş şiddet biçimi değildir. Ayrıca tecavüz, görüldüğü üzere sadece karşı grup/ düşmanların milli söylemlerinde üreyen bir şiddet de değildir. Milletin erkeklerinin “kendi” kadınları üzerinde geliştirdikleri kimlik politikaları, denetim mekanizmaları da tecavüz pratiğinin düşman gruplar arasında bu denli güçlü işleminde etkili olmaktadır. Çünkü gerek 1991 yılından itibaren eski Yugoslavya’da işlenen uluslararası insancıl hukukun ağır ihlallerini içeren suçlardan sorumlu kişileri yargılamak için kurulan Yugoslavya Uluslararası Ceza Mahkemesi gerek Ruanda Uluslararası Ceza Mahkemesi verilerine göre; kadınlar, aile üyeleri ile cinsel ilişkiye veya diğer cinsel eylemlere zorlanma, cinsel açıdan kötürüm bırakma, cinsel açıdan aşağılama, kadının üreme organları veya cinsel organlarında tıbbi deneyler yapma, çocuk düşürmeye zorlama, rahmin sterilizasyonuna zorlama, kısırlaştırma ve fahişeliğe zorlanma, göç, sağlıksız yaşam koşulları, sıhhi olmayan şartlarda doğum yapmak, kötü beslenme gibi çeşitli ve çok farklı boyutlarda işkencelere maruz kalmışlar, hatta hamile olanların pek çoğu, doğurup sonra da kendi çocuklarını öldürmeye dahi zorlanmışlardır (Clark, 2009). Bütün bunların sonucunda görülüyor ki, hangi coğrafyada olursa olsun, kadın bedeni ve doğurganlığı ne kadar çok belli bir kimlik için araçsallaştırılırsa, tecavüz de o kadar çok silahlaştırılacaktır.

Kadınlarda Cinsel İlgil ve İstekl, İlişkiler

Kadın cinselliğinin denetlenmesi ataerki topluıların bir özelliğidir. Ataerki topluıların kadından beklediği rol saflığını korumasıdır. Daha küçük bir çocukken kendi bedenlerinin aileleri açısından ne anlama geldiğini öğrenen çocuklar onu koruması gerektiğini öğrenir ve karşı cinsle ilişkiler konusunda endişe ve utanç taşırlar (Kahraman, 2010). Cinsel ilgi ve aktiviteler kısıtlanır. Bazı kadınlar cinselliğın günah ve ayıp olduğu yönünde telkinlerle büyütülrler. Erişkin olduktan sonra da doğal olarak hissedecekleri cinsel arzularını bastırırlar. Cinsel ilişkilerde sorumluluğın gelişmesine izin vermezler ve cinsellekle ilgilenmemeyi yüceltirler. Bu tür kişilerde cinsellik bir sıkıntı kaynağıdır ve cinsel ilgi ve ilişkilerin hepsinde suçluluk ve utanç ortaya çıkarıcı niteliktedir.

Kuzey ve Güney Akdeniz'in her yanında kızların bekareti öncelikle erkek kardeşlerini ilgilendiren bir meseledir. Yedi yaşındaki küçük bir erkek çocuk bile, genç bir kıza bekçilik yapmak üzere yetiştirilir (Dinçer, 2007). Dünya genelinde kadının değersizleştirilmesine başlık parası, tecavüz, düğün gecesi bekaretini kaybetmek, kadın seks ticareti gibi olaylar örnek gösterebilir (Logmans, Verhoeff, Raap, Creighton ve Van Lent 1998; Underhill Dewhurst, 1978). Kadın değersizleştirilmesine bir başka örnek ise Afrika'da bazı kabilelerde kocanın ölüm merasimi eşinin erkeğın bir veya birden fazla akrabası ile cinsel ilişkiye girmesi ile sonlanır. Bu ritüel ile kadın erkeğinden serbest kalır ve yaşadıkları köy kötülükler ve hastalıklardan korunmuş olur (Fourcroy, 2006). Ülkemizde de toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillenmiş cinsellik anlayışları, çocuklara çok erken yaşlarda aşılanır. Kız çocukları oyun oynarken iç çamaşırlarının kazara bile olsa görünmesinin utanılacak bir şey olduğu konusunda uyarılır. Utanma ile beraber anılan cinsel organ; kadının, cinselliği utanç olarak algılamasına sebep olur. Yine bu temele eklenen toplumsal öğeler, kadın cinselliği ve kadınların cinsel davranışlarını belirler (Dinçer, 2007). Türkiye'de cinsellikleriyle ilgili olumsuz mesajların içselleştirilmesi, birçok kadının cinsel deneyimleri konusunda özgür ve bilgiye dayalı kararlar almasını güçleştirmiş, dolayısıyla kendilerine sağlıklı bir cinsel yaşam kurabilme olanaklarını sınırlamıştır (Dinçer, 2007). Türkiye'de ve dünyada öldürülen veya intihara zorlanan kadınlar son yıllarda gizlenemez biçimde gündemdedir. Namus adına işlenen cinayetler, dünyanın farklı bölgelerinde rastlanmaktadır. Kadınlar dünyanın her yerinde erkeklerin şiddetine maruz kalmaktadırlar. Sadece uygulanan şiddetin şekli ve organizasyonu farklıdır. Batıda ve Latin Amerika'da kıskançlıktan yola çıkarak kadının yaşama hakkına kastedilmesi "tutku cinayetleri" diye adlandırılmaktadır. Türkiye'nin de içinde olduğu Ortadoğu bölgesinde ise bu durum "namus cinayetleri" adını almaktadır. Kadın bazen tecavüze uğradığı için, bazen sevdiği ile konuştuğu için, bazen babasından hamile kaldığı için ve benzer durumlarda namus adına cinayet işlenmektedir (CETAD, 2006). Aile içi şiddetin özel bir türü olan namus

cinayetlerinin varlığı Türkiye’de hep duyduğumuz ama son yıllara kadar kör kaldığımız, uzak kaldığımız bir konudur. Namus gerekçesi ile işlenen cinayetler önceleri sanki dar bir bölgede yaşayan sınırlı bir grubun sorunu gibi takdim edilerek, bu büyük psikososyal sorunun kültürel mazeretlerle üstü örtülmüş, ama iç ve dış göçler olayın sınırlarını genişletmiştir. Kadın cinselliği üzerinde toplumsal kontrolün ne denli baskın olduğunu gösterir. Kadınlardan cinselliği arzulamamaları yalnızca eşlerine cevap vermeleri beklenir. Kadınlar erkeklere neleri tahrik edici bulduklarını söylemekten kaçınırlar, yeteri kadar uyarılmadıklarında da koitusu reddetmezler, hazlarını artıracak daha aktif tutumlar almaktan kaçınırlar. Duygusal yakınlık daha önemli olduğu için yakınlık, kırgınlıkları olduğunda cinsel işlevleri olumsuz olarak etkilenir kadın cinselliği üzerindeki erkek egemen kontrol; modern toplumlarda aile yapısındaki değişiklikler, kadınların eğitim düzeylerinin artması, toplumsal yaşama daha yüksek oranda katılmaları ile giderek azalmaktadır (CETAD, 2006).

Sonuç

Çağlar boyu kadına verilen değer o coğrafyanın medeniyetin kültürel yapısını bir anlamda göstermektedir. Ne yazık ki farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda kadın cinselliği yok sayılan, kadının erkeğin kölesi uzantısı gibi yaşanan bir hal almıştır. Cinselliğin en önemli unsuru olan cinsel kimlik olgusu, cinsel birleşme, partner seçimi, ilişkiler gibi konularda kadınlar farklı coğrafyalarda birçok zorlukla karşılaşmıştır. Kadının nesneleştirilmesi, kadın cinselliğinin kontrol altına alınması erkek egemen, ataerkil toplumlarda bir çeşit gelenek haline gelmiştir. Bu durum, farklı cinsel kimlikler üzerinden değerlendirildiğinde; cinselliğin paylaşımından uzak dürtüsel bir fenomen halini alması, dolayısıyla ilişkilerde paylaşımından uzaklaşılması, bireylerin yalnızlaşması ve aidiyet duygularını kaybetmesi aynı zamanda sağlıksız toplumlar anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Cinsellik insanlık tarihi boyunca yaşamı etkileyen temel konulardan biri olmuştur. Aynı zamanda üzerinde konuşmaktan kaçınılan mahrem bir alandır. Bu nedendir ki, bireyler kendilerine iyi gelen davranıştan uzaklaşarak kolay gelen ama mutluluk vermeyen davranışlar içinde kendilerini bulmuşlardır. Zaman ve mekân değişse de kadını meta gözüyle değerlendirme biçimi değişmemiştir. Örneklerde görüldüğü üzere, kadın cinselliği kadın sünneti, cezalar, normlar, yaptırımlar, tecavüz gibi ruh sağlığını da etkileyen kavramlar üzerinden tartışılmıştır. Ne zaman ki farklı coğrafyalarda cinsellik özelinde kadın cinselliği haz, mutluluk, paylaşım, sevgi, değer gibi kavramlar üzerinden tartışılmaya başlar, dünyada insan hakları, sosyal düzen, medeniyet seviyesinin iyiliğinden bahsedebiliriz.

Kaynaklar

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others, *American Anthropologist*, 104 (3), 783-790.
- Akgül, Ç. (2013). Milliyetçi Söylemin Her Dem “Poine”Si: Savaş Tecavüzleri, *Alternatif Politika*, 5(1), 91-113.
- Akmeşe Z.B. ve Bilge, A. (2014). Kadın Sünnetinin Kadının Ruhsal Durumuna Etkisi, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 30 (1), 101- 110
- Bayer, P ve Wertsch J.V. (2012). *Zihinde ve Kültürde Bellek*. (Çeviren: Y. Aşçı Dalar). İstanbul: Yaylacık Matbaacılık.
- Berkowitz, E. (2013). *Seks ve Ceza: Arzuyu Yargulamanın Dört Bin Yıllık Tarihi*. (Çeviren: O. Düz). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye’de Kadınlık, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3, 108-114.
- Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon and Schuster.
- Card, C. (2008). The Paradox of Genocidal Rape Aimed at Enforced Pregnancy, *The Southern Journal of Philosophy*, 46 (1), 176-189.
- Clark, J.N. (2009). International War Crimes Tribunals and the Challenge Of Outreach, *International Criminal Law Review*, 9 (1), 99-116.
- Değirmenci, O. (2010). Uluslararası Suç Olarak Kadına Karşı Cinsel Şiddet Eylemleri, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 89 (4), 27-95.
- Demirbilek, S. (2007). Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açından İncelenmesi, *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar* 44 (511), 25.
- Diamond, M. (2004). Sexual Behavior in Precontact Hawai'i: A Sexological Ethnography, *Re Vista Española del Pacífico*, 16: 37–58.
- Diñçer, Ö. (2007). *Namus ve Bekaret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Algıları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Direk, Z. (2014). *Cinsiyetli Olmak- Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Elchalai, U., Ben-ami, B., ve Brzezinski, A. (1999). Female Circumcision the Peril Remains. *BJU Int*, 83 (1): 103–108.
- Ersoy, E. (2009). Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2), 209–230.
- Fourcroy, J. (2006). Customs, Culture, and Tradition—What Role Do They Play in A Woman’s Sexuality?, *J Sex Med*, 3, 954–959.
- Francoeur, R. T. (1997). *The International Encyclopedia of Sexuality 1.4. Cilt*. New York: Continuum International Publishing Group.

- Kahraman, S. (2010). Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3(1), 30-35.
- Karacan, N. (2016). Toplumsal Cinsiyet Kavramı, Yeniden İnşası ve Sanata Yansımaları, *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 5(24), 1079-1093.
- Kinsey, A.C., Pomeroy, W.B., Martin, C.E., Gebhard, P.H. (1998). *Sexual Behavior in The Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders Co.
- Letourneau, C. (1970). *İlksel Toplumlarda Seksüel Yaşantılar*. (Çeviren: G. Sungurğil). İstanbul: Yaylacık Matbaası.
- Logmans, A., Verhoeff, A., Raap, R.B., Creighton, F, van Lent M. (1998). Should Doctors Reconstruct the Vaginal in Troitus of Adolescent Girl Stomimic the Virginal State? Who Wants the Procedure and Why, *BMJ*, 316, 459– 460.
- Moralli-Daninos, A. (1980). *Cinsel İlişkiler Tarihi*. (Çeviren: İ. Yakupoğlu) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Niarchos, C.N. (2006). Women, Warand Rape: Challenge Facing The Tribunal for the Former (Derleyen: Yugoslavia. B.B.Lockwood). Women’s Rights: A Human Rights Quarterly Reader İçinde. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Nour, N.M. (2004). Female Genital Cutting: Clinical and Cultural Guidelines, *Obstet Gynbecol Surv*, 59, 272–279.
- Ratray-Taylor, G. (1954). *Sex in History*. New York: Ballantine Books.
- Russel, B. (2003). *Evlilik ve Ahlak*. (Çeviren: E. Gürol) İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Sadevi, N. (2019). *Havva’nın Saklı Yüzü: Arap Dünyasında Kadınlar*. (Çeviren: A. Ay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott, J. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*. (Çeviren: A. Kılıç). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Underhill, R.A. ve Dewhurst, J. (1978). The Doctor Cannot Alway Stell. Medical Examination of the “İntact” Hymen, *Lancet*, 1, 375–376.
- Yüksel, Ş., ve Cindoğlu, D. (2006). Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD), Kadın Cinselliği, Bilgilendirme Dosyası 5 ve CETAD Araştırma Sonuçları. <https://www.cetad.org.tr/CetadData/Books/37/pdf> Erişim Tarihi 10.09.2021.

TÜRKİYE’DE KADIN DOSTU KENTLERİN BULUNDUKLARI TR BÖLGELERİNDEKİ DURUMLARI VE POTANSİYEL KADIN DOSTU KENTLER¹

Mercan EFE GÜNEY*

Merve OKULDAŞ**

Türkiye’de normlar ataerkil düzene bağlı şekillendiğinden kadınların beklenti ve gereksinimleri görmezden gelinmektedir. Bu neden, toplumsal cinsiyet eşitliğinin benimsenmesi ve bu alandaki uygulamaların gerçekleşmesine ket vurmaktadır. Kentlerin ataerkil sisteme göre kurgulanması/şekillenmesi sonucu, başta kadın ve kız çocukları olmak üzere ötekiler olarak adlandırılan yaşlı, engelli, çocuk vb. birçok kullanıcı grubunun öncelikli gereksinimleri ve beklentileri görmezden gelinmekte ve sonuçta bu bireyler mevcut sisteme uyum gösterememektedir. Yaşanabilir ve herkes için kent hakkı sunan bir kentin öncelikli olarak sosyo-kültürel ve ekonomik farklılıklar nedeniyle oluşacak mekânsal kullanım gereksinim ve taleplerini karşılaması ve her kullanıcıya eşit hizmet/olanak sunan bir içerikte olması gerekmektedir. Dolayısıyla kültürel (yapılı) çevre başta erişilebilirlik ve güvenlik alanlarında olmak üzere her alanda kapsayıcı planlamaya göre üretilmelidir. Çünkü kadınlar, kentin olanaklarından yararlanabilmek ve bu olanakları kullanabilmek kapsamında kent yoksunluğu yaşamaktadır.

Yaşanan bu sonuca bir karşı duruş olan ‘kadın dostu kentler’ kadınların kent yoksunluğuna karşı bir çözüm projesi olarak gelişmiştir. Kadın Dostu Kentler, kadınların kentsel yaşamın tüm alanlarında erkeklerle eşit olarak vatandaş kimliğiyle yer alabildiği, kentin kadınlar için de etkili ve erişilebilir olduğu, fiziki çevrenin ve mekânların kadınlar ve kız çocukları için güvenli ve kullanılabilir olmasının sağlandığı ve planlama süreçlerinin tümünde toplumsal cinsiyet eşitliği ilkelerinin/uygulamalarının gözetildiği kentlerdir. Bu nedenle kadın dostu bir kente ulaşmanın birinci adımı, kentte yaşayan kadın ve kız çocuklarını tanımak; onların gereksinimlerini, sorunlarını ve olanaklarını doğru analiz etmektir (Tekinbaş, 2015). Bu analizlerin sonuçları göz önünde bulundurularak illerde sivil toplum örgütlerinin aktif katılımı ile toplumsal cinsiyete duyarlı stratejik planlar ve performans programları hazırlanmalı; il bütçeleri belirlenirken bütçelemenin toplumsal cinsiyete duyarlı yapılmasına dikkat edilmelidir. Cinsiyet duyarlı kent planlama ilkelerine göre erişim ve

¹ Bu metin, Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü öğretim planında seçmeli ders olarak yer alan *PLN 6020 Ötekiler ve Fiziksel Planlama* dersi kapsamında yürütülen çalışmaların geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

*Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, mercan.efe@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8498-4796.

**Şehir Plancısı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Çevre ve Şehircilik İl Müdürlüğü, merveokuldas@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5221-5017.

sirkülasyon alanları daha kaliteli kent donatıları ile güçlendirilmeli, kamu alanları ve sosyal alt yapılar peyzaj unsurları ile desteklenerek tam anlamı ile güvenli, kadın kullanıcıların taleplerine uygun kriterler göz önünde bulundurularak tasarlanmalıdır (Topal vd., 2016).

Kadın dostu kent çalışmaları dünyada hem Birleşmiş Milletler (BM) hem de Avrupa Birliği (AB) bünyesinde yürütülmekte ve pek çok ülkede uygulanmaya çalışılmaktadır. 1975’de *1. Dünya Kadın Konferansı* ile sorunları ele alınmaya başlayan kadın konusundaki çalışmalar 1981’de *Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi* (CEDAW) ile daha vurgulu hale gelmiştir. Kadın, *İstanbul Sözleşmesi*’ne imza atan ülkelerde kendisine daha emniyetli bir alan bulabilmektedir. Bu kapsamda birçok ülkede yerel yönetimler ve kuruluşlar dâhilinde fiziksel mekânın toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı üretilmesi için stratejiler geliştirilerek katılımcı süreçler oluşturulmaktadır. Bunlar dünyadaki kadın dostu kent deneyimlerini artırmaktadır. Avrupa’da ve AB’de ise Berlin, Frankfurt (Almanya), Viyana (Avusturya), Vervier (Belçika), Espoo, Helsinki (Finlandiya), Paris (Fransa), Amsterdam (Hollanda), Barselona (İspanya) ve Stokholm (İsveç); genel olarak dünyadan ise Cape Town (Güney Afrika Cumhuriyeti), Seul (Güney Kore), Londra, Bristol (İngiltere), Vancouver (Kanada), Yeni Delhi (Hindistan) kadın dostu kent örnekleridir. Bu kentlerde kadınların karar alma süreçlerinde ve mekanizmalarında yer almalarının yanı sıra kentin fizik mekanında kadın güvenliğinin ve erişiminin sağlanması da önemsenmektedir (Efe Güney vd., 2020). Kadın Dostu Kentler Programı, sürdürülebilir ve insan hakları temelli yaklaşımla Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu tarafından İnsan Hakları Bildirgesi kabulünün 60. Yılı vesilesiyle yapılan değerlendirmede tüm dünyada “insan hakları alanında yürütülen” en iyi altı proje arasına girmiş ve Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliği çalışmalarını yerel yönetimlere taşıyan ilk proje olmuştur. Program, Avrupa Kentli Hakları Bildirgesi’ndeki karar süreçlerine ve yönetime katılma hakkına paralel biçimde kadınların yerel meclislerde temsil edilmesini önermektedir (Efe Güney ve Ayhan Selçuk, 2016).

BM Kadın Dostu Kent Ortak programının ilk aşaması 2006-2010 yılları arasında Türkiye’de İzmir, Kars, Nevşehir, Şanlıurfa, Trabzon ve Van olmak üzere 6 kentte uygulanmıştır. Programın uygulandığı 6 kentte kaydedilen ilerlemenin ardından, Kadın Dostu Kentler-2 Ortak Programı, toplumsal cinsiyeti yerel yönetime dâhil etmek amacıyla 2011 yılında başlatılmıştır ve 7 yeni il olarak Adıyaman, Antalya, Bursa, Gaziantep, Malatya, Mardin, Samsun Ortak Program’a dâhil olmuştur (Web 1, Harita 1). Bu çalışmada, öncelikle kadın dostu kentlerin kendi içlerinde siyasete katılımının değerlendirilmesi yerel seçimlerin ortalaması ve genel seçimlerin asıl oranları kullanılarak yapılmıştır. Sonrasında kadın dostu kentlerin buldukları alt bölgelerde bulunan illerdeki kadınların siyasete katılımı aynı şekilde değerlendirilerek kadın dostu kentlerin bölgeleri ile ilişkisi belirlenmiştir. Sonuç olarak en iyi oranlara sahip kadın dostu kentler ve potansiyel kadın dostu kentler sunulmuştur.



Yöntem

Çalışmada birinci ortak programda ve ikinci ortak programda yer alan illerin programa dâhil oldukları yıllar gözetilmiştir. Bu kapsamda ilk aşamada yer alan iller için 2005-2020, ikinci aşamada yer alan iller için ise 2010-2020 yılları arasındaki veriler kullanılmıştır. Siyasete katılım durumuna ağırlık

Harita 1: Türkiye’deki Kadın Dostu Kentler

verilmiş olmakla birlikte potansiyel bölge ve kentler için yapılan değerlendirmede Türkiye İstatistik Kurumu’nun (TÜİK) resmi internet sitesinden alınan veriler kullanılmış ve bunlar tüm veriler (kadın nüfus verileri, 6 yaş ve üzeri kadın eğitim durumu, 15 yaş ve üzeri kadın istihdam ve işsizlik oranları, kazanan il genel meclis ve belediye meclis kadın üye sayısı) şeklinde adlandırılarak değerlendirmeye alınmıştır.

Kadınların siyasete katılımı, Yüksek Seçim Kurulu’nun (YSK) resmi internet sitesinden alınan 2009, 2014 ve 2019 yerel seçim; 2007, 2011, 2015 (iki kez) ve 2018 genel seçim sonuçlarına göre kadınların milletvekilliği, belediye başkanlığı, belediye meclisi ve il genel meclislerinde aday olma ve seçilme durumları için incelenmiştir. TÜİK’ten alınan bazı veriler 2005 yılından itibaren olmadığından çalışmada tüm veri setleri aynı yıllar için kullanılamamıştır. Bu nedenle toplam nüfustaki kadın nüfus oranı 2007-2020; eğitim durumu 2008-2019; istihdam ve işsizlik oranları 2005-2020 yılları verileridir. Ek olarak 2014 yılında büyükşehir ilan edilen 13 şehir ile birlikte toplam 30 olan büyükşehirlerde il genel meclis sayıları sadece 2009 senesine aittir. Çalışma, kadınların muhtar adayı veya seçilme bilgilerini değerlendirmek istese de sadece toplam muhtar sayılarına ulaşılabilirdiğinden bu boyut incelenememiştir.

Metinde bazı değerler yüzün üzerinde (150 gibi) iken bazı değerler negatif (-13,4) olarak gözlenmektedir. Çünkü metinde olumlu ve olumsuz faktörler şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Örneğin, eğitim verilerinde kullanılan ilköğretim, lise ve dengi okul, yüksekokul, yüksek lisans ve doktora mezuniyet

seviyelerinin yüksek oranlarda olması kentlerde kadınların okullaşma oranlarının fazla olduğunu gösterdiğinden olumlu bir durum olarak değerlendirilmiş; okuma-yazma bilmeyen, okuma-yazma bilen ancak okul bitirmeyen ve bilinmeyen sayısının fazla oranlarda olması ise kadınların okullaşma oranlarının azlığına ve eğitimde veriye ulaşamadığına dair bilgi verdiğinden olumsuz veri olarak kabul edilmiştir. Kadınların eğitime katılım oranlarının ortalama değerinin hesaplanması bu oranların farkına göre belirlenmiştir. Dolayısıyla bazı kadın dostu kentlerde olumlu olarak belirlenen verilerin ortalamalarının toplamı olumsuz olarak görülen verilerin ortalamalarının toplamından yüksektir ve bu farkın oran olarak yüzün üzerinde olmasına neden olmuştur. Aynı şekilde olumsuz olarak belirlenen verilerin ortalamalarının toplamı olumlu olarak değerlendirilen verilerin ortalamalarının toplamından daha yüksek orana sahip fark negatif olmuş ve bu kentlerde kadınların eğitim durumlarının iyi düzeyde olmadığını göstermiştir. Kadınların siyasete katılım oranları ise büyükşehir belediyesi olan kentlerde büyükşehir belediye başkanı ve başkan adayı, belediye başkanı ve başkan adayı, belediye meclis üye sayısı ve milletvekili sayısı oranlarından; büyükşehir belediyesi olmayan kentlerde ise belediye başkanı ve başkan adayı, belde belediye başkanı ve başkan adayı, il genel meclis üye sayısı, belediye meclis üye sayısı ve milletvekili sayısı oranlarından elde edilmiştir.

1. Birinci Ortak Programda Yer Alan Kadın Dostu Kentler

Bu başlık altında, birinci ortak programda yer almış olan İzmir, Kars, Şanlıurfa, Trabzon, Van, Nevşehir illerinin ile bu illerin alt bölgelerinde bulunan Ağrı, Iğdır, Ardahan, Diyarbakır, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane, Muş, Bitlis, Hakkâri, Kırıkkale, Aksaray, Niğde ve Kırşehir illerinin 2005-2020 yılları arasında kadınların siyasete katılım durumu verilmiştir. Bu iller arasında, **İzmir ili** tek bir il olarak TR31 alt bölgesini oluşturduğundan il bazında incelenmiş ve İzmir’de siyasete katılım durumunda, belediye meclis üyesi (%7,5), belediye başkan aday sayısı (%4,0) ve belediye başkanı (%13,3) sayılarının arttığı görülmüştür.

Kars ili, Ağrı, Iğdır ve Ardahan ile birlikte A2 Ağrı Alt Bölgesi’nde bulunmaktadır. Kars’ta son seçimlerle birlikte belediye başkan aday sayısı (%8,8) artış göstermiştir. Milletvekilli olan kadınların en fazla seçildiği seçimler ise 2011 (%33,3) ve iptal edilen 2015/1 (7 Haziran) (%33,3) seçimleridir. 2009, 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, Iğdır söz konusu bölgede kadınların siyasete katılımının en yüksek olduğu il konumundadır. Milletvekilliğinde en yüksek oranlar ise her seçim döneminde mecliste kadın temsiliyeti bulunan Ağrı’dadır. TRC2 Şanlıurfa alt bölgesi ise **Şanlıurfa** ve **Diyarbakır** illerinden oluşmaktadır. Şanlıurfa’da büyükşehir belediye başkan adayı (%4,8) ve belediye başkan aday sayısı (%3,5) artış göstermiştir. İl, büyükşehir belediyesi statüsünde olduğundan, son iki seçimde il genel meclis

üyesi, belde belediye başkanı ve adayı yoktur. Seçilen kadın milletvekili oranı, 2018 (%14,3) ve iptal edilen 2015/1 (7 Haziran) seçimlerinde en yüksektir. 2009, 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, bölgede kadınların siyasete katılımında en yüksek oranlara sahip olduğu il Diyarbakır'dır. Şanlıurfa ve Diyarbakır'da her genel seçimde kadın milletvekili vardır. TR90 Trabzon alt bölgesini Ordu, Giresun, Rize, Artvin ve Gümüşhane oluşturmaktadır. Trabzon'da incelenen yıllarda büyükşehir belediye başkan adayı olmasına karşın seçilen büyükşehir belediye ve belediye başkanı kadın yoktur. Belediye meclis üye sayısında (%5,6) ise kadın temsiliyetinde artış olmuştur. Trabzon'da her seçim döneminde kadın milletvekili vardır. Kadın dostu kent olmasına karşın Trabzon'un 2009, 2014, 2019 yerel seçim ortalaması %19,2 iken bölgesinde kadının siyasete en fazla katıldığı il %29,5 ile Giresun'dur. Her genel seçimde bölgenin kadın milletvekili oranının tamamını Trabzon oluşturmaktadır.

TRB2 Van alt bölgesi Van, Muş, Bitlis ve Hakkâri illerinden oluşmaktadır. Van İli büyükşehir belediye başkanına sahip 1. Ortak Program'daki tek kadın dostu kenttir. Büyükşehir belediyesi olduğundan son iki seçimde il genel meclis üyesi ve belde belediye başkan ve aday sayısı bulunmamaktadır. Büyükşehir belediye başkan adayı (%2,0), belediye başkan adayı (%6,9) ve belediye meclis üye sayılarında (%21,5) artış görülmektedir. Van'da seçilen kadın milletvekilleri en çok iptal edilen 2015/1 (7 Haziran) (%37,5) ve 2015/2 (%37,5) seçimlerindedir. 2009, 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, bölgede kadınların siyasete katılımı en çok %62,2 ile Van'dadır. Van ortalama olarak en fazla oranda (%68) kadın milletvekilline sahiptir. Son olarak, Nevşehir, Kırıkkale, Aksaray, Niğde ve Kırşehir TR71 Kırıkkale alt bölgesini oluşturmaktadır. Nevşehir'de kadın belediye başkan aday (%8,0) ve belde belediye başkan aday sayısı (%1,7) artış göstermiştir, ancak kadın milletvekili adayı ve seçilen yoktur. 2009, 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, Nevşehir'in ortalaması %12,6'dır. Ancak kadın dostu kenti olmayan Aksaray bölgenin tüm kadın milletvekili oranını tüm genel seçimlerde sağlayarak %26,0 oran ile kadının siyasete katılımının en fazla olduğu ildir.

Tablo 1: Birinci Ortak Programda Yer Alan Kadın Dostu Kentlerde Kadınların Siyasete Katılımı - Yerel Seçimlerin Ortalama Oranı ve Milletvekili Oranları (%)

	YEREL (%)										GENEL (%)		
	Büyükşehir Belediye Başkanlığı	Büyükşehir Belediye Başkanlığı Adayı	Belediye Başkanlığı	Belediye Başkanlığı Adayı	Belediye Başkanlığı	Belediye Başkanlığı Adayı	Belediye Başkanlığı	Belediye Başkanlığı Adayı	Belediye Başkanlığı	Belediye Başkanlığı Adayı	İl Genel Meclis Üyesi	İl Genel Meclis Üyesi Adayı	Milletvekili Oranı
İZMİR													
2009	0.0	18.8	0.0	11.7	-	4.2	-	11.0	-	11.4	-	16.7	16.7
2014	0.0	4.8	10.0	9.9	-	-	-	-	-	18.0	-	19.2	19.2
2019	0.0	8.3	13.3	15.7	-	-	-	-	-	18.9	-	15.4	15.4
2015/2													11.5
2018													14.3
ŞANLIURFA													
2009	0.0	-	7.7	5.7	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	5.6	-	9.1	9.1
2014	0.0	7.7	0.0	1.6	-	-	-	-	-	10.8	-	8.3	8.3
2019	0.0	12.5	7.7	9.2	-	-	-	-	-	6.8	-	25.0	25.0
2015/2													8.3
2018													14.3
TRABZON													
2009	0.0	-	0.0	4.2	0.0	0.7	-	4.0	-	2.1	-	12.5	12.5
2014	0.0	0.0	0.0	3.1	-	-	-	-	-	6.7	-	16.7	16.7
2019	0.0	22.2	0.0	1.0	-	-	-	-	-	7.7	-	16.6	16.6
2015/2													16.7
2018													16.7
VAN													
2009	-	-	7.7	5.0	12.5	2.1	-	4.5	-	5.0	-	28.6	28.6
2014	0.0	9.1	30.8	6.1	-	-	-	-	-	24.3	-	25.0	25.0
2019	100.0	11.1	23.1	13.0	-	-	-	-	-	26.5	-	37.5	37.5
2015/2													37.5
2018													34.3
KARS													
2009	0.0	4.0	0.0	0.0	4.0	4.0	-	2.5	-	2.5	-	0.0	0.0
2014	0.0	3.8	0.0	0.0	4.3	4.3	-	10.9	-	10.9	-	33.3	33.3
2019	0.0	12.8	0.0	0.0	0.0	0.0	-	7.9	-	7.9	-	33.3	33.3
2015/2													0.0
2018													0.0
NEVŞEHİR													
2009	0.0	2.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.2	-	0.0	0.0
2014	0.0	8.3	0.0	0.0	0.0	9.5	-	7.7	-	7.7	-	0.0	0.0
2019	0.0	10.0	0.0	1.7	0.0	0.0	-	6.6	-	6.6	-	0.0	0.0
2015/2													0.0
2018													0.0

Tablo 2: TRC2 Şanlıurfa, TR90 Trabzon, TRB2 Van, TR71 Nevşehir, A2 Ağrı Alt Bölgelerinde Kadınların Siyasete Katılımı - Yerel Seçimlerin Ortalama Oranı ve Milletvekili Oranları (%)

Yerel Seçim Zayıflıkları	Şanlıurfa	Diyarbakır	Trabzon	Ordu	Giresun	Rize	Afyon	Gümüşhane	Van	May	Bütün	Hesabları
Büyükşehir Belediye Başkanı	0,0	100,0	0,0	0,0	-	-	-	-	100,0	-	-	-
Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	62,5	37,5	100,0	0,0	-	-	-	-	100,0	-	-	-
Belediye Başkanı	45,6	54,4	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	44,4	25,0	0,0	30,6
Belediye Başkan Adayı	46,5	53,5	16,0	20,9	18,0	33,6	3,7	7,8	49,3	13,0	15,7	22,0
Belediye Başkanı	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	19,0	0,0	0,0	0,0
Belediye Başkan Adayı	0,0	0,0	5,6	13,9	5,6	45,0	5,6	24,4	33,3	16,7	16,7	33,3
İl Genel Meclis Üyesi	0,0	100,0	13,3	0,0	37,6	37,6	11,4	0,0	16,7	31,7	15,0	36,7
Belediye Meclis Üyesi	23,7	76,3	18,9	18,4	15,6	27,3	12,7	6,9	53,0	15,0	9,6	21,7
Genel Seçimler												
2007 Seçimleri	33,3	66,7	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100	0,0	0,0	0,0
2011 Seçimleri	16,7	83,3	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0
2015.1 Seçimleri	42,9	57,1	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	50,0	16,7	16,7	16,7
2015.2 Seçimleri	20,0	80,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	50,0	16,7	16,7	16,7
2018 Seçimleri	28,6	71,4	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	40,0	40,0	0,0	20,0
Yerel Seçim Zayıflıkları												
Belediye Başkanı	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	83,3	16,7	0,0	0,0
Belediye Başkan Adayı	25,6	33,9	33,9	15,3	11,8	13,4	13,4	31,0	29,4	19,6	20,1	20,1
Belediye Başkan Adayı	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0
Belediye Başkan Adayı	3,7	5,6	5,6	62,6	20,7	7,4	7,4	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0
İl Genel Meclis Üyesi	11,1	5,6	5,6	61,1	16,7	5,6	5,6	22,2	63,9	13,9	0,0	0,0
Belediye Meclis Üyesi	35,6	13,5	13,5	17,5	17,4	16,1	16,1	21,1	43,3	21,1	14,5	14,5
Genel Seçimler												
2007	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	50,0	50,0	0,0	0,0
2011	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	33,3	33,3	0,0	0,0
2015.1	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	50,0	25,0	0,0	0,0
2015.2	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0
2018	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0

2. İkinci Ortak Programda Yer Alan Kadın Dostu Kentler

Bu başlıkta, ikinci ortak programda yer almış olan Antalya, Bursa, Gaziantep, Adıyaman, Samsun, Malatya, Mardin illeri ile bu illerin alt bölgelerinde bulunan Isparta, Burdur, Eskişehir, Bilecik, Kilis, Tokat, Çorum, Amasya, Elazığ, Bingöl, Tunceli, Batman, Şırnak ve Siirt'te, 2010-2020 yılları arasında kadınların siyasete katılım durumu incelenmiştir.

TR51 **Antalya** alt bölgesinde, Antalya, Isparta ve Burdur illeri bulunmaktadır. Antalya'da büyükşehir belediye başkan adayı (%11,7) ve belediye meclis üyesi sayısı (%4,0) artış göstermiştir. İl, büyükşehir belediyesi olduğundan il genel meclis üyesi, belde belediye başkanı ve aday sayısı bulunmamaktadır. İlde seçilen milletvekili son seçimde düşmüştür (%1,8). 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, %46,3 oranına sahip Antalya, bölgede kadınların siyasete katılımında en yüksek orana sahiptir. TR41 **Bursa** alt bölgesi ise Bursa, Eskişehir ve Bilecik illerinden oluşmaktadır. İlde büyükşehir belediye başkan aday sayısı (%11,1) artış göstermiştir. Büyükşehir belediyesi olduğundan seçimlerde il genel meclis üyesi, belde belediye başkan ve aday sayısı bulunmamaktadır. Kadın milletvekili oranı son seçimlerde düşmüştür (%2,2). 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, kadın dostu kent olmamasına karşın bölgede en iyi oranlara sahip il Eskişehir'dir.

Bu başlık altındaki bir diğer grup7 TRC1 **Gaziantep** alt bölgesi, Gaziantep, Adıyaman ve Kilis illeridir. Gaziantep, büyükşehir belediye başkanı kadın olan 2. ortak programda yer alan tek ildir. Büyükşehir belediye başkanı aday (%12,3) ve belediye başkan aday (%5,7) oranları artmıştır. Büyükşehir belediyesi olduğundan son iki seçimde il genel meclis üyesi ve belde belediye başkanı ve aday sayısı bulunmamaktadır. Gaziantep'te kadınların milletvekilliği oranı son seçimde (%1,2) azalmıştır. Adıyaman'da, belediye başkan aday (%1,6) oranı azalmış ancak belediye meclis üye sayısı (%1,1) artmıştır. Kadın dostu kent olmasından sonra Adıyaman'da kadın milletvekili oranında herhangi bir artış saptanmamıştır. 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, bölgede kadınların siyasete katılım durumunda en yüksek ortalamaya sahip il Gaziantep'tir (%47,5). Kadın milletvekilliği kapsamında Gaziantep bölgedeki oranın tamamını oluşturmaktadır. Adıyaman'da hiçbir seçim döneminde kadın milletvekili yoktur.

TR83 **Samsun** alt bölgesi Samsun, Tokat, Çorum ve Amasya illerinden oluşmaktadır. Samsun'da büyükşehir belediye başkan adayı (%11,1), belediye başkan sayısı (%5,9), belediye başkan aday sayısı (%1,9), belediye meclis üyesi (%2,1) ve milletvekili (%11,1) artmıştır. Büyükşehir belediyesi olduğundan son iki seçimde il genel meclis üyesi ve belde belediye başkan ve aday sayısı bulunmamaktadır. 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre (%45,1) ve milletvekilliği ortalamalarına göre (%50) Samsun bölgede kadınların siyasete katılma oranı en yüksek ildir. Bir diğer il grubu, TRB1 **Malatya** alt bölgesini oluşturan Malatya, Elazığ, Bingöl ve Tunceli'dir. Malatya'da belediye başkan aday sayısı (%2,2) ve belediye meclis üye sayısı (%3,3) azalmıştır. Büyükşehir

belediyesi olduğundan son iki seçimde il genel meclis üyesi ve belde belediye başkan ve aday sayısı bulunmamaktadır. 2011 genel seçimlerden itibaren Malatya’da kadın milletvekili oranı (%16,7) aynıdır. 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, kadın dostu kent Malatya, kadınların siyasete katılımında bölgenin %7,6’sını oluşturmaktadır. Ancak bölgede en iyi orana sahip il %47,7 ile Elazığ’dır. Son olarak TRC3 Mardin alt bölgesi Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt illerinden oluşmaktadır. Mardin’de sadece belediye başkanı sayısında artış (%10,0) olmuştur. Büyükşehir belediyesi olduğundan son iki seçimde il genel meclis üyesi ve belde belediye başkan ve aday sayısı bulunmamaktadır. 2011’den bugüne genel seçimlerde milletvekili oranı (%33,3) değişmemiştir. 2014, 2019 yerel seçim ortalamalarına göre, Mardin’in bölgede kadının siyasete katılımındaki payı %25,9’dur. Ancak bölgede kadın temsiliyetinde en iyi orana sahip il %36,5 ile Şırnak’tır. Mardin milletvekili oranlarında bölgenin %32,6’sını oluşturarak en büyük orana sahip ildir.

Tablo 3: İkinci Ortak Programda Yer Alan Kadın Dostu Kentlerde Kadınların Siyasete Katılımı - Yerel Seçimlerin Ortalama Oranı ve Milletvekili Oranları (%)

	YEREL (%)										GENEL (%)			
	Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Belediye Başkan Adayı	Milletvekili Oranı	Milletvekili Oranı
ANTALYA														
2014	0.0	10.5	0.0	18.9	-	-	-	-	-	-	-	7.1	16.7	7.1
2015/1	0.0	22.2	0.0	12.9	-	-	-	-	-	-	-	14.3	16.7	14.3
2015/2	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	14.3	16.7	14.3
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	12.5	16.7	12.5
BURSA														
2014	0.0	0.0	0.0	5.3	-	-	-	-	-	-	-	18.8	16.7	18.8
2019	0.0	11.1	0.0	5.3	-	-	-	-	-	-	-	14.8	16.7	14.8
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	22.2	16.7	22.2
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	20.0	16.7	20.0
GAZİANTEP														
2014	100.0	6.7	0.0	1.2	-	-	-	-	-	-	-	6.0	16.7	6.0
2019	100.0	20.0	0.0	6.9	-	-	-	-	-	-	-	6.0	16.7	6.0
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	16.7	16.7	16.7
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	16.7	16.7	16.7
SAMSUN														
2014	0.0	0.0	0.0	5.2	-	-	-	-	-	-	-	7.9	11.1	7.9
2019	0.0	11.1	5.9	7.1	-	-	-	-	-	-	-	10.0	11.1	10.0
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	11.1	11.1	11.1
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	22.2	11.1	22.2
MALATYA														
2014	0.0	0.0	0.0	5.1	-	-	-	-	-	-	-	6.9	16.7	6.9
2019	0.0	0.0	0.0	2.9	-	-	-	-	-	-	-	3.0	16.7	3.0
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	16.7	16.7	16.7
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	16.7	16.7	16.7
MARDİN														
2014	0.0	0.0	40.0	14.3	-	-	-	-	-	-	-	23.1	20.0	23.1
2019	0.0	0.0	50.0	7.2	-	-	-	-	-	-	-	15.8	14.3	15.8
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	14.3	14.3	14.3
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	-	-	-	-	-	-	-	16.7	16.7	16.7
ADYAMAN														
2014	0.0	7.7	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.7	0.0	2.7
2019	0.0	6.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	3.8	0.0	3.8
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
2018	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0

Tablo 4: TR51 Antalya, TR41 Bursa, TRC1 Gaziantep, TR83 Samsun, TRB1 Malatya, TRC3 Mardin Alt Bölgelerinde Kadınların Siyasete Katılımı - Yerel Seçimlerin Ortalama Oranı ve Milletvekili Oranları (%)

Yerel Seçim Dağılımları	Antalya	Isparta	Burdur	Bursa	Eskişehir	Bilecik	Gaziantep	Adıyaman	Kütahya			
Büyükşehir Belediye Başkanı	0.0	-	-	0.0	0.0	-	100.0	-	-			
Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	100.0	-	-	25.0	75.0	-	100.0	-	-			
Belediye Başkanı	0.0	0.0	0.0	0.0	75.0	25.0	0.0	0.0	0.0			
Belediye Başkan Adayı	67.8	14.8	17.4	36.5	55.5	8.0	32.1	54.5	13.4			
Belde Belediye Başkanı	-	0.0	0.0	-	0	0.0	-	0.0	0.0			
Belde Belediye Başkan Adayı	-	65.0	35.0	-	-	100.0	0.0	0.0	0.0			
İl Genel Meclis Üyesi	-	50.0	50.0	-	-	100.0	-	0.0	0.0			
Belediye Meclis Üyesi	63.9	21.1	15.0	67.8	23.2	9.0	53.1	34.6	12.3			
<i>Genel Seçimler</i>												
2011 Seçimleri	100.0	0.0	0.0	60.0	40.0	0.0	100.0	0.0	0.0			
2015/1 Seçimleri	100.0	0.0	0.0	71.4	28.5	0.0	100.0	0.0	0.0			
2015/2 Seçimleri	100.0	0.0	0.0	66.7	33.3	0.0	100.0	0.0	0.0			
2018 Seçimleri	66.7	33.3	0.0	66.7	33.3	0.0	100.0	0.0	0.0			
Yerel Seçim Dağılımları	Samsun	Tokat	Çorum	Amasya	Malatya	Elazığ	Bingöl	Tunceli	Mardin	Batman	Şırnak	Siirt
Büyükşehir Belediye Başkanı	0.0	-	-	-	0.0	-	-	-	0.0	-	-	-
Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	100.0	-	-	-	0.0	-	-	-	0.0	-	-	-
Belediye Başkanı	25.0	0.0	0.0	75.0	0.0	100.0	0.0	0.0	59.8	0.0	33.9	6.3
Belediye Başkan Adayı	55.0	12.5	7.5	25.0	18.6	22.4	9.6	49.4	36.9	20.2	28.2	14.7
Belde Belediye Başkanı	-	0.0	0.0	0.0	-	0.0	0.0	0.0	-	0.0	0.0	0.0
Belde Belediye Başkan Adayı	-	100.0	0.0	0.0	-	100.0	0.0	0.0	-	20.0	80.0	0.0
İl Genel Meclis Üyesi	-	20.0	80.0	0.0	-	41.7	0.0	58.3	-	41.7	41.0	17.4
Belediye Meclis Üyesi	45.6	25.4	16.6	12.4	19.5	21.8	19.9	38.8	32.6	21.8	36.1	9.6
<i>Genel Seçimler</i>												
2011 Seçimleri	50.0	50.0	0.0	0.0	50.0	50.0	0.0	0.0	40.0	20.0	20.0	20.0
2015/1 Seçimleri	33.3	33.3	33.3	0.0	25.0	25.0	25.0	25.0	28.6	28.6	28.6	14.3
2015/2 Seçimleri	50.0	0.0	50.0	0.0	100.0	0.0	0.0	0.0	28.6	28.6	28.6	14.3
2018 Seçimleri	66.7	33.3	0.0	0.0	50.0	50.0	0.0	0.0	33.3	33.3	33.3	16.7

3. Potansiyel Kadın Dostu Kentler

Kadın Dostu Kentler sağlık, eğitim, istihdam, güvenlik, donanımlı kentsel hizmetlere erişim, siyasete kadın temsiliyeti vb. konularda kadınların hakkını gözeten ve hizmetleri sağlayan; kentsel yaşamın her alanında eşit bir şekilde yer almasını destekleyerek kadınların kentsel tüm haklarını kullanabilmesini amaçlayan kentlerdir. Türkiye’de kadın dostu kent programında olan 13 ilin kadın dostu kent kapsamında birbirleriyle karşılaştırılması sonucunda eğitim ve siyasete katılımında en iyi konumda olan iller belirlenmiştir. Böylece Türkiye’deki kadın dostu kentlerin durumunun yanı sıra buldukları alt bölgelerdeki illerin de kadın dostu kent olma potansiyelleri ortaya konmuştur. Kadın dostu kentlerin *eğitim, siyasete katılım* ve *tüm veriler* olarak değerlendirildikleri yıllar içinde ortalamaları alınarak yapılan değerlendirilme sonucunda 13 kadın dostu kentin sahip oldukları oranlara göre sıralamaları tabloda verilmiştir (Tablo 5). Görüldüğü gibi programa dâhil olan illerin eğitim ve kadınların siyasete katılım oranları birbirinden farklıdır ancak, kadın dostu kentlerin kendi içindeki sıralamalarında kadınların siyasete katılımı etkili bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

Tablo 5: 1. ve 2. Ortak Programda Bulunan Kadın Dostu Kentlerin Değerlendirilmesi

1. Ortak Program İlleri	İzmir	Nevşehir	Trabzon	Kars	Van	Şanlıurfa	
Eğitim (%)	61.2	51.9	43.5	21.9	-5.0	-13.4	
Siyasete Katılım (%)	77.6	16.0	39.7	25.1	155.4	38.5	
Tüm Veriler (%)	128.1	67.8	83.2	47.0	150.3	25.1	
2. Ortak Program İlleri	Bursa	Antalya	Samsun	Malatya	Gaziantep	Adıyaman	Mardin
Eğitim (%)	62.8	59.9	49.9	43.8	36.8	34.6	8.6
Siyasete Katılım (%)	47.3	56.0	38.4	25.6	134.1	10.2	108.6
Tüm Veriler (%)	110.1	115.9	88.3	69.4	170.9	44.8	117.1

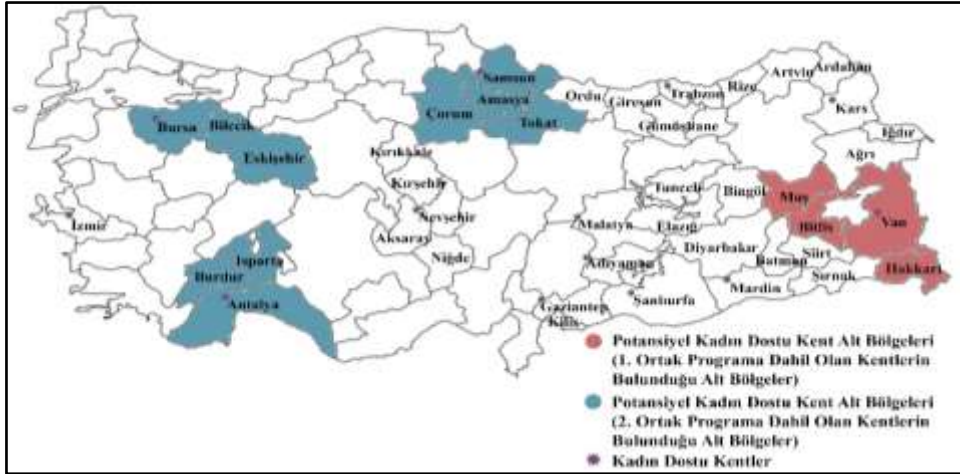
Tablo 6’da ise hem kadın dostu kentlerin hem de kadın dostu kentlerin alt bölgelerindeki illerde bulunan kadınların eğitim ve siyasete katılım oranlarının ortalamaları verilmiştir. Tablo, bazı illerin kadın dostu kentlerden daha iyi durumda olduklarını göstermektedir. Bu kapsamda, bunların kadın dostu kent olma potansiyeli taşıyan iller olduğu söylenebilir. Potansiyel kentlerin belirlenmesinde istihdam ve işsizlik verilerine il bazlı ulaşılamadığından iller ve bölgelerdeki kadınların eğitim durumları ve siyasete katılımı değerlendirilmiştir. 1. ve 2. ortak programda bulunan kadın dostu kentlerin yer aldığı alt bölgelerdeki iller, kadın dostu kentlerin programa dâhil oldukları yıllar içerisindeki verilerinin ortalamalarına göre potansiyel kent olarak belirlenmiştir. Potansiyel alt bölgelerin belirlenmesinde ise *eğitim, siyasete katılım, istihdam* ve *işsizlik* oranları kullanılmıştır.

Tablo 6: Kadın Dostu Kentlerin Alt Bölgelerinde Bulunan İllere Göre Durumu (%)
(*Kadın Dostu Kentler)

Kars*	47.0	Hakkâri	101.2	Ordu	43.2	Gaziantep*	170.9	Malatya*	69.4	Amasya	87.7
Ağrı	55.8	Nevşehir*	67.8	Giresun	47.3	Adıyaman*	44.8	Elazığ	71.9	Antalya*	115.9
İğdır	87.0	Kırıkkale	64.0	Rize	79.6	Kilis	51.0	Bingöl	34.7	Isparta	95.9
Ardahan	45.2	Aksaray	90.6	Artvin	72.0	Mardin*	117.1	Tunceli	93.0	Burdur	83.8
Van*	150.3	Niğde	56.4	Gümüşhane	59.1	Batman	92.3	Samsun*	88.3	Bursa*	110.1
Muş	47.9	Kırşehir	62.9	Şanlıurfa*	25.0	Şırnak	113.3	Tokat	66.5	Eskişehir	133.0
Bitlis	22.0	Trabzon*	83.2	Diyarbakır	165.9	Siirt	57.3	Çorum	70.4	Bilecik	94.1

Belirlenen potansiyel alt bölgeler hem 1. ve 2. ortak programların başladığı tarihler baz alınarak hem de tarih gözetmeksizin değerlendirilmiştir. Ortak Programa katılma yıllarına göre;

1. Ortak Programda bulunan kentlerin yer aldığı alt bölgelerde (Şanlıurfa, Van, Trabzon, Kırıkkale ve Ağrı) kadın dostu kent bölge ortalaması %110,6'dır. Bu ortak programda ortalamanın üstünde bulunan potansiyel alt bölge Van alt bölgesidir (Tablo 7).
2. Ortak Programda ise alt bölgelerin (Gaziantep, Mardin, Malatya, Samsun, Antalya ve Bursa) ortalaması %105,5'tir. Bu ortak programda ortalamanın üstünde bulunan potansiyel alt bölgeler Samsun, Antalya ve Bursa alt bölgeleridir (Tablo 7).



Harita 2: Ortak Programa Katılma Yıllarına Göre Belirlenen Potansiyel Kadın Dostu Kent Alt Bölgeleri

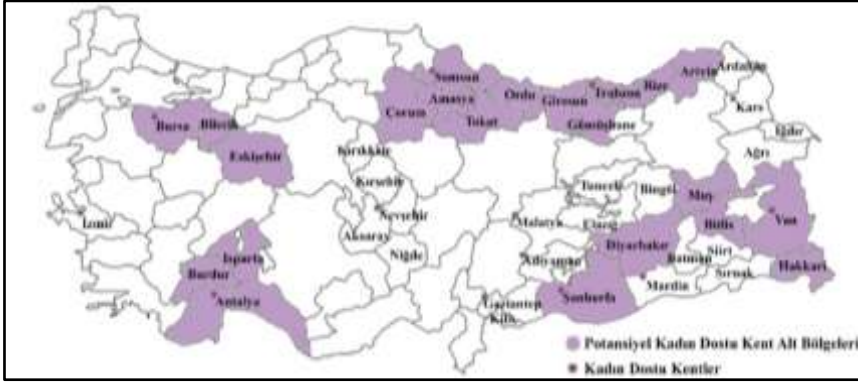
Ortak Programa katılma yılları göz ardı edilerek belirlenen potansiyel alt bölgeler için öncelikle her bir bölgenin ortalaması; ardından tüm bölgelerin ortalaması hesaplanmış ve %107,83 değeri elde edilmiştir. Ortalamanın üstünde olan Van, Bursa, Antalya, Samsun, Trabzon ve Şanlıurfa alt bölgeleri potansiyel kadın dostu kent bölgeleri olarak belirlenmiştir. İzmir kendisi alt bölgesini oluşturduğundan ve hâlihazırda kadın dostu kent olduğundan değerlendirmeye alınmamıştır (Tablo 7).

Tablo 7: Ortak Program Yıllarına Bakılmaksızın Belirlenen Potansiyel Kadın Dostu Kentlerin Bulunduğu Alt Bölgelerdeki Verilerin Ortalaması

<i>Alt Bölge</i>	<i>İller</i>	<i>Ortalama Oranı (%)</i>	<i>Alt Bölge</i>	<i>İller</i>	<i>Ortalama Oranı (%)</i>
Şanlıurfa Alt Bölgesi	Şanlıurfa	108.1	Gaziantep Alt Bölgesi	Gaziantep	104.0
	Diyarbakır			Adıyaman	
Van Alt Bölgesi	Van	172.4	Mardin Alt Bölgesi	Kilis	80.3
	Muş			Mardin	
	Bitlis			Batman	
Trabzon Alt Bölgesi	Hakkâri	108.6	Malatya Alt Bölgesi	Şırnak	63.5
	Trabzon			Siirt	
	Ordu			Malatya	
	Giresun			Elazığ	
Kırıkkale Alt Bölgesi	Rize	80.8	Samsun Alt Bölgesi	Bingöl	109.1
	Artvin			Tunceli	
	Gümüşhane			Samsun	
	Nevşehir			Tokat	
	Kırıkkale			Çorum	
Ağrı Alt Bölgesi	Aksaray	82.9	Antalya Alt Bölgesi	Amasya	134.2
	Niğde			Antalya	
	Kırşehir			Isparta	
	Kars			Burdur	
Ardahan	Ağrı	141.7	Bursa Alt Bölgesi	Bursa	141.7
	Iğdır			Eskişehir	
	Ardahan			Bilecik	

1. Ortak Programda Alt Bölgeleri Ortalaması %110,6; 2. Ortak Program Alt Bölgeleri Ortalaması %105,5

Tüm Alt Bölgelerin Yıllar Gözetilerek Hesaplanan Ortalaması %107,83



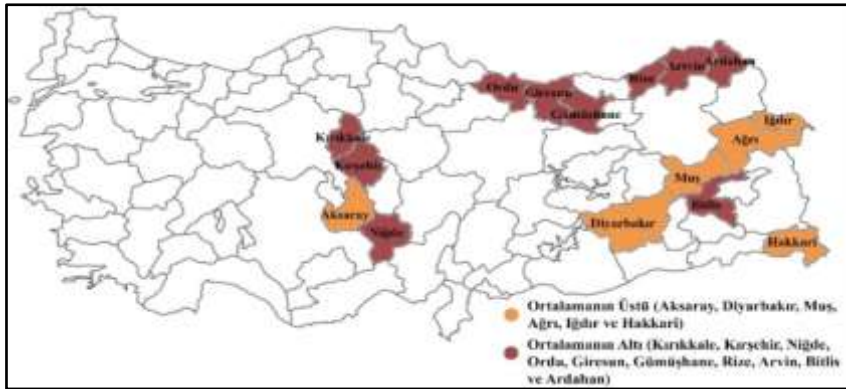
Harita 3: Ortak Program Aşamalarına Bakılmaksızın Belirlenen Potansiyel Kadın Dostu Kent Alt Bölgeleri

Potansiyel kadın dostu iller belirlenirken alt bölgelerde yer alan illerin eğitim ve siyaset verilerindeki ortalamalar farklılaştığından her il ayrı ayrı siyasete katılım ve tüm verilerin değerlendirilmesine göre incelenmiştir.

- Ortak Program:** Bu programda bulunan 6 ilin bulunduğu alt bölgelerde kadınların siyasete katılım oranlarının ortalaması %43,4' tür. Aksaray, Muş, Ağrı, Iğdır, Hakkâri ve Diyarbakır ortalamasının üstündedir.

Tablo 8: 1. Ortak Programda Yer Alan İllerin Buldukları Alt Bölgelerdeki İllerin Siyasete Katılım Verilerinin Ortalaması (%)

Niğde	Ordu	Kırkkale	Kırşehir	Ardahan	Giresun	Bitlis	Artvin
10.7	11.1	12.9	13.5	13.5	14.8	20.4	21.8
Gümüşhane	Rize	Aksaray	Muş	Ağrı	Iğdır	Hakkâri	Diyarbakır
23.1	35.3	48.7	58	69.4	76.5	98.2	165.8

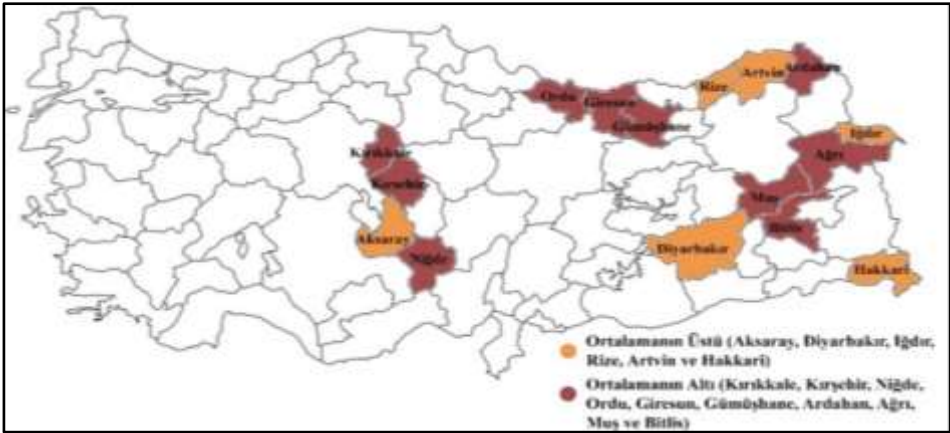


Harita 4: Siyasete Katılım Verilerine Göre Ortalamanın Altında ve Üstünde Olan İller

Tüm verilerin ortalaması %68,8'dir. Alt bölgelerdeki illerden ortalamanın üstünde olanlar; Artvin, Rize, Iğdır, Aksaray, Hakkâri ve Diyarbakır'dır.

Tablo 9: Tüm Verilerin Ortalaması (%)

<i>Bitlis</i>	<i>Ordu</i>	<i>Ardahan</i>	<i>Giresun</i>	<i>Muş</i>	<i>Ağrı</i>	<i>Niğde</i>	<i>Gümüşhane</i>
22.1	43.2	45.3	47.4	47.9	55.8	56.5	59.2
<i>Kırşehir</i>	<i>Kırkkale</i>	<i>Artvin</i>	<i>Rize</i>	<i>Iğdır</i>	<i>Aksaray</i>	<i>Hakkâri</i>	<i>Diyarbakır</i>
63	64	72.1	79.6	87	90.7	101.2	165.9

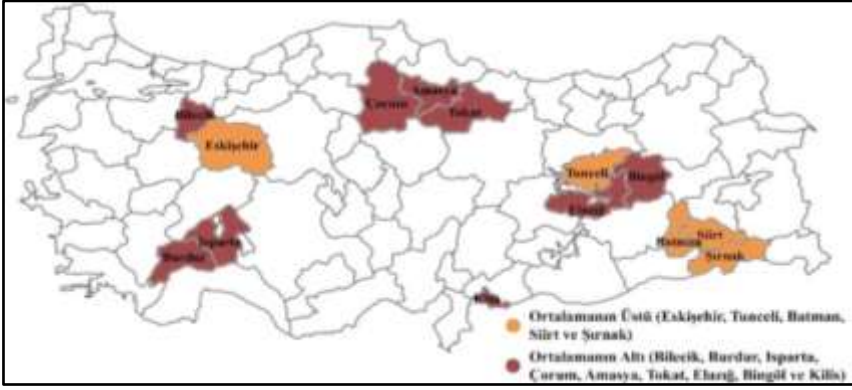


Harita 5: Tüm Verilere Göre Ortalamanın Altında ve Üstünde Olan İller

2. **Ortak Program:** Bu programda bulunan 7 ilin bulunduğu alt bölgelerde kadınların siyasete katılım oranlarının ortalaması %41,5'tir. Tunceli, Siirt, Eskişehir, Batman ve Şırnak ortalamanın üstündedir.

Tablo 10: 2. Ortak Programda Yer Alan İllerin Buldukları Alt Bölgelerin İllerinin Siyasete Katılım Verilerinin Ortalaması (%)

<i>Kilis</i>	<i>Bingöl</i>	<i>Tokat</i>	<i>Burdur</i>	<i>Çorum</i>	<i>Bilecik</i>	<i>Amasya</i>
9.6	12.7	20.6	24.4	25.7	26.1	32.2
<i>Elazığ</i>	<i>Isparta</i>	<i>Tunceli</i>	<i>Siirt</i>	<i>Eskişehir</i>	<i>Batman</i>	<i>Şırnak</i>
34.9	35.3	50.2	51.7	65.1	77.4	114.8



Harita 6: Siyasete Katılım Verilerine Göre Ortalamanın Altında ve Üstünde Olan İller

Tüm verilerin ortalaması %81,8'dir. 2. Ortak Programa dâhil olan kentlerin buldukları alt bölgelerde bulunan illerden ortalamanın üstünde olanlar; Burdur, Amasya, Batman, Tunceli, Bilecik, Isparta, Şırnak ve Eskişehir'dir.

Tablo 11: Tüm Verilerin Ortalaması (%)

<i>Bingöl</i>	<i>Kilis</i>	<i>Siirt</i>	<i>Tokat</i>	<i>Çorum</i>	<i>Elazığ</i>	<i>Burdur</i>
34.8	51.1	57.4	66.5	70.5	71.9	83.9
<i>Amasya</i>	<i>Batman</i>	<i>Tunceli</i>	<i>Bilecik</i>	<i>Isparta</i>	<i>Şırnak</i>	<i>Eskişehir</i>
87.8	92.4	93	94.2	96	113.4	133.1

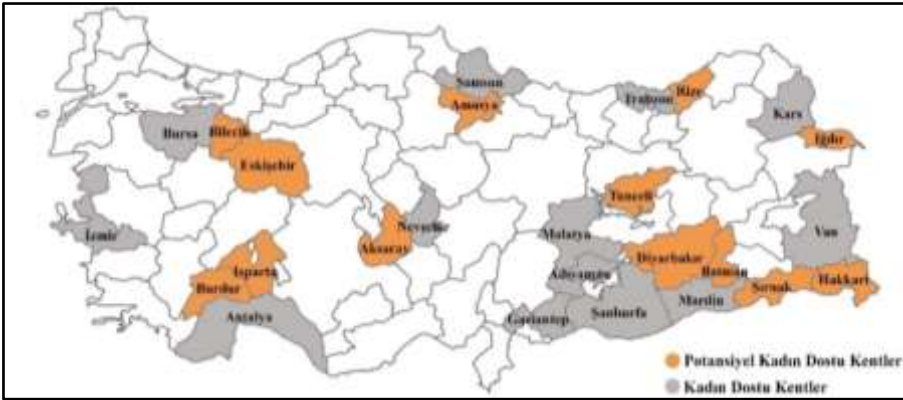


Harita 7: Tüm Verilere Göre Ortalamanın Altında ve Üstünde Olan İller

İncelenen mevcut kadın dostu kentlerin bulunduğu alt bölgede yer alan 30 tane ilin Ortak Programa katılma yılları göz ardı edildiğinde verilerinin ortalaması %74,8'dir. Ortalamanın üstünde olan potansiyel kadın dostu kentler; Rize, Burdur, Iğdır, Amasya, Aksaray, Batman, Tunceli, Bilecik, Isparta, Hakkâri, Şırnak, Eskişehir ve Diyarbakır'dır.

Tablo 12: Ortak Program Aşamalarına Bakılmaksızın Belirlenen Potansiyel Kadın Dostu Kentlerin Verilerinin Ortalaması (%)

İller	Ortalama Oranı (%)	İller	Ortalama Oranı (%)	İller	Ortalama Oranı (%)
Bitlis	22.1	Gümüşhane	59.2	Amasya	87.8
Bingöl	34.8	Kırşehir	63	Aksaray	90.7
Ordu	43.2	Kırıkkale	64	Batman	92.4
Ardahan	45.3	Tokat	66.5	Tunceli	93
Giresun	47.4	Çorum	70.5	Bilecik	94.2
Muş	47.9	Elazığ	71.9	Isparta	96
Kilis	51.1	Artvin	72.1	Hakkâri	101.2
Ağrı	55.8	Rize	79.6	Şırnak	113.4
Niğde	56.5	Burdur	83.9	Eskişehir	133.1
Siirt	57.4	Iğdır	87	Diyarbakır	165.9



Harita 8: Ortak Program Aşamalarına Bakılmaksızın Belirlenen Potansiyel Kadın Dostu Kentler

4. Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışma ile birlikte kadın dostu kentlerin sürece dâhil oldukları yıldan itibaren incelemeleri yapılarak gelişimleri gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak şu anda mevcut kadın dostu kentlerinin henüz tam anlamıyla kadınlar için olumlu bir ortam yaratmadığını söylemek mümkündür. Hem verilerin gösterdiği hem de Türkiye’de kadın dostu kentlerde yapılan çalışmaların daha çok mekânsal tabanlı olması sebebi ile kadın dostu kent anlayışı üzerinde çalışılması, stratejilerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu yapılanma için de yerelden başlayan, tabanı kapsayan uygulamalar gerekmektedir. Nitekim mevcutta kadın dostu kenti olup da alt bölgesinde bulunan illerden daha düşük verilere sahip kadın dostu kentler dahi bulunmaktadır.

1. Ortak Programda olan illerde kadınların siyasette temsiliyet değişimleri Tablo 13'te verilmiştir. İzmir, Şanlıurfa, Trabzon ve Van büyükşehir olduğu için belde belediye başkan ve aday ve il genel meclis üye değişimi değerlendirilmemiştir. Kars ve Nevşehir illeri de büyükşehir olmadığından büyükşehir belediye başkan ve aday değişimi bulunmamaktadır. Kadınların siyasete katılmasında belediye başkanlığı, aday sayısı ve üye sayısı değişiminde Van görece yüksek oranlara sahiptir. 2. Ortak Programda olan illerde kadınların siyasette temsiliyet değişimleri Tablo 14'te verilmiştir. Antalya, Bursa, Gaziantep, Samsun, Malatya ve Mardin büyükşehir olduğu için belde belediye başkan ve aday ve il genel meclis üye değişimi değerlendirilmemiştir. Adıyaman da büyükşehir belediyesi olmadığından büyükşehir belediye başkan ve aday değişimi bulunmamaktadır. Antalya, Bursa, Gaziantep ve Samsun da 2. Ortak Programın kadın siyaseti temsiliyetinde yüksek oranlara sahiptir.

Tablo 13: 1. Ortak Programda Bulunan Kadın Dostu Kentlerde Kadınların Siyasete Katılımı

	İzmir	Kars	Şanlıurfa	Trabzon	Van	Nevşehir
Büyükşehir Belediye Başkanı	—	—	—	—	↑	—
Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	↓	—	↑	↑	↑	—
Belediye Başkanı	↑	—	—	—	↑	—
Belediye Başkan Adayı	↑	↑	↑	↓	↑	↑
Belde Belediye Başkanı	—	—	—	—	—	—
Belde Belediye Başkan Adayı	—	—	—	—	—	↑
İl Genel Meclis Üyesi	—	↓	—	—	—	↓
Belediye Meclis Üyesi	↑	↑	↑	↑	↑	↑
Milletvekili Oranı	↓	↓	↑	↑	↓	—

Tablo 14: 2. Ortak Programda Bulunan Kadın Dostu Kentlerde Kadınların Siyasete Katılımı

	Antalya	Bursa	Gaziantep	Samsun	Malatya	Mardin	Adıyaman
Büyükşehir Belediye Başkanı	—	—	↑	—	—	—	—
Büyükşehir Belediye Başkan Adayı	↑	↑	↑	↑	—	—	—
Belediye Başkanı	—	—	—	↑	—	↑	—
Belediye Başkan Adayı	↑	↑	↑	↑	↓	↑	↓
Belde Belediye Başkanı	—	—	—	—	—	—	—
Belde Belediye Başkan Adayı	—	—	—	—	—	—	—
İl Genel Meclis Üyesi	—	—	—	—	—	—	—
Belediye Meclis Üyesi	↑	↑	↑	↑	↑	↑	↑
Milletvekili Oranı	↑	↑	↓	↑	↑	—	—

Kadınların siyasetteki temsiliyet durumuna ilişkin bulgular incelendiğinde kadın temsiliyetinin çok düşük olduğu görülmektedir. İncelenen illerde eğitim düzeyi ile herhangi bir doğru orantı belirlenememiş; eğitim düzeyi daha düşük olan doğu ve güneydoğu illerinin çoğunda kadınların siyasette temsil oranları artış göstermiştir.

- Ortak programa katılma yıllarına göre eğitim, istihdam, işsizlik ve siyasete katılım oranları incelendiğinde potansiyel kadın dostu alt bölgeler; Van, Bursa, Antalya ve Samsun; ortak program aşamalarına bakılmaksızın belirlenen potansiyel kadın dostu alt bölgeler ise; Van, Bursa, Antalya, Samsun, Trabzon ve Şanlıurfa'dır.
- Eğitim ve siyasete katılım oranlarına bakıldığında potansiyel kadın dostu kentler; Artvin, Rize, Iğdır, Aksaray, Hakkâri, Diyarbakır, Burdur, Amasya, Batman, Tunceli, Bilecik, Isparta, Şırnak ve Eskişehir'dir.
- Nevşehir, Trabzon, Kars, Şanlıurfa, Bursa, Antalya, Samsun, Malatya ve Adıyaman kadın dostu kentler olmalarına rağmen siyasete katılım oranları düşüktür.
- Kars, Van, Şanlıurfa, Gaziantep, Adıyaman ve Mardin kadın dostu kentler olmalarına rağmen eğitim oranları düşüktür.
- Mevcutta kadın dostu kenti olup da alt bölgesinde bulunan illerden daha düşük verilere sahip kadın dostu kentleri; Kars, Nevşehir, Şanlıurfa, Adıyaman, Malatya ve Bursa'dır.

Sonuçlar kadın temsiliyetinden çok kadının siyasette temsili bir varlığı olduğunu göstermektedir (Güney ve Çetintahra, 2019). Bu konuda eşitliği sağlamak adına seçme ve seçilmeyi düzenleyen tüm kanunların kadınların sayıca eşit temsiliyet hakkını gözeterek şekilde düzenlenme yapılmalıdır. Örneğin Türkiye'de uygulandığı gibi kadın kotası yerine dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi bir kadın bir erkek şeklinde aday gösterme sistemi olan *fermuar sistemine* geçilmelidir.

Türkiye'de kadın dostu kent bünyesinde hazırlanan *Yerel Eşitlik Eylem Planı* ve *Yerel Eşitlik Strateji Planı*, illerin yerel düzeyde kadın erkek eşitliğinin sağlanması ve kadının statüsünün güçlenmesi için gerekli olan planlar olarak belirlenmiştir. Ancak henüz planları olmayan kadın dostu kentlerin bir an önce planlarını tamamlamaları, plana sahip olan illerin ise planın uygulanmasını titizlikle takip etmeleri önemli görünmektedir.

Bu çalışmada kadın dostu kentlerin oluşabilmesi açısından *fiziksel yapının* temel destekleyicileri olarak *sosyal yapı verileri* (kadınların nüfus verileri, 6 yaş ve üzeri kadın eğitim durumu, 15 yaş ve üzeri kadın istihdam ve işsizlik oranları, milletvekilliği, belediye başkanlığı, belediye meclisi ve il genel meclislerinde aday olma ve seçilme durumları) incelenmiştir. Kentlerin kadın

dostu kent olma potansiyellerinin belirlenmesi ve uygulamaya geçirilmesi fiziksel yapıya ait *arazi kullanım durumu* (konut, ticaret, eğitim vb. alanların durumu) *ulaşım yapısı* (yol genişlikleri, kaldırım ve yol yüzeyleri, kaldırım yükseklikleri, rampa varlığı; eğimi; yüzeyi, alt ve üst geçitler vb) *sosyal ve kültürel tesislerin dağılımı, güvenlik unsurları* (aydınlama elemanları, bilgi panoları, acil yardım butonları vb), *açık ve yeşil alanların konumu; büyüklüğü ve niteliği* gibi verilerle birlikte çalışılmalı ve değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Baykan Altay D. (2015). *Yerel Yönetimler İçin Kadın Dostu Kent Planlaması ve Tasarım İlkeleri Kitabı*. Ankara: Uzerler Matbaacılık Sanayi Ltd. Şti.
- Efe Güney M., ve Selçuk Ayhan İ. (2016). "Avrupa Birliği (AB) Adayı Türkiye'nin LGBTT'lerinin Gizlenme Durumları ve Kent Planlamanın Yapabilecekleri, *Megaron*, 579-591.
- Efe Güney M., ve Selçuk Ayhan İ. (2019). Siyasette Kadın Temsiliyeti: Siyasi Partiler ve Bağımsızlar, *Recent Evaluations On Humanities & Social Sciences*, 97-114.
- Efe Güney M., ve Çetinhara Ekşioğlu G. (2019). Türkiye'de Temsiliyet Açısından Kadın Dostu Kentler ve İzmir Karşılaştırması, *Recent Evaluations On Humanities & Social Sciences*, 83-95.
- Efe Güney M., Özen A., Dirmit G. A., Üstündağ B., Sarıca S., ve Fakıoğlu F. U. (2020). "Kadın Dostu Planlama Yaklaşımı: Bornova Örneği", 978-605-87537-6-1.
- Tekinbaş, E. (2015). "Kadın Dostu Kent Uygulama Rehberi", 20 Nisan 2021 tarihinde: <http://ka-der.org.tr/wp-content/uploads/2020/12/kdk-uygulama-rehberi.pdf> adresinden alındı.
- Topal, T., Korkut, A. ve Kiper, T. (2016). "Mekânsal Planlamada Kadın Dostu Kent Yaklaşımı", *İdil Dergisi*, 26 (5), 1777-1796.
- Web1: 15 Nisan 2021 tarihinde <http://www.kadindostukentler.com/proje.php> adresinden alındı.

KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE MÜCADELEDE KADIN SİĞİNMAEVLERİNİN ROLÜ¹

Gülhan AYZAZ* Gülgün MEŞE**

Türkiye’de kadına yönelik şiddet alanında ilk hareketlenme 1990’lı yıllarda başlamış olup, aile içi şiddetin önlenmesine yönelik faaliyetler öncelik kazanmıştır. Bilinç yükseltme toplantıları düzenlemeye başlayan kadın örgütleri Kadın Danışma/Dayanışma Merkezi adı altında bir yapılanmaya gitmiş ve bu merkezlerde kadınlara psikolojik, hukuksal, maddi destek olmaya yönelik faaliyetler içerisinde bulunmaya başlamışlardır. Yerel yönetimlere bağlı ilk kadın sığınmaevleri bu yıllarda faaliyet göstermeye başlamış olup, gerek maddi sorunlar gerekse yönetim değişiklikleri gibi nedenlerden dolayı hizmetlerinde aksamalar yaşanmıştır.

Kadın sığınmaevlerinin tarihçesine ve hizmetin işleyişine bakmadan önce bu hizmetin çıkış noktasında yer alan kadına yönelik şiddet olgusunu ele almak gerekir. Kadına yönelik şiddet, aslında çağlar boyunca görülmüş olmakla birlikte, bir mücadele alanı olarak gündeme gelmesi kadın hareketinin yükseldiği 19. yüzyıl sonrası ve özellikle 20. yüzyılda mümkün olmuştur. En geniş tanımı ile şiddet, Türk Dil Kurumu’nda “bir hareketin, bir gücün derecesi, yeğlilik, sertlik; karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma; kaba güç” şeklinde tanımlanmıştır. Daha özeldi 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun’a göre ise şiddet; “kişinin, fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel hareketleri, buna yönelik tehdit ve baskıyı ya da özgürlüğün keyfi engellenmesini de içeren, toplumsal, kamusal veya özel alanda meydana gelen fiziksel, cinsel, psikolojik, sözlü veya ekonomik her türlü tutum ve davranışı ifade eder” şeklinde tanımlanmıştır.

Kadının bireysel olarak karar verici pozisyonda olamaması durumu o kadar kronik bir hal almıştır ki, şiddete uğrayan kadınlar bir kuruma başvurduklarında kurumların kendi adlarına çözüm üretmelerini beklemektedirler. Bu tür durumlarda başvuru kolluk kuvveti birimleri arabuluculuk yapma faaliyetine girmekte ve kadını eşi ile barıştırma yoluna gitmektedir. Barıştırma yoluna gitmeyenler ise bu meseleyi aile içi bir mesele olarak değerlendirmekte ve bu da özel alan sorunu olarak algılandığından aile içinde çözülmesi gerektiği düşünülmektedir (Gül, 2013: 158). Kadına yönelik şiddetin, kadın erkek arasındaki eşitsiz güç ilişkisinden kaynaklandığı ve evlilik kurumunun kadınları baskı altına almanın bir aracı olduğu görülmüş olup,

¹ Bu çalışma, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Psikolog / Kadın Çalışmaları Uzmanı, gulhanayaz77@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7952-6464.

** Doç. Dr., Ege Üniversitesi Psikoloji Bölümü, gmese@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7542-0075.

kadına yönelik şiddetin önlenmesi için kadının ev alanının dışına çıkarılması gerektiği düşünülmüştür. Şiddetten uzak, güvenli bir yer ihtiyacı duyan kadınlar için kurulan kadın sığınmaevleri, kadınların çaresizlik duygularından kurtulabilecekleri, güçlenebilecekleri bir yer olma, erkeği üstün bir yere konumlandıran toplumsal yargı, tutum ve davranışların dönüştürülmesi amaçlarını taşımaktadır (Açıkel, 2009: 112). Kadına yönelik şiddet ve kadın sığınmaevleri birçok çalışmaya konu olmakla birlikte, şiddet ve bağımlılık arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar da mevcuttur (Koyuncu ve Coşkunol, 2015).

Kadına yönelik şiddetle mücadele edebilmek için şiddete uğrayan kadınlara ve varsa yanlarında bulunan çocuklara yardım etmek adına barınabilecekleri, ihtiyaç duydukları yardımları alabilecekleri yerler olması gerektiği öngörülmüş ve günümüzdeki sığınmaevleri bu şekilde ortaya çıkmıştır. Kadın Sığınmaevi Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının 28519 sayılı Kadın Konukevlerinin Açılması ve İşletilmesi Hakkında Yönetmelikte “Fiziksel, duygusal, cinsel, ekonomik ve sözlü istismara veya şiddete uğrayan kadınların, şiddetten korunması, psiko-sosyal ve ekonomik sorunlarının çözülmesi, güçlendirilmesi ve bu dönemde kadınların varsa çocukları ile birlikte ihtiyaçlarının da karşılanmak suretiyle geçici süreyle kalabilecekleri ve kadın konukevi, sığınmaevi, kadın sığınağı, kadınevi, şefkatevi ve benzeri adlarla açılmış ya da açılacak yatılı sosyal hizmet kuruluşunu ifade eder.” şeklinde tanımlanmaktadır. Kadın sığınmaevleri eşleri ya da birlikte oldukları kişiler tarafından şiddete maruz kalan kadınlara şiddetten uzakta güvenli bir ortam sağlamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Kadın sığınmaevleri her ne kadar şiddete uğramış veya uğrama riski bulunan kadınların başvurabilecekleri bir yer olarak tanımlansa da, barınma ihtiyacı olan kadınların da varsa çocukları ile birlikte hizmet alabildikleri kurumlar olarak şekillenmektedir. Kadın sığınmaevleri maddi yoksunluk yaşayan, eşin vefatı ya da boşanma sonrası sosyal desteği olmayan, herhangi bir nedenle ailesinin yanında kalmak istemeyen ya da kurum bakımını tamamlamış ve gidecek yeri olmayan genç kadınların da hizmet aldığı kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa Birliği ülkelerindeki standartlara bakıldığında tavsiye niteliğinde çıkan kararlarda her 10.000 nüfusa bir kontenjan planlanması öngörülmüştür (Erbaydar, 2012). Türkiye’de ise nüfusu 100.000’i geçen ilçelerde sığınmaevi açma zorunluluğu getirilmiş olup, 2018 ilçe nüfusları verilerine göre bu kritere uyan 224 ilçe mevcuttur. Halihazırda hizmet vermekte olan yerel yönetimlere bağlı 32 kadın sığınmaevi bulunmaktadır. Görüldüğü üzere, sayı hedeften oldukça uzak durumdadır.

Bu çalışmada kadın sığınmaevlerinin tarihsel gelişimini, işleyişlerini anlatmak ve verdikleri hizmet açısından daha yaygın bir şekilde tanınmasını sağlamak hedeflenmiştir. Ülkemizde kadın sığınmaevleri Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı’nın iznine tabi olarak açılabilen, bu nedenle çalışmada çoğunlukla Bakanlığın yönetmeliğine ve verilerine atıfta bulunmaktadır.

1990'lı yılların başında kadın sığınmaevleri ilk açılmaya başladığında Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'na bağlı olarak açılmaya başlamıştır, sonrasında kadın sığınmaevleri 2011 yılında kurulan Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlı olarak hizmet vermeye devam etmiştir. 2018 yılı itibari ile ise kadın sığınmaevleri Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı olarak hizmet vermiş olup, 2021 yılı itibari ile Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı bünyesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Literatürde sıklıkla “sığınmaevi”, “sığınak” ve “konukevi” ifadeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Temelde hizmet şekli tüm kurumlarda benzer olmasına rağmen, ifadelerdeki farklılıkların bakış açılarındaki farklılıklardan kaynaklanabileceği düşünülerek bu çalışmada tek ifade kullanılmamıştır.

Kadın Sığınmaevlerinin Tarihçesi

Kadınlar haklarını elde etme yolunda faaliyetlerde bulunurken her zaman dayanışma yolunu seçmişler ve birlikte hareket etmenin hem gücü hem de iyi hissetme halini getirdiğini görmüşlerdir. Kadına yönelik şiddet alanında saklanma, saklama, utanma gibi davranışların yaygın olduğu bilinmekle birlikte, zaman içinde bu davranışlar kadınların daha fazla şiddet görmesine neden olmuştur. Dayanışma yolunun ve bu yaşantıları görünür kılmamanın şiddeti engelleyebileceği de bir gerçektir. Tarihsel süreç incelendiğinde kadınların ayrımcılığa, baskıya, ezilmişliğe karşı mücadelelerini örgütlü bir yönetime çevirebilmelerinin uzun soluklu bir süreç aldığı görülmektedir.

Edinilen kazanımların sonucunda kadın sığınmaevlerinin tarihçesine baktığımızda bu kurumların kadın hareketi ile ortaya çıktığı görülmektedir. 1960'ların sonundan başlayarak 1970'ler ve 1980'lere kadar süren ikinci dalga feministlerin sadece kuram üretmedikleri, örgütlendikleri ve bununla birlikte tecavüz kriz merkezleri, sığınaklar, kadın çalışmaları programları gibi feminist kurumlar oluşturdukları ve sürdürdükleri bilinmektedir (Donovan, 2014: 15).

“Kişisel olan politiktir” tezi, kadına yönelik şiddet olgusunun toplumsal alana çıkarılmasını sağlamış, taciz, tecavüz, şiddet olayları politik olaylara ve toplumsal olaylara dönüştürülmüştür (Ramazanoğlu, 1998: 31). Bununla birlikte şiddete uğrayan kadınlara yönelik olarak feministler dünyanın her yerinde “dövülmüş kadınlar için sığınaklar” kurarak sığınmaevlerinin açılması ve telefonla yardım istemelerini sağlayan ağların kurulmasında öncü olmuşlardır (Michel, 1993: 92-93).

Kadın sığınmaevleri dünyada 1970'li yıllarda sivil toplum kuruluşlarınca veya şiddet mağduru kadınlar tarafından faaliyete geçirilmiş ve gönüllülük üzerinden çalışmalar yapılmıştır. Bu kurumlar maddi olarak ya devletler tarafından desteklenmiş ya da bağışlar yoluyla ve dayanışma üzerinden faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Nazroo, 1995; Weldon, 2006, akt. Gül, 2013: 49).

Dünyada şiddete uğrayan kadınlar için ilk sığınmaevi, Chriswick Kadın Dayanışma Merkezi tarafından 1972'de İngiltere'de açılmıştır. Sığınmaevi bir

bilinç yükseltme grubu tarafından toplantı yeri olarak kurulmuştur. Bu şekilde İngiltere genelinde başka sığınmaevlerinin açılmasından sonra Avrupa, ABD, Kanada ve Avustralya'da da sığınmaevleri açılmaya başlamıştır (Dobash ve Dobash, 1992). Kadın hareketinin gelişimi ile birlikte Almanya'da ilk sığınak 1974 yılında Berlin'de, Fransa'da 1976 yılına Paris'te, Norveç'te 1977 yılında Oslo'da, İsviçre'de 1977 yılında Zürih'te açılmıştır. Bu gelişmelerle birlikte birçok ülkede kadın sığınmaevleri ve kadın danışma/dayanışma merkezleri ile birlikte acil telefon hatları hizmet vermeye başlamıştır (Karataş vd., 2008: 51). Avusturya'da ilk kadın sığınmaevi ise 1978 yılında açılmıştır. Hollanda, bu ülkeler içinde, kadın sığınmaevi sayısı olarak hedeflenen rakamı tamamlayabilen nadir ülkelerden biridir (Gül, 2013: .51).

Dünyada kadına yönelik şiddet alanında farklı ihtiyaçlara yönelik hizmet veren farklı sığınmaevleri de açılmaktadır. Bazı sığınmaevleri lezbiyen, travesti, seks işçisi kadınlara yönelik çalışmalar yapmakta olup, bazıları bağımlılık ile ilgili tedaviyi kabul etmeleri şartıyla kadınlara hizmet vermektedir. İsveç'te sadece namus cinayetlerine yönelik çalışan ve koşulları fiziksel engelli bireylere uygun olan sığınmaevleri mevcuttur (Gül, 2013: 49). Dünyada birçok ülkede sığınmaevlerinin finansmanı merkezi bütçeden ya da yerel yönetimlerden karşılanmakta olup, çoğunlukla sivil toplum örgütleri tarafından yürütülmektedir (Tosun ve Öztürk, 2010: 13). Bu şekilde bir işleyişin sığınmaevlerinde kadın bakış açısına sahip, resmiyetten uzak bir çalışma yürütülmesini kolaylaştıracağı düşünülebilir.

WAVE (Women Against Violence Europe/ Kadınlar Şiddete Karşı Avrupa Ağı) 2014 yılında yaptığı araştırmada, Avrupa'da bulunan ülkelerin toplam 1842, Avrupa dışında bulunan ülkelerin ise toplam 354 kadın sığınmaevi olduğu saptanmıştır. Bu rakamlardan da anlaşılacağı üzere, kadına yönelik şiddet alanında önemli bir yere sahip olan kadın sığınmaevi açma ve faaliyetini sürdürme konusunda tüm dünya oldukça geride kalmaktadır.

1990 yılında Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK), Bakırköy ve Şişli Belediyeleri tarafından; 1993 yılında Kadın Dayanışma Vakfı tarafından, 1995 yılında ise Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı tarafından sığınmaevleri açılmaya başlamıştır (Tosun ve Öztürk, 2010: 8). Kadın Dayanışma Vakfına ait kadın sığınmaevi 2005 yılında insan ticaretine maruz kalan kadınlara yönelik olarak faaliyetini sürdürmeye başlamıştır (www.siginasizbirdunya.org). SHÇEK 1990 yılında "Kadın Misafirhaneleri" adı altında ilk kadın sığınmaevlerini açmaya başlamış fakat daha sonra ismini "Kadın Konukevi" olarak değiştirmiştir. SHÇEK'e bağlı ilk misafirhane Ağustos 1990'da İzmir ilinde açılmış olup sonrasında 1991 yılında Ankara ve Bursa'da, 1992'de Antalya'da, 1993'de, Eskişehir'de, 1995'de İstanbul'da, 1996'da Tekirdağ'da ve 1997'de Samsun ilinde açılmaya devam edilmiştir (Yıldırım, 1998). Bu çalışmalarla birlikte 2008 yılında Avrupa Birliği'nin mali desteği ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun da desteği ile "Kadın

Sığınmaevleri Projesi” hayata geçirilmiştir. Proje kapsamında Ankara, Antalya, Bursa, Eskişehir, Gaziantep, İstanbul, İzmir ve Samsun illerinde sığınmaevleri inşa edilmiş ve hizmet vermeye başlamıştır (Tosun ve Öztürk, 2010).

Kadın sığınmaevleri Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın 5 Ocak 2013 tarihinde resmi gazetede yayınlanan 28519 sayılı Yönetmeliğe tabi olarak açılmakta ve kendisine, yerel yönetimlere veya sivil toplum kuruluşlarına bağlı olabilmektedir. Yerel yönetimlere bağlı kadın sığınmaevlerinin finansmanları tamamen yerel yönetimlerin ilgili bütçesinden karşılanmakta olup, açılma, işleyiş ve denetim hususlarında aynı yönetmeliğe tabidir. Yerel yönetimlerin kadın sığınmaevi açma konusundaki bağlayıcılıkları 12.11.2012 tarihinde resmi gazetede yayınlanan 6360 sayılı kanunun 17. Maddesine istinaden “Büyükşehir belediyeleri ile nüfusu 100.000’in üzerindeki belediyeler, kadınlar ve çocuklar için konukevleri açmak zorundadır. Diğer belediyeler de mali durumları ve hizmet önceliklerini değerlendirerek kadınlar ve çocuklar için konukevleri açabilirler.” olarak değiştirilmiştir. Her ne kadar bu madde ile yerel yönetimlere sığınmaevi açma zorunluluğu getirilmiş olsa da herhangi bir yaptırım maddesinin bulunmaması nedeni ile halihazırda 100.000 nüfusu geçen birçok yerel yönetimin kadın sığınmaevi bulunmamaktadır.

1990 yılında hem kadın hareketinin gelişiminin, hem de kadının statüsünün yükseltilmesi amacıyla Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü’nün kurulması, bu sorunların varlığının teyit edilmesini ve tanınmasını sağlamıştır. Kadın danışma merkezleri ve sığınaklar keşfedilmiş, Mor Çatı’nın açtığı kadın hareketinin ilk bağımsız kadın danışma merkezi ile süreç başlamıştır (Işık, 2016: 46).

Bakanlığın kendisine bağlı sığınmaevleri “Kadın Konukevi” adı altında açılmakta olup; yine aynı yönetmelik çerçevesinde hizmet vermektedirler. Kadın konukevleri dışında bakanlığa bağlı ilk kabul birimleri bulunmaktadır. Bu birimler başvuruda bulunan ve barınma ihtiyacı bulunan şiddet mağduru kadınların ilk gözlemlerinin yapıldığı, psiko-sosyal ve ekonomik durumlarının incelendiği, geçici kabullerinin yapılarak iki haftaya kadar kalabilecekleri yerlerdir (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü [KSGM], 2014: 11). Sivil toplum kuruluşlarına bağlı olan kadın sığınmaevlerinden biri Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı’na aittir. Mor Çatı bugüne kadar 3 ayrı sığınak çalışması yürütmüştür. Birincisi 1995-1998 yılları arasında, ikincisi 2005 yılı itibari ile Beyoğlu Kaymaklığı’nın Dünya Bankası’ndan aldığı kredi ile finansmanını sağladığı çalışmadır ve 3 yıl devam etmiştir. 2008 yılında yeterli kaynak bulunamaması ile bu faaliyet sonlandırılmak zorunda kalmıştır. Üçüncü çalışma ise 2009 yılı itibari ile Şişli Belediyesi, Avrupa Komisyonu Türkiye Delegasyonu gibi kuruluşlardan aldığı destekle yürüttüğü faaliyettir, günümüzde de devam etmektedir (www.morcati.org.tr).

Bir diğer sivil toplum kuruluşuna ait kadın sığınmaevi Van Kadın Derneği’ne (VAKAD) aittir. VAKAD’ın 2006 yılında açtığı kadın sığınmaevi

şiddet mağdurlarının yanı sıra sığınmacı kadınları da hizmet alanına dahil etmiş olup, ekonomik nedenlerden dolayı 2010 yılında faaliyetine ara verdiği bilinmektedir (Gül, 2013: 89).

Bilinen bir başka sivil toplum kuruluşuna ait kadın sığınmaevi ŞEFKAT-DER (Evsizlere, Güçsüzlere, Açlara, Cinsel Kurbanlara, Şiddet Mağdurlarına Şefkat Kapısı, Yoksullukla Mücadele ve Ötekilere de İnsan Hakları Derneği)'ne aittir. Derneğin merkezi İstanbul ilinde olup Konya ilinde de faaliyetlerini sürdürmektedir. Sivil toplum kuruluşuna ait tek erkek sığınmaevi de bu derneğe aittir (www.sefkatder.org).

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın verilerine göre yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları da dahil olmak üzere toplam 148 sığınmaevi 3576 kapasite ile hizmet vermektedir (www.evrensel.net). İzmir özelinde ise Bakanlığa ait 3 sığınmaevi, 1 ilk kabul birimi, yerel yönetimlere ait 3 sığınmaevi bulunmaktadır.

Kadınlar için, taleplerinin karşılanması başlangıçtan bu yana zorlu mücadeleler sonucu elde edilen kazanımlar olmuştur. Bununla birlikte, hala çözüm üretilmeyen sorunların varlığı dikkate alındığında, kadınların dayanışma ve iletişim halinde olmaları hareket olarak güçlenmelerinde önem kazanmaktadır. Bu amaçla ilk "Kadın Sığınakları Kurultayı" 1998 yılında Mor Çatı Vakfı'nın çağrısı üzerine İstanbul ilinde her yıl tekrarlanması kararıyla yapılmıştır. 1998'den bu yana her yıl düzenli olarak yapılan kurultaylara, kadına yönelik şiddete karşı sığınak ve dayanışma merkezi faaliyetleri yürüten bağımsız kadın grupları, yerel yönetimler, KSGM temsilcileri, üniversitelerin ilgili bölüm temsilcileri katılmaktadır. Kurultay, aile içinde kadına yönelik şiddete karşı mücadelenin güçlendirilmesini, sığınak ve danışma/dayanışma merkezlerinin kadın ve çocukların şiddetten uzak bir yaşama geçişlerini sağlayacak bir işleve kavuşmalarını, feminist yöntemlerle yürütülmesini, kadın örgütlenmeleri arasında dayanışma ve paylaşımların geliştirilmesini hedeflemektedir (www.siginaksizbirdunya.org).

Kadın Sığınmaevlerinin Özellikleri ve Çalışma İlkeleri

28519 sayılı yönetmelikte belirlenen maddelerin çatısında her kurum kendi iç yönergesini oluşturmakta serbesttir. İşleyiş farklılıklarının oluşma nedeni bu olmakla birlikte, yönetim değişiklikleri ve finansman imkanları da sığınmaevlerinin koşullarının değişmesine sebep olmaktadır.

Yönetmeliğe göre, sığınmaevinin binasının resmi kurumlara ulaşımının kolay olması, dış güvenliğinin sağlanmasının kolay olması, kolluk birimlerine yakın yerlerde ve bulunduğu bölgede dikkat çekmeyecek özellikte bir yapı olmasına özen gösterilmesi gerekmektedir. Kadın ve çocukların güvenliğinin sağlanabilmesi için bahçesinin korunaklı olması ve müstakil binalar tercih edilmesi öngörülmüştür. Her kadın için varsa çocukları ile birlikte kalabileceği

odalar bulunması, banyo ve tuvaletlerin oda içinde yer almasına özen gösterilmesi belirtilmiştir.

Kapasitesi 20 ile 40 kişi arasında olabilmekte ve tüm birimleri bu kapasiteye uygun planlanmalıdır. Sığınmaevinde kadınların kullanabileceği salon, yemek odası, etkinlik odası, çocuklar için kreş, eğitim odaları, çalışma odaları gibi bölümler bulunabilmektedir. İdeal bir kurumda bu birimlerin hepsinin yeterli büyüklükte olması gerekirken kurum açılışlarında maddi imkanlar, yönetim anlayış farklılıkları gibi etkenler devreye girdiğinde uygun bir bina bulmak her zaman mümkün olamamaktadır.

Yine yönetmelik ile belirlenen bir başka husus personel istihdamı ile ilgilidir. Sığınmaevinde hizmet sunumuna yetecek sayı ve nitelikte, tercihen kadın çalışanlar arasından psikoloji, çocuk gelişimi, öğretmenlik ve sosyal hizmet alanlarından mezun sosyal çalışma görevlileri ile hemşire, çocuk eğiticisi, memur, aşçı ve bakım elemanı gibi görevliler çalışabilmektedir. Sığınmaevinin müdürü psikoloji, çocuk gelişimi, öğretmenlik ve sosyal hizmet görevlilerinin arasından atanmaktadır. Sığınmaevleri 7 gün 24 saat hizmet vermesi sebebi ile vardiyalı çalışma sistemine sahiptir. Çalışanların mesleki becerilerini, farkındalıklarını geliştirecek çalışmalar teşvik edilmektedir.

Sığınmaevleri kadınlara şiddetten korunmak amacıyla hizmet vermesi nedeniyle güvenlik önlemlerinin özenle alınmasını gerektiren bir birimdir. Bu nedenle günlük hayatın düzenlenmesinde, kurumun işleyişinde güvenlik önlemlerinin alınması son derece önem arz etmektedir. Bakanlığa ve yerel yönetimlere bağlı kadın sığınmaevlerinde güvenlik tedbirlerinin alınabilmesi için kadınların cep telefonları, fotoğraf makinesi, bilgisayar gibi elektronik cihazlar kurumda buldukları sürede emanete alınmaktadır. Adres gizliliğinin sağlanabilmesi için kadınlar kurum içinde telefon görüşmelerini görevlinin yanında yapmakta ve adresi bir başkasına söylememeleri sağlanmaktadır.

Yönetmelikle belirlenen bir diğer husus da, güvenliğin sağlanması için dış alanda geniş açılı kayıt yapan, iç mekânlarda giriş, koridorlar, mutfak gibi alanlarda kayıt yapan kameraların bulunmasıdır. Kurumda numarası görünmeyen telefon hatları kullanılmakta olup, hiçbir dokümanda sığınmaevinin dış cephesini, çalışanları, kadınları gösteren fotoğraflara yer verilmemektedir. Her türlü yazışma gizlilik içinde ve isimler kullanılmadan yapılmaktadır. Sığınmaevine giriş çıkış saatleri, güvenliği sağlamak amacıyla ve kadının ihtiyaçları dikkate alınarak belirlenmekte ve kadınların çalışma saatlerine uygun olarak düzenlenebilmektedir. Adres gizliliğinin zamanla ifşa olabileceği düşünüldüğünden, bazı ülkelerde kiralama ve düşük kapasite yoluna gidilerek belirli zaman aralıklarında yer değişiklikleri tercih edilmektedir (Tosun ve Öztürk, 2010: 57).

Yönetmelikle belirlenmiş olan sığınmaevine başvuru Aile ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüklerine, Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi Müdürlükleri

(ŞÖNİM)'ne, kolluk kuvvetlerine, yerel yönetimlere, baroya ve benzer görev yapan kuruluşlara yapılabilmektedir. Kadın sığınmaevine doğrudan kabul yapılması söz konusu değildir. Başvurularda kadınların yazılı talepleri alınıp değerlendirilmekte ve barınma ihtiyacı olan kişiler uygun kurumlara yerleştirilmektedir. ŞÖNİM'de görevli uzmanlar tarafından sığınmaevine kabulü yapılan kadın ve beraberindeki çocuklardan barınma ihtiyacı uygun görülenler bakanlığın kendisine ait ya da yerel yönetimlere ait olan sığınmaevlerine yönlendirilmektedir. Sığınmaevinde kalma süresi kabul tarihinden itibaren altı aydır. Sürenin sonunda yapılacak değerlendirme ile gerekli hallerde bu süre uzatılabilmektedir.

Kurumlara kabul ve çıkarılma koşulları da yönetmelikle belirlenmiştir. Şiddete uğrayan ya da uğrama tehlikesi bulunan bütün kadınlar ve beraberindeki çocukları hiçbir ayırım yapılmadan sığınmaevine kabul edilmektedir. 18 yaşından küçük kız çocukları anneleri ile birlikte sığınmaevi hizmetinden yararlanabilmekte olup; 12 yaşından büyük erkek çocuğu olan kadınlar ile engelli çocuğu bulunan kadınların can güvenliği riski olmamak kaydıyla, talep edilmesi ve gerekli olduğuna dair sosyal inceleme raporuna istinaden ŞÖNİM tarafından uygun görülmesi halinde, kirası karşılanmak üzere bağımsız bir ev kiralanarak barındırılmaları yoluna gidilmektedir. Psikiyatrik desteğe ihtiyacı olduğu gözlenen kadınlar hakkında psikiyatri uzmanından alınacak toplu yaşanan yerde kalabileceğine dair raporla birlikte sığınmaevi kabulü yapılmaktadır. Bulaşıcı veya sürekli tıbbi tedaviyi gerektirir ağır hastalığı olduğu tespit edilen kadınların, tedaviyi kabul etmeleri durumunda tedavileri sağlanmakta ve sığınmaevine kabulleri yapılmaktadır.

Sığınmaevine kabul 18-60 yaş aralığındadır. 60 yaşından büyük şiddet görmüş kadınlar ile akıl ve ruh sağlığının bozuk olduğu gözlenen veya zihinsel engelli kadınlar, uygun sosyal hizmet kuruluşuna yerleştirilmektedir. Alkol ve madde bağımlıları, tedaviye başlamaları koşulu ile sığınmaevine kabul edilmektedir.

Toplu yaşanan bir yer olan sığınmaevinde kalış sürecinde uyulması gereken birtakım kurallar mevcuttur. Bunlar, konukevinin adres ve telefonunu gizli tutmak, konukevinde hazırlanan programlara ve iş bölümüne uyum göstermek, konukevinden hizmet alanların birbirlerine fiziksel, duygusal ve cinsel tacizde bulunmaması, konukevine ses ve görüntü kaydı yapabilen cihazların getirilmemesi vb. Bu kurallara uyulmaması sonucu sığınmaevinde kalan kadınlar uyarılmakta; uyarılara rağmen kural ihlalini sürdüren kadınların kurumla ilişkisi kesilebilmektedir.

Elbette hem kurallar hem de kuralların ihlali sonucunda kadınların kurum ile ilişkilerinin kesilmesi durumu tartışmaya açıktır. Kadınların kurum ile ilişkileri kesildikten sonra bir başka kurumdan mı hizmet alacakları, kuralları tekrar ihlal etmeleri durumunda kurumda kalan diğer kadın ve çocuklara zarar vermeleri durumunda nasıl bir yol izleneceği konusunda boşluklar olduğu

görülmektedir. Her toplu yaşam alanı gibi sığınmaevlerinde de kuralların olması gerekmektedir. Bu kurallara uyulmasının sağlanması iş birliğinden geçmektedir.

Bununla birlikte, sığınmaevinde kadın bakış açısına sahip kadın çalışanlar tarafından hizmet sunulması da son derece önem arz etmektedir. Kadının şiddet uygulayan erkeği hizmet sunan erkek ile aynılaştırması ve duyduğu korkuyu çalışana yönlendirmesi söz konusu olabilmektedir (Karataş vd., 2008: 59).

Kadın Konukevi İşleyişi ve Sunulan Hizmetler

Sığınmaevinde kalan kadınların ve çocukların sağlık sorunlarının çözümü için sağlık kuruluşları ile iş birliği yapma ihtiyacı önemli bir konudur. Psikiyatrik desteğe ihtiyacı olanların tedavilerini kabul etmeleri ve sürdürmeleri kurumda kalma konusunda bir gerekliliktir. Yaygın bir problem olarak görülebilecek olan bir sorun ise kadınların sağlık güvencelerinin olmama durumudur. Bakanlığın kendisine ait sığınmaevlerinde kalan kadınların kaldıkları süre boyunca sağlık güvenceleri ile ilgili işlemler yapılmaktadır. Yerel yönetimlerde ise kendi sağlık kuruluşları ile iş birliği yapılarak çözüm üretilmeye çalışılmaktadır.

Sığınmaevine okul çağındaki çocukları ile birlikte gelen kadınların okul kayıtlarının yapılmasında İlçe Milli Eğitim Müdürlükleri ile iş birliği yapılmakta, 6284 sayılı kanuna istinaden koruma kararı bulunan kadınların çocuklarının sığınmaevine en yakın okula kaydı gizlilik esasına uygun olarak sağlanmaktadır. Bu noktada yaşanabilecek problemlerden birisi barınma problemi nedeniyle kuruma kabulü yapılan kadınların çocuklarının koruma kararı olmaması ve adrese dayalı sistemden kaynaklanan okul kayıtlarının kuruma en yakın okula yapılamamasıdır. Bu sorunun barınma ihtiyacı olan kadınlara adres gizliliği olmayan kadın sığınmaevine alternatif barınma merkezleri şeklinde hizmet verebilecek kurumların yaygınlaşması aracılığı ile hizmet sunularak çözülebileceği düşünülmektedir.

İş birliği yapılan bir başka kurum ise baroların Kadın Hakları Merkezleridir. Kadın sığınmaevinde kalmakta olan kadınların boşanma işlemlerinin başlatılması sürecinde gerekli yazışmalar yapılarak Baroların Adli Yardım Bürolarından ve Kadın Hakları Merkezinden adli yardımdan yararlanmaları sağlanmaktadır. Bununla birlikte yine kolluk kuvvetleri şiddet mağduru kadın ve çocukların korunmasında birinci sırada yükümlüdür. Koruma kararı bulunan kadın ve çocukların korunmaları ile ilgili prosedür 6284 sayılı kanun ile belirlenmiş olup; kolluk kuvvetlerinin sorumluluğundadır.

Yönetmelik gereği sığınmaevinde kalan kadın ve çocuklara güvenlik, danışmanlık, yönlendirme, psikolojik, hukuk ve tıbbi destek, geçici maddi yardım, iş bulma konusunda destek, kreş, mesleki eğitim kursu, grup çalışmaları gibi alanlarda hizmetler verilmektedir.

Temelde sığınmaevinde kadınlara ve çocuklara yönelik verilecek destek mekanizmaları kadınların güçlenmelerine yönelik olmakla birlikte, sosyal ve sağlık olanaklarının artırılması, eğitim olanaklarının sunulması ve meslek edindirme kursları şeklinde organize edilmelidir. Sığınmaevinde verilecek danışmanlık, yaşanan şiddetin etkilerini azaltmaya ve kadının güçlenmesini sağlayarak geleceğini planlamasında sağlıklı kararlar alabilmesi için, ihtiyaçlarını tanımaya yönelik olmalıdır. Kadınların yaşadığı şiddet süreci örselenmelerine, çaresizlik ve yetersizlik duyguları hissetmelerine neden olmakta bu açıdan da danışmanlık hizmeti önem kazanmaktadır (Açikel, 2009: 98). Kadın sığınmaevine geldiğinde danışmanı ile birlikte ihtiyaçları doğrultusunda planlamalar yapabilmekte, alabileceği destekleri hangi kurumlardan ya da kimlerden alabileceğine ilişkin bilgileri alabilmektedir. İhtiyaçları konusunda kadının önceliğinin gözetilmesi önemli bir husustur (Tosun, 2010: 21).

Sığınmaevinde görevli sosyal çalışmacılar ve psikologlar yapılan bu danışmanlık faaliyetleri ile kadınların öncelikli ihtiyaçlarını, beklentilerini belirlemekte ve bunları karşılamak için mesleki çalışmalar yürütmektedir.

Konukevinden hizmet alan kadınların ve çocukların sorunlarına yönelik olası çözüm yolları; kadına uygun danışmanlık verilmesi, kadının güvenliğinin sağlanması, psikolojik destek ve güçlendirme çalışmalarının yürütülmesi, eğitim ve istihdam desteğinin sağlanması, hukuksal danışmanlık, toplumsal yaşama katılım ve hizmet sonrası izleme çalışmaları şeklinde planlanabilmektedir.

Sığınmaevinde bireysel çalışmalar kadar grup çalışmalarına yer vermek de önemlidir. Grup çalışmalarında kadınlar yaşadıkları sorunları, şiddeti, çaresizliği başkalarının da yaşadığını görür ve yalnızlık, dışlanma duyguları konusunda dayanışma sağlanmış olur. Yapılan çalışmalar ile farkındalığın ve özgüvenin artırılması ve şiddetle mücadelenin etkin bir mekanizma olarak hayata geçirilmesi amaçlanmaktadır (Mor Çatı Yayını, 2007).

Sığınmaevinde kalan kadın ve çocuklara herhangi bir geliri bulunmaması durumunda kaldıkları süre boyunca yönetmelikte aralığı belirlenmiş olan ve kurumların kendi miktarlarını kendilerinin belirlediği zaman zaman da uzmanların kadının ihtiyaçları doğrultusunda belirleyebildiği miktarlarda harçlık yardımı yapılmaktadır.

Sığınmaevi kadınların çocukları ile birlikte hizmet aldıkları bir yer olması nedeniyle çocuklara yönelik faaliyetlerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Birçok ülkede çocuklara yönelik danışmanlık, grup çalışmaları, oyun terapisi uygulamaları yapıldığı bilinmektedir. Çalışanlara çocuklara nasıl davranacakları konusunda ve çocuklara güvenliklerini sağlama konusunda eğitimler verilmektedir. Bununla birlikte Türkiye’de bu çalışmaların oldukça yetersiz olduğu görülmektedir (Gül, 2013: 117).

Sığınmaevinde Yaşam: İzmir Örneği

Yukarıda kadın sığınmaevlerinin hem dünyada hem de ülkemizdeki tarihçesine değinilmiş ve sığınmaevlerinin yönetmeliklerle belirlenmiş çalışma prensipleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Tüm bu bilgilerin ışığında kadın sığınmaevlerinin pratikte nasıl olduğu ve kurumlardan hizmet alan kadınların sosyodemografik özelliklerinin incelendiği bir çalışmaya bu bölümde yer verilmiştir. Bu çalışma çerçevesinde İzmir ilinde bir sığınmaevinden hizmet alan kadınların sosyodemografik özellikleri ile kuruma geliş nedenleri ve kurumdan ayrılış nedenleri birlikte değerlendirilmiştir (Ayaz, 2019).

Bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre; kurumdan hizmet alan kadınların % 65'i 26-50 yaş aralığındadır. Kadın sığınmaevlerinde yürütülen diğer çalışmalara da bakıldığında hizmet alanların çoğunluğunun 18-50 yaş aralığında olduğu görülmektedir. İleri yaşlarda sığınmaevlerine başvuruların düşük oluşu bu kişilerin böyle bir hizmetin varlığından haberdar olmamaları ya da yeni bir yaşam kurma konusunda yeterince motivasyonları ve güçlerinin olmaması ile açıklanabilir.

Öğrenim düzeyleri incelenen kadınların büyük bir çoğunluğunu (%45) ilkokul mezunları oluşturmaktadır. Yaklaşık %21'i ise ortaokul mezunu olarak belirlenmiştir. Öğrenim düzeyi yükseldikçe kadın sığınmaevine başvuru oranının düştüğü görülmektedir. Öğrenim düzeyi yükseldikçe şiddete uğrama riskinin azaldığı gibi bir sonuçtan ziyade maddi imkanların arttığı ve sosyal destek mekanizmalarının daha işler olduğu gibi sonuçlara varılması daha muhtemel görünmektedir. Başka bir ifadeyle öğrenim düzeyi yüksek kadınların iş hayatında gelir getirici işlere sahip oldukları ve şiddete uğrama riski karşısında ya da şiddete uğradıktan sonra evlerini terk ederek maddi imkanları doğrultusunda hayatlarını kurabildiklerini söyleyebiliriz.

Kurumdan hizmet alan yanında çocuk bulunmayan 530 kadından 186'sı çocuk sahibi değildir, 344 kadın ise çocuk sahibi olduğu halde kuruma başvuru sırasında çocuklarını getirememiştir. Can güvenliği riski bulunan kadınlara yönelik çalışmaların oldukça yoğun bir emek ve özen gerektirmesi kimi sığınmaevlerinin çocuklu kadınları kabul etmemesine neden olabilmektedir. Çocuk sayısı birden fazla olduğunda ise bu durumun kurumlara yük olduğu düşünülmekte ve çocuksuz kadınların daha az sorun yarattığı varsayılmaktadır (Tosun ve Öztürk, 2010: 63). Bununla birlikte fiziksel koşulların çocuklu kadınlara uygun olmaması, kurum içinde mahremiyetin sağlanamaması, kadınlara çocukları ile birlikte kalabilecekleri özel alanlar yaratılamaması, çocuklara ait bir oyun alanı ya da ders çalışabilecekleri alanların olmaması da bu kadınların çocuklarını yanlarında getirememelerine ya da kurumdan kısa sürede ayrılmalarına neden olabilmektedir.

Elde edilen verilere göre evini herhangi bir sebepten terk etmek zorunda kalan kadınların çocuklarını yanlarında getirmekte zorlandıkları görülmektedir.

Yönetmelik gereği kız çocuklarında yaş sınırı olmamakla birlikte erkek çocukları 12 yaşına kadar kuruma kabul edilmektedir. Bu durumun kadınların evlerini terk etmelerine bir engel olduğu ya da 12 yaşından büyük erkek çocuğunu yanlarında getirememelerine neden olduğunu söyleyebiliriz. Yine incelenen verilere dayanarak evi terk ederken eşleri ya da aileleri tarafından çocuklarını yanlarına almalarına izin verilmediği de edinilen bilgiler arasındadır.

Kadınların psikiyatrik rahatsızlıklarına göre dağılımları incelendiğinde %22'sinin psikiyatrik rahatsızlığı olduğu, %78'inin ise olmadığı tespit edilmiştir. Psikiyatrik tanısı bulunan kadınlar, kurumda kaldığı süreçte psikiyatri kliniğine yönlendirilmiş ve tedavisi başlatılmış kadınlardan ve psikiyatrik tedavi gördüğünü beyan eden kadınlardan oluşmaktadır. Yönetmelik gereği psikiyatrik tedaviyi kabul etmeyen kadınların kurum ile ilişkisinin kesileceği kadınlara kurum kabulü sırasında bildirilmektedir. Ancak henüz tanı almamış psikiyatrik vakaların bulunduğu süreçlerde kadınların ortak yaşam alanlarına sahip olması nedeniyle sorunlar yaşanmakta, fiziksel koşulların yetersizliği nedeni ile psikiyatrik rahatsızlığı bulunanlar ile diğer kadın ve çocukların aynı ortamda yaşamak zorunda kalmaları problemlere neden olabilmektedir.

Kadınların kuruma geliş nedenleri incelendiğinde %55'inin barınma amaçlı, %45'inin ise şiddetten dolayı barınma amaçlı olduğu saptanmıştır. Şiddete uğrayan ve uğrama riski bulunan kadınların çocukları ile birlikte hizmet alabildikleri yerler olan kadın sığınmaevlerinin aynı zamanda barınma hizmeti ihtiyacını karşıladığı araştırmada vurgulanmıştır. Elbette barınma ihtiyacı olan kadınların ekonomik şiddet mağduru oldukları da varsayılabilir. Kadınların meslek sahibi olmamaları, düzenli gelirlerinin olmaması, eğitim düzeylerinin düşük olması ve bu nedenle iş bulma şanslarının da düşük olması gibi nedenler maddi imkansızlıkları beraberinde getirerek kadınların kendi hayatlarını kurmalarına engel olmaktadır.

Geliş nedeni barınma olan 349 kadından 93'ünün ailesinin yanına 43'ünün eşinin yanına dönmüş olduğu belirlenmiştir. Ayrıca geliş nedeni şiddet olan 288 kadının 108'inin ailesinin yanına 52'sinin eşinin yanına döndüğü tespit edilmiştir. Geliş nedenine bakılmaksızın kadınların yaklaşık %32'si ailesinin yanına, %15'i ise eşinin yanına dönme beyanıyla kurumdan ayrılmışlardır.

Kadınların kurumdan ayrılış nedenleri incelendiğinde ailelerinin yanına dönme ve eşinin yanına dönme en önemli nedenler olarak görülmektedir. Kurumdan izinsiz olarak ayrılan %10.4'lük bir kayıp mevcuttur, söz konusu kadınların çıkış nedenleri bilinmemektedir.

Farklı araştırmalarda belirlenen kalma süresi farklılıkları kadınların kendi koşullarından veya kurumun koşulları, kuralları ve yönetiminden de kaynaklanabilmektedir. Kadınların bu sürelerde kurumlarda kalıp ayrıldıktan

sonra tekrar bir kurum başvurusu ile ŞÖNİM'e başvurmaları muhtemeldir. Kalma süresinin kısalığı kadınların hayatlarında bir çözüm üretmiş olabileceklerini göstermekle birlikte, sığınmaevinin koşullarına uyum sağlayamama nedeniyle ailenin yanına gitme, eşin yanına dönme gibi sonuçlara yol açabilmektedir.

Tüm bunlarla birlikte sunulan hizmetlerin etkili ve verimli olmasını sağlamak için sığınmaevlerinin açılırken ve hizmet verilirken belli standartlara uyması gerekliliği önem kazanmaktadır (Karataş vd., 2008: 129). Her ne kadar yönetmelikler ve kanunlar bu standartları belirlese de yerel yönetimlere ve sivil toplum kuruluşlarına ait kadın sığınmaevlerinde bu standartlara uymanın güçlükleri yapılan araştırma çerçevesinde edinilen bilgiler arasındadır. Her kurumun kendi maddi imkanları ve yönetim anlayışı kurum içi işleyişi, hizmeti, kuralları belirlemekte bu durum da kurumlar arası farklılıkları yaratmakta ve standardizasyonu mümkün kılmamaktadır.

Mevcut durumda çoğunluğu Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı olmak üzere, yerel yönetimler tarafından açılan ve işletilen, bununla birlikte finansmanı devlet kurumları tarafından karşılanan ve sivil toplum kuruluşları tarafından yönetilen kadın sığınmaevleri mevcuttur. Ancak bu kurumlar sistemli bir şekilde mevcudiyetini sürdürmekte seçim veya yönetim değişiklikleri ile zorlanmaktadır (Açikel, 2009: 99).

Sığınmaevinde işleyişte yaşanan problemler de hizmetin sürekliliğini ve işlevselliğini sekteye uğratabilmektedir. Mevcut binaların fiziksel koşullarının yetersizliği, kurumda mahremiyetin sağlanamaması, personelin iş yükü yoğunluğu, konuya ilgisizliği ve isteksizlikleri ya da kadın bakış açısına sahip personel ve yöneticilerin bulunmayışı, kurumun hizmet amacına uygun personelin görevlendirilmemesi, bütçe ile ilgili yaşanan problemler süreçte kadınlara ve çocuklara verilen hizmetin yetersiz olmasına neden olabilmektedir.

Personele dair yaşanabilecek bir diğer durum ise tükenmişlik sendromu ve ikincil travma yaşantılarının ortaya çıkmasıdır. Mağdurla çalışmanın ve birtakım güçlükleri bulunan bir kurumda çalışmanın personel üzerinde psikolojik problemlere de yol açabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tür durumların yaşanmasının önlenmesi için sosyal destek mekanizmalarının işletilmesine, mesleki süpervizyon, danışmanlık ve terapi hizmetlerinin gündeme getirilmesine önem verilmelidir (Aydın, 2010). Süpervizyon çalışmaları sığınmaevindeki meslek elemanlarına yönelik olarak, mesleki çalışmalarında karşılaştıkları güçlüklerle baş etmeleri ve desteklenmeleri amacıyla kadına yönelik şiddetle mücadele alanında çalışmalar yapan meslek elemanları tarafından yürütülmeli ve ihtiyaç duyuldukça tekrar edilmelidir (Tosun, 2010: 57). Yalçın'ın (2020) yaptığı çalışmaya katılan sığınmaevi çalışanlarından meslek elemanları, ücretlerini yetersiz bulduklarını, görevleri dışında birtakım işleri yürütmek zorunda kaldıklarını ve bu nedenle mesleki çalışmalarını gerçekleştiremediklerini ifade ederek hizmet içi eğitim ve

süpervizyon desteğinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Çalışmanın sonuçları literatür ile benzerlik göstermekte olup personele dair çalışmaların geliştirilmesi gerektiğine de işaret etmektedir.

Yine Suskunluğun Çılgılığı Projesi kapsamında yürütülen çalışmanın çıktısı olarak meslek elemanları, yardımcı personel ve güvenlik görevlilerinin “kadın bakış açısına” duyarlı kişilerden görevlendirilmesi, personelin eğitim düzeylerinin, niteliklerinin ve sayılarının yeterli olması koşulunda hizmetin yararlı olacağı sonucuna varılmıştır (Baran vd., 2015). Bu proje kapsamında sığınmaevinden hizmet alan kadınlar ve sığınmaevi çalışanları ile yürütülen bir çalışmada kendilerine ait bir oda sunulmasının kadınların evlerinde ve rahat hissetmelerini sağladığı, üç ya da dört kişilik odalarda kalanların ise grup içi ilişkileri yönetme konusunda zorluklar yaşadığı ve bu durumun hem hizmet alan kadınlar hem çalışanlar tarafından dile getirilen bir durum olduğu saptanmıştır (Afşar, 2020).

İzmir ilinde Bakanlığa ait üç sığınmaevinden hizmet alan 25 kadınla yürütülen çalışmada ise kadınların barınabilecekleri bir yer olmasından memnun oldukları ancak giriş çıkış saatleri, fiziksel koşulların yetersizliği, birtakım önyargılar ve çalışan tutumları gibi konulardan olumsuz değerlendirmelerde buldukları görülmüştür (Demirbilek vd., 2020).

Çocuklarla ilgili yaşanan problemlerden birisi de sığınmaevine en yakın okula gizlilik ilkesine uygun olarak kaydedilmeleri mümkün olmakla birlikte, okul, öğretmen ve arkadaş değişiklikleri çocukların psikolojik olarak olumsuz etkilenmelerine neden olmaktadır. Travmatik yaşantılardan gelen çocukların ortam değişikliğine, yeni insanlarla bir arada yaşama gibi yeni durumlara uyum göstermeleri beklenmekte, bu durum ile ilgili yaşanan güçlükler çoğu zaman göz ardı edilmektedir.

Süreçte yaşanan problemler sığınmaevinde kalan kadınların ve çocukların mağdur olmasına sebep olabilmektedir. Özellikle kadınların iş bulma aşamasında yaşadığı sıkıntılar, çocukları ile ilgili yaşadıkları problemlerle birlikte şiddetin bulunduğu ortama geri dönmelerine yol açmaktadır. İŞKUR’a yönlendirilen kadınlar kadın sığınmaevinde kaldıklarını beyan edebilmekte ve kendilerine uygun iş bulunması için çaba gösterilmektedir. Ancak kadınların meslek sahibi olmamaları, daha önce iş deneyimlerinin bulunmaması ve öğrenim düzeylerinin düşüklüğü iş bulmaları önündeki engeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte özellikli olarak çalışacak sığınmaevlerine ihtiyaç duyulduğu da görülmektedir. Mevcut uygulamada can güvenliği riski olan ya da maddi yoksunluk nedeniyle barınma ihtiyacı olan, psikiyatrik tedavi altında olan, zihinsel veya bedensel engeli olan, küçük bebeği olan tüm kadınlar aynı kurumdan hizmet almak zorunda kalabilmekte bu da işleyişte birtakım güçlükler neden olmaktadır.

Sığınmaevlerinin yeterli sayıda açılması, işleyişlerinde gerekli bütçe, personel, donanım gibi ihtiyaçların karşılanması, yönetimin kadın bakış açısına sahip kişiler tarafından yerine getirilmesi, personel görevlendirilmesinde gönüllülüğün ve işe uygunluğun birlikte değerlendirilmesi, diğer kurumlar ile işbirliğinin gerektiği gibi sağlanması sorunların giderilmesine yardımcı olacaktır.

Araştırmadan elde edilen verilere dayanarak yaş ilerledikçe ihtiyaç duyulan hizmetin barınma olarak şekillendiği ve bu ihtiyaca yönelik kadın sığınmaevlerinin açılmasının uygunluğu görülmüştür. Bir başka sorun ise kurumda kalma süresi dolduktan sonra kadınların hayatlarını ne şekilde sürdüreceklerine dair yapılan çalışmaların yetersizliğidir. Her ne kadar süre uzatımları, başka kurumlara nakil işlemleri var gibi görünse de, kadınların meslek sahibi olmamaları, öğrenim düzeylerinin yetersizliği, çocukları ile birlikte bir hayat kurmalarını zorlaştırmaktadır. Kurumdan altı aylık sürede hizmet almaları ile birlikte bir nefes almaları sağlansa da uzun vadeli sağlıklı gelecek planlamaları yapabilmek için bundan fazlasının gerektiği düşünülmektedir. Bir başka önemli konu ise sığınmaevi sonrası hayatın planlanması ve planların gerçekleştirilmesi noktasında kadınlara ve çocuklara verilecek hizmetlerin geliştirilmesi yönünde çalışmaların artırılmasıdır.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve mekân ile ilişkili yapılan çalışmalarda toplumsal cinsiyete göre mekan kullanımı ve toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü (Dural ve Meşe, 2021) gibi konulara yer verilmiş olup, toplu yaşam yeri olan kadın sığınmaevlerinde mekan kullanımının incelenmesinin de gerekliliği söz konusudur.

Koruyucu bir tedbir olarak karşımıza çıkmakta olan sığınmaevlerinden ziyade önleyici tedbirlerin önemi görülmektedir. Bu hizmet bir ihtiyaç olsa da kadınların ve çocukların bu hizmete en az ihtiyaç duyacakları seviyede koşullara sahip olmaları için toplumsal zihniyet dönüşümü gerekliliği görülmektedir. Kadınların öğrenim düzeylerinin yükseltilmesi, meslek sahibi olmaları, erken yaşta evliliklerin önlenmesi ve aile planlamasının uygun şekilde yapılması kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve dolayısı ile kadın sığınmaevlerine ihtiyacın azalması önündeki etkenlerdir.

Bu çalışmadan elde ettiğimiz veriler ışığında kadın sığınmaevleri ile ilgili yapılacak çalışmaların hem toplumsal açıdan görünürlüklerinin artırılması hem de yönetim anlayışında bir takım yeniliklerin getirilmesi gerekliliği anlaşılmaktadır. Gerek mevcut kanun ve yönetmeliklerin uygulanması ile ilgili yaşanan sorunların gerekse sığınmaevlerinin kendi işleyişlerinde yaşanan problemlerin giderilmesi için aynı zamanda fiziksel koşulların iyileştirilmesi için çalışmalar yapılması gerekliliği görülmektedir.

Kaynakça

- Açıkel, S. (2009). *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Kadın Sığınmaevi Önemi: Türkiye Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Afşar, S.T. (2020). Sığınmaevinde Kalan Kadınların ve Sığınmaevi Çalışanlarının Bakış Açısından Sığınmaevindeki İlişkiler, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 31(2), 389-422.
- Ailenin Korunması Ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun (2012 Mart 8), *T.C. Resmi Gazete*, 6284.
- Ayaz, G. (2019). *Kadın Sığınma Evinde Sosyoekonomik Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Aydın, S. (2010). *Sığınmaevi ve Danışma Merkezi Çalışanları İçin İkincil Travma ve Tükenmişlikten Korunma Rehberi*. Ankara: İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdürlüğü.
- Baran, A.G vd., (2015). *Kadın Sığınmaevlerine Çoklu Bakış: Suskunluğun Çılgılığı Projesi*. Ankara.
- Baran, A.G. vd., (2015). *Suskunluğun Çılgılığı Projesi Kapanış Kitapçığı*. Ankara.
- Belediye Kanunu (2005 Temmuz 3), *T.C. Resmi Gazete*, 5393.
- Cinsiyetçi Sosyal Politikalar (2012). 15. Kadın Sığınakları ve Da(ya)nışma Merkezleri Kurultayı. İzmir: Etki Matbaacılık.
- Demirbilek, S. vd., (2020). Şiddetle Mücadelede Toplumsal Bir Kurum Olarak Kadın Sığınmaevleri. *Sosyoekonomi*, 28 (46), 311-348.
- Dobash, R.E. ve Dobash, P.R. (1992). *Women, Violence and Social Change*. London and New York. Routledge.
- Donovan, J. (2014). *Feminist Teori*. (Çevirenler: Bora, A., Gevrek, M.A., Sayılan, F.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dural, H.P. ve Meşe, G. (2021). *Erkekliklerin Ev İçi Mekân Bağlamında Analizi*. (Derleyen: Beritan S.C., Haspolat E., Sağlam H., Yıldırım D.) Mekânı Düşünmek (s.145 – 180). Ankara: Nika Yayınevi.
- Gül, S.S. (2013). *Türkiye’de Kadın Sığınmaevleri*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Işık, S.N. (2016), 1990’larda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler. (Derleyen: Bora A. & Günel, A.). *90’larda Türkiye’de Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge (1993). <https://www.tbmm.gov.tr/> Erişim Tarihi: 02/03/2019.
- Kadın Konukevlerinin Açılması ve İşletilmesi Hakkında Yönetmelik (2013 Ocak 5). *T.C. Resmi Gazete*, 28519.
- Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Uluslararası Hukuk Mekanizmaları: Pratik Bilgiler El Kitabı* 2.baskı, (2017). İstanbul: Morçatı Yayınları.

- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/istanbul-sozlesmesi>, Erişim Tarihi: 10/03/2019.
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (2014). <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 10/10/2018.
- Karataş, S. vd., (2008). *Kadın Sığınmaevleri Kılavuzu*. <https://www.ailevecalisma.gov.tr/> Erişim Tarihi: 10/03/2019.
- Koyuncu, N. ve Coşkunol, H. (2015). *Kadına Yönelik Şiddet ve Bağımlılık*. Ege Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma Uygulama Merkezi Yayınları No. 2, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Michel, A. (1993). *Feminizm* (Çeviren: Ş.Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları.
- On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi Ve Yirmi Altı İlçe Kurulması İle Bazı Kanun Ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2012 Kasım 12). *T.C. Resmi Gazete*, 6360.
- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* (Çeviren: Mefkure Bayatlı). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Eyiboğlu, B. (2007). *Şiddetten Uzakta Bir Sığınak Nasıl Kurulur? Nasıl Yürütülür?* İstanbul: Mor Çatı Yayınları.
- Tosun, Z. ve Öztürk, A.B. (2010). *Kadın Sığınmaevi Modelleri*. Ankara: İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdürlüğü.
- TOSUN, Z. (2010). *Belediyeler İçin Kadın Sığınmaevi, Kadın Danışma Merkezi ve Şiddet Başvuru Hattı Uygulama Rehberi*. Ankara: İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdürlüğü.
- Türkiye İlçe Nüfusları. <https://www.trakyanet.com/istatistikler/nufus/nufus-siralamalari/turkiye-ilce-nufuslari.html>- Erişim Tarihi: 02/03/2019.
- YALÇIN, M. (2020). Kadın Sığınma Evi Hizmetlerinin Değerlendirilmesi: Ankara Örneği, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 255-282. DOI: 10.31679/adamakademi.800454.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

İnternet Kaynağı

- <https://www.morcati.org.tr/tr/neler-yapiyoruz/siginak->, Erişim Tarihi: 02.03.2019.
- [http://www.sefkatder.org/hakkimizda/-](http://www.sefkatder.org/hakkimizda/) , Erişim Tarihi: 02.03.2019.
- <http://www.siginaksizbirdunya.org/tr/siginak-ve-dayanisma-merkezleri/36-antalya-kad-n-dan-sma-ve-dayan-sma-dernegi-> Erişim Tarihi: 02.03.2019.
- <https://www.evrensel.net/haber/426920/> Erişim Tarihi: 23.07.2021.
- http://www.huksam.hacettepe.edu.tr/Turkce/SayfaDosya/siginmaevi_aylikyazi.doc, Erişim Tarihi: 14.19.2021.

FARKLI COĞRAFYALARDA KADIN RUH SAĞLIĞI

Esra ENGİN* Pelin ACAR**

Kadın, yaşam döngüsünde hayatının çeşitli aşamalarından geçerken, birtakım bedensel, ruhsal ve sosyal farklılıklarla karşılaşmaktadır. Bu farklılıklar, bir taraftan kadınların üretkenliğini ve hayat kalitesini baskılamakta, öte yandan da onları psikolojik hastalıklara daha yatkın hale getirmektedir. Kadın ruh sağlığı konusu çeşitli etmenlere bağlı olarak incelenebilir. Dünyada kadınların maruz kaldığı şiddet, yoksulluk, fazla iş yükü gibi durumlar ve zorlayıcı etmenler yüzünden kadınlar stresle daha çok karşılaşmaktadır ve kadınlarda yaşam boyu depresyon görülme sıklığı, erkeklerin yaklaşık iki katıdır (Albert, 2015: 219). Erkek egemenliğinin ağırlıklı olarak hissedildiği toplumlarda bu konu daha da hassas bir hal almıştır ve konuyu anlamak için farklı coğrafyalardaki kültürel yapıyı, kadının yaşamdaki yerini, ülke politikaları gibi farklı bileşenleri incelemek gerekir. Kadın ruh sağlığını etkileyen faktörler arasında ülkelerin gelişmişlik düzeyi, ekonomik durumu, sağlık politikaları, toplumsal cinsiyet ve şiddet sorunları, eğitim düzeyi, inanç sistemi, kadına ve aileye ait sosyal politikalar gibi konu başlıkları sıralanabilir.

Ruh Sağlığı ve Kadın

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) kuruluş yasası tanımına göre sağlık, yalnızca bedensel hastalığın ve sakatlığın olmaması değil ruhsal, zihinsel ve sosyal açıdan tam bir iyilik halidir. Bu tam iyilik halinin gerçekçi bir tanım olmaması dayanağıyla bu tanım çeşitli eleştiriler almış ve “üretken” olduğu sürece sağlıklı olduğu da söylenmiştir (WHO, 1946). Ruhsal hastalıklar, Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı 5'te (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5, DSM5) “zihinsel işlevselliğin altında yatan zihinsel, biyoloji ile ilgili ya da gelişimsel süreçlerde işlevsellikte bir bozulma olduğunu gösteren, kişinin biliş, duygu düzenlemesi ve davranışlarında klinik açıdan belirgin bir bozukluk olmasıyla belirli bir sendrom” şeklinde tanımlanmıştır (DSM5). Kadın, yaşam döngüsüne hayatının çeşitli aşamalarından geçerken bu dönemlerde birtakım bedensel, ruhsal ve sosyal farklılıklarla karşılaşmaktadır. Bu farklılıklar, bir taraftan kadınların üretkenliğini ve hayat kalitesini baskılamakta öteki taraftan da onları psikolojik hastalıklara daha meyilli hale getirmektedir. Bu sebeple, kadınlarda ruhsal

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği AD., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları AD, esraengin@yahoo.co.uk ORCID: 0000-0003-0836-1532.

** Öğr. Gör., İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Yabancı Diller Yüksekokulu, Urla, İzmir pelinokuyay@iyte.edu.tr ORCID: 0000-0002-5375-3861.

rahatsızlıklar daha çok görülmektedir (Koyun vd., 2011: 69). Kadın ruh sağlığı konusu çeşitli etmenlere bağlı olarak incelenebilir. Dünyada kadınların maruz kaldığı şiddet, yoksulluk, fazla iş yükü gibi durumlar ve zorlayıcı etmenler yüzünden kadınlar stresle daha çok karşılaşmaktadır ve kadınlarda yaşam boyu depresyon görülme sıklığı, erkeklerin 1,7 katıdır (Albert, 2015: 219).

Erkek hegemonyasının yoğun hissedildiği ülkelerde kadın ruh sağlığı konusu oldukça hassas bir hal almıştır ve bu konuyu anlamak için farklı ülkelerdeki politikaları araştırmak gerekir. Kadın ruh sağlığını etkileyen faktörler arasında ülkelerin gelişmişlik düzeyi, ekonomisi, sağlık politikaları, toplumsal cinsiyet ve şiddet sorunları, eğitim düzeyi, inanç sistemi, kadına ve aileye ait sosyal politikaları gibi başlıklar sayılabilir.

Ülkelerin Ekonomik Durumu ve Kadın Ruh Sağlığı

Refah seviyesi yüksek olan ülkeler ruh sağlığı hizmetlerine daha fazla önem vermekte ve bu alana daha fazla bütçe ayırmaktadır (Songür vd., 2017: 280). Songür ve arkadaşlarının araştırmasına göre, Türkiye’de 11 adet ruh ve sinir hastalıkları hastanesi, toplamda 4231 yatak kapasitesi ile hizmet vermektedir. Hastaneler bazında bazı Avrupa ülkeleriyle kıyaslandığında, ruh sağlığı hastalarına tedavi sağlayacak psikiyatri yataklarının sayısının ve Avrupa Bölgesi içerisinde *nüfusuna oranla ruh sağlığı ve hastalıkları uzmanı sayısının Türkiye’de daha az olduğu bilinmektedir (2017: 276). Veriler Türkiye’nin ruh sağlığı alanında ilerlemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu kıyaslamalara ek olarak, Türkiye’de her 100 bin kişiye düşen psikolog sayısı 1,85 iken bu sayı Avusturya’da 63,3, Finlandiya’da 47,2 ve Hollanda’da 38, Sırbistan ve Makedonya’da da 2’dir (Sağlık Bakanlığı, 2013). Dünya geneline bakıldığında da ülkelerin yaklaşık üçte birinde ayrı bir ruh sağlığı bütçesi yoktur, bütçesi bulunan ülkelerin %21’i de toplam sağlık bütçesinin %1’inden daha azını ruh sağlığına ayırmaktadır. Dünyada ruh sağlığı alanına ayrılan bütçe sağlık hizmetlerine ayrılan toplam bütçenin %2,82’sidir. Refah seviyesi yüksek ülkeler toplam sağlık harcamaları içinden ruh sağlığı alanına %5,1 pay ayırırken, düşük gelirli ülkelerde bu miktar %0,53’tür (Saxena vd., 2013: 13). Maalesef yoksulluk, sağlık hizmeti özelinde ruh sağlığı hizmetini almada da kadınlara güçlük yaratmaktadır.

Yoksulluk ve Kadın Ruh Sağlığı

Yoksulluğun sağlık üzerindeki etkisi herkesçe kabul edilen bir durumdur. Yoksul halk kitlelerinde yaşanan sağlık problemleri yoksul olmayanlardan belirgin biçimde fazladır. Yoksul gruplar içinde de çoğunluğu da kadınlar oluşturmaktadır. Yapılan çalışmalar kadınların erkeklere nazaran yoksulluğun olumsuz etkilerine çok daha fazla uğradıklarını göstermektedir

(Yılmaztürk, 2016: 775). Dünyada var olan 3,1 milyar yoksul insanın %70'ini kadınlar oluşturmaktadır. Benzer meslek mensubu olan kadınlara, erkeklere göre %30-40 daha düşük ödeme yapılmakta ve gelişmekte olan ülkelerde yönetici oranları bir kadın yöneticiye karşın yedi erkek yönetici şeklinde belirtilmektedir (Dinç, 2013). ABD'de yayınlanan 2020 yılına ait resmi istatistiklerine göre reisinin kadın olduğu ailelerin yoksulluk oranı %23,4 iken reisi erkek olan ailelerin yoksulluk oranı %11,4'tür. (U.S. Census Bureau, 2021). OECD'nin 2010 yılında yayınladığı bir raporda tüm OECD ülkelerinde kadınların erkeklerden daha yoksul olduğu belirtilmiştir ve cinsiyetler arasındaki bu farkın özellikle 66 yaş ve üstünde artış gösterdiği vurgulanmıştır (OECD, 2010). Bunlara ek olarak, TÜİK'in 2009 yılı aile bireylerinin cinsiyet ve eğitim durumuna göre yoksulluk oranları incelendiğinde de Türkiye genelinde kadınların yoksulluk oranının (%19,03) erkeklerin yoksulluk oranından (%17,10) daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir (TÜİK, 2012). TÜİK 2016 verilerine göre, Türkiye'de işgücüne katılma oranı erkeklerde %72 iken kadınlarda bu oran sadece %32,5'tir. Çalışan kadınların sektör dağılımında ise kadınların %28,7'si tarım, %55,4'ü hizmet ve % 15,9'u ise sanayi sektöründe çalışmaktadır (TÜİK, 2018). Bu durum da kadınları açıkça yoksulluğa sürüklemektedir. Aslında depresyonun yaygınlığı, yoksulluk yaşayan ve bu nedenle de yalnızlık ve sosyal dışlanmaya maruz kalan kadınların yaşadığı stresin daha fazla olması ile ilişkilidir (Akın, 2020).

DSÖ 2001 yılı verilerine göre, Etiyopya, Finlandiya, Almanya, Hollanda, ABD ve Zimbabve'de gelir düzeyi düşük olan bireylerde yüksek gelir düzeyine sahip olanlara göre 1,5-2 kat daha fazla depresyon gözlenmektedir (WHO, 2001). Brezilya'da cinsiyet, okur-yazarlık, eğitim, gelir durumu, gibi hayat standartlarını belirleyen faktörlerle sık ruhsal bozukluklar arasındaki ilişki araştırıldığında eğitim düzeyinin ve gelir düzeyinin düşüklüğünün psikolojik bozukluk görülme oranını artırdığı görülmüştür (França vd., 2017: 5). Bunun yanı sıra, Antalya'da yapılmış bir çalışmada da psikolojik sorunların sosyal sınıf, eğitim, gelir ve yaşanılan bölgenin gelişmişlik düzeyi ile ters ilişkili olduğu saptanmıştır (Belek, 2000: 98). Konu tartışmalı olmakla birlikte Dünya Sağlık Örgütü'nün daha kapsamlı bir çalışma yaptığı söylenebilir. Örneğin, yoksulluk ve şizofreni arasındaki bağlantı bir süredir bilinmektedir. Taşdemir (2014) yoksulluğun dolaylı işaretleri olan ailenin alt sosyal grupta yer alması, gebelikte vitamin depolarının eksik olması, gebelikte geçirilen viral enfeksiyonlar ve göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak doğmak gibi parametrelerin araştırıldığını ve şizofreni oluşumu ile bağlantılı bulunduğunu belirtmiştir, yine de bu bağlantının şizofreninin oluşumuna mı sebep olduğu yoksa sonucunda mı ortaya çıktığı ile ilgili karşıt fikirler bulunmaktadır (2014: 82). Son yıllarda yapılan çalışmalar yoksullukla ilişkili bu değişkenlerin şizofreniye yol açabildiği yönünde kanıtlar sunmaktadır (TPD, 2010).

Birleşmiş Milletler Kadın Komisyonu'nun yayımladığı rapora (2020) göre Kovid-19 pandemisi sürecinde işletmelerin ve sanayinin kapanması ve yavaşlaması ile birlikte birçok kadın işsiz kalmış ya da ücretsiz yıllık izne gönderilmiştir. Bu da kadınların önemli ölçüde ekonomik bir çöküntü yaşamasına sebep olmuştur. Kadınların çoğu sigortasız, düşük ücretli, yarı zamanlı ya da kayıt dışı çalıştırılmaktadır. Gelir güvencesi olmayan ve sosyal korumaya çok az sahip olan kadınlar, kriz zamanlarında normalden çok daha az korunabilmektedirler. Raporunda, salgın krizi sonrasında sosyo-ekonomik eşitsizliklerin, işsizliğin, maddi kayıpların ve maddi güvensizliğin artacağı konusunda ciddi sorunlar yaşanacağı belirtilmektedir (UN Women, 2020).

Toplumsal Cinsiyet Roller, Şiddet ve Kadın Ruh Sağlığı

Cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları ifade eden bir terim iken toplumsal cinsiyet, doğuştan getirilmeyen ve cinsiyetlerin eril ve dişil olarak sınıflandırılması ile oluşturulmuş insan icadı bir kavramdır ve toplumun kadın ve erkeğe biçtiği tipik davranışları, rolleri ve görevleri kapsar (Dökmen, 2010: 19-20). Geleneksel olarak kadınlara, yardımcı, sakin, kabullenici ve diğerlerinin mutluluğu ve rahatı için çalışan, fedakarlık gerektiren daha pasif roller biçilmiştir. Bunun neticesinde ise kadınlarda kendine güvensizlik, aksiyon alamama, geride kalma ve başkaları tarafından yönlendirilme gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Bu durumun aksine erkekler yaşamı yönlendiren, güç sahibi ve evin reisi olarak yetiştirilmektedir (Coşkun ve Özdilek, 2012: 34). Kadınlar dışarıda çalışıyor olsalar bile özel alanda “kadınlık rolüyle” ev işleriyle ilgilenmek mecburiyetinde kalmaktadırlar. “Kadınlık rolleriyle” bağdaştırılan bakım verme hizmetleri de, kadınları iş yaşamında da belli meslekleri tercih etmelerine neden olmuştur (Akın ve Demirel, 2003: 81). Soroptimist Federasyonu'nun 2010 yılında yayınlanan raporunda da görüldüğü üzere “Sanayileşmiş ülkelerde ve gelişmekte olan ülkelerde, kentsel ya da kırsal ortamlarda olsun, kadınların çoğu hala daha çocuk yetiştirme, ev işlerini yerine getirme ve aileleri için para kazanma üçlü yükünü taşımaktadırlar” (Jalbert, 2012: 82).

Dünya Ekonomik Forumu'nun 2021 yılında yayımladığı Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu (Global Gender Gap Report) incelendiğinde, Türkiye'nin toplumsal cinsiyet eşitsizliği yönünden, toplamda 156 ülke arasında 133. sırada yer aldığı görülmektedir. Türkiye'yi Fildişi Sahili, Papua Yeni Gine, Cezayir, Bahreyn, Nijer ve Nijerya gibi ülkeler takip etmektedir. Listenin sonlarına bakıldığında Suriye 152. sırada yer almakta ve Suriye'yi Pakistan, Irak ve Yemen takip etmektedir. Listenin sonunda ise Afganistan bulunmaktadır. Kadınların parlamentolarda temsil oranlarına dikkate alındığında Türkiye 156 ülke arasında 113. sırada yer almaktadır (WEF, 2021). Afrika toplumsal cinsiyet eşitliği listesinin başında gelen Ruanda ise Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu'na göre dünya çapında da 7. sıradadır.

Ruanda'nın sıralamasının (7), Birleşik Devletler (30), Fransa (16), İspanya (14), Almanya (11) gibi dünya güçlerinin birçoğundan daha yüksek olması dikkat çekicidir (WEF, 2021). Ruanda kadınların parlamentoya katılımında, bakanlık pozisyonlarında ve iş gücüne katılımında 156 ülke arasında 1. sırada yer almaktadır (WEF, 2021). Africa UN Women 2015'te Ruanda Başkanı Paul Kagame'nin HeForShe kampanyasını imzaladığını bildirmiştir ve Kagame ülkedeki her sektörde toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için çalışmalarını sürdürmektedir.

Suudi Arabistan ise toplumsal cinsiyet eşitliğinden çok uzaktadır. Örneğin, İslami açıdan erkeklerin çok eşli olabilmesi Suudi kadınlar açısından kritiktir ve kadınların ruh sağlığı üzerinde olumsuz etki yaratabilmektedir. Çokeşli evliliklerdeki kadınlar, tek eşli evliliklerdekilere nazaran daha yüksek seviyelerde stres, depresyon ve hayat tatminsizliği yaşayabilmektedir ve hatta bu durumun çocuklarının okul başarısına bile olumsuz olarak etki gösterdiği görülmüştür (Al-Krenawi, 2006). Suudi bir kadın bir erkeğin koruması olmadan hastaneye kabul edilmemesi ve tıbbi bir işlemde önce rızasının alınmaması yaşanan cinsiyetçilik örneklerindedir. Ayrıca, Suudi Arabistan'daki kurallara göre kadın iş aramadan önce, eğitim almadan önce, seyahat etmeden önce, kimlik veya pasaport almadan önce bir erkek akrabasının onayını almak zorundadır (Vidyaşagar, 2004).

Toplumsal cinsiyet algısının, kadınlar ve erkekler için çok çeşitli ve birbirinden farklı sağlık sonuçları vardır. Toplum, kadınların evlenmeden önce cinsellik yaşamamış olması, evli değilse aileden ayrı yalnız yaşamaması, gece saatlerinde yalnız sokağa çıkmaması, şiddeti kabullenmesi gibi beklentiler içinde olabilir. Ayrıca birçok toplumda kadınlar oğlan çocuğu doğurduklarında kadınların değerlerinin ve statülerinin artması söz konusu olabilir (Kahraman, 2010). Çoğu toplumda var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılığı sebebiyle kadınlar eşlerinden izin almadan hastaneye gidememekte, sağlık biriminde kadın doktor olmadığında muayene olamamakta ve aile planlaması gibi hizmetlerden faydalanamamaktadır (Coşkun ve Özdilek, 2012). Örneğin, Afganistan'da kadınlar eşlerinin izni olmadan doğum kontrol yöntemlerine başvuramamaktadır (Packer vd., 2020: 2). Benzer şekilde, İran'da da kadınlar eşleri yanlarında olmadığında ve eşlerinin rızasını almadıklarında tıbbi hizmet alamamaktadır (Asghari, 2017: 81). Öyleyse bu temel haklardan yoksun bırakılan kadının, kendisine yüklenen toplumsal cinsiyet rollerini kabullenmesi, yemeği yakan, çocuğu susturamayan, eşini kızdıran kadınların şiddete uğrayabilmesini kabullenmesi anlamına da gelebilmektedir (Şimşek, 2011).

Şiddet kadınları fiziksel, sosyal ve duygusal anlamda yaşamının her alanında etkiler ve onları depresyona, kötü beslenmeye, travma sonrası stres bozukluğuna, kaygı bozukluğuna, madde kullanımına, somatik yakınmalara ve hatta intihar girişimi ve ölüme neden olacak sonuçlara itebilir (Temiz vd., 2014). Türkiye'de şiddet üzerine yapılan çalışmalarda şiddet mağduru kadınlara

maruz kaldıkları şiddetin nedeni sorulduğunda en sık verdikleri cevaplar arasında kendi davranışları, eşlerinin ailesine dair sorunlar, maddi zorluklar ve eşlerinin ruhsal sorunları yer almaktadır (Akadlı vd., 2015). Japonya’da yürütülen bir araştırma, şiddete uğrayan kadınların %10’unun sadece fiziksel şiddete, %57’sinin fiziksel şiddetle birlikte psikolojik ve cinsel şiddete maruz kaldığını göstermiştir (Yoshihama ve Sorenson, 1994). Geleneksel toplum değerleri yüzünden erkekleri öfkeliendirdikleri zaman kadınların şiddete uğramalarının haklı olduğu düşünülmekte ve kadına yönelik şiddet meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Şiddet sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da normalleştirilebilmektedir. Çalışmalarda, şiddeti haklı gösteren sebepler olarak kadının çocuklarla ve evle ilgilenmemesi, kadının cinsel ilişkiyi reddetmesi, eşinin sözünü dinlememesi ya da eşine karşılık vermesi, eşin kıskanması gösterilmiştir (Dönmez vd., 2012).

Toplumsal cinsiyete dayalı şiddete bir başka örnek de “kızlık zarı” muayenesi ile kadınların bedenleri üzerinde söz sahibi olmaya çalışmaktır ve bu muayene kadınlarda travma yaratabilir ve psikolojik sorunlara neden olabilir (Şimşek, 2011). Brands ve Yach’ın çalışmasında ve DSÖ 2002 raporunda fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalan kadınların %20’si intihar girişiminde bulunduğu gösterilmiştir (Türmen, 2003). İsveç’te yürütülen bir araştırma intihar fikrinin ve gerçek intihar girişimlerinin şiddet gören kadınlarda daha fazla görüldüğünü göstermiştir (Lundgren vd., 2001). Ayrıca, Türk Psikiyatri Derneği (TPD) şiddetin gebelikte ölümlerin en önemli sebebi olduğunu açıklamıştır. Gebe kadınlar eşleri/cinsel partnerleri tarafından daha fazla şiddete uğramaktadırlar. “Gebelikte intihar yaygın olmasa bile gebelikte ortaya çıkan intiharlara bakıldığında intiharların istenmeyen gebelikler, yoksulluk, fiziksel/cinsel taciz ve kendini kapana kısılmış gibi hissetmekle ilişkili olduğu bildirilmektedir” (TPD, 2013). Gebelik bu sebeplerle kadın ruh sağlığı açısından oldukça kritik bir süreçtir.

Kadına karşı cinsiyet temelli eşitsizliğin örneklerinden bir diğeri de doğum öncesi cinsiyet seçimidir. Doğum öncesi tanı tekniklerinin kullanılmasının temel sebebi, fetüsün ileride yaşayabileceği hastalıkların ve sakatlıkların önlenmesiyken soyu sürdürme gibi nedenlerle oğlan çocuğu tercihinin yapıldığı ülkelerde, günümüz teknolojisinin etik olmayan bir şekilde kullanılması ile dişi fetüsün yaşamına son verilebilmektedir (Liu ve Rose, 1996). Cinsiyet seçimi uygulaması Amerika’da yasaklan, Kanada, Almanya ve İngiltere’de yasaktır. Türkiye’de cinsiyet seçimi yasal değildir ve sadece cinsiyetle taşınan bazı hastalıkların olduğu durumlarda cinsiyet seçimine izin verilmektedir (Koyun vd., 2007). Bir sağlık problemi olmadan sadece bebeğin cinsiyetinin kız olması nedeniyle yapılan cinsiyet seçiminin yasal olduğu Çin, Hindistan gibi ülkelerdeki nüfus cinsiyet oranları da bundan etkilenmektedir.

ABD’de kadın cinayetleri ve aile içi şiddet konusunda oldukça karanlık bir tablo gözlenmektedir. Örnek’in makalesine göre, ABD’de tecavüze uğrayan

kadınların %44'ü 18 yaşından küçüktür ve bu olayların %60'ı polise ihbar edilmemektedir. Örnek'e göre bunun başlıca nedeni kadınların cinsel şiddeti normalleştirmeleridir. Ayrıca kadınlar, olayı rapor ettikten sonra damgalanmaktan korkmaktadırlar. Bu tarz olayları rapor eden kadınlara karşı diğer kadınlar da genelde mesafeli bir tutum takınmaktadırlar ve aslında bu durum erkek hegemonyasının normalleştirildiğinin göstergelerinden biridir (Örnek, 2015: 117). Allahverdi'nin Anadolu Ajansı'ndaki haberine göre (2020) ABD'de günde ortalama 3 kadın cinayeti işlenmektedir, her 5 kadından 1'i hayatı boyunca en az 1 kez tecavüze uğramaktadır ve her 4 kadından 1'i eşi ya da sevgilisi tarafından fiziksel şiddete maruz kalmaktadır. Cinsel saldırıya uğrayan kişi diğer insanlara göre daha fazla depresyona girme riski taşır ve bunun yanı sıra daha fazla post travmatik stres bozukluğuna, daha fazla alkol ve uyuşturucu madde bağımlılığına ve daha fazla intihara eğilimlidir (WHO, 2003). Cinsel saldırıya uğrayan kadınların %94'ünde travma sonrası stres bozukluğunun oluştuğu, %33'ünün en az bir kere intihar etmeyi düşündüğü ve %13'ünün de intihara teşebbüs ettiği bildirilmektedir (Allahverdi, 2020). Kayıtlarda, tecavüz kurbanı Amerikalı kadınlarda uyuşturucu bağımlılığında genel ortalamaya göre 10 kat artış gözlemlendiği, bu durumun söz konusu kadınları olası başka bir sonraki cinsel saldırıya karşı daha savunmasız bıraktığı belirtilmektedir (Allahverdi, 2020). Hindistan'da yapılan bir çalışmada da aile içi şiddete uğrayan kadınlarda kanama, anormal vajinal akıntı, üriner sistemle ilgili sorunlar ve ağırlı cinsel ilişki gibi jinekolojik sorunlar görüldüğü saptanmıştır (Stephenson vd., 2006).

Ülkeler şiddete karşı ciddi yaptırımlara sahiptir. Avustralya, herhangi bir ülkede aile içi şiddetten ceza alanlara vize verilmeyeceği, söz konusu suçtan Avustralya'da mahkum olan yabancıların ise aldığı ceza süresine bakılmaksızın sınır dışı edileceği ile ilgili bir yasa çıkarmıştır (Şakar, 2019). İngiltere'de şiddet gören kadınların haftada yedi gün 24 saat arayabilecekleri bir yardım hattı bulunmaktadır. İngilizce konuşmayan kadınlara da tercüman aracılığı ile danışmanlık verilmektedir. Konuşmalar gizli kalmakta ve kadın dilerse ona bir sığınma evinde kendisine yer bulunmaktadır (Timur, 2015). Duvar gazetesi haberine göre İngiltere Kadından Sorumlu İçişleri Bakan Yardımcısı Victoria Atkins, kişilerin emniyete başvurarak, eşlerinin daha önce aile içi şiddet geçmişi olup olmadığı bilgisini almasına olanak tanıyan yasal bir düzenlemenin gündemde olduğunu söylemiştir (Duvar, 2019). İngiltere'de 2019 yılında hükümet tarafından parlamentoya sunulan yasa tasarısı, aile içi şiddet tanımını, psikolojik ve ekonomik şiddeti de kapsayacak şekilde genişletilmektedir (BBC, 2019).

Birleşmiş Milletler Kadın Komisyonu'nun yayımladığı rapora göre Covid-19 salgını sürecinde dünyanın birçok yerinde kadına yönelik şiddetin arttığı belirtilmiştir (UN Women, 2020: 2). Dünya çapında 15-49 yaş arası 243 milyon kadın ve kız çocuğunun son 12 ay içinde hem cinsel hem de fiziksel

şiddete maruz kaldığı bilgisinin yer aldığı raporda, güvenlik, sağlık ve ekonomik alanındaki kaygıların şiddeti daha da artırdığı belirtilmektedir (UN Women, 2020: 2). Küresel salgın süreci başladığından beri ortaya çıkan verilere göre; Fransa’da 17 Mart’tan itibaren ev karantinasıyla birlikte ev içi şiddetin oranı %30 artmıştır. Kıbrıs ve Singapur’da acil yardım hatları aramalarında %30-33 arası artış görülmektedir. Arjantin’de de acil çağrı merkezlerine yapılan ev içi şiddet sebepli aramalarda 20 Mart’tan itibaren %25 artış söz konusudur. Kanada, Almanya, İspanya, Birleşik Krallık ve Amerika gibi ülkelerde de ev içi şiddetten kaynaklı yardım merkezlerinin aranma oranında da artış gözlenmiştir (UN Women, 2020: 2). Türkiye’de Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi, 3-8 Nisan 2020 tarihleri arasında; küresel salgın sürecinde yaşanan karantina uygulamasından kadının nasıl etkilendiğine, bu süreçte ne kadar kadının ve çocuğun şiddete maruz kaldığına ve ne tür bir şiddet şekline uğradığına ilişkin anket çalışmasını raporlaştırmıştır. Yürütülen çalışmaya İstanbul, Ankara, İzmir, Antalya Muğla, Balıkesir, Mersin, Adana, Samsun, Malatya, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa, Batman ve Mardin’den ve diğer 13 kentten 1873 kadın katılmıştır. Raporda pandemi sürecinde kadına yönelik şiddette %27,8 oranında bir artış olduğu belirtilmiştir (Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi, 2020). Anadolu Ajansı’nın ulaştığı İstanbul Emniyet Müdürlüğü verilerinden derlenen bilgiler de anketi destekler niteliktedir. İstanbul’da 2020 Mart ayındaki aile içi şiddet olayları 2019’a göre %38,2 artış göstermiştir (Bağış ve Demir, 2020).

Bu süreçte şiddetle başa çıkma politikaları çeşitlilik göstermektedir. Birleşmiş Milletler Türkiye’nin hazırladığı COVID-19’un Kadınlar Üzerindeki Etkisi adlı raporunda belirtilenlere göre, Kanada’da aile içi şiddet sığınakları salgın süresince açık kalacaktır. Kanada hükümeti, cinsel ve cinsiyete dayalı şiddete maruz kalan kadınlar için 50 milyon dolarlık bir yardım bütçesi ayırmıştır (UN, 2020: 17). Fransa’da sığınma evlerinin kapasitesi aşıldığı için aile içi şiddet görenler otellerde konaklayabilecektir (UN, 2020: 17). Çin’de #AntiDomesticViolenceDuringEpidemic etiketi ile online olarak şiddete karşı bir tutum sergilenmiştir. İspanya Madrid lokasyon özelliği olan bir anlık mesajlaşma hizmeti ile anında psikolojik destek sunan bir online yardım sağlamaktadır (UN, 2020: 17). Kolombiya’da hukuki ve psikososyal hizmetlerin yanı sıra polise ve yargıya online olarak erişim sağlanması için hükümet bir kararname çıkartmıştır (UN, 2020: 17).

Kürtaj ve Ruh Sağlığı

Kahire Nüfus ve Kalkınma Bildirgesi (1994) “İnsanların üreme ve bunu ne zaman ve ne sıklıkla yapabileceğinin kararını verme hakkına sahip olduğu”na vurgu yapar. Buna karşılık istenmeyen bir gebeliği sonlandırmak hep tartışılan bir konu olmuştur (TPD, 2012) Kürtajın çok sıklıkla tartışılan bir mevzu olması sebebiyle Türk Jinekoloji ve Obstetrik Derneği (TJOD) kürtajın kadın sağlığındaki yeri ile ilgili bir Kürtaj raporu ve bir basın açıklaması

yayınlanmış ve kürtajın yasaklanmasının kadın sağlığını olumsuz etkilediğini belirtmiştir (TJOD, 2013). DSÖ'nün 2007 yılı hesaplamalarına göre dünyada her yıl yaklaşık 210 milyon gebelik meydana gelmekte ve bunların %33'ü istenmeden oluşmaktadır. Gebeliklerin 46 milyon kadarı kasıtlı düşükle sonuçlanırken, bunların 19 milyonu yasaklar sebebiyle güvenli olmayan şartlarda gerçekleşmektedir. Bu sebeplerle, her 8 dakikada 1 kadın ölmektedir (WHO, 2007).

TPD 2012'de Kürtaj ve Sezaryen ile ilgili yasa tasarısı tartışmaları esnasında yaptığı bir açıklamada şunları dile getirmiştir: “Kürtaj meselesi tartışılırken kadınları suçluluk duygusuna iten, travma yaratan mesajlar verilmektedir. Bu tür ifadeler kadınları değersizleştiren, onların refahına ve acısına son derece duyarsız ifadelerdir ve kadınların ruh sağlığı üzerinde onarılamaz yaralara yol açabilir.” İnsanın vazgeçilmez parçası olan psiko-sosyal özellikleri yadsıyan bazı kürtaj yasaları yalnızca ‘anne ve bebeğin bedensel sağlığındaki riskler’ için kürtaj izni vermiştir. Fakat istenmeyen gebeliklerdeki ‘ergen gebeliği, aile içi huzursuzluk, eşin uyguladığı fiziksel şiddet, duygusal istismar, tecavüz sonucu gebelik, ailenin zarar görme olasılığı ve yoksulluk’ gibi sosyal etkenler yok sayılmaktadır. Bu tarz durumlarda da kadınlar güvenli ve ücretsiz kürtaja erişebilmelidir (TPD, 2012). Çünkü istenmeyen gebelikler kadın ruh sağlığı üzerinde oldukça olumsuz bir etkiye sahiptir. Gebelik depresyonunun önemli sebeplerinden biri istenmeyen gebeliklerdir. Annelerde görülen depresyon, erken doğuma, doğum ağırlığının düşük olmasına, beslenme güçlüğüne ve uzun vadede ciddi ruhsal, zihinsel bozukluklara ve davranış bozukluklarına yol açabilmektedir (Pişirgen, 2011).

Grönland, kürtaj oranının en yüksek olduğu bölgelerin başında gelmektedir. Grönland'da hamile kalan kadınların yarısından fazlası gebeliklerini sonlandırmayı seçmektedir (Beltran, 2019). Danimarka'daki Roskilde Üniversitesi'nde bu konu üzerine doktora yapan Turi Hermannsdottir durumu “Grönland'da kürtajın bir tabu ya da ahlaki kınama konusu olmadığı görülüyor. Evlilik öncesi seks ve istenmeyen hamilelikler için de aynı şey geçerli” diye açıklamaktadır. Fakat, Grönland'da kadına yönelik şiddet, tekrarlayan bir sağlık sorunu olarak görülmektedir (Beltran, 2019). İskandinav Sağlık ve Sosyal Sorunlar Merkezi'ne göre, ülkede her 10 genç öğrenciden biri annelerinin şiddet gördüğünü söylemektedir. Hükümetin cinsel istismarla mücadele politikalarını yürüten Ditte Solbeck, Grönland'daki her üç yetişkinden birinin çocukken bir tür istismara maruz kaldığını belirtmiştir. Tecavüze uğrayan ya da şiddet ve istismarın yaşandığı sorunlu bir eve bir bebek getirmek istemeyen kadınlar, kürtaja yönelebilmektedir (Beltran, 2019).

Avrupa'daki kürtaj yasaları araştırmasına göre (2021) Avrupa ülkelerinden 41'i isteğe bağlı kürtaja yasal izin verirken 6'sı izin vermemektedir. Bu 6 ülke Andorra, Liechtenstein, Malta, Monaco, Polonya ve San Marino'dur. Andorra, Malta ve San Marino'da kürtaj kesinlikle yasakken,

Liechtenstein’da annenin sağlığını tehlikeye atan bir durum varsa ya da cinsel saldırı sonucu gebelik oluşmuşsa kürtaj mümkündür. Monaco ve Polonya’da ise bir önceki durumlara ek olarak fetüste bir anomali gözlenmesi durumunda kürtaja izin verilmektedir (Center for Reproductive Rights, 2021).

Kadın Genital Mütilasyonu (KGM) ve Ruh Sağlığı

DSÖ (2019) mutilasyonu, kadının dış genital organlarının tıbbi nedenler dışında kısmen ya da tamamen çıkarılması ya da kadın genital organlarına çizilme, delinme, yakma gibi biçimlerde zarar verilmesi olarak tanımlamaktadır (WHO, 2019). Bu uygulama kadın sünneti olarak da bilinir.

Kadınlar ve kızlar üzerinde yapılan bu uygulamaların çoğunun 15 yaşından önce, bebeklik veya erken çocukluk dönemlerinde yapıldığı bildirilmektedir (UNICEF, 2013). KGM’nin 20. yüzyılın ortalarına doğru mastürbasyon, histeri tedavisi ve bazı psikiyatrik durumların önlenmesi amacıyla ABD, Kanada ve İngiltere’de uygulandığı belgelenmiştir (Royal College of Nursing, 2006). Günümüzde ise Sudan, Somali ve Eritre başta olmak üzere Kuzey ve Orta Afrika’da yaklaşık 30 ülkede kadınlara KGM uygulanmaktadır. Bu bölgedeki kadınların %72-99’u genital mütilasyona maruz kalmıştır (UNICEF, 2013). Bu ülkelerin yanısıra Ortadoğu ve Hindistan’da bazı Müslüman topluluklarda bu uygulama görülebilir. DSÖ’nün en son yayınladığı (2019) kadın sünneti raporuna göre dünyanın genelinde 200 milyondan fazla kız çocuğu ve kadın sünnet edilmiş durumdadır (WHO, 2019). Aslında KGM birçok ülkede kanunen yasaklanmıştır. Uygulamanın devam ettirilmesinin altında kişilerin toplumun gelenekleri doğrultusunda yaşayarak kabul görme ve sosyal onay ihtiyacı, bekareti koruma, evlilik gerçekleştirme ihtimalini artırma, işlemin kadınlığa adımın ve dine bağlılığın sembolü olarak görülmesi gibi gerekçeler yatmaktadır. Sünnetli kadının evlilik açısından tercih edilir olması ve eriştiği sosyal mertebesi bu uygulamanın sürdürülmesine yol açan önemli etkenler olarak görülmektedir (UNICEF ve Gupta, 2013: 187). İşlem çoğunlukla ilkel metodlarla yapılmakta ve sağlık açısından çeşitli sorunlara yol açabilmektedir. Kız çocukları ve kadınlar, anestezi ve sterilize edilmemiş araçlar ile yapılan müdahalenin ardından kan kaybına bağlı şok, enfeksiyon, tetanos, FHIV/AIDS bulaşması ya da idrar yolları iltihabı yaşayabilmektedirler. Ayrıca, gebelik süresince ve doğum sırasında kadının ya da fetüsün hayatını tehlikeye atan problemlerle karşılaşılabilir (Çakaloz vd., 2016: 123). Ayrıca sünnetli kadınların, KGM uygulanmayanlara oranla daha fazla dismenore, cinsel ilişki sırasında vajinal kuruluk, orgazm olamama ve cinsel isteksizlik yaşadıkları bildirilmektedir (WHO, 2001; Akmeşe ve Bilge, 2014).

Kadın sünnetinin fizyolojik sonuçları olduğu kadar psikolojik sonuçları da var. Özellikle doğumlar nedeniyle defalarca aynı işleme maruz kalan kadınlarda depresyon, kaygı bozukluğu ve kabus görme gibi ömür boyu süren ruhsal sorunlar da oluşabilmektedir. Bu uygulamaya maruz bırakılan kadınlar

cezalandırıldıklarını ve ailelerinin ihanetine uğradıklarını düşünebilmektedirler (Soyer, 2014: 408). Kadının cinselliğini baskılayan ve kadını cinsel yönden etkisiz hale getiren bu uygulama tam olarak bir cezalandırma yöntemidir. Hayatlarına bir travma olarak kazınan bu olay sonrası kadınlarda anksiyete, depresyon, cinsel istekte azalma gibi sorunlar seyredabilmektedir (Günaydın ve Dinç, 2015: 367)

Eğitim ve Ruh Sağlığı

T.C. Anayasası 42. maddeye göre; kimse, eğitim ve öğretim hakkından yoksun bırakılamaz. İlköğretim kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve devlet okullarında parasızdır. Ama nüfusun büyük çoğunluğu ilköğretim eğitiminden sonra eğitime devam etme olanağı bulamamaktadır. Bu problem genç kız çocukları açısından çok daha ağırdır. Çünkü onlar okula gitmeye başladıkları noktada cinsiyete dayalı ayrımcılık sonucunda eğitim ve öğretim haklarından büyük oranda yoksun bırakılmaktadır (Toksöz, vd., 2001: 25-26). Türkiye’de kadın ve erkek arasındaki cinsiyet eşitsizliğinin eğitim alanındaki yansımalarına bakıldığında 25 yaş ve üzerinde okuma yazma bilmeyenlerin oranı erkeklerde %1.6 iken kadınlarda bu oran %8.5’dir. Yüksekokul veya fakülte mezunu nüfus oranı ise erkeklerde %18.8 ve kadınlarda %14.2 şeklinde olduğu belirtilmektedir. Yükseköğretim istatistikleri sonuçlarına göre; 2016 yılında erkek akademisyen oranı %56,9 iken kadın akademisyenlerin oranı %43,1 olduğu saptanmıştır (TUİK, 2018).

Türkiye, eğitimde toplumsal cinsiyet duyarlılığının sağlanmasını öngören iki önemli uluslararası belgeyi imzalamış bulunmaktadır. İlki, Pekin Eylem Planı, eğitimin her düzeyi için toplumsal cinsiyete duyarlı öğretim programlarının oluşturulmasını ve uygulanmasını öngörmektedir. Diğer belge, yani Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi’nin (CEDAW) 5. Maddesi de imzalayan ülkeleri, kadın veya erkeği diğerine göre aşağılayan, kadın veya erkeğin diğerine göre daha üstün olduğunu savunan veya kalıplaşmış cinsiyet rollerini temel alan, öngören tüm adet, uygulama, gelenek ve önyargıları kırmayı sağlamakla yükümlü tutmaktadır. Türkiye böylelikle eğitimdeki cinsiyet ayrımcılığını çözmeye çalışmaktadır.

Dünyada okuma yazma bilmeyen 900 milyon nüfusun 2/3’ünü kadınlar oluşturmaktadır. (Dinç, 2013) ABD’de okuma yazma bilen insanların oranı %99 olarak verilmektedir ve son kırk yılda kadınlar erkeklerden daha fazla eğitim özellikle de yüksek eğitim görmek için başvuruda bulunmaktadırlar (NSF, 2013). İçinde bulunduğumuz zamanda Suudi Arabistan’da erkeklerden daha çok kadın mezun olsa da, istatistikler Suudi kadınların %30’unun hala okuma yazma bilmediğini ortaya koymaktadır (Vidyasagar, 2004). Bunun sebebi, dini olmayan bir eğitimin kız çocukları için uygun olmadığını düşünen bazı bölgelerdeki insanların kız çocukları için açılan okullara ilk etapta ciddi bir tepki göstermesi olabilir (Klass, 2003). Ayrıca, kız çocukları ve oğlan çocukları

aynı okullarda okuyamamakta, spor eğitimi alamamakta ve kız çocuklarının müfredatı oğlan çocuklarınıninkine nazaran daha kısıtlı hazırlanmaktadır. Suudi kadınlar mühendislik, hukuk ya da gazetecilik gibi bölümlerde okuyamıyor. Son resmi istatistiklere göre, Suudi Arabistanın %49,9'u kadın ve kadınların da sadece %21'i iş hayatına katılmaktadır çünkü kadınların tıp ve eğitim alanı dışında bir alanda çalışmaları kabul edilmez (Vidyasagar, 2004).

Erkek egemen ideolojinin de etkisiyle kadınların eğitim oranının düşüklüğü onların sağlığını negatif yönde etkileyen etmenlerle ilgili bilinç düzeylerinin de düşük olmasına sebep olmaktadır. Genel olarak eğitim eksikliği, sorunların farkında olma, tanımlama ve aktarmada karşılaşılan iletişim sorunları ve bireyleşmenin yetersizliği sağlık yardımı istemeyi güçleştirmektedir (Çağlayaner, 1995). Yani koruyucu, önleyici, tedavi ve rehabilite edici sağlık hizmetlerine ulaşma ve bunlardan yararlanma yöntemleri gibi konularda da az bilgi sahibi olunması söz konusu olabilir. Diğer taraftan, Türkiye'de okur yazar olmayan ve eğitim düzeyi düşük olan kadınların oranının pek de az olmadığı düşünülürse hastalık durumunda başvuracakları tedavi yöntemi ve kullanacakları ilaçlarla ilgili yapılması gerekenleri bilmeyen veya bilgileri çok yetersiz kadınların sayısının yüksek olabileceği düşünülebilir. Bu durumdaki kadınların sağlık şikayetlerini net bir şekilde sağlık çalışanlarına iletmesi, belirtileri iyi ifade etmesi zor olabilmektedir. Kendilerine verilen yönergeleri anlayıp gerektiği gibi uygulayabilmeleri de sıkıntılı olabilmektedir (Çağlayaner, 1995). Eğitime erişimin kaliteli sağlık hizmetine erişmekle bağlantısı gözardı edilemez.

Sonuç

Ruh sağlığının korunması için ülkelerin ekonomik durumlarının gelişmiş olması, kişilerin gelir düzeylerinin yeterli olması, kadın istihdamının sağlanması ve artırılması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmış olması, erkek şiddeti probleminin çözülmüş olması, kadın bedenini kontrol etmekte olan kürtaj yasalarının ve süregelen bazı geleneklerin son bulması ve eğitim şartlarının düzenlenmesi gerekmektedir. Hem yerel hem de uluslararası çapta, kadın ve toplum örgütleriyle işbirliği yaparak, hükümetlerin bu konulara eğilmesi ve kadınların yaş, sosyo ekonomik durum, kültür, eğitim ve diğer sebeplerden kaynaklanabilecek farklılıklarını göz önüne alarak ihtiyaç duydukları desteği tespit etmeleri büyük önem arz etmektedir. Toplumsal cinsiyete duyarlı sağlık programları düzenlemek ve uygulamak için çeşitli çalışmaların ve projelerin gerçekleştirilmesi gerekmektedir (Günay vd., 2016).

Ruh sağlığı rahatsızlıkları kadınları daha çok etkilemesi sebebiyle onları toplumda daha savunmasız hale getirebilmekte, yoksulluğa ve yalnızlığa sürükleyebilmekte ve fiziksel veya duygusal istismara maruz bırakabilmektedir. Tüm ülkelerde bu sebeple ruh sağlığı hizmetlerinin kolay ulaşılabilir olması ve sağlık kurumlarında fırsat eşitliğinin yaratılmış olması gerekmektedir. Ruh

hastalıklarının bireye, ailesine ve topluma yükü düşünülerek sorunların çözülmesi için ivedilikle adımlar atılmalıdır.

Kaynakça

- Akadlı E. B., Üner, S., Abbasoğlu, A., Gökçen, C. (2009). Kadınların Aile İçi Şiddetle Mücadelesi. *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet* içinde (83-98). T.C. Başbakanlık.
- Akdeniz F., ve Gönül S. (2004). Kadınlarda Üreme Olayları ile Depresyon İlişkisi. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 2, 70-74.
- Akın, A., ve Demirel, S. (2003). Toplumsal Cinsiyet Kavramı ve Sağlığa Etkileri. *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi Halk Sağlığı Özel Eki*. 25(4), 3-82.
- Akın, A. Esin Ç., Çelik K. (2020). Kadının Sağlık Hakkı ve Dünya Sağlık Örgütü’nün Avrupa’da Kadın Sağlığının İyileştirmesine Yönelik Stratejik Eylem Planı.
- Albert, P. R. (2015). Why is Depression More Prevalent in Women?. *Journal Of Psychiatry & Neuroscience*, 40(4), 219–221.
- Akmeşe Baykal, Z ve Bilge A. (2014). Kadın Sünnetinin Kadının Ruhsal Durumuna Etkisi. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 30(1), 101-110.
- Al-Krenawi, A. ve Graham, JR. (2006). A Comparison Of Family Functioning, Life and Marital Satisfaction, and Mental Health Of Women in Polygamous and Monogamous Marriages. *International Journal of Social Psychiatry*, 52(1), 5–17.
- Allahverdi, S. (2020, 7 Ekim). Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abdde-kadin-cinayetleri-ve-aile-ici-siddet-konusunda-karanlik-tablo/1998453>.
- Asghari, F. (2017). Ethical Analysis of Husband’s Consent to His Wife’s Treatment. *Arch Breast Cancer*, 4(3), 81-83.
- Atalay E. ve Dinç A. (2020). Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Sağlığı. *Sağlık Bilimlerinde Güncel Araştırmalar*.
- Bağış, H. ve Demir, H. (2020, 4 Mayıs). Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/koronavirus-gunlerinde-asayis-suclari-azaldi-aile-ici-siddet-artti/1793263>
- BBC. (2019, 22 Ocak). İngiltere’de Ekonomik ve Psikolojik Şiddet, Aile İçi Şiddet Sayılacak. Erişim adresi: https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46960482?ocid=socialflow_twitter
- Belek, İ. (2000). Social Class, Income, Education, Area of Residence and Psychological Distress: Does Social Class Have an Independent Effect on Psychological Distress in Antalya, Turkey?. *Social Psychiatry Psychiatric Epidemiology*, 35, 94-101.
- Beltran, M. J. (2019, 16 Mayıs). Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-48293772>

- Brands, A. ve Yach, D. (2002). Women and the Rapid Rise of Noncommunicable Diseases. *Noncommunicable Diseases and Mental Health Reader 1*, January 2002.
- Çakaloz, D.K., Karaçam, Z., Güneş, G., Çoban, A. (2016). Kadın Genital Mutilasyonu ve Ebe/Hemşirenin Sorumlulukları. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*. 32(2), 119-131.
- Center for Reproductive Rights. (2021). European Abortion Laws: A Comparative Overview. Erişim adresi:<https://reproductiverights.org/sites/default/files/documents/European%20abortion%20law%20a%20comparative%20review.pdf>
- Coşkun, A. ve Özdilek, R. (2012). Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sağlığa Yansımaları ve Kadın Sağlığı Hemşiresinin Rolü. *Hemşirelikte Eğitim Ve Araştırma Dergisi*. 9(3), 30-39.
- Çağlayaner, H. (1995). Sağlığın Sosyo-Ekonomik, Kültürel, Psikolojik Yönleri. Aile Hekimliği-1. (Hazırlayan: H. Çağlayaner) İletişim Yayınları, 61-73.
- Dinç, A. (2013). Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Sağlığı. V. Uluslararası Türkiye Eğitim Araştırmaları Kongresi, 2530-2540.
- Dökmen, Z. Y. (2010). *Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. Remzi Kitabevi.
- Dönmez, G., Şimşek, H., Günay T. (2012). Evli Erkeklerde Eşlerine Yönelik Şiddet ve İlişkili Etmenler. *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*, 10(3).
- DSM 5, (2014). Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı'ndan, (Çeviren: Köroğlu E.). Hekimler Yayıncılığı
- Duvar, (2019, 13 Eylül). İngiltere'de Kadın Cinayetleri 5 Yılın En Üstünde. Erişim adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/09/13/ingilterede-kadin-cinayetleri-5-yilin-en-ustunde>.
- França, M. H., Barreto, S. M., Pereira F. G., de Andrade, L.H.S.G., de Paiva, M.C.A., Viana, M. C. (2017). Mental Disorders and Employment Status in The São Paulo Metropolitan Area, Brazil: Gender Differences and Use of Health Services. *Saúde Pública*, 33(9), 1-14.
- Günay, G., Bener, Ö., Aksoy, A. (2016). *Dünyada Kadın Sorunları*.
- Günaydın, S., Dinç, H. (2015). Bir Kadın Sağlığı Sorunu: Genital Mutilasyon. *HSP*. 2(3), 363-371.
- Jalbert, S. E. (2012). Women and The Economy. Global Women's Issues Women in the World today. United States Department of State Bureau of International Information Programs.
- Kahraman, S. D. (2010). Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3(1), 30-35.

- Koyun A., Taşkın L., Terzioğlu F. (2011). Yaşam Dönemlerine Göre Kadın Sağlığı ve Ruhsal İşlevler: Hemşirelik Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3(1), 67-99.
- Klass, D., Goss, R. (2003). The Politics of Grief and Continuing Bonds With The Dead: The Cases of Maoist China And Wahhabi Islam. *Death studies*, 27(9), 787-811.
- Lundgren, E., Heimer, G., Westerstrand, J., Kalliokoski, A.M. (2001). *Captured Queen: Men's Violence Against Women in "Equal" Sweden - A Prevalence Study*. 62.
- Liu, P., Rose, GA. (1996). SexSelection: The Right WayForward. *Hum Reprod*, 11(11), 2343-2345.
- National Science Foundation. (2013). Erişim adresi: <http://www.nsf.gov/statistics/women/>
- OECD, (2010). Gender Brief. Prepared by OECD Social Division. www.oecd.org/els/social/
- Örnek, S. (2015). ABD'de Kadın Haklarının Gelişimi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, KOSBED, 2015, 29.
- Packer, C.A., Rastagar, S.H., Chen, M., Bernholc, A., Hemat, S., Seddiqi, S., McIntosh, R., Costenbader, E., Todd, C.S. (2020). Factors Associated with Reported Modern Contraceptive Use Among Married Men in Afghanistan. *Reproductive Health*, 17(64), 1-11.
- Pişirgen, T. (2011). Riskli Gebeliklerde Depresyon ve Anksiyete Düzeylerini Değerlendirilmesi. Uzmanlık Tezi. Anadolu Üniversitesi.
- Reproductive Rights. (2021, 3 Mart). European Abortion Law: A Comparative Overview. Erişim adresi: <https://reproductiverights.org/european-abortion-law-comparative-overview-0/>
- Royal College of Nursing. (2006). Female Genital Mutilation: an RCN Educational Resource for Nursing and Midwifery staff. RCN.
- Sağlık Bakanlığı. (2013). Ulusal Ruh Sağlığı Eylem Planı, Ankara.
- Saxena, S., Saraceno, B., Granstein, J. (2013). Scaling Up Mental Health Care in Resource-Poor Settings. G. Thornicroft, M. Ruggeri, & D. Goldberg, *World Psychiatric Association: Improving Mental Health Care: The Global Challenge* içinde (12-24).
- Songur, C., Saylavcı E., Kıran Ş. (2017). Avrupa'da ve Türkiye'de Ruh Sağlığı Hizmetlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. *Social Sciences Studies Journal*, September 2017.
- Sosyo Politik Saha Araştırmaları Merkezi. (2020). Covid-19 Karantinasından Kadının Etkilenimi ile Kadın ve Çocuğa Yönelik Şiddete İlişkin Türkiye Araştırma Raporu. Nisan 2020.
- Soyer S. (2014). Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar. *Ekev Akademi Dergisi*, 60(18), 403-14.

- Stephenson R., Koenig MA., Ahmed S. (2006). Domestic Violence and Symptoms of Gynecologic Morbidity Among Women in North India. *International Family Planning Perspective*, 32(4), 201-208.
- Şakar, R. (2019, Mart 3). Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/avustralya-aile-ici-siddetten-ceza-alanlara-vize-vermeyecek-/1407647>.
- Şimşek, H. (2011). Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Kadın Üreme Sağlığına Etkisi: Türkiye Örneği. *DEÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 25/2, 119-126.
- Taşdemir, G. (2014). Yoksulluğun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri. *International Journal of Human Sciences*, 11(2), 74-88.
- Temiz, M., Beştepe, E., Yıldız, Ö., Küçükgöncü, S., Yazıcı, A., Çalıkluşu, C., Erkoç, Ş. (2014). Yataklı Psikiyatri Servisinde Tedavisi Süren Kadın Hastalarda Aile İçi Şiddetin Hastalık Tanıları ve Hastalık Süreciyle İlişkisi. *Nöropsikiyatri Arşivi*, 51, 1-10.
- TJOD. (2013). Kürtaj ve Sezaryen. [Basın bülteni] Erişim adresi: <https://www.tjod.org/tjod-sn-basbakanin-sezaryen-kurtaj-konusundaki-aciklamalari-ile-ilgili-basin-aciklamasi/>
- Toksöz, G. Özkazanç, A. ve Poyraz, B. (2001). Kadınlar, Kalkınma ve Sosyal Adalet, Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, s.25-26.
<http://kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1215414822KadinlarKalkinmaveSosyalAdalet.pdf>
- Erişim Tarihi:24.03.2012.
- TPD. (2010). Dünya Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma ile Mücadele Yılı. [Basın bülteni]
- Timur, Ş. (2015, Mart 3) Erişim adresi: https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/03/150308_ingiltere_kadina_karsi_siddet
- TPD. (2013). Söz Sözdür; Kadına Yönelik Şiddeti Azaltmak İçin Eylem Zamanı. [Basın bülteni]
- TPD. (2012). Kürtaj Değil, Kadını Damgalamak Ruh Sağlığını Bozar. [Basın bülteni] Erişim adresi: <https://m.bianet.org/bianet/insan-haklari/139311-kurtaj-degil-kadini-damgalamak-ruh-sagligini-bozar>
- TÜİK. (2012). İstatistiklerle Kadın, 2012. <http://www.tuik.gov.tr/>
- TÜİK. (2018). İstatistiklerle Kadın, 2017. Türkiye İstatistik Kurumu.
- Türmen, T. (2003). Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Sağlığı. *Ankara: Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın* içinde. (Derleyen: A. Akın) Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (HÜKSAM), HÜ Yayınları.
- United Nations Children's Fund. (2013). Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview And Exploration of the Dynamics of Change, UNICEF. Erişim adresi: www.unicef.org

- United Nations Children’s Fund., Gupta, G. R. (2013). Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics Of Change. *Reproductive Health Matters*, 21(42), 184–190.
- UN Women. (2015, 23 Eylül). Rwanda Officially Launches its Heforshe Campaign and Flags Off The IMPACT 10x10x10 Program. Erişim adresi: <https://africa.unwomen.org/en/news-and-events/stories/2015/09/rwanda-officially-launches-its-heforshe-campaign>.
- UN Women. (2020). UN Women Rapid Assessment Survey on the Socio-Economic Consequences of COVID-19 on Women’s and Men’s Economic Empowerment (23 April 2020).
- UN Turkey (2020). Politika Özeti: Covid-19’un Kadınlar Üzerindeki Etkisi (9 Nisan 2020).
- Vidyasagar G, Rea D. (2004). Saudi Women Doctors: Gender and Careers Within Wahhabic Islam and A ‘Westernised’ Work Culture. *Women’s Studies International Forum*, 27 (3), 261–80.
- World Economic Forum. (2021, Mart). The Global Gender Gap Report. WEF. Erişim adresi: https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2021.pdf
- World Health Organization. (2001). Integrating the Prevention and the Health Complications in to the curricula of Midwifery. WHO.
- World Health Organization (2001) The World Health Report 2001: Mental Health: New Understanding, New Hope. Geneva. WHO.
- World Health Organization (2002). WHO Gender Policy: Integrating Gender perspectives in the work of WHO. Who Internal Document.
- World Health Organization (2003). Guidelines for Medico-Legal Care for Victims of Sexual Violence. Geneva, WHO.
- World Health Organization (2019). Female Genital Mutilation: Evidence Brief. Geneva, WHO.
- Yılmaztürk, A. (2016). Türkiye’de Kadın Yoksulluğu, Nedenleri ve Mücadele Yöntemleri. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(36-1), 769-796.
- Yoshihama, M. ve Sorenson, S. B. (1994). Physical, Sexual, and Emotional Abuse by Male Intimates: Experiences of Women in Japan. *Violence and Victims*, 9, 63-77.

HÜSEYİN RAHMİ GÜRPINAR'IN ROMANLARINDA BİR KARNAVAL MEKÂNI OLARAK MAHALLE VE KADINLAR

Burcu UŞAKLI SANDAL*¹

Türk edebiyatının üretken yazarlarından biri olan Hüseyin Rahmi Gürpınar, 1800'lü yıllardan 1940'lara kadar farklı türlerde pek çok eser kaleme almıştır. Yazar, edebiyat dünyasına 1884'te *Ceride-i Havadis*'te yayımlanan ve Avrupalı bir seyyahın İstanbul'daki günlerini anlatan "İstanbul'da Bir Frenk" adlı hikâyesiyle adım atar (Alçıçek, 2010: 129). 1889'da *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilen ilk romanı *Şık*, gazetenin sahibi ve dönemin önemli ismi Ahmet Mithat Efendi tarafından övgüyle karşılanır. *Şık*'ta Tanzimat romanının başlangıçtan itibaren işlediği alafrangalık temasını kendine has üslubuyla ele alan yazar, sonraki romanlarında yeniden karşımıza çıkacak tiplerin prototipini de yaratmıştır. Bu bakımdan dönemine ışık tutacak nitelikte bir eser olan *Şık*, Şatırzâde Şöhret Bey ve sevgilisi Madam Potiş'in ilişkisini ve dönemin yanlış Batılılaşmış tiplerinin gülünç yönlerini kısa ve çarpıcı bir şekilde okura göstermesi bakımından önemlidir. Bu ilk romanla genel itibarıyla Ahmet Mithat'ın çizgisini sürdüren Hüseyin Rahmi, sonraki romanlarında adeta kendi sesini bulur. Çünkü o, özellikle üslup konusunda ne Tanzimat yazarları gibi iyi-kötü karşıtlığı çerçevesinde gelişmiş bir romantizmi ne de çağdaşı olan Servet-i Fünun yazarları gibi hayal-hakikat temine dayalı bir gerçekliği savunur. Elbette burada ifade etmeye çalıştığımız şey, Hüseyin Rahmi'nin realist olmadığı değildir. Aksine onun eserleri, ciddi bir gözlemin ürünü olduğunu hissettiren bir gerçekçiliğe sahiptir. Ancak Hüseyin Rahmi'nin gerçekçiliği belli bir zümrenin realite karşısındaki hayal kırıklıklarını içermekten ziyade daha geniş bir kitlenin gerçeğini titiz bir gözleme dayanan bir tarzla göstermesi bakımından değerlidir. Zira Tanpınar'ın (2016: 69) da ifade ettiği gibi "edebiyatımıza sokak onunla girmiştir" ve "sokağın anahtarını" taşıyan Hüseyin Rahmi, bunu metne bir tarafı realizme bir tarafı natüralizme dayanan bir üslupla yansıtır. Üstelik bu gerçekçiliğe dönemin diğer yazarlarından farklı bir mizahî bakış da eşlik eder. Nitekim o ilk romanından Cumhuriyet sonrasındaki romanlarına kadar hemen her eserinde mizahı, metnin temel unsurlarından biri olarak ele alır. Hüseyin Rahmi'nin romanlarında metnin bütününe hâkim olan mizahın en önemli sağlayıcılarından biri roman kişileridir. Pek çoğu karakter olmaktan ziyade belli başlı tiplerin özelliklerini gösteren bu kişiler, metnin

*Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen, e-posta: b.usaklisandal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4066-339X.

¹ Bu makale, 2021'de Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Şerife Çağın'ın danışmanlığında Burcu Uşaklı Sandal tarafından tamamlanan "Tanzimat ve Servet-i Fünun Romanlarında Kadın Tasvirleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

genelinde canlılığı sağlar. Nitekim Mehmet Kaplan da yazarın romanlarındaki kişilerin başlangıçtan itibaren tip özelliği gösterdiğini ifade eder ve bu tipleri belli başlı özelliklerine göre sınıflar (2017:453). Ancak onun eserlerinde çoğu tip olarak değerlendirilen bu kişilerin, romantik bir eserdekinden çok daha farklı ve başarılı çizildiğini ve ilginç taraflarının metne yansıtıldığını da belirtmek gerekir.

Hüseyin Rahmi'nin romanlarında belli başlı tiplerin sıklıkla kadınlardan oluşması dikkat çekicidir. Yazar ele aldığı konuları ve halkın gündelik yaşamını daha çok kadınlar üzerinden yansıtırken bu kadınların bedenlerini, hâl ve hareketlerini, kıyafetlerini, konuşmalarını, yaşadıkları mekânı yine mizahî bir üslupla yansıtır. Bu anlamda kadın dünyasını son derece başarılı bir şekilde aktarır. Esasında bu durum, yazarın çocukluğundan itibaren çevresini dikkatle gözlemlemiş olduğunu da gösterir. Küçük yaşlarda annesini kaybeden sonrasında anneanesi ve teyzeleriyle büyüyen Hüseyin Rahmi, kadın dünyasını yakından tanır, çevresindeki kadınları dikkatle inceler. Dolayısıyla çocukluk yıllarında gözlemlediği kadınlar, sonraki yıllarda yaratacağı tiplerin gerçekte büyük oranda örtüşen özelliklerinin oluşumuna da meydan verir. O hâlde Hüseyin Rahmi'nin kurguladığı kadınların çok zaman ete kemiğe bürünmüş canlı birer figürü andırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Hüseyin Rahmi'nin romanlarında kadınlar yalnızca metnin ana akışında önem taşımazlar, beden tasvirlerinin inceliği, konuşmaları, hareketlerindeki canlılık ve yaşadıkları çevreyle uyumlu bir şekilde ele alınmaları bakımından da dikkat çekicidirler. Açıkçası yazarın romanlarında tasvir edilen kadınlar, onun dönemindeki diğer yazarlardan farklı bir yönünü daha ortaya koyar. Çünkü o, Türk romanının ilk örneklerinden itibaren pek çok eserde kendine yer bulan güzel kadınlardan ziyade çirkin kadınları anlatmayı tercih eder. Bu tercih hem yazarın gerçekçi tarafının hem de mizahî yönünün bir gösterevidir. Öyle ki şekilsiz, orantısız, olması gerekenden uzun, kısa yahut zayıf kısacası çirkin özellikleri olan bir bedenin anlatımında gülünçlük çok daha kolay anlatılacaktır. Bu yüzden *Şık*'ta Madam Potiş, *İffet*'te mahalle kadınları, *Mürebbiye*'de Melahat, *Tesadüf*'te Nesibe ve diğer romanlarında pek çok kadın, çirkinlikleriyle metnin güldürü ögesine dönüşmüşlerdir. Hüseyin Rahmi, gelenekteki gibi güzelin estetiğini yapmaz, onun yerine yazarın hemen her eserinde çirkinin estetiğini görürüz. Bunu hem geleneğe bir başkaldırı hem de özgünlük bağlamında ele almak ve yazarın bu yöndeki başarısını takdir etmek gerekir.

Onun romancılıktaki bir diğer başarısı, kadınların ait olduğu sosyal çevreyi ve buldukları mekânı oldukça iyi yansıtmasıdır. Bu bakımdan mekânı son derece bilinçli bir çabayla kurgulayan yazar; mekâna farklı anlamlar da yükler. Bu yüzden onun romanlarında mekânın rastlantısal olmaktan çok düşünülmüş özel alanlar olduğunu görürüz. Özellikle kadınların bulunduğu mekânlar bu bağlamda düşünülebilir. Nitekim çoğu çirkinlerden

oluşan kadınlarla çok güzel kadınları aynı alanlarda bir araya getirerek metinde âdeta bir karnaval mekânı yaratır. Yüce ve aşağı olanın bir arada bulunduğu ve gülünçlüğü ön plana çıktığı bu mekânlar, yazarın romanlarında azımsanmayacak derecede çoktur. Söz gelimi “gülünç insanlar müzesi” diye ifade ettiği *Mürebbiye*’deki Dehri Efendi’nin konağı hem Parnas gibi olağanüstü güzellikte bir kadına hem de gereğinden fazla uzun olan boyunun yarattığı çirkinliğiyle anılan Melahat’a mekân olmuştur. Diğer romanlarında da güzel ve çirkin kadınların bir arada bulunduğu mekânların Mikhael Bakhtin’in kavramsallaştırdığı (2020: 25) “karnaval” alanını andırır bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın romanlarında, karnaval mekânları olarak düşünülebilecek asıl alanlar sıklıkla mahallelerdir. Esasında onun eserlerinde karşılaştığımız mahalleler kendi yaşamından da izler taşır. Zira çocukluk yıllarında mahalle hayatını yakından gözlemler, teyzesiyle birlikte bir müddet yaşadığı Aksaray’daki konak ve buradaki mahalle kültürü yazarın belleğinde önemli bir yer edinmiştir (Öner, 2019: 133).

Hüseyin Rahmi, yerliliğin en iyi izlenebileceği mahalleleri ve buradaki evleri kadınlara özellikle de çirkin kadınlara ait bir mekân gibi ele alırken; güzel, alımlı kadınları da bu mekânlarda tasvir etmekten geri durmaz. Yazarın romanlarında âdeta bir kadınlık mekânına dönüşen mahalleler, metinde mizahın en çok yükseldiği kısımlar olarak da göze çarpar. Bu yüzden çalışmamızda kadın ve mekân bağlamında önemli bir alan olarak düşünülebilecek mahalle, mahallede yaşayan kadınlar ve bu kadınların tasvirleri yazarın 1901’e kadar yayımlanmış olan romanları üzerinden incelenecektir.

Çirkinliğin Mekânı Mahalle ve Mahalle Kadınları

Tanzimat’tan Servet-i Fünun’a belli başlı değerleri ve toplumsal birtakım dönüşümleri yansıtmaları bakımından metinde önem arz eden mekân, Hüseyin Rahmi’nin romanlarında da dikkat çekici bir unsurdur. Onun romanlarında geniş bir çevreden seçilen roman kişileri yine birbirinden farklı mekânlar içinde bulunurlar. Özellikle kadınların bulunduğu mekânlar düşünüldüğünde mahallenin pek çok eserde öne çıktığını söylemek mümkündür. Mekânın kurgulanışı konusunda Hüseyin Rahmi, çağdaşı olan yazarlardan son derece farklı bir çizgidedir. Çünkü onun romanlarında kadınlar, Griselda Pollock tarafından (2017: 211) “kadınlık mekânları” olarak adlandırılan ve sınırları eril tarafından çizilen evlerin dışında da tasvir edilirler. Gürpınar’ın romanlarında, Tanzimat ve Servet-i Fünun’da kadınlara ait bir mekân olarak düşünülen evin yerini büyük oranda mahalle almıştır. Bir anlamda mahalle, erkek egemen kültürün kadına çizdiği sınırların dışını da ifade eder. Çünkü açık bir alandır ve pek çok romanda kadın, dört duvarla örülü olmayan bu alanı tamamen kendine ait bir mekân gibi kullanır. Elbette onun romanlarında da konak, yalı gibi kapalı alanlarda tasvir edilmiş kadınlara rastlamak mümkündür ama metinde canlılığı sağlayan ve mizahî anlatımın bir

parçası olan asıl mekânlar mahalleler ve mahalle kültürünün yaşatıldığı evlerdir. Hüseyin Rahmi, mahalleyi Bakhtin'in Orta Çağ güldürü metinlerinde yer alan karnaval mekânları gibi işlevsel kullanır. Çünkü karnaval mekânı olarak adlandırılan meydanlar, müstehcenliği, birbirine zıt olanı, aşırılığı ve nihayetinde gülmeyi içinde barındırır (Bakhtin, 2020: 25). Ayrıca bu alanlar toplumda ötekileştirilmiş, bedensel olarak birtakım kusurlara sahip insanların sıklıkla bir arada bulunduğu yerlerdir. İlginç bir şekilde Hüseyin Rahmi bu mekânda daha çok kadınları anlatmayı, onların hâllerini tasvir etmeyi tercih eder. Yazarın gençlik dönemi eserlerinden olan *İffet*'te bunun ilk örneğine rastlarız. *İffet* ve annesinin yoksulluğunun anlatıldığı romanda, yer yer hissedilen romantik tavır, *İffet*'in yaşadığı mahalledeki kadınların tasvirleri ile gerçekçi tavra dönüşür. Zaten metnin bütününde mizahî anlatımın yükseldiği anlatımlar, mahallenin ve buradaki kadınların tasvirlerinin yapıldığı kısımlardadır. Anlatıcı bu kısımlarda öncelikle mahallenin dar sokaklarına dikkat çeker, onları detaylı olarak tasvir eder.

Saptığımız sokağa yürümekte devam ediyor idik. Sokak dar ve güzergâhı eğri büğrü olup muhtelif cihetlerinden çirkeşler akıtılmış ve kümes kadar küçük, harap hanelerin önünde murdar entarili ebeveynleri terbiyelerinden âciz oldukları için başlarını kıçlarını feleğin sille-i te'dibine karşı açık bırakmışlar zannolunan birtakım etfal oynamakta ve arada sırada hanelerin birinden lazıme-i tesettüre, yeldirmesinin yakasına başına girmekte idi. Bazı evlerin önünden geçer iken hissolan mayıs kokusu ve arada bir işitilen inek sedaları insana kendinin İstanbul'dan uzak bir köyde bulunduğunu zannettiriyordu.

...

Doktor çeşmeye yakın ve kaplama tahtaları, saçakları dökülmüş, iki penceresinden birisinden birisinin kafesi düşmüş bir hanenin tek kanattan ibaret olan kapısını çaldı. Çeşmeden su doldurup birkaç hatve ayrılmış olan pembe entarili bir kız, elindeki testiye yere bırakıp oralarda sekene-i mahalleden hariç kimseye nadiren tesadüf olunduğunu ima eder bir tecessüs-i masumane ile bize dikkatle bakmaya başladı (2018: 57).

Hiçbir ayrıntının atlanmadan verildiği mekân tasvirlerinde anlatıcı sanki bu sokaklarda yaşayan kadınların genel durumuna dair bir göndermede bulunur. Çünkü ilerleyen kısımlarda bu sokakta tasvir edeceği kadının çehre ve beden özelliklerinin çirkinliğine vurgu yapacaktır. Anlatıcı için bu mahalle yalnızca çirkin kadınların yaşayabileceği türden bir yerdir bu yüzden *İffet*'in bu mahallede yaşıyor olması onu rahatsız eder, burayı *İffet*'e layık görmez (2018:

63). İffet'in komşusu olan çirkin kadının hâl, hareket ve tavırları ise tam da bu mahalleye ait olduğunu gösterir. Romandaki doktor ve yazarın İffet'in evinden çıktuktan sonra karşılaştığı bu kadın, grotesk bir figür gibi betimlenir.

Sedanın geldiği tarafa baktık ki şakağı üzerinde yüz karası gibi bakla kadar bir laden, kaşlarında kazan kulpu rastıklar, çenesinin üst tarafında o ladenden bir siyah leke sıçramış gibi bir hal-i müstekreh bulunan başörtülü, kirli yeldirmeli, müdevver çehreli, elli yaşlarında kadar tombalakça bir kadın elindeki meydan süpürgesinin sapını koltuklarından biri altına dayamış behimi bir tebessümle bize doğru gülüyor.

Bir kaba nakkaşın dest-i tersiminden henüz çıkmış zannolunan öyle ladenli, rastıklı, benli, zülüflü bir çehrenin bize güldüğünü görünce, “Destur tü tü! Bu rüküş hanım acaba bizden ne istiyor?” dedim.

Doktor, “Aman yavaş söyle, şimdi bu karıya bayrakları açtırırsın ha!” dedi.

Benat-ı Havva'nın deve dikenini cinsinden olan bu acibe-i rüzgâr bizim tevakkufumuzu görür görmez süpürgesini sürükleyerek, eteklerini yelpirdeterek hemen yanımıza koşup baba hindilerin gulu gulusuna benzeyen bir gızlet-i seda ile dedi ki: (2018: 77).

Hüseyin Rahmi burada romantik edebiyatta sıkça tekrarlanan güzel kadın imgesinin adeta parodisini yapar. Öte yandan kadının dış görünüşü kolektif bilincin bir yansıması olarak da düşünülebilir. Zira yüzündeki ben, elindeki süpürge ve ürkütücü tavırlarıyla bu kadın, cadı imgesini de anımsatır. Oysa özellikle Batı sanatında çirkin ve yaşlı bir kadın olarak düşlenen cadılar, Sagaert'in ifadesine göre bu denli çirkin değillerdir, onları çirkin kılsa toplumsal normlara başkaldırmış olmalarıdır (2017: 59). Anlatıcı da bu dar sokakların arasında kötücül tarafları ağır basan bir kadının yaşayabileceğini vurgular. Bu yüzden bu kadını fitne fücür olarak kurgular ve bu tipe en uygun beden bir cadımsı benzer olabileceğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında sesi, görüntüsü, konuşmaları ile mekânla uyumlu bir kadın kurgulanmıştır. Pek tabii bu aynı zamanda yazarın taşıdığı eril zihniyetin de bir göstergesi olarak düşünülebilir. Çünkü Hüseyin Rahmi de pek çok erkek yazar gibi bazı romanlarında çirkin kadının olumsuz özelliklerinin olabileceğine dair göndermelerde bulunur. Zira Umberto Eco da ataerkil sistemlerde bedensel çirkinliğin çok zaman içsel kötülükle bağlantılı olarak düşünüldüğünü ifade eder (2009: 159). Yine de yazarın buradaki tasvirlerde başarılı bir üslup kullandığını söylemek gerekir. Çünkü bir gençlik dönemi ürünü olmasına rağmen İffet'teki bu bölüm, yazarın mekân-birey ilişkisini son derece bilinçli bir tavırla kurguladığını gösterir. Ayrıca burada kadının konuşmaları, ifadeleri,

tavırları hiçbir yapaylık içermez. Bu yönüyle roman Tanpınar'ın Türk edebiyatında asıl konuşmanın Hüseyin Rahmi ile başladığına yönelik yorumunu da haklı kılar (2016: 67). Yazarın mahalle hayatını bu denli başarılı aktarmasında çocukluk yıllarının etkisi aranabilir. Nitekim kendisiyle yapılan bir röportajda kadınlar ve mahalle konusundaki çocukluk yaşantılarına dair anılarını şöyle aktarmıştır:

Biz eskiden Aksaray'da otururduk. Orada bir kere koyu bir mahalle hayatı gördüm. Sonra bir yaz ailece Gebze'ye gitmiştik. Orada da dar, sıkışık, tahta bir mahallede oturuyorduk. Mahallemizin kadınları sık sık kavga ediyorlardı. Bazen kavgaları gece yarısına kadar sürer giderdi, ne kavgalar, ne kavgalar ederler, birbirlerine akla hayale gelmeyecek şeyler söylerlerdi.

Pencerenin önüne oturur, hayran hayran mehtapta onları seyreder, onları dinlerdim. Söyledikleri tuhaf şeyler öyle garibime gitmişti ki onları uzun müddet bütün teferruatıyla konuşuş tarzlarıyla konuşurken yaptıkları hareketler ile aklımda tutmuşum. Sonra bunları romanlarımda, hikâyelerimde kullandım. Eğer –oldu ise- bunlarda bir muvaffakiyet temin ettim (Sevinçli'den akt. Zekâ, 2004: 106).

Yazarın *İffet*'i takip eden yıllarda yazdığı romanlarında ise -*Mürebbiye* ve *Metres*- mahallenin açıkça yer almadığı görülür. Alafrangalık temasının işlendiği bu romanlarda daha çok Batılı yaşamın bir gereği olanyalılara odaklanmıştır. Çünkü metnin esasını oluşturan entrikalar; kapalı mekânlarda gerçekleşir, açık mekânlar ise devrin şartlarına uygun olarak bu entrikaların gerçekleşmesine uygun değildir. Ancak *Metres*'te (1900) Saffet ve hizmetçisi Meryem Dudu'nun bir aşk mektubu yazdırmak için gittikleri yazıcı dükkânında mahalle hayatını gözlemlemek mümkündür. Metnin daha başından itibaren şişman ve orantısız vücuduyla anlatıcıya göre gülünç bir görünüme sahip olduğu vurgulanan Saffet ve yine onun gibi çirkin bir kadın olan Meryem Dudu, Saffet'in âşığına mektup yazdırmak için gittikleri yazıcı dükkânında mahalleli kadınlarla kavga ederler (2017: 271). Bu sefer karnaval mekânı olan mahalle; güzel ve çirkin kadınlardan ziyade farklı sosyo-ekonomik sınıflara ait kadınları bir araya getirmesiyle dikkat çekicidir. Öyle ki Saffet, yalıda yaşayan bir aileye mensupken yazıcı dükkânında tartıştığı Sümbül tam anlamıyla bir mahalle kadınıdır. Bu kısımlarda Sümbül'ün konuşmaları ve beden tasvirleri metne canlılık katar. Sümbül, Saffet'le tartışmadan önce onu yazıcı konusunda uyarır bu diyaloglarda tam anlamıyla mahalle kültürünün içinden gelen bir kadının konuşmaları öne çıkar (2017: 267-268).

“Dokuz kocadan boşandım, yirmi dosttan ayrıldım. Yediğim dayakların, üzerime çekilen bıçakların haddi hesabı yok.

Vücutumda yedi tane yara nişanesi vardır. Sözüm ona şimdi yine bir kocam var. Bu onuncu kapı mandalı. Geçen akşam beni dövdü, yine pastırmamı çıkardı.”

Kadın çarşafını açtı, entarisinin yakasını biraz sıyrarak boynunu, gerdanının bir kısmını gösterdi. Filhakika irae ettiği yerler parça parça çürük, bere içinde idi.

Pencere önündeki böyle teşhir-i gerdan ederken kapıda duran kadın, parmağıyla Saffet'i göstererek bir gülmedir tutturdu. O, kahkahaları arasında diyor idi ki:

“Hanımlar daha pek acemi! Bu mektup ilk muhabbetnameleri olmalı! Tombuluma baksana, yazıcıdan sıkılmış da peçesini sımsıkı indirmiş. O hispirik heriften hiç sıkılır mı? Yosmam sen bu yola galiba daha yeni dökülüyorsun? Dur bakalım sen ne kadar yumruk, ne kadar âşık muştası yiyeceksin? Birkaç ay sonra bu tombulluğundan eser kalmaz.”

Esasen bu kısımlarda trajik bir durum gözlemlenirken anlatıcı mizahî tonu hiç düşürmeden Sümbül'ün trajedisinden çok, kadınlar arasındaki diyalogun gülünç taraflarına odaklanır. Bunu mahalledeki kadınların konuşmalarına yer verilen pek çok romanında görmek mümkündür. Çünkü o, bir Servet-i Fünun yazarı gibi hayatın trajik taraflarına odaklanmaktan ziyade bu trajedilerin içinde yakalanacak ironik durumlara dikkat çeker. Fakat bunu da son derece ölçülü bir şekilde yapar. 1900 tarihli *Tesadüf* adlı romanında ise mahalle hayatı ve mahallede yaşayan kadınlar daha geniş anlatılmıştır. Zaten roman “Mahalle Karıları” başlıklı bölümle başlar. Mahalle kültürü ve orada yaşayan kadınların gündelik hayatları oldukça başarılı bir şekilde yansıtılmıştır (2015: 15). Söz gelişi romanın ilk sayfalarında Gülsüm, Nefise ve mahalledeki diğer kadınlar arasında yaşananlar dikkat çekicidir. Anlatıcı bu kadınları ve mahalle hayatı içindeki olağan pek çok durumu hiçbir yapaylığa düşmeden anlatır. Bu kısımlarda doğallık en çok diyaloglarda ve kadınların tasvirlerinde izlenir. Mahallenin sokaklarında tartışan, pencerelerden sarkarak tartışmalara dâhil olan bu kadınların diyaloglarından biri aşağıda verilmiştir:

Gülsüm:

“Susun artık dilenci karılar! Kedinin komşudan getirdiği pastırmayla geçinen aç gözlüler! Yok yoksul kepezeler. Acaba neniz var? Nenize güvenip de böyle cıyak cıyak bağırsıyorsunuz? Çamaşırsız karılar! Yazı kışı bir gömlekle geçirenler... Tekne başında soyunup ip başında giyinen zavallılar...”

Birkaç ses birden:

“Oh kendini mi tarif ediyorsun a karı? Çamaşır yıkadığımız günü gel de kör gözlerin görsün. Renk renk çamaşırlarımızla

ipler donanıyor şöyle... Yok yoksul niçin olalım? (Yumrukla kaplamaya vurarak) İşte koskoca ev sahibiyim. İşte... İşte... Senin gibi koca bucağına büzülmüş sığıntı değiliz. Haydi, evine git! Kaynananın pöstekisini temizle! Kirletmiştir..."

Hemen sesleri kısılcaya kadar bu yaygaralar, bu manasız teşniât devam etti. Nâire-i şütüm tarafeyn erkeklerine de sirayet etti. Onlar da biraz atıştılar. Nihayet mesele mahalle kahvesinde hasm ve fasl edilmek üzere mayna oldu. Bu kavgada Nefise Hanım'ı müdaafaten Gülsüm elhak beş altı kadına karşı koyacak bir cerbeze-i şütümde bulundu (2015: 30-31).

Farklı özelliklere sahip roman kişilerinin konuşmaları ve anlatıcının bu kadınlara yönelik yorumları metni çok sesli bir yapıya dönüştürür. Burada bir panorama şeklinde çizilen mahalle hayatı, ilerleyen sayfalarda falcılık yaparak geçimini sağlayan Nefise'nin evindeki tasvirlerle daha yakından anlatılır. Hatta metnin en gülünç tarafları yine Nefise'nin evindeki kadınların anlatıldığı kısımlardır. Gencinden yaşlısına güzelinden çirkinine pek çok kadının bir arada bulunduğu bu ev, mekân-birey ilişkisini yansıtmaya bakımından önemlidir. Zira buralarda hem mekân hem de bu mekânın içindeki kadınlar detaylı bir şekilde betimlenmiştir. Daha önce *İffet*'te olduğu gibi burada da mahallede yaşayan kadınlar çirkinlikleriyle öne çıkarlar. Özellikle romanın esas kişilerinden olan Nefise'nin çirkinliği ve bunun mekânla bağlantılı ele alınmış olması dikkate değerdir.

Nefise, rastık, kına, defne çekirdeği vesaireden mürekkep kendi istihzâr ettiği bir boya ile simsiyah kararttığı saçlarını kuzgun kanadını andırır, bir suret-i dil-nâ-pezîrde kulaklarının nısfını setredecek kadar yüzüne doğru indirir, büyük bir darbuka şeklindeki kafasına oyalı yemeni ile mehib bir hotoz kurardı. Değirmi, mülahham çehresi, iri müdevver gözleri Nefise'ye kadın şekline girmiş, bir baykuş simâ-yı kasvet-engîzi verdiği baş başa uzunca müddet musâhabette bulunanlara sıkıntılar basardı (2015: 84).

Nefise sadece çehresiyle değil bedeni, kıyafetleri, davranışları ile de anlatıcı için çirkin bir kadındır. Ancak anlatıcı onu son derece zeki bir kadın olarak kurgular. Nefise zekâsını kurnazlığıyla birleştirerek çevresindeki kadınların saflığından ve batıl inançlara yönelik zaaflarından yararlanır. Bu kısımlarda yazarın mahalleyi başka bir işlevi sebebiyle de kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü Hüseyin Rahmi romanlarından hikâyelerine pek çok kurmaca eserinde dönemin kadınlara bir hastalık gibi sirayet etmiş batıl inançları özellikle eleştirir. Bu eleştirilerin en kolay yapılacağı mekânlar da

daha çok dönemin eğitimsiz kadınlarına mekân olmuş mahallelerdir. Bu yüzden mahallenin anlatıldığı kısımlarda batıl inançlar yüzünden gülünç duruma düşen kadınlara rastlamak olağandır. Nefise'nin evinde bir araya gelen ve sorunlarına batıl inançları çerçevesinde çözüm arayan bu kadınlar yine karnaval mekânında bir araya gelmiş insanları andırırlar. Üstelik bu mekân tesadüflerin de merkezi olması sebebiyle ilginçtir. Çünkü anlatıcı “Çardaklı Bakıcı” adıyla anılan Nefise'nin evinde iyi bir aileye mensup ve ideal bir kadın olarak kurgulanan Saibe ile kocası Mail'in metresi olan ve düşmüş bir kadın şeklinde yorumlanan Şöhret'i bir araya getirir. İki de güzellikleriyle dikkat çeken bu kadınlardan birinin yüceyi birinin aşağı olanı göstermesi anlatıcının mahalleyi yine daha önceki romanlarındaki işleviyle kullanmış olduğunu gösterir.

Şipsevdi'de mahalle hayatı ve bu hayatın içinde kadınların durumu daha yüzeysel yansıtılır. Bir alafanga olan Meftun Bey ve ailesinin aksine yerlilikleriyle dikkat çeken Kasım Efendi ve ailesinin yaşadığı köşk, mahalle hayatını yansıtan bir mekân olarak düşünülebilir. Bu sarı köşk, bahçesi, bahçesinde asılmış çamaşırları ve eşyaların durumu ve içinde yaşayan kadınların görünüşleriyle mahalle kültürünün yaşandığı bir ev izlenimi verir. Daha öncekilerin aksine burada çirkin ve güzel kadınları bir araya getirmenin ötesinde yazar, mahalle hayatına göndermeleri olan bu mekânı, Kasım Efendi'nin cimriliğinin bir göstergesi olarak kullanır.

Bahçe kapısını kendimiz açarak içeri girdik. İki tarafına lavanta çiçeği dikili uzun yoldan köşke kadar yürüdük. Bahçenin orasına burasına çamaşır asmışlar. Hiç ben ömrümde böyle çamaşır görmedim. Koyu boyalı basmadan koca koca donlar, gömlekler, yamalı çoraplar, yırtık yerleri dikilmiş mendiller. A, insan Anadolu'dan gelse yine boyalı don gömlek giyemez.

...

Kendimizi boş kira evi geziyoruz sandım. Her taraf tamtakır, sofalar bomboş. Eşya namına ortada bir şey yok. Kasım Efendi o evi borca karşılık zaptetmiş. Yüksek fiyatla kiraya vermek istemiş, tutulmamış da kendileri çok eşya getirmeden güya şöyle sümme't-tedarik gelivermişler. Nihayet bizi bir odaya soktular. Basma kaplı, karşı karşıya iki kerevet, dört hasır sandalye, üç parmak enliliğinde varaklı kornişlerden sarkan arşını elli paralık tül perdeler, iki sigara iskemlesi, kapamacı işi bir çeyrek boru, üstünde üç mecdiyelik hotozlu bir ayna, mezat malı bardaklar, sigara tabakaları... Misafir ağırlamak için en başodaları besbelli işte burası olacak... Çarşaflarımızın yalnız başlarını attık, oturduk. Orta yere yeşil hasırlı bir iskemle koydular. Tuvaletine çok zaman ayırmadan, hanım kız çıktı. Pek acemice çarpık temenna ile yerine oturdu. Ellerimize kahvelerimizi sundular. Fincanlar, tabaklar hep ayrı çeşitten. (2021: 235-238).

Eşyalarından bahçesine zengin bir ailenin köşkünden çok, ara sokaklarda yaşayan yoksul bir ailenin evine benzeyen bu köşk ile içindeki kadınların özellikle de Edibe'nin fiziksel tasvirleri birbirine uygundur. Edibe'nin elbiseleri, takıları, annesinin tavırları yazarın daha önceki romanlarında yer alan mahallede yaşayan kadınlarinkine benzer. Ancak anlatıcı bu kadınları daha öncekiler gibi grotesk birer figür olarak tasvir etmez. Bunun yerine kızın üzerindeki sıradanlığına, annesinin tavırlarının asillikten ziyade sıradanlığı barındırdığına değinir (2021: 238). Bunun yanı sıra mahalle hayatının yansımalarına metnin başında Meftun Bey'in evinde hizmetçi olan Zarafet'in bindiği tramvaydaki kadınlar arasındaki diyaloglarda rastlanır. Burada kendi arasında dedikodu yapan, çevresindekileri eleştiren kadınlar yine mizaha dayalı bir üslupla metinde yer alır, ayrıca çehre ve bedenlerinden izlenen tuhaflıklar, orantısızlıklar da anlatılmıştır. Romanın en canlı kadınlarından olan ve bedeni ile ismi arasında ciddi bir tezat bulunan Zarafet'in anlatıldığı bu kısımlarda anlatıcı çok kez mahalle kadınlarının konuşmalarına yer verir (2021: 84). Anlatıcı bu kısımlarda Zarafet'i bazen mahalle kadınlarının gözünden bazen de kendi gözünden tasvir eder.

Arap'ın burun kanı (gibi) al hırkası, tenteli kolları, yakası, kumru göğsü yanardöner çarşafından dışarıya taşıp dökülüyordu.

Haspanın o kadar güre, uzun saçını olmayacak, hemen bir onluk karpuz cesametinde, zirve-i re'sine kondurduğu guguruk eğreti saçlardan, belki siyah yünden, kırpıntılardan masnu olmak ihtimaliyle enzar-ı iştibahı celbediyordu. Hele bu süsün, tuvaletin en tuhaf, gülünç kısmı ellerde garabet-nüma oluyordu. Arap fersude, avuç içleri artık akçillaşmış, parmak araları sökkük siyah güderi eldivenler giymiş, sağ elinin serçe parmağına da kocaman bir akik yüzük takmıştı. Bu eldivenlere, yüzüğe ara sıra imale-i enzar-ı istihza ile derunlarından kopan kahkahaların yarısını yuta yuta fıkırdayan tazelerin şu hâli Arab'ı yavaş huylandırmaya başladı (2021: 84).

Metnin bu kısımlarında bir toplu taşıma aracı olan tramvayın da karnaval alanını andırıldığını düşünebiliriz. Üstelik buralarda mizah yine mahalle kültürüyle yetişmiş kadınların konuşmalarıyla, birbirlerine yönelik söylemleriyle sağlanır. Dolayısıyla bu kısımda dolaylı da olsa mahalle kültürünün tesirleri aranabilir.

Yazarın 1901 tarihli *Nimetsinas* adlı romanında da mahalle kültürü ve bu kültürden gelen kadınların tipik özelliklerine değinilmiştir. Vapura binen kadınların anlatımıyla başlayan metinde, yine kadınlardan oluşan kalabalık bir evin durumu anlatılmıştır. Burada da mekân daha önceki romanlardaki işlevini

sürdürür ve farklı özelliklere sahip kadınları bir araya getirir. Ayrıca bu mekân, kadınların tasvir edildiği kısımlarda fonda yer alan alelade bir yer olmanın ötesinde eşyaların düzenlenişi ve buradaki kadınların sohbetlerinin başarılı bir şekilde kurgulanmış olmasıyla da dikkate değerdir. Anlatıcı mahalle kültürünün yaşandığı bu evi, evin içindekileri bir bütün şeklinde tasvir eder.

Odaya girdiler. Odanın ortasında yelken bezinden bir yaygı üstünde, kapağının teki örtülmüş, üzerine bir bakır ibrik oturtulmuş mustatili ş-şekl, büyücek bir sac mangal duruyordu. Mangalın kenarında ufak bir basma minder üzerinde uyuklayan fındıkî fanila hırkalı, siması köylüye benzer ellilik bir kadın, misafirlerin odaya duhulüyle rahatı bozulmuş olduğunu gösterir gibi bir rehavetle gerine gerine gözlerini kırpıştırarak ayağa kalktı. Yine o esnada mangalın altından beyaz bir kedi daha çıktı. Sıcak sacın altında oturmadan hararetin tesiriyle kedinin arka tüyleri ağır ağır kızararak kına konmuş gibi bir renk peyda etmişti. Misafirlerle beraber odaya giren Ceylan, mangalın önüne kadar yürüdü. İki kedi yüz yüze koklaştılar.

Köylü kadın iri pembe oyalı, mavi yemeni sargı altında güçlkle açılıyormuş gibi görünen dişsiz ağzını kıpırdatarak: “Hanımlar safa geldiniz, hoş geldiniz, kademler getirdiniz. Vakit ne vakit? Acaba ben namazı geçirdim mi?” sözleriyle misafirlerin çarşaflarını almaya devam etti (2018: 45-46).

Burada evin döşemesi, içindeki kadınların hâlleri, evin bireyi gibi olan kedi Ceylan mahalle kültürünün en iyi yansıtıcılarıdır. Daha önceki romanlarında da mahalle hayatının anlatıldığı kısımlarda ev kedilerine özellikle yer veren ve bu kedilerle sahipleri arasında bağ kuran anlatıcı, burada da kediyi bir mizah unsuru olarak ele alır. Yazarın kedi sevgisi ve geniş çevrelerce tanınan kedisi Nazlı'ya düşkünlüğü düşünüldüğünde romanlarda da bu denli çok kedinin yer alması manidardır. Dolayısıyla kediler, mahalle hayatının canlılığına bir katkı sağlar. Öte yandan anlatıcı, evin içindeki kadınlara tek tek yaklaşarak onları bütün özellikleriyle tasvir ederken; evin içinde sürekli hareket hâlinde olan hizmetlileri, hanımların bir aradayken konuştuklarını kısacası farklı özelliklere sahip kadınlardan oluşan bu meclisi ayrıntılarıyla anlatır. Öyle ki buradaki kadınlar, kıyafetlerinden takılarına, hâl ve hareketlerinden mimiklerine kadar bir bütün şeklinde betimlenmiştir.

Erkân minderinin ortasında yeni atılmış yünlü ufak bir şilte üzerine bir büyük hanım kurulmuş. Kınalı saçlarının üzerine kenarı ufak itir yaprağı oyalı unnabî bir kandilli yazmasıyla kundak yapmış. Kulaklarında yekdiğerine beyaz ibrişimle merbut pırlanta, ufak menekşe abdest küpeleri... Belinde şal

kuşak, arkasında koyu lacivert atlas kaplı vaşak kürk, altın kösteğinin ucu kuşağı irice düğümüne merbut yan cebinde şal keseli mineli saat... Parmağında pırlantalı kafes üzerine oturtulmuş taşı irice bir firuze yüzük... Yanındaki koltuk yastığının üzerinde gözlük, mendil, birkaç kitap, bir avuç leblebi, kişniş şekeri... Bu yaşlı hanım Talat Hanımefendinin halası Nuriye Hanımefendi idi. Yeni hizmetçilerin kapıdan girdiklerini görünce gözlüğünü taktı. Ağzına da iki üç leblebi attı. Gözlüğünü takıp da bir şey tetkik edeceği zaman ağzına da bir iki leblebi yahut kişniş şekeri atmak mutadı idi. Onları çığnerken kuvve-i tetkikiyesi küşayış buluyor zannederdi (2018: 50).

Nimetsinas'ta bir arada bulunan bu kadınlar, hemen hemen bütün özellikleriyle ve buldukları ortamla uyumlu bir şekilde tasvir edilirler. Anlatıcının “cücemsî, toparlakça, paytak bir hanım” şeklinde yorumladığı grotesk figür Hüsna da (2018: 30); güzelliği, gençliği ve alımlı tavırlarıyla öne çıkan Talat Hanımefendi de mahalle kültürünün yaşatıldığı bu evin içinde betimlenen kadınlardır (2018. 50-52). Yine daha önceki romanlarındaki gibi bu kadınların konuşmaları, güldürünün öne çıktığı bir tonda devam eder.

Sonuç

Hüseyin Rahmi'nin 1901'e kadar yayımlanan romanlarında mahallenin sıklıkla kadınlara ait bir mekân gibi ele alındığı görülmüştür. Bu yönüyle çağdaşı olan yazarlardan büyük oranda ayrılan yazar, dönemin romanlarında daha çok kapalı alanlarda özellikle mahremiyet duygusunun yoğun olarak hissedildiği evlerde tasvir edilen kadını buralardan çıkararak mahallenin özgürlüğü ve doğallığı çağrıştıran havasında okura tanıtır. Söz konusu romanlarda mahalle, evin dışında açık bir alan olmasına karşın kadına ait olmasıyla dikkate değerdir. Çünkü yazar mahalleyi tamamen cinsiyetlendirilmiş bir mekân olarak ele alır. Burada ele aldığımız romanlarda, mahallede yaşayan erkekler değil, kadınlar ve onların tasvirleri metnin önemli taraflarını oluşturur. Bu yönüyle özgünlüğü tartışılmaz olan Hüseyin Rahmi, bu kamusal alanı kadınlara ait bir mekâna dönüştürürken bir yandan da erkek egemen zihniyetin normlarına göre hareket eder. Çünkü güldürü ögesinin ağır bastığı bu mekânlar, anlatıcıya göre çoğunlukla çirkin ve grotesk kadınların yer aldığı alanlardır. Bunun aksi olduğu durumlarda ise yani güzel ve çirkin kadınların bir arada bulunduğu kısımlarda, mekân karnaval meydanını andıran bir çeşitliliği bünyesinde barındırır. Bu karnavalımsı mekânda yücenin, ahlaki normların alaşağı edildiği ve metnin odağında mizahın olduğu görülür. Öte yandan mahalle ve buradaki kadınlar; yerlilikleriyle de dikkat çeker. Ayrıca anlatıcı buradaki kadınların cahilliklerine de dem vurmaktan ve bu kadınların batıl

inançlara yönelik zaaflarına bıyık altından gülmekten kendini alamaz. Her ne kadar Hüseyin Rahmi Gürpınar, eril söylemin izlerini kadın tasvirlerinde ve mekânın kurgulanışında yansıtısa da kadını dört duvar arasından çıkarması ve mahalle gibi geniş bir alanı ona ait bir şekilde sunmasıyla önemli bir yazardır.

İncelenen Eserler

- Gürpınar, H. R. (2021). *Şık*. (Hazırlayan: Erkan Irmak). İstanbul: Can Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2018). *İffet*. (Hazırlayan: Enis Tonbul). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2015). *Mürebbiye*. (Hazırlayan: Cemile Yalvarı). İstanbul: Papersense Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2017). *Metres*. (Hazırlayan: T. G. Demircioğlu). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2015). *Tesadüf*. (Hazırlayan: C. Yalvarı). İstanbul: Papersense Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2005). *Şıpsevdi*. (Hazırlayan: Kemal Bek). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2018). *Nimetsinas*. (Hazırlayan: Ülkü Akçay). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaynakça

- Alçıçek, E. (2010). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Hikâyeciliği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Bahtin, M. (2020). *Karnavalın Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*. (Çeviren: C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, U. (2009). *Çirkinliğin Tarihi*. (Çeviren: A. Uysal Ergün Vd.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Göçgün, Ö. (1987). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanları ve Romanlarında Şahıslar Kadrosu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Henderson, E. G. (2016). *Çirkinliğin Kültürel Tarihi*. (Çeviren: A. Müge Çavdar). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kaplan, M. (2017). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öner, H. (2019). "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Bazı Romanlarında Kenar Mahalleler", *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 131-143.
- Sagaret, C. (2017). *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*. İstanbul: Maya Kitap.
- Pollock, G. (2014). "Modernlik ve Kadınlığın Mekanları" (Derleyen: Ahu Antmen). *Sanat Cinsiyet Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri* (s.187-251). İstanbul: İletişim.
- Tanpınar, A. H. (2016). *Edebiyat Üzerine Makaleler*. (Hazırlayan: Zeynep Kerman). İstanbul: Dergâh Yayınları.

HATİCE BİLEN BUĞRA’NIN ESERLERİNDE KADIN SORUNLARININ SESSİZ TANIĞI EVLER

Betül ÖZTOPRAK*

29 Eylül 1951 tarihinde Adapazarı’nda dünyaya gelen Hatice Bilen, 1977 yılında Tarık Buğra ile evlenir. Türk edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Tarık Buğra’nın yönlendirmesi ve desteğiyle de 1985 yılında yayımlanan “Göz Açıp da Gördüğüm” başlıklı öyküsü ile Türk edebiyatında eser veren yazarlar arasına girer. Bugüne kadar yayınlanmış olan *Umursanmayan Kadınlar* (1989), *Aydın Uysal Işığı* (1992), *Bir Tokada Bir Koca* (2010), *Elde Kalan* (2013), *Geçmişin Aynasında* (2015) başlıklı öykü kitaplarında yer alan 59 öyküsü ve *Aynadaki Boşluk* (1995) isimli 1 romanı bulunmaktadır. Çevresinde gördüğü, duyduğu kadın sorunlarına kayıtsız kalamayan yazar, eserlerinde de ağırlıklı olarak kadın sorunlarını işlemiş, güçlü kadınları anlatmıştır (Alan, 2020: 13-18). Kadın sorunlarının bir yere ve zamana ait olmadığına dikkat çeken Bilen Buğra, yaşlıların, kadınların, kız çocuklarının nerede olurlarsa olsunlar köy, kasaba, şehir, yurt dışı her yerde sorun yaşayabildiklerini ifade eder. Kırsal kesimlerde ya da küçük şehirlerde toplum baskısının daha yoğun olduğunu, eğitim seviyesi düşük, modern çağı ve insanlarını anlamakta zorluk çeken erkeklerin, kadınlara daha fazla baskı uygulayıp özgürlüklerini kısıtladıklarını dile getiren yazar, her seferinde okumanın önemine dikkat çekmiş, eğitilmiş ve çalışma hayatında yer alan kadınların, sorunlarla mücadele etmekte daha güçlü olduklarını anlatmıştır.

Gözlemlerine dayanarak olayları kurgulayan Bilen Buğra, realist bakış açısıyla eserlerini kaleme almış, mekân ve kahraman ilişkisine önem vermiştir. Yazarın eserlerinde yer alan mekânlar genelde İstanbul, Adapazarı, Trabzon, İzmit vb. yerlerdir. Daha dar anlamda ise, söz konusu şehirlerde yer alan evlerdir. Bilen Buğra’nın eserlerinde evde zaman geçirenler, kadınlar ve çocuklardır. Çünkü erkekler çalışma hayatının içinde yer aldıkları, daha çok dış mekânı (kamusal alan) kullandıkları için evde geçirdikleri zaman kısıtlıdır. Aksu Bora, özel alan-dış alanla ilgili şu ifadeleri kullanır:

“Evin dünyanın pisliklerinden uzak, masum ve temiz bir yer olarak tasarlanması, erkeklerin ‘dış’ dünyaya açılırken kadın ve çocukları bu temiz yerde bırakmaları, içinde yaşadığımız kültürün en belirleyici ve güçlü örüntülerinden biri, belki de birincisidir. Evin ve ailenin böyle kutsallaştırılması, orada olup bitenlerin tamamen görünmez kılınmasına hizmet etmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, betuloz@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0630-8239.

Böylelikle, aile içindeki eşitsizlikler, şiddet ve tahakküm, istismar ve baskı, 'özel' alanın sorunları olarak görmezden gelinirken, evdeki iktidar ilişkilerinin 'dış' dünyadakilerle sürekliliğinin de üzeri örtülmüştür” (Bora, 2005: 59-60).

Böylece özel alana giren ve dört duvar arasında neler yaşandığının bilinmediği evler, yazarın eserlerinde kadın sorunlarını barındırmaktadır. Çoğu zaman ev, kızlar/kadınlar için huzur buldukları değil sıkıntı yaşadıkları mekândır. Tabii nadir de olsa kadın ve erkek kahramanların güzel anılar biriktirdikleri, mutlu oldukları, evlerini bir cennet bahçesine dönüştürdükleri yuvalar da söz konusudur.

Alberto Eiguer *Evin Bilinçdışı* başlıklı eserinde, iç habitatın evi düzene koymayı, kendine mal etmeyi sağladığından bahseder. Herkesin evine bağlı olduğunu, evini sevdiğini ya da ondan nefret edip çekindiğini söyler. Bazen evin içinde kendimizi hapisteymişiz gibi hissetsek de ev, bizi dünyanın kötülüklerinden korur der (Eiguer, 2018: 32-33). İnsanlar için büyük bir önem arz eden ve kimliğinin oluşmasında etkili olan mekânlar/evler çoğu zaman fiziksel boyutundan daha çok kahramanların mekânlarda hissetmiş olduğu algıyla değer kazanırlar.

Hatice Bilen Buğra'nın eserlerinde de mekânlar incelendiğinde çevresel mekânlardan öte algısal mekânların öne çıkarıldığı görülür. Kendisine bu konuyu soran Selami Alan'a yazar: *“Boyut kavramının algı ile özdeş olduğu söylenir. Mekâni algısal boyutta ele almam o yerin bütün özellikleriyle ve ilintili olduğu insanla birlikte algılanmasını istediğim içindir. Algısal boyutun anlatılana bir başka derinlik ve anlam kattığına inanırım”* (Alan, 2020: 288) der. Çalışmada anlatılarda yer alan evler, yazarın mekân ve kadın psikolojisi arasında kurmaya çalıştığı bağlar dikkate alındığında, algısal mekânlar olarak değerlendirilecektir.

Algısal mekânlar, karakter sentezleyici anlatılarda kahraman ile mekân arasındaki bağı sıkı bir şekilde ortaya koyulduğu, kahramanın yaşadıkları, hissettikleri, duyguları vb. durumlarla kahramanın algısına bağlı olarak farklılık gösteren, değişebilen mekânlardır. Ramazan Korkmaz algısal mekânları işlevsel durumları itibarıyla iki kısma ayırır: *“1-Labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar. 2-Sınırları sonsuza açılan mekânlar; açık ve geniş mekânlar”* (Korkmaz ve Şahin, 2017: 13). Labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlarda, illâ fiziksel olarak kapalı mekânlar yani ev, köşk, hastane gibi mekânların yer almasına gerek yoktur. Ramazan Korkmaz'ın belirttiği gibi orman, çöl, deniz vb. açık ve geniş mekânlar da kahramanın algısına bağlı olarak kapalı ve dar mekânlar olarak karşımıza çıkabilir. *“Zira algısal mekân anlayışında; fiziksel boyutlar değil, anlatı karakterinin o andaki ruhsal durumu, bağlamı ve mekânı nasıl algıladığı asıl belirleyici unsurdur”* (Korkmaz ve Şahin, 2017: 14). Anlatıda kahramanın yaşamış olduğu olaylar, duygusal değişimler, çatışmalar, kayıplar, başarılar vb. kahramanın mekânı algılayışını

etkiler. İlk anda yaşadığı sorunlar, bunalımlarla mekânı kapalı ve dar olarak algılayan kahraman, sorunların çözülmesi ve kendini mutlu, huzurlu hissetmesiyle birlikte aynı mekânı açık ve geniş bir mekân olarak hissedebilir ya da bu durumun tam tersi de söz konusu olabilir (Korkmaz ve Şahin, 2017: 25).

Kadın sorunları, kadınların özneleşme/özneleşememe problemleri üzerinde duracağımız çalışmada kadın ve mekân (ev) ilişkisi önemlidir. Çünkü Aksu Bora'nın da dediği gibi kadınlık; yaş, eğitim, sınıf gibi değişkenlerden bağımsız olarak esasen 'ev' üzerinden tanımlanır. Ev ve ev işleri kadın öznelliğinin kurulmasını anlamak için de önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (Bora, 2005: 21).

Hatice Bilen Buğra, genellikle hayatları evleri ile sınırlandırılmış kadınların yaşadıkları acıları, sıkıntıları, zorlukları dile getirdiği için çalışmada kadın sorunlarının sessiz tanığı olarak nitelendirebileceğimiz evler; kız çocuklarının değer görmediği baba evleri, kurtuluş olarak görülen evlilikler ve kurulan yuvalarda yaşanan sorunlar ile sorunlarla mücadele eden yalnız kadınların sığınağı evler olmak üzere üç başlık altında değerlendirilecektir.

Kız Çocuklarının Değer Görmediği Baba Evleri

Gaston Bachelard evi; “*ev, bizim dünyamızdaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmozdur*” (Bachelard, 2020: 34) ifadeleriyle tanımlar. Fırtınaya, kasırgaya karşı insanları koruyan evdir (Bachelard, 2020: 77) ya da Handan İnci Elçi'nin ifadesiyle “*ev, insanın iç dünyasını ve yetiştiği kültürü birebir yansıtan önemli bir yaşam alanıdır... Ev, bir insanın ve kültürün kimlik kartı gibidir*” (İnci Elçi, 2003: 17). Ev, mutluluğu bulmak istediğimiz bir mekân, aile kurumunun yuvası, kimliğimizin oluştuğu yerdir: “*Mutluluk ideali öteden beri ister kulübe olsun ister şato, evde gerçekleşmiştir. Ev, sürekliliği ve ayrılmayı cisimleştirir. Aile, evin duvarları arasında yalıtılmış bir hücre olarak oluşur ve bu duvarlar arasında kuşaktan kuşağa devam eden kimliğini olumlar*” (Beauvoir, 2021b: 180).

Hayata gözlerimizi açtığımız, hayatı anlamaya tanımaya çalıştığımız, huzuru, güveni, sevgiyi aradığımız baba evleri mutluluk, sevgi ile birlikte şiddeti, hakareti, yalnızlığı da barındırır. Hatice Bilen Buğra'nın öykülerinde çoğu zaman baba evleri, kahramanları fırtınadan, yağmurdan, dünyada yer alan tüm kötülüklerden koruyan mekânlar olarak değil baskının, hakaretin, şiddetin olduğu, kız çocuklarının değer görmediği, gelenek görenek adı altında söz hakları ellerinden alınan, evlere mahkûm edilen kız çocuklarının adeta hapisanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu evlerde sadece kız çocukları değil aynı zamanda kadınlar da değer görmezler. Örneğin; “Çeyiz”(Bilen Buğra, 1989: 39-43) başlıklı öyküde, Kadın, eşine rağmen kızını okutmuş ve kızı ilkökul diplomasını almayı başarmıştır. Evliliğinde mutlu olmayan Kadın'ın hikâyesinde ağırlıklı olarak baba evinde yaşadığı sorunlar

dile getirilir. Tıpkı kendisi gibi mutsuz bir evliliği olan annesi, sabah erkenden çalışmak için evden çıkar, akşam geç saatte eve döner. Evin bütün yükü, o zamanlar küçük bir kız çocuğu olan Kadın'ın üzerindedir. Çünkü Simone De Beauvoir'ın de ifade ettiği gibi, evin büyük kızı çoğu zaman annelik görevlerine ortak edilir. Ev işlerinin çoğunu küçük bir çocuk yapabilir. Yerleri süpürür, toz alır, sebzeleri ayıklar vb. böylece kız çocukları zamanından önce bu sorumlulukları alır. *“Omuzlarına fazla iş yüklenmiş çocuk erkenden köleleşebilir ve sevinçten yoksun bir varoluşa mahkûm olabilir”* (Beauvoir, 2021b: 28). Yoksulluk sebebiyle okula gönderilemeyen çocuk da, bütün gün dört kardeşi ve evin işleriyle birlikte günlerini geçirir. Mutluluk sokaktadır fakat onun sokağa çıkacak vakti yoktur. Annesinin yokluğunda kendisini yalnız hisseden, yaptığı yemekler babası tarafından beğenilmeyen kız çocuğu, mutsuzdur. Uzaktan seyrettiği evlerde mutlu çocuklar varken kendi evleri sessizliğin, yalnızlığın ve bırakılmışlığın izlerini taşır:

“Açık pencerelerden taşan yemek kokuları, sokağı inleyen çocukları, anne seslerinden önce içerilere çekerti. Yavaş yavaş boşalan sokakta, üzerlerine abanan akşam alacasına sarınır bekleyirdi. Onca gürültüyü içine çeken evlerin sessizliği, kendileri için kavga dövüş demek olan akşama, özlenen bir yabancı dünya güzelliği, büyüü katar, annesiz sabahların kederine, annesiz akşamların hüznünü eklerdi” (41).

On bir yaşına geldiğinde annesi ile birlikte temizliğe giden kız çocuğu daha büyüyemeden evlendirilir ve benzer sorunları yuvasında da yaşar. Baba evine geri dönmek istediğinde ise, “Erkek kedinin bile gözü, dul karının üstünde olur” (43) diyen babasının sözleriyle karşılaşır. Kaderine razı, istemediği eşine dönen Kadın'ın tek amacı, kızının aynı sorunları yaşamasına engel olmaktır. “Gitmek” (Bilen Buğra, 2015: 33-46) başlıklı öyküde de, Kadın ile benzer kaderi paylaşan, mahallenin dışında yaşanan hayatlara yabancı Seyhan'ın hikâyesi anlatılır.

Seyhan, liseden sonra üniversiteye gönderilmemiş, babasının baskısı, annesinin sürekli iş buyurması ve sonunda da o evden uzaklaşmak için yaptığı evlilikle bir türlü mutlu olamamıştır. Hayatı, o küçük mahalleye hapsolmuştur ve Seyhan bir türlü mahallenin dışına çıkamamıştır. Seyhan denizi, başka şehri görmemiş, mahallenin dışındaki yaşamı, yerleri sadece kendisine anlatılanlardan ve okuduğu kitaplardan öğrenmiş ve oradan kaçıp gitme arzusunu bir türlü gerçekleştirememiştir. Seyhan'ın kitaplara olan düşkünlüğü, gerçek hayattan kaçıp kitaplarda anlatılan hayatlara sığınması, onlara özenmesi, hiç görmediği yerleri kitaplardan öğrenmeye çalışması önemlidir. Şahika Karaca'nın da belirttiği gibi edebiyatımızda ilk dönem romanlarından itibaren romanlarda kitap okuyan kadınlar vardır. Roman okuyan kadın tipinde özellikle Gustave Flaubert'in *Madam Bovary* isimli romanında yer alan Emma, okuduğu romanların etkisinde kalarak yaşamını beğenmez. Sonunda da hayal hakikat

çatışması yaşayarak intihar eder. Gündelik hayatın gerçekliğinde babanın yasası vardır ve yasak aşka yer yoktur. (Karaca, 2019: 241-242) Seyhan için de okuduğu kitaplarda gördüğü yerlere gitmek, romanlarda okuduğu hayatları yaşamak geleneksel yaşamın belirlediği çizgide mümkün değildir. Onun için de Seyhan da Emma gibi yaşadığı hayattan memnun değildir. Bu hikâyeyi yazar evini, mahallesini her daim özleyen öğretmen olup o mahalleden ayrılmış olan Enise ile o mahalleye hapsedilmiş Seyhan'ın yaşamlarını karşılaştırarak anlatır. Böylece kendini mahalleye/eve hapsedilmiş hissedeni, özneleşemeyen ve o mekândan uzaklaşmanın hayalini kuran Seyhan için mekân, dar ve kapalıdır.

Mekâna sıkıştırılmışlık hissi “İki Anne” (Bilen Buğra, 2013: 44-61) başlıklı öyküde de karşımıza çıkmaktadır. Öyküde, biri Cambridge’de diğeri de Türkiye’nin küçük illerinden birinde aynı kaderi yaşayan iki ailenin benzer sorunlarla mücadele eden iki kız çocuğunun yaşadıkları anlatılmaktadır. Michael ve Emily ile Mücella ve Ayhan’ın çocukları olmayınca iki aile de evlat edinirler. Emma ve Selma, zaman içinde evlatlık olduklarını öğrenir. Emma’yı Emily, Selma’yı da Ayhan öz kızı gibi sever. Üç yıl sonra Mücella ile Ayhan’ın Sevda ismini verdikleri kızları olur. Mücella bütün ilgisini Sevda’ya verir. Emma, Emily tarafından el üstünde tutulsa da yaşı ilerledikçe kendini yalnız hisseder ve çocukluğundan beri yaşadığı sıkıntılar daha da büyür. Alberto Eiguer, üvey ebeveynlerin ve üvey çocukların birbirlerine nasıl davranacaklarını bilemediklerinden, ebeveyn otorite konumunda çocuk da onun korumasına talep etmekte beceriksiz olduğundan söz eder ve birbirlerini sevmekte zorlandıklarını dile getirir (Eiguer, 2018: 151). Öyküde de üvey ebeveynler ile üvey çocuklar arasında iletişim sorunu yaşanır. Emma sürekli içki içer, çoğu zaman da odasından çıkmaz. Emma ve Emily’in yaşadığı ev bahçeli, iki katlı geniş ve ferahken Emma için bu ev, dar ve kapalıdır.

Diğer tarafta ilkokuldan sonra Mücella evin işlerini yapsın diye Selma’yı okula göndermez. Yaşından büyük sorumluluklarla sabah akşam Selma’yı çalıştırır. Mücella, en başından beri Selma’yı kabullenememiş üvey anne olarak kötülüğü benimsemiştir. Selma bu dışlanmışlığa, yalnızlığa, anne dediği kişiden gördüğü muameleye daha fazla dayanamaz ve ömrünü geçirdiği mutfakta kendini asarak intihar eder. Selma’nın intiharı önemlidir. İntihar onun için çözemediği sorunlarından kaçış, üvey anneden alınan intikam ve onları bir nevi cezalandırma şeklidir. Selma aslında kendisini değil mücadele edemediği ve sevgi görmediği üvey annesini içinde öldürür. Tıpkı yazarın *Aynadaki Boşluk* başlıklı romanında Melih’in babasıyla yaşadığı sorunlardan dolayı kendini (aslında babasını) öldürmesi gibi. Melih aynanın karşısında intihar ederken silahı kendi şakağına değil babasına yönelttiğini görerek tetiği çeker. Ya da *Aşk-ı Memnu* romanında yer alan Bihter’in eşini aldattığı ve tıpkı annesine dönüştüğünü fark ettiği anda eşinin tabancasıyla kendisini (aslında annesini) öldürmesi gibi. Şahika Karaca’nın ifadesiyle “*Bihter; içindeki yabancıyı, patolojik kalıntıyı yani kötücül anneyi söküp atmak ister. İçindeki patolojik*

kötücül anneyi öldürmek için ise kendisini de öldürmek zorundadır” (Karaca, 2019: 192). Bihter, kendini (içindeki anneyi) öldürerek öznelleştirme sürecini tamamlamış olur (Karaca, 2019: 195). Böylece Selma ve Melih de, intiharı seçerek öznelleşme sürecini tamamlarlar. Kısaca Selma için ev, sadece acılarının, sıkıntılarının, gözyaşlarının tanığı olmakla kalmaz aynı zamanda onun son nefesini verdiği mekân da olur.

Benzer şekilde üç yaşında öksüz kalan, üvey annesi tarafından ilkokuldan sonra evin işlerini yapsın diye okula gönderilmeyen Nermin’in hikâyesi “Ekranı Bakarken” (Bilen Buğra, 2010: 21-35) başlıklı öyküde anlatılır. Nermin, annesini kaybedince babasına daha düşkün olur. Onunla oyunlar oynar, onunla uyur. Babasını herkesten kıskanır. Nermin’in babasına olan düşkünlüğünü, Sigmund Freud’un “Oedipus Karmaşası” ile de yorumlayabiliriz. Freud, 4-6 yaş arası cinsel gelişimi fallik dönem olarak adlandırır. Bu dönemde çocukların dikkati tamamen cinsel organlarına yöneliktir. Büyükler bunu sorun olarak görüp çocuklara aşırı baskı yaptıklarında da erkek çocuklarında Oedipus, kız çocukta ise Elektra karmaşası ortaya çıkar. Erkek çocuk annesine, kız çocuk da babasına yakınlık duyar. Çocuklar, bu yakınlığın anne ve baba tarafından hoş karşılanmayacağını düşünüp cezalandırılmaktan korkarlar (Freud, 2015: 15). Babasının üvey anneye olan ilgisi ve babasının eskisi kadar onunla zaman geçirmemesi Nermin’i üzer. Üvey annesinin onu ezen davranışlarından sonra Nermin, dayısının yanında yaşamaya başlar. Nermin’in güzel yaşamı, yengesinin ailesi oraya gelince bozulur. Yengesinin babası, Nermin’e taciz eder ve Nermin kimseye bir şey söylemeden baba evine döner. Nermin, yine bütün gün ev işlerinden yorulur ve akşamları ağrılar içinde uyur. En azından dayısının evinde yaşadığı tecavüze uğrama korkusunu yaşamaz. İçinde, o adamın kendisine uyurken ya bir şey yaptıysa kaygısı vardır. Çünkü genç bir kız için bekâret konusu önemlidir. Eğer bekâreti bozulduysa bu konuda suçlu olarak Nermin görülecektir. Simone De Beauvoir, “*Bekâret ahlaki, dinsel ve mistik bir değere bürünmüştür ve bu değer günümüzde de çok yaygın olarak benimsenmektedir*” der. Koca, kadının karnında başka bir tohum taşımadığından emin olmak ve kendisinin kıldığı bu tenin mülkiyetini tamamen kendisinde olmasını ister. (Beauvoir, 2021b: 169) Genç bir kızın bakir olmasına değer verildiği bir toplumda yetişen Nermin, bekâretini kaybetmiş olmak korkusuyla evlenmek istemese de babası üç yıl sonra onu evlendirir. Bütün şüphelerinden kurtulan Nermin, çok mutludur. Bu öyküde, Nermin’in hayatında dönüm noktaları oluşturan olayları görürüz. Babasının evliliğinden önce baba evinde mutlu olan Nermin için bu ev; huzur bulduğu açık ve geniş bir mekândır fakat üvey annenin gelişi ile artık o ev dar ve kapalı bir mekâna dönüşür. Benzer şekilde dayısının evinde huzur içinde yaşarken o huzuru kaçıran da yengesinin babası olur. Kaçtığı iki ev arasında tercih yapmak zorunda kalan Nermin; ezildiği, çok yorulduğu ama namusunun tehlikede olmadığı baba evini seçer.

Öykülerde karşımıza çıkan bir husus da 30'lu yaşlara gelmiş ama o güne kadar evlenmemiş/evlenememiş kızların evde horlanması, baskı görmesi ve sürekli laf işitmesidir. Simone De Beauvoir, toplumun evliliğe bakışını şöyle ifade eder: “Genç kızlar için evlilik, topluluğun parçası olmanın tek yoludur ve evlenmediklerinde ‘evde kalmış kız’ damgası yer, toplumsal olarak gözden düşerler. Annelerin öteden beri kızlarını bu kadar ısrarla evlendirmek istemeleri bundan ötürüdür” (Beauvoir, 2021b: 155). Evliliğin önemli bir husus olması ve kadının toplumda yer edinebilmesi için evliliğin büyük önem taşıması, kızlar üzerinde baskı oluşturur. Örneğin “Sunaktaki Kurban” (Bilen Buğra, 1989: 13-19) başlıklı öyküde Nezaket, kurban edilen kadınlardan biridir. Çünkü başkalarının hayatları için onun hayatı hiçe sayılmıştır. Annesi vefat edince evin işlerini yapsın diyerek babası ve ağabeyi tarafından sevdiği erkeğe verilmeyen Nezaket, onlar evlendiğinde ise evde fazlalık olarak görülür. Evde herkes ona “evlense de kurtulsak” gözüyle bakar. Nezaket’i en çok üzen ise, babasının onun yüzüne karşı “Evime lanet yağıyor!” diye bağırması olur. Clarissa P. Estes, “Kendimiz olmamız, diğer pek çok kişi tarafından dışlanmamıza neden olur, buna karşılık başkalarının istediklerine boyun eğmemiz de kendi kendimizden sürgün edilmemize yol açar (Estes, 2012: 99) der. Nezaket de babasının isteğine boyun eğmek zorunda kalır ve istemediği kişi ile evlendirilir. Bırakıp gitmem dediği baba evinden zorla çıkarılarak gelin arabasına bindirilir.

“Ayakbağı” (Bilen, 1992: 52-57) başlıklı öyküde ise 39 yaşında, yıllardır doktor olarak çalışan, anne ve babası ile birlikte yaşayan Kadın’ın hikâyesi anlatılır. Kadın ayrı eve çıkmak ister, babası “kız kısmı ya babasının, ya da kocasının evinde... Herkes ne der sonra?” (53) diyerek bu isteğine karşı çıkar. Toplum baskısının ağır bastığı babanın görüşünde kadınların yeri ya babasının ya da eşinin yanındır. Virginia Woolf, “Kadınlık korunması gereken bir uğraş olmaktan çıktığı zaman her şey mümkün olur” (Woolf, 2018: 45) der. Öyküde babanın baskısı ve korumacı tavrı Kadın’ı mutsuz eder. Kadın bu yaşına kadar evlenmediği için ailesinden sürekli laf işitir. Evde huzuru yoktur, ne istese ne yapsa tepkiyle karşılaşır: “Evde bir tek salonda soba yanıyor, ışığı odalarına vuruyor, uyuyamıyorlarmış. Madem öyle, odama soba kurayım, kömür parasını ben vereceğim diyorum. Babam küplere biniyor: ‘Bu evin reisi benim; benim dediğim olacak! Uymak istemeyen evlenir, gider!’” (53)

Kadın, anne ve babasının evinde kendini fazlalık olarak görür. Onun için de o evin içinde boğulur. Özellikle babasının sözleri, onu yaralar. Kendini yersiz, yurtsuz hisseden Kadın için baba evi şöyle ifade edilir: “Kendime ait bir yerim yok, anamın babamın yanında sığıntı gibiyim, o değilse bile, emanet gibiyim: İki de, her an gelip beni alacak gerçek sahibimi beklerler. Bu küçültücü tavra rağmen bu kümeden ayrılamıyorum.” (55) Kadın, kendisine ait bir odaya sahip olamamıştır. Virginia Woolf, bir kadının özgür olması, düşündüklerini özgürce ifade edebilmesi, kendi adına düşünebilmesi için

düzenli bir gelirinin ve kendine ait bir odasının olması gerektiğini söyler (Woolf, 2018: 122). Kadın, ekonomik özgürlüğe sahip olsa da babasının koyduğu kurallara (babanın yasalarına) karşı çıkamamış ve özneleşme sürecini tamamlayamamıştır. Ailesini arkasında bırakıp yeni bir hayata başlayamayan Kadın'ın, çevresindeki kişiler tarafından güçlü görünmesine, eşi ve çocuğu olmadığı için dertsiz, mutlu bir hayatının olduğu düşünülmesine rağmen o kendisini zayıf, aciz, sefil biri olarak hisseder ve git gide sıkıntıları ve huzursuzluğu büyür. Baba evini sıkışıp kaldığı küçük, dar, karanlık özellikleri barındıran bir kümes olarak gören Kadın, başarılı bir doktor olmasına rağmen mutsuzdur.

Evlilik konusunda toplumun bakışı, evde kalmışlık hissi, baba evlerinde yaşanan sorunlardan kurtulmak düşüncesi, kız çocuklarını baba evlerinden uzaklaştırıp çok küçük yaşlarda evliliğe yöneltmiştir. Evliliği bir kaçış olarak gören kadınların kimi bu evliliğe rıza göstermiş severek evlenmiş kimisi ise, zorla evlendirilmiştir fakat her iki durumda da sonuç değişmemiş kadınlar için evlilikleri büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Kadınların bir kısmı eşe sığınma ihtiyacı duymuş, eşim diyebileceği kişinin hayatlarını güzelleştirmesini ummuşlardır. Colette Dowling, kadınların bu tutumunu, Sindrella Kompleksi diye adlandırır: “Kadını, aklını ve yaratıcılığını tam olarak kullanmaktan alıkoyan ve büyük ölçüde bastırılmış tutumlardan ve korkulardan oluşan bu olguya, Sindrella Kompleksi diyorum. Sindrella gibi, bugünün kadını da hâlâ dışarıdan bir şeylerin kendi yaşamlarını dönüştürmesini istiyor” (Dowling, 2020: 28). Günümüz kadınlarının da Sindrella Kompleksi yaşadığını söyleyen Colette Dowling, okumuş, çalışan kadınların bile içinde iş hayatının kaygılarından ve sorumluluğundan uzak kalarak eşe sığınma ihtiyacı duyduğunu söyler. Fakat anlatılarda kadınlar, kurtarıcının bir başkası değil kendileri olduklarını, yaşadıkları acılardan sonra öğrenirler.

Kurtuluş Olarak Görülen Evlilikler ve Kurulan Yuvalarda Yaşanan Sorunlar

Simone De Beauvoir *İkinci Cinsiyet* başlıklı eserinde, “Toplumun geleneksel olarak kadın için öngördüğü yazgı evliliklidir. Günümüzde hâlâ kadınların çoğu evlidir, evlenip ayrılmıştır ya da evlenmediği için üzüntü duymaktadır. İster evli olmamayı bir yoksunluk olarak yaşasın ister bu kuruma başkaldır, hatta kayıtsız kalmış olsun, bekâr kadın evliliğe göre tanımlanır” (Beauvoir, 2021b: 153) der. Kadın ve kadına bakış açısında evlilik önemli bir husustur. Hatice Bilen Buğra'nın öykülerinde de baba evinde sorun yaşayan kızlar, evliliği bir kurtuluş olarak görmüş, huzuru, mutluluğu eşim diyebileceği kişide aramışlardır. Çünkü Colette Dowling bizlerin, bir başkasının parçası olacağımız, mutlu bir evlilikle korunacağımız ve böylece dibe batmaktan kurtulacağımız düşüncesiyle yetiştirildiğimizi söyler (Dowling, 2020: 8). Bu düşüncelerle büyütülen kız çocukları, evlenince mutlu olacaklarına, eşi tarafından korunacağına, emniyette olacağına inanır. Fakat anlatılarda babadan

kaçıp sığındıkları eşleri kadınları daha da çıkmaza sokmuş, baba evini aratmayan hatta bazen çok daha kötü koşullar altında yaşamak zorunda bırakmıştır. Kadınlar yaşadıkları sorunlar karşısında sessiz kalıp kaderlerine boyun eğmişler, içlerinde isyanı, başkaldırıyı barındırmışlardır. Ataerkil toplumda kadınların itaat etmeleri, sessiz kalmaları, erkeğe saygı duymaları beklenir. Fakat onların da erkekler gibi bireyleşmeye, değer görmeye, çalışıp birine bağımlı olmadan özgürce yaşamaya ihtiyaçları vardır. Tıpkı *Jane Eyre* başlıklı romanda ifade edildiği gibi. Virginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda* başlıklı eserinde Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre* isimli romanında geçen şu ifadelere yer verilir:

“Milyonlarca insan benimkinden daha durgun bir kadere mahkûm ve milyonlarcası kendi yazgısına karşı sessiz bir isyan içinde. İnsanların üzerini toprakla örttüğü bu yığınlarca yaşamın içinde kim bilir kaç başkaldırı mayalanmaktadır? Kadınlardan genel olarak çok sakin olmaları beklenir ama kadınlar erkeklerle aynı hisleri taşırlar. Onlar da yeteneklerini geliştirmek için çalışmalar yapmaya ve emeklerinin kullanılabileceği bir uygulama alanında erkek kardeşleri kadar ihtiyaç duyarlar. Çok katı bir şekilde kısıtlanmaktan, mutlak durağanlıktan tıpkı erkekler kadar ıstırap duyarlar” (Woolf, 2018: 75).

Eserlerde erkekler kadar değer görmeyen, sorun yaşayan kadınların kimi kaderine razı olup susmuş kimisi de isyan etmiş, direnmiş ve gücü eline geçirmiştir ki anlatımlardan anlaşıldığı kadarıyla da yazarın kadınlardan beklediği, direnmeleri, şiddete, haksızlığa karşı çıkmaları ve maddi bağımsızlıklarını kazanmalarındır. Örneğin; “Kurtarıcı” (Bilen Buğra, 1989: 32-38) başlıklı öyküde, anne ve babası sürekli tartışan, annenin sık sık evi terk edip geri döndüğü bir evde büyüyen Zühre'nin, hikâyesi anlatılır. Bilen Buğra'nın öykülerinde eve hapsolan kadınlar için özgürlük sokakta, dışarıda çınlayan çocuk seslerindedir. Kadınlar, sokakta yaşanan mutluluklara karışamayıp pencereden mutlu insanları seyretmekle ya da sokaktan gelen sesleri dinlemekle yetinirler. Böylece kapı/pencere önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapının/pencerenin ardı özgürlük, mutlulukken; içerisi onlar için adeta hapisanedir. *“Eve kapatılmış olan kadın, varoluşunu kendisi temellendiremez, kendini tekilliği içinde olumlayacak araçlara sahip değildir ve dolayısıyla bu tekilik ona tanınmaz”* (Beauvoir, 2021b: 266). Kadınlar için aralarında kurabildikleri dostluklar önemlidir. Kadınlarla fikir alışverişi yapmak, yaşadıklarını paylaşmak, dert ortağı olmak, erkek değerlerine üstün gelen bir karşı evren yaratmak için birlik oluşturmak ve birlik olduklarında zincirlerini kırarak gücü bulmaları için özel alanlarından çıkmaya ihtiyaç duyarlar (Beauvoir, 2021b: 279-280). Böylece kadınlar özel alanlarından dış alana

çıkarak topluma karışmak, özneleşmek isterler. Tıpkı Zühre gibi. Sokağa çıkması yasaklanan, arkadaşlarıyla görüştürülmeyen, sinemaya gitmesine kötü gözle bakılan Zühre, kurtuluşu evlenmekte bulur:

“Bir bunalmış ve çaresiz gününde, ‘kurtarıcı’ diye peşine takıldığı delikanlı, tam on bir yıldır, gözyaşından, hasretten, pişmanlıktan, yokluktan ve sıkıntıdan başka hiçbir şey vermemişti kendisine. Bu sorumsuz, bir çalışsa beş yatan, tembel, sebatsız adamdan; ‘Düşünüyoruz... elbet bir şeyler yapacağız’ dan başka söz işitmemişti” (37).

Colette Dowling; *“Artık beyaz atlı prensler yok. Mağara adamı şimdi daha küçük ve daha zayıf. Aslında, çağdaş dünyada yaşamak için gerekenler açısından, erkek gerçekten de bizden daha güçlü, daha zeki veya daha cesur değil. Ama daha tecrübeli”* (Dowling, 2020: 22) der. Zühre kurtarıcı diye peşine takıldığı kişinin beyaz atlı prens olmadığını zamanla anlar. Hikâyenin sonunda ne babada ne eşte kurtuluşun olmadığını farkına varan Zühre, asıl kurtarıcının insanın kendisi olduğunu deneyimleyerek anlamış ve dikişlerini dikmeye devam etmiştir. Ekonomik özgürlüğün kadın için önemine dikkat çeken yazar, eserlerinde sorunların çözümü için en büyük dayanağın çalışmak olduğu mesajını verir. Virginia Woolf, düzenli bir gelirin kadını ne kadar özgürleştirdiğini, ruh halini nasıl değiştirdiğini şu ifadelerle anlatır: *“Yiyecek, barınak ve kılık kıyafet sonsuza kadar benim. Böyle olunca yalnızca gayret ve emek değil kin ve karamsarlık da son buluyor. Hiçbir erkekten nefret etmeme gerek yok; beni incitemezler. Hiçbir erkeği pohpohlamak durumunda da değilim, bana verebilecek hiçbir şeyleri yok çünkü”* (Woolf, 2018: 42-43). Böylece bireyin özneleşmesinde, ekonomik bağımsızlık büyük bir öneme sahiptir.

Evliliklerde yaşanan sorunların başında erkeklerin içkiye olan bağımlılıkları gelir. “Akşamüstü” (Bilen, 1992: 40-45) başlıklı öyküde Kadın’ın eşi uzun yıllar her akşam içki sofrasından kalkmamış, evde çocuklarına ve eşine içkisi kadar değer vermemiştir. Kadın ne kadar mutsuz olsa da, kaderine razı olmuştur. Çocukluğunda pencere önünde gelmeyecek olan babasını bekleyen Kadın evlenince de her akşam kocasının gelmesini bekler. Bu noktada kadının eşine olan sadakati hususunda Aksu Bora’nın da üzerinde durduğu gibi Penelope imgesi akla gelir (Bora, 2009: 65). Penelope, savaşa katılan eşinin yokluğunda kendisine talip olan erkekleri ertelemek, oyalamak için gündüz ördüğü örgüyü akşam sökerek zaman kazanır, evini ve eşini bekler. Bilen Buğra’nın eserlerinde de eşleri tarafından ihmal edilen, baskı ve şiddet gören kadınlar, eşlerini aldatmaya yeltenmezler. Sorunlu bir eşten kurtulmak için başka bir erkeğe sığınmayı tercih etmezler. Bu öyküde yer alan Kadın’da da gördüğümüz gibi evlilikleri boyunca eşlerine sadık kalırlar. Kadın’ın evine

bağlılığının aksine eşi, karısını aldatmaz ama karısı ve çocuklarıyla da ilgilenmez. Eve gelir gelmez içki sofrasına oturur. Evde huzur, mutluluk yoktur. Bu öyküde de mutluluk pencerenin dışında, sokakta ve dışarıdan gelen seslerdedir. Bir gün rahatsızlanan eşi, içkiden tat almamaya başlar. Ailenin dönüm noktası da o akşam olur. O günden sonra bir daha kocası içki içmez. Kadın, hayalini kurduğu huzurlu ve mutlu yuvaya sahip olur: “*Yıllar mutsuz, umutsuz, sıkıntılı geçip gitmiş; yaşamadan zamanı eskitmişlerdi demek! Şimdi, yuvasına dönen bir kocayı, kollarına atılacak bir babayı karşılamanın sevincini yaşıyorlardı her akşam. Sofralarına lezzet gelmiş, başlarının üstündeki dam ısınmıştı*” (44-45). Böylece kahramanların mekâna bakışları değişir, dar ve kapalı olan evleri onlar için geniş ve ferah bir mekâna dönüşür.

Kapalı ve dar bir mekân algısının çok daha net olarak karşımıza çıktığı ve ev tasvirine daha çok yer verildiği *Aynadaki Boşluk* (Bilen Buğra, 1998) isimli romanda yazar, Rahile ve oğullarının Sinan’dan çektiklerini anlatır. Rahile, ailesinde huzur ve mutluluk içinde büyür. Kendisinden 18 yaş büyük Sinan ile evlendirilince hayatı tamamen değişir. Sinan, babasını hiç görmemiş annesini de yedi yaşında kaybedince kendisinden altı yaş büyük Nazmi ağabeyi tarafından büyütülmüştür. Ebeveyn sevgisinden yoksun büyüyen Sinan katı, kuralcı, anlayışsız bir kişiye dönüşür. Ne eşine ne de üç oğluna huzur verir. Rahile’nin tüm yaşamı evi ile sınırlıdır. Rahile sessiz, aciz bir kadındır. Ne eşine ne de çocuklarına söz geçiremez:

“Annesi, ne eviyle, ne çocuklarıyla, ne de kendisiyle ilgili bir istek, dilek ya da görüş bildirmez; yalnızca kendisine söyleneni yapar, kendisinden isteneni yerine getirir. Tartışmayı, itiraz etmeyi ya da en kolayından red etmeyi bilmeyen, beyni ve duyuları pasifleştirilmiş, el ve ayakları efendisine hizmete programlanmış bir robot gibidir: Kocası komut verir, o uygular. Bunu yaparken de, bir kâhya kadın kadar bile kişisel yetki ve inisiyatif kullanmak, en ufak bir tercih belirtmek hakkına sahip değildir” (58).

Rahile, eşinden gördüğü şiddet, hakaret ve baskılar sonucunda eski neşesini, insanlarla iletişimini kaybeder. Yalnızlaşır ve içine kapanır. Şizoid kişilik bozukluğu sergiler. Şizoid kişilik bozukluğunu Şahika Karaca Harry Guntrip’ten şu ifadelerle aktarır: “*kopukluk, kapatılmışlık, temassızlık, kendini ayrı ya da yabancı hissetme, her şeyin bulanık olması ya da gerçekdışı gelmesi, kendini insanlarla bir hissetmeme ya da yaşamın anlamını yitirmesi, ilginin azalması, her şeyin boş ve anlamsız görünmesi gibi şikâyetlerin bulunması*” (Karaca, 2019: 219). Ayrıca Rahile, Clarissa P. Estes’in ifade ettiği “*Vahşi Kadın*” benliğini kaybetmiş bir kadındır. Vahşi kadın, “*kadınların özgün, özlerinde var olan doğası*”dır (Estes, 2012: 21). Estes, vahşi kelimesini

denetimden yoksun anlamında kullanmaz, kişinin doğal ve sağlıklı bir hayat sürmesi anlamında kullanır. Kadınların yorgun, kırılğan, suskun, dizginlenmiş, korkmuş, zayıf, cansız, bastırılmış, aklını yitirmiş gibi hissetmesi vb. vahşi güçle ilişkisinin koptuğuna dair belirtilerdir (Estes, 2012: 24). Rahile de vahşi gücünü yitirmiş, bastırılmış, sindirilmiş bir kadındır. Baskılardan sıkılan ve kurtuluşu kaçmakta gören ev halkı, çaresizce yine o hapishanelerine geri dönerler. Özellikle Melih baskıya, şiddete, hakarete karşı çıkar ve sürekli evden kaçır. O evde annenin olması, Melih'i eve bağlar. Nereye giderse gitsin yine evine döner. Alberto Eiguer, evi varlığının, kimliğinin bütünleyici bir parçası olarak görür. Ev, kötü olamaz. İnsanlar saçlarından nefret ettiğinde nasıl onlardan kurtulamıyorsa ev de bedeninin bütünleyici bir parçasıdır (Eiguer, 2018: 178-179). Melih de babanın değer yargılarıyla ve düşünceleriyle çatışsa da yuva bildiği evinden kopamaz.

Romanda baba ile oğulları arasında büyük bir çatışma görülür. Bu çatışmayı imgesel boyutta ele aldığımızda aslında bu bir nevi iktidar çatışmasıdır. Fransız psikiyatrist Jacques Lacan, çocuk-anne-baba ilişkisini şöyle açıklar: Çocuk, gereksinimlerini (çocuğun bakımı, beslenmesi vb.) tatmin etmek için Öteki olarak gördüğü annesine bağlıdır. Çocuk, annesinin aşkı olduğunu düşünür (yani arzu nesnesi-imesel fallus). Fallus, Jacques Lacan'ın ifadesiyle; *“logos'un rolünün, arzunun yükselişine katıldığı bu damganın ayrıcalıklı imleyenidir.”* Fakat daha sonra çocuk bu durumun böyle olmadığını anlar. Çocuk, annenin fallusu içinde taşıdığını düşünür fakat fallus annede değildir. Annenin arzusu fallus olduğu için çocuk onu tatmin etmek için fallus olmak ister. Fakat olmayacağını farkına varır. Anne için arzu nesnesi yani fallus babadadır (Lacan, 1994: 53-60). Böylece çocuk, babanın üstünlüğünü kabul eder. Baba iktidar alanını güçlendirir. Freud'un görüşüyle çocuk, baba tarafından hadım edilme korkusu yaşır ve “Oidipus karmaşası” ortaya çıkar. Çocuk babasına yönelik saldırganca duygular geliştirse de onun otoritesini de içselleştirir (Beauvoir, 2021a: 71).

Nezih, babasının dükkânında sorumluluk almaya başladığı andan itibaren babasına benzer. Çünkü Nezih, kardeşleri Melih ve Semih gibi babayla yaşadığı çatışmayı sürdürmek yerine babanın iktidarına boyun eğir ve babasının takdirini alır. Baba oğul, evin diğer sakinlerine rahat yüzü göstermezler. Semih, yatılı okula gidince o evden uzaklaşır. Melih de sık sık evden kaçır. Rahile, bir de evlat hasretiyle sınanır:

“Son zamanlarda, iki oğlunun yattığı bu odaya ziyaretlerini sıklaştırmıştı. Çocuklarının gidişleriyle birlikte, içinde değerli olan, hayatı katlanır kılan ne varsa, hepsinin de uçup gittiği odada, geri kalan eşyaya dokunuyor, onlara özgü kokuların çoktan silindiği havayı kokluyordu. Kapının arkasındaki askıya

takılı pantolonun çıkmış dizlerinde, çekmece de unutulmuş bilyelerde onlardan bir iz bulmaya çalışıyordu” (147-148).

Romanda aile sorunlarının önemli tanığı, içinde yaşadıkları evdir. İki katlı ve bahçeli olan evde çocuklar, babaları ile karşılaşmamak için mümkün olduğu kadar odalarından çıkmazlar. Rahile mutfakta sürekli kendine işler bularak orayı mesken edinir. Çünkü mutfak Rahile için, eşiyile aynı ortamı paylaşmamak adına kaçtığı yer, yemeklerin ve bulaşıkların içinde avunduğu, sorunlardan kısmen de olsa uzak kaldığı, sığındığı mekândır. Kadınlar için mutfak, kendilerinin iktidar sahibi olduğu, hükmünün geçtiği, başarı gösterdiği bir alandır. Simone De Beauvoir, *“Alışveriş filesini masanın üstüne boşalttığına geçici bir zaferin tadına varır. Dolaplara konserveleri, gelecek karşısındaki güvencesini oluşturan dayanaklı yiyecekleri yerleştirir ve doyum içinde, kendi iktidarına tabi kılacağı sebzelerin ve etlerin seyrine dalar”* (Beauvoir, 2021b: 188) der. Böylece mutfak kadının sözünün geçtiği yer olurken aynı zamanda kadın mutfakta, sabretmeyi de itaat etmeyi de öğrenir: *“Ayrıca yemek pişirmek ona günden güne sabretmeyi ve edilgen olmayı öğretir. Mutfak işi bir simyadır; ateşe ve suya itaat etmek, ‘şekerin erimesini’, hamurun kabarmasını, ayrıca bezin kurumasını, yemişlerin olgunlaşmasını beklemek gerekir”* (Beauvoir, 2021b: 330). Zamanının çoğunu mutfakta geçiren Rahile, evin sokak ile bağlantısını sağlayan pencerelerde sabahlara kadar oğlu Melih’i ya da tatillerde gelen Semih’i bekler. Onun mutlu olabildiği, huzur bulduğu tek yer ise, bahçeye bakan geniş bir pencereyle aydınlanan odadır. Pencerenin önünde saksılar dizilidir: *“Baharda fesleğen, yazın karanfil ve sardunya kokuları yemek kokularını bastırır; kışın iç kısma alınan ıtrlar annesi için hayatın tutamakları olur”* (22). Gaston Bachelard, evdeki her köşenin, kendi üstüne kapanmaktan hoşlandığı her kuytunun hayal gücü için bir yalnızlık olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

“İnsanın kendi köşesinde huzur içinde olma bilincinden, deyim yerindeyse, bir hareketsizlik yayılır. Bu hareketsizlik ışırdır. Bir köşeye sığındığımızda, kendini iyice saklanmış sanan bedenimizin çevresinde hayali bir oda oluşur. Gölgeler birer duvar, bir mobilya bir çit, bir örtü de bir çatı oluverir” (Bachelard, 2020: 172).

Rahile’nin de huzur bulduğu yer, evde sığındığı bu köşedir. Hale Gezer’in de dediği gibi; *“her dışının iç dünyasının bir mekânı, bir yerleşimi vardır. Bu alan çok küçük de olsa orayı kendince kişileştirir. Bu nedenle her mekânda dışıl bir nesne vardır. Her evde kadınsı alanlar, bu güvenli barınağın içinde sessizce kendini ayrı tutan dışıl bir yaşama biçimi vardır”* (Gezer, 2010: 94). Rahile neredeyse hiç çıkmadığı evinde kendine yaşam alanları açar ve hayata tutunmaya, huzur bulmaya çalışır. Ev Rahile için de Semih ve Melih için

de karanlık, içine mahkûm edildikleri hapishanedir. Semih, eğitimi sayesinde o hapishaneden kurtulurken Melih bir türlü mutlu olamadığı, sürekli şiddet görüp hakarete uğradığı o evde hayatına son verir.

Öykülerde sadece eğitim hakkından mahrum edilmiş kadınlar, sorun yaşamazlar. Okumuş, bir meslek sahibi olmuş kadınlar da benzer sıkıntılarla mücadele ederler. Çünkü Simone De Beauvoir'ın de dediği gibi kadınlar ile erkekler, dünyayı hiçbir zaman eşit olarak paylaşmamıştır. Şartlar kısmen değişmiş olsa da günümüzde dahi kadınlar hâlâ büyük ölçüde engellenmiştir. Kadınların yasal statüsü erkeğinkine eşit değildir. Birtakım haklar soyut olarak tanımlansa bile bu hakların örf ve adetlerde somut ifadesine kavuşmasını gelenek engeller. Çalışma hayatında erkekler daha avantajlıdır. Daha yüksek ücretlerle çalışırlar ve en önemli konumları ellerinde tutarlar (Beauvoir, 2021a: 31). Böylece kadınlar çalışarak özneleşme çabaları gösterebilirler de yine de iktidar özne çatışmaları devam eder. İktidar özne ilişkisi konusunda Michel Foucault, sadece siyasi iktidardan bahsetmez. Bu iktidar ağının insan ilişkilerinde, bireyler arasında, aile içerisinde, eğitim ilişkisinde de vb. etkili olduğunu söyler (Foucault, 2019: 217). Michel Foucault, *“İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır”* (Foucault, 2019: 75) der. Böylece iktidar ve özne arasında çatışma alanları oluşur. Eserlerde iktidarı elinde tutan baba, eş, kayınvalide-kayınpederdir. Bu iktidara bağımlı olan, yeri geldiğinde karşı çıkanlar ise, kadınlar ve çocuklardır.

“Mahkûm” (Bilen, 1992: 46-51) başlıklı öyküde Necmiye öğretmen, kendisinde kalça çıkığı olduğu için sağlıklı kişilere karşı hayranlık duyar. Eşi, liseyi bitirmemiştir. Bu eğitim farklılığı Necmiye için önemli değildir. İlk başlarda birbirlerinin eksikliklerini görmeseler de daha sonra bütün yetersizlikler gün yüzüne çıkar. Evlerinde kavga gürültü eksik olmaz. Yine de insanlara laf vermemek için boşanmazlar. Necmiye şiddet görür, hakarete maruz kalır. Küçük kızı da babasından korkarak büyür, o da şiddet görür. Necmiye için ev adeta bir hapishanedir:

“Dış mahallelerden birinde, her yanı dökülen bir kira evinde oturuyordu. Daha okulun kapısından çıkar çıkmaz gözlerine korkuyu andıran bir endişe sınıyor, kederli bir çökkünlük omuzlarına düşüyordu. Kalabalıklar arasından başı eğik, dalgın bir alışmışlık içinde adımlarını sürüye sürüye geçiyor, hapishanesine dönüyordu” (49).

Necmiye Hanım için bu hapishaneyi çekilir kılan ise, mekânı aydınlatan biricik kızıdır: *“... Sonra, o, bulaşıkları yıkayıp yemeği ocağa korken, kızı, yanbaşında bicir bicir konuşuyor, küf kokulu mutfağı civıtlı bir bahçeye çeviriyordu”* (49). Necmiye Hanım için çocuğu değerlidir ve onun yüzünü güldüren tek kişidir. Gerçi sadece Necmiye Hanım için değil kadınlar için çocuk

önemlidir. Simone De Beauvoir, kadının anne olmasını şöyle ifade eder: “*Kadın fizyolojik yazgısını bütünüyle annelikle tamamlar; tüm organizması türün sürdürülmesine yönelik olduğundan, annelik onun ‘doğal’ misyonudur*” (Beauvoir, 2021b: 227). Ayrıca çocuk dünyaya getirmek kadının iktidarını güçlendirir. Böylece fallusu ele geçirir. “*Kendisi de anne olduğunda kadın, bir anlamda onu doğuran kadının yerini alır. Bu onun için tam bir özgürleşmedir.*” (Beauvoir, 2021b: 237) Annelik ne kadar kadınlar için doğal bir misyon olsa da anlatılarda kadınlar, çocuklarının yanında mutlu olmuş, çocuk annenin hayata tutunmasını sağlamış, onlara güç vermiştir.

Eserlerde kaderine razı, yaşadıklarını sinesine çeken, ses çıkarmayan kadınlar, kendilerini mutsuzluğa mahkûm etmiş, yaşananları tersine çevirecek cesareti kendilerinde bulamamışlardır. Fakat bu durumun aksine sürekli hor görülen, aşağılanan kadınlar bir an gelmiş canlarına tak etmiş ve o saatten sonra direnerek kendilerine yaşam alanları açmış ve başarılı olmuşlardır. Clarissa P. Estes’in bahsettiği gibi baskı altına alınan, ezilmiş, önu kesilmiş, eziyete uğramış vb. kadınlar bir gün bir çıkış, bir fırsat bulduklarında vahşi benliklerinden güç almışlardır (Estes, 2012: 23). O kadınlardan biri de Selvi’dir.

“Selvi” (Bilen Buğra, 1989: 26-31) başlıklı hikâyede, otoriter, anlayışsız, baskın karakterdeki baba, eşini ve kızı Selvi’yi eve mahkûm eder. Selvi, evlenince de üvey kayınpederi yüzünden huzuru bulamaz. Kayınpederi, onu evin lokmasına ortak çıkmış açık göz biri olarak görür ve öfkeli bakışlarını üzerinden çekmez. Kızının yaşadığı sıkıntılar karşısında annesi daha fazla dayanamaz ve Selvi’yi baba evine getirir. Babası, annesinin üstüne başka bir kadın getirmiş, Selvi’yi de Selvi’nin annesini de sürekli hor görmektedir. Artık sabrı kalmayan Selvi, kadını dövdükten ve babasına kaldırdığı sopadan sonra evde söz sahibi olur. Sadece babasından değil kayınpederinden de intikam alan Selvi, yaşadıklarına daha fazla tahammül edemeyip karşı çıkan kadınları temsil etmektedir ki böylece Selvi, vahşi benliğinden de güç alarak cehennemi yaşadığı mekânı kendisi için yaşanabilir kılar.

Benzer şekilde karşı koymayı, direnmeyi yıllar sonra yaşadığı onca acıların ardından öğrenip kendini korumasını başaran Kadın’ın hikâyesini, “Otobüs Yolculuğu” (Bilen Buğra, 2010: 70-83) başlıklı öyküde görmekteyiz. Kadın, on dört yaşında evlendirilmiş, eşi ve eşinin ailesinden şiddet, hakaret, baskı görmüştür. Evden kaçıp baba evine sığındığı zaman da babası tarafından tekrar eşine gönderilmiştir. Baba evinde de eşinin evinde de mutluluğu bulamayan Kadın, yaşadıklarını şu ifadelerle anlatır:

“Baba evindeki hayat da bir matah değildi, ama hiç değilse orada kapağa çıkmama, arkadaşlarla oynamama ses etmezdi kimse. Beni gelin diye evlerine götürülenlerse tam yontulmamış bir kütük; yok yok, kütük bile onların yanında incelikli kalır.”

Onlar için dünyada her şey günah: camdan baktın, günah; kapıya çıktın, günah; komşuyla konuştun günah; güldün günah, ağladın günah. Hayatta günahdan başka hiçbir şey yok!” (72-73).

Kadın’ın evliliğinde gördüğümüz gibi, dini inançların yaşamlara etkisi büyüktür. Zaten eserlerde kadınları eve hapseden, çalıştırmayan, kıyafetlerine karışan erkeklerin bir kısmı, günah olduğunu düşündükleri için kadınlar üzerinde bu baskıyı kurarlar. Evin içinde hakaret, eziyet varken bu öyküde de sokak özgürlük mekânıdır. Kadın, hasretle pencereden sokakta oynayan çocuklara bakar, komşuyla camdan cama iki laf etmeye çalışır. Tabii bu hareketlerinden dolayı azar işitir. Tam bir hapis hayatı yaşayan Kadın, bunları daha fazla kaldıramaz. On yıl hastanelerde tedavi görür. Çocuğu da özürle doğar. Bir gün kaynına ve eşine karşı çıkar. O günden sonra bir daha kimse ona vuramaz, ondan korkarlar. Böylece kadın, kısmen de olsa özgürlüğüne kavuşur. Kadın’ın elde ettiği bu özgürlük, yılların getirdiği acılara, sıkıntılara dayanmaktadır.

“Karar” (Bilen Buğra, 2010: 151-167) başlıklı öyküde ise Benan, Mahmut’un şiddete olan eğilimini nişanlıyken gittikleri düğünde şahit olur. Annesi ve ağabeyi bu konu üzerinde durmaz ve Mahmut ile Benan evlenir:

“Üsküdar’da anne evinin iki sokak ötesinde bir kira evinde oturuyorlardı. Babasız, dar bütçeli, her şeyin kuruşu kuruşuna hesaplandığı, ama sevginin israf gibi harcandığı bir evden, parasal sıkıntısı olmayacakmış gibi görünen, buna karşılık ince duyguların kırıntısı bulaşmamış bir eve gelin gitmişti. Sevgiden arındırılmış gibi hissettiği bu evde korkuyordu Benan. Ne zaman dayak yiyeceğim diye ödü kopuyordu” (158).

Benan için maddi sıkıntılar olsa da baba/anne evi güvenli ve huzurludur. Tam aksine maddi sıkıntıların olmadığı daha geniş ve ferah bir mekân olan evi ise, eşine karşı duyduğu korkulardan dolayı kapalı ve dar bir mekândır. Mahmut ilk zamanlar ona kötü davranmaz. Benan’ın beklediği, korktuğu şiddet, Mahmut’un yeğeni evlerine geldiğinde yaşanır. O andan sonra da Mahmut’un aşırı kıskançlığı, her fırsatta Benan’ı dövmesi onu hayatından bezdirir. Zaman zaman annesinin evine döner, annesi maddi sıkıntılarını öne sürerek Benan’a ve çocuklarına bakamayacağını dile getirir. Birlikte yaşamaya başladıkları kayınvalidesinin de kıskırtmasıyla Benan’ın, eşi ile yaşadığı sorunlar artar. Michel Foucault’un ifade ettiği iktidar özne ilişkisi bu öyküde de karşımıza çıkar. Michel Foucault öznenin iki anlamından söz eder: “Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimini telkin ediyor” (Foucault, 2019: 63). Burada da özne konumunda olan Benan’ın hayatını etkileyen, onun yaşamına müdahale

eden iktidar sahipleri ağabeyi, annesi, eşi hatta kayınvalidesidir. Simone De Beauvoir'ın de dediği gibi evlilikle erkek, hâkim olma eğilimine girer. Onaylanmak, öğüt vermek erkeğe yetmez ve emir verir, egemen rolünü oynar. Şiddete, güce öykünür. Bu arada kadın isyan eder (Beauvoir, 2021b: 205). Benan da yaşadıklarına daha fazla dayanamaz ve dikiş dikerek çalışma hayatında yer almış olmanın verdiği güvenle, kayınvalidesini ve eşini evden kovar. Benan çocuklarıyla birlikte kendisine huzurlu, mutlu bir yuva kurmanın, özneleşmenin en büyük adımını atar.

Mücadeleci kadınlardan biri de Elmas'dır. "Geçmişin Aynasında" (Bilen Buğra, 2015: 83-120) başlıklı hikâyede imamın kızı olan Elmas'ın, Trabzon ve İstanbul arasındaki yaşantısı anlatılır. Trabzon'da evden dışarı çıkmasına izin verilmeyen, giydiği kıyafete karışılan Elmas'ın, İstanbul'da anneannesinin evinde kavuştuğu özgürlük dile getirilir. Yengesi ile birlikte istedikleri yerlere giden, istediği kıyafetleri giyen, düşüncelerini özgürce ifade edebilen Elmas'ın mutluluğu, babasının İstanbul'a gelip onun yaşamını görmesi ve onu Trabzon'a götürmesi ile son bulur. Elmas, özgürlük alanı anneannesinin evinden, hapishane olarak gördüğü baba evine geri döner. Elmas'ın, annesinin, ablalarının camdan bakması, sokağa çıkmaları, istedikleri kıyafetleri giymeleri baba tarafından yasaklanır. Çünkü Serpil Çakır'ın da ifade ettiği gibi, kamusal mekânlara girmek ve bu mekânları kullanmak genellikle erkekler tarafından belirlenmiştir. Kadınların dış mekânı kullanacağı yer, dışarı çıkacağı zaman, giyeceği kıyafet kurallara tabi kılınmıştır. Ayrıca özel alanda da karar verme gücüne sahip olanlar erkeklerdir. (Çakır, 2012: 137 ve 142). Bu öyküde de kadınların topluma karışmasına izin verilmediği, eve kapatıldığı görülmektedir ki yazar kahramanları aracılığıyla erkeklerin bu tutumunu da eleştirmektedir. Baba evinden kurtulmak ve İstanbul'a dönmek için Elmas, evlenir. Hasta kayınvalide ve görümcenin olduğu eve gelin gelen, sabah akşam ev işleriyle uğraşan Elmas, aradığı mutluluğu bulamaz:

"Her isteneni uflayıp puflamadan, surat asmadan yerine getirmeye çalışsa da kimseyi memnun edemiyordu Elmas. Evin kızından, gelininden sayılmadığı açıktı: Sadece hizmetçisiydi bu evin ve insanların, üstelik etten kemikten değil, taştan yapılmış bir hizmetçi: yorulmayan, acıkmayan, uykuya, dinlenmeye ihtiyacı olmayan, dahası incinmeyen" (100).

İlerleyen yıllarda eşini kaybeden Elmas, dört çocuğu ile birlikte hayat mücadelesi verir. Borç parayla açtığı lokantada tutunur ve çocuklarını büyütür.

Sorunlarla Mücadele Eden Yalnız Kadınların Sığınağı Evler

Hatice Bilen Buğra'nın öykülerinde, evliliğinde sorunlar yaşayıp boşanmış ve çocukları ile birlikte zorlu fakat huzurlu bir hayatı yaşayan, ayakları üzerinde durabilen kadınlar da vardır. Söz konusu kadınların, diğer

başlıklarda ele aldığımız kadınlardan daha güçlü oldukları karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu kadınlar, okuyup öğretmen olmuş ya da dikiş dikerek, temizlik yaparak para kazanıp ayakları üstünde duran, kimseye muhtaç olmadan ihtiyaçlarını karşılayan, haksızlıklar karşısında susmayıp direnen kadınlardır. Yazar eserlerinde özellikle kız çocuklarının; hayatta başarılı olmaları, ezilmemeleri, söz hakkına sahip olmaları için okumaları gerektiği mesajını verir. Zaten çoğu hikâyede okuyamamış kadınlar, kızlarını okutabilmek için mücadele ederler. Kadın, ekonomik bir özerklikle özgürlüğünü elde eder. Böylece erkeğe olan bağımlılığın kurtulur. Üretken, etkin bir kadın kendisini somut bir biçimde özne olarak olumlar (Beauvoir, 2021b: 405). Kadınların, bağımlılıktan bağlarını koparmaları Clarissa P. Estes'in dediği gibi onların tek umududur: *“Mutlak kutsamayla dolu olan bir kopuştur bu. Ayak tekrar büyüyecektir. Biz yolumuzu bulacağız, iyileşeceğiz, koşup oynayacağız ve bir gün tekrar sıçrayacağız. O zamana kadar el yapımı hayatımız hazır olacaktır. Onun içine süzüleceğiz ve bir ikinci şansa daha sahip olacak denli talihtir olduğumuzu görünce şaşıracağız”* (Estes, 2012: 283). Böylece kadınlar çalışarak ayaklarının üzerinde durmayı başarırlar. Öykülerde dikkat çeken husus ise, söz konusu kadınların da diğer kadınlardan farklı olmayıp sorunlarla mücadeleye devam ediyor olmalarıdır. Örneğin; “Uyanış” (Bilen Buğra, 1989: 51-57) başlıklı öyküde Mukaddes, ham deri tüccarının oğlu ile evlenir. Eşi, içki bağımlısıdır ve Mukaddes’e hakaret eder, onu döver. Baba evine dönmek istese de, babası onu ve çocuğunu kabul etmez. Yine bu öyküde de özne ve iktidar çatışmasını görürüz. Mukaddes’in hayatını eşi ve babası yani iktidar sahipleri etkiler. Mukaddes, kurtuluşun kendinde olduğunu anlar. Dikiş dikip para biriktirmeye başlar. Kendine güveni geldiği anda da eşinden boşanır ve özneleşmenin önemli adımını atar:

“Kızı ile birlikte sorunsuz olmasa da en azından huzurlu bir yaşam sürerler: Üç buçuk yıldır yalnız yaşıyordu. Bahçelievler’deki o zindandan Beşyüzevler’deki tek odalı, banyosuz bir izbeye taşınmıştı. Kızıyla iki kişilik bir dünya kurmuşlardı kendilerine. Huzur içindeydiler. İç rahatlığının ve özgürlüğünün bedelini çok acı çekerek ödemişti, ama değerini de iyice kavramıştı. Bir daha asla, kendisinden ve kişiliğinden ödün vermeyecekti!” (56-57).

Öyküde maddiyatın huzur getirmediği de görülür. Eşinin evi güzeldir ve maddi sıkıntı yaşamazlarken Mukaddes asıl mutluluğu, huzuru tek odalı, banyosuz bir evde bulur. Böylece kahramana huzur veren mekân, fiziksel boyutları ve imkânlarıyla öne çıkarılmaz. Kahramanın kendini güvende ve mutlu hissetmesiyle mekân anlam kazanır. Yani Mukaddes çalışma hayatında yer alarak ekonomik özgürlüğüne kavuşmuş, kendisine şiddet uygulayan,

hakaret eden, kişiliğine zarar veren eşinden boşanıp Virginia Woolf'un dediği gibi kendisine ait bir odaya sahip olarak onu engelleyen, kısıtlayan zincirlerinden kurtulmuştur.

“Mal Sahibi” (Bilen, 1992: 28-33) başlıklı öyküde ise birlikte yaptıkları evde eşinden çok emeği bulunan, evini, kendisi ve çocuklarının geleceği için bir teminat olarak gören Kadın’ın, aldatılması ve eşi tarafından terk edilişi anlatılır. Kadın bu durumu kabullenir ve eşinin hevesi geçince yuvasına döner diye bekler. Çünkü bu anlayışla büyütülmüştür. Şahika Karaca’nın da dediği gibi *edebi metnin içinde ataerkil yapı tarafından onaylanan kadın; susturulmuştur* (Karaca, 2019: 251-252). Kadın da ilk zamanlar aldatılması, eşinin evinden uzaklaşması karşısında sessizdir. Kendisine iyi gözle bakmayacaklarını düşündüğü için köyüne dönmez. Üç çocuğu ile baş başa kalır. Kadın, temizliğe giderek onları okutur, büyütür. Kadın, geceleri kapıya adamların dayanmasından korkar. Evinin tuğlasını, kiremitini taşıyan, haftalarca ağrılar çeken Kadın, evli fakat yalnız olarak çocukları ile birlikte evinde yaşama tutunmaya çalışır. Bu öyküde ev, diğerlerinin aksine kahramanın kendini güvende hissettiği Gaston Bachelard’ın da dediği gibi fırtınaya, kasırgaya karşı onları koruyan, tüm kötülüklerden sığınılan bir yer (Bachelard, 2020: 77) olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Kopuş” (Bilen, 1992: 14-22) başlıklı hikâyede, üniversite yıllarında tanıştığı folklor hocası ile anne ve babasının itirazına rağmen evlenen Hande, evliliğinin üzerinden çok geçmeden âşık olduğu adamın ne kadar değiştiğini görerek bu yuvanın ona saadet getirmeyeceğine inanır. Hande, öğretmendir. Bütün gün çalışan Hande, eve geldiğinde evin işlerinde eşinin de ona yardımcı olmasını ister. Eşi ise evliliği, eve eli boş gelmemek olarak görür ve eski yaşantısına devam eder:

“Verdiği kararın üstünden daha iki gün geçmeden, lastiği değiştirecek musluklar, onarılacak kapı kolları, sigortayı attıran ütünün fişi deliye döndürüyordu onu. Ettiği yemini de, adamın lâf işlemeyen tutumunu da unutup veryansın ediyordu: ‘Lânet olsun bu eve de, bu evliliğe de, lânet!’ Mutfak dolabının ağır kanadı, ayağına düşüp de, aralarındaki incecik bağı kopartıncaya kadar yaşayışları böylece sürüp gitmişti” (21).

Hande hamileyken, evden ayrılır. Evden taşınma cesaretini gösterir. Alberto Eiguer, *taşınmak imgesel bir eylemdir... gözü pekliktir ve bütün gözü peklikler gibi bazı riskleri vardır* (Eiguer, 2018: 11) der. Taşınmak, kendimizi yeniden bulmamızı, ayaklarımızın üzerinde durmamızı sağlar. Yeni evi benimseyebilmek için iç habitatu yeniden ortaya çıkarırız. Böylece mekânla, duygusal ve maddi ilişkimizi yeniden kurarız (Eiguer, 2018: 114). Hande de

sorun yaşadığı evden uzaklaşarak özneleşir. Hande maddi sıkıntı çekse de kiraladığı küçük evde oğlu ile birlikte huzurlu bir yaşam sürer:

“Dar bir girişle iki küçük odadan oluşan bu evin bütün camları gazete kâğıdıyla kaplıydı. Odalardan birinde, oğlu ile kendisi için, ters çevrilmiş gazoz sandıkları üstüne incecik şilteler sererek birer yatak hazırlamıştı. Yere bir kanat kilim sermiş, iki duvar arasına gerdiği ipe de çamaşırlarını asmıştı. Küçük bir piknik tüpü ile plastik bir leğen içindeki kap kacaktan, öteki odayı mutfak olarak kullandığı anlaşılıyordu. Bu çırılçıplak evin bütün süsü, duvarlardaki Nazım Hikmet’in şiirleriyle bezeli takvim yaprakları ve oğlunun büyütülmüş fotoğraflarıydı” (15).

Hande'nin adeta ev ile mücadelesini gördüğümüz öyküde, mekân tasvirlerine önem verilmiş, sürekli sorun çıkararak, bir türlü tamirin eksik olmadığı, ihtiyaçların bitmediği evde Hande'nin yalnız bırakılışı anlatılmıştır. Simone De Beauvoir, çalışan kadınlar için işleriyle, evin işlerini uyumlu hale getirmenin ne kadar zor olduğundan bahseder. Alışveriş, yemek hazırlamak, çamaşır, ütü vb. zaman alıcı işlerdir. Gelir durumu biraz daha iyi olan kadınlar bu işler için yardım alsalar da evin ve çocukların sorumluluğu onlara büyük bir engel oluşturan yük ve kaygılardır (Beauvoir, 2021a: 171). Çünkü ev işleri sürekli tekrar tekrar yapılması gerekir. Her gün yeniden bulaşık yıkamak, toz almak vb. işler ev kadınının yıpratır. Kirle, kötülükle mücadele etmek hüznün verici bir yazgıdır ve kadınlar bu yazgıya çoğu zaman öfkeyle katlanır (Beauvoir, 2021b: 184-185). Hande hem iş hayatının sorumluluğu hem de evin sorumluluğunda zorlanır. Eşinden ev işlerinde destek olmasını bekler. Fakat beklediği desteği bulamaz. Hande, çalışan bir kadın olarak evliliğinde sorun yaşadığında bu soruna katlanmak yerine evliliğini sonlandırma gücünü kendinde bulan, erkeğe (baba-eş) muhtaç olmayan kadınları temsil eder ki Hande için, Hatice Bilen Buğra'nın örnek kadın tiplerinden biridir diyebiliriz.

Sonuç

Kadın sorunlarını dile getirmeyi kendisine adeta vazife edinmiş olan Hatice Bilen Buğra, eserlerinde söz konusu sorunları farklı açılardan ele alır. Kadın sorunları; ağırlıklı olarak baba evinden bir kurtuluş olarak görülen, bazen rıza ile bazen de ailenin baskı ve zorlamasıyla yapılan evliliklerde karşımıza çıkmaktadır. Baba evinde önemsenmeyen kız çocukları, küçük yaşta evlendirilmiş ve kurdukları yuvalarda da değer görmemiş, hakarete ve şiddet maruz kalmış, aldatılmışlardır. Bu duruma direnen, karşı çıkan kadınlar (Selvi, Benan vb.) olmuştur. Fakat onlar da yaşadıkları acıların ardından bu gücü kendilerinde bulabilmişler artık canlarına tak ettiği sırada yaşamlarını değiştirebilecek adımı atmışlar, vahşi benliklerinden güç almışlar fakat yılların acısını, kötü izlerini unutmamışlardır.

Öykülerde kadınların yaşadıkları bu acılara en büyük sebep, babalarının otoriter, anlayışsız, merhametsiz kişiler olmalarıdır. Kız çocuklarının okutulmasına sevgilisine mektup mu yazsın zihniyeti ile karşı çıkan, eşini ve kızını eve hapsedip pencereden dahi bakmalarına izin vermeyen, sofradan bir tabak azalsın diyerek 14 yaşında erkenden evlendiren, evliliklerinde de yaşadıkları sorunlar sonucunda baba evlerine dönmek istediklerinde, dul kadına bakan çok olur-toplum ne der, düşünceleriyle kapılarını kızlarına kapatan babalar, evlatlarının hayatlarını çekilmez bir hale getirirler.

Babalarının bu olumsuz tutumlarından uzaklaşmak isteyen kız çocukları kurtuluşu evlilikte aramış, baba evleri onlar için kaçılması gereken mekânlar olmuş fakat eşleri, babalarından daha kötü çıkmıştır. Kimi alkolik kocayı çekmiş (“Akşamüstü”, “Uyanış” vb.), kimi “Mal Sahibi” başlıklı öyküde olduğu gibi aldatılmasına göz yummuş, kimi çoğu öykü ve romanda karşımıza çıktığı gibi şiddete, hakarete maruz kalmış, direnip yaşamlarını değiştirene kadar (çoğu kadın başarsa da bir kısmı başaramaz) evlerinde hapis hayatı yaşamışlardır. Anlatılarda karşımıza çıkan en önemli husus evde baskının, sokakta mutluluğun, neşenin, canlılığın olmasıdır. Onun içinde Bilen Buğra'nın anlatılarında, dışarı ile içerisini birbirinden ayıran kapı, pencere unsuru sık kullanılmıştır. Kapının, pencerenin önü, ötesi mutluluk iken kapının, pencerenin arkası mutsuzluktur. Kadın özel alanından kamusal alana çıkarak topluma karışmak ve özneleşmek ister. Fakat bu istekleri çoğu zaman erkekler tarafından engellenir.

Kadınlar ayrıca Rahile'de karşımıza çıktığı gibi, baba şiddetine dayanamayıp evden uzaklaşan evlatlarının hasretine de mahkûm edilmiştir. Rahile, Melih'in intiharı ile evlat acısını da yaşamıştır. Melih gibi Selma için de yaşadığı ev, onun son nefesini verdiği yer olur. Roman ve öykülerde ev, kahramanların algısıyla, çoğu zaman hapisane, kümes vb. olumsuz, dar, karanlık, boğucu mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu durumun aksine evini hayatının garantisi olarak gören, hayata tutunabilmesi, çocuklarına ve kendisine yaşam alanı açabilmesi için her tuğlasında, taşında, çimentosunda emeği bulunan evinden, her ne olursa olsun vazgeçmeyen Kadın'ın hikâyesini de “Mal Sahibi” başlıklı öyküde görmekteyiz. Evliliğinde huzuru olmayan, aldatılan, terk edilen Kadın için evi, hayatın kötülüklerinden korunabildiği, güven duyduğu, kimseye muhtaç olmadan yaşayabilmesi için sığındığı bir mekândır.

Anlatılarda kadın sorunlarının ön planda yer alması ve yaşanan sorunların mekân/ev ile bağlantılı olması eserlerde mekânı da önemli kılmıştır. Mekânlara fiziksel değil algısal olarak yaklaşan yazar, mekân ile kahraman arasında psikolojik bir bağ kurmaya çalışır. Baskı altında olan, şiddet gören, hakarete uğrayan, değer görmeyen kadınların yaşadıkları evler geniş ve ferah olsa dahi burayı dar, sıkıcı, boğucu, karanlık olarak algılamışlar, sorunlarından

kurtulmayı başarabilen kadınlar ise, kısıtlı imkânlarla sahip oldukları küçük, dar evlerinde huzuru, mutluluğu bulmuşlardır. *Aynadaki Boşluk* başlıklı roman ile “Kopuş” başlıklı öyküde ise, diğer anlatılardan farklı olarak kahraman-mekân ilişkisine daha fazla yer verilmiş, kadın sorunları mekân üzerinden daha başarılı bir şekilde anlatılmıştır.

Hatice Bilen Buğra; sorunlara katlanmak yerine karşı koyabilen, direnen, pasif değil aksine mücadelecî, çalışan, güçlü kadınlar görmek ister ki eserlerinde de böyle kadınlara yer verir. Öğretmen olan Bilen Buğra, eğitimin önemli olduğunu anlatmış, sorunlarla mücadele etmekte en güçlü dayanağın eğitim ve çalışmak olduğu konusuna dikkat çekmiştir. Hande'nin ya da Mukaddes'in evliliklerine son vererek çocukları ile birlikte zorlu fakat huzur dolu bir hayata başlayabilmeleri gibi, maddî bağımsızlığını kazanan kadınların sorun yaşasalar dahi babaya veya eşe ihtiyaç duymadan çocuklarıyla birlikte yeni bir yaşama başlama gücünü kendilerinde bulduklarından söz etmiştir. Yani yazar, kadının özgür olabilmesi, öznelliğini tamamlayabilmesi için Virginia Woolf'un da dediği gibi düzenli bir gelirin ve kendisine ait odasının olması gerektiği üzerinde durmuştur.

Kaynakça

- Alan, S. (2020). *Roman ve Hikâyeleriyle Hatice Bilen Buğra*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bachelard, G. (2020). *Mekânın Poetikası*. (Çeviren: Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları. 6. Baskı.
- Beauvoir, S. D. (2021a). *İkinci Cinsiyet (Olgular ve Efsaneler)* 1. Cilt. (Çeviren: Gülnur Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 3. Baskı.
- Beauvoir, S. D. (2021b). *İkinci Cinsiyet (Yaşanmış Deneyim)*. 2. Cilt. (Çeviren: Gülnur Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı.
- Bilen Buğra, H. (1989). *Umursanmayan Kadınlar*, İst.: Ötüken Yayınları.
- Bilen, H. (1992). *Ayın Uysal Işığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilen Buğra, H. (1998). *Aynadaki Boşluk*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilen Buğra, H. (2010). *Bir Tokada Bir Koca*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilen Buğra, H. (2013). *Elde Kalan*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilen Buğra, H. (2015). *Geçmişin Aynasında*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2020). Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner. *Cins Cins Mekân*. (s.63-75). (Derleyen.: Ayten Alkan). İstanbul: Varlık Yayınları. 4. Basım.

- Çakır, S. (2010). Mekânın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Süreç İçinde Bakmak. *Kadın ve Mekân Tutsaklık mı? Sultanlık mı?* (s. 133-149). (Derleyen: Ayşen Akpınar vd.). İstanbul: Turkuvaz Kitap.
- Dowling, C. (2020). *Sindrella Kompleksi Çağdaş Kadının Bağımsızlık Korkusu*. (Çeviren: Selçuk Budak). İstanbul: Afrika Yayınları.
- Eıguer, A. (2018). *Evin Bilinçdişı*. (Çeviren: Perge Akgün). İstanbul: Bağlam Yayıncılık. 2. Basım.
- Estes, C. P. (2012). *Kurtlarla Koşan Kadınlar Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler*. (Çeviren: Hakan Atalay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 6. Basım.
- Foucault, M. (2019). *Özne ve İktidar*. (Çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akinhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 6. Basım.
- Freud, S. (2015). *Psikanaliz*, (Çeviren: Ahmet Yücel Aksoy). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Gezer, H. (2010). Mekânların Kadınsı Anlatımları. *Kadın ve Mekân Tutsaklık mı? Sultanlık mı?*, (s. 94-109). (Derleyen: Ayşen Akpınar vd.) İstanbul: Turkuvaz Kitap.
- İnci Elçi, H. (2003). *Roman ve Mekân Türk Romanında Ev*. İstanbul: Arma Yayınları.
- Karaca, Ş. (2019). *Kötücül Kadın Türk Edebiyatında Kötücül Kadın İmgesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, R.- Şahin, V. (2017). *Romanda Mekân (Romanda Mekân Poetiği ve Çözümlemeler)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lacan, J. (1994). *Fallus'un Anlamı*. (Çevirenler: Saffet Murat Tuna) İstanbul: Afa Yayınları.
- Woolf, V. (2018). *Kendine Ait Bir Oda*. (Çeviren: Nurgül Polat). İstanbul: Karbon Kitaplar.

ZÜLFÜ LİVANELİ’NİN ROMANLARINDA MEKÂNA BAĞLI OLARAK DEĞİŞEN KADIN ALGISI¹

Yasemin MUMCU*

Belirli şartlar, ortak ihtiyaç ve ortak hedefler için bir arada yaşayan insanların oluşturduğu topluluğun/toplumun devamının sağlanabilmesi adına herkesin uyması gereken kurallar vardır. Bu kuralların belirlenmesinde, hayata geçirilmesinde toplumu oluşturan tüm fertlerin söz sahibi olması, istenen en ideal durum olsa da günümüzün hemen hiçbir toplumunda –birkaç istisna dışında- bunu göremiyoruz. Dünyanın hangi bölgesinde, hangi ülkesinde olursa olsun kuralları koyan güç, erkeklerden meydana gelen ataerkidir. Kadın, kendisinin de uymak zorunda olduğu bu kuralların belirlenmesinde, hazırlanmasında geri kalmaya mahkûmdur. Kadının ön plana geçtiği durum, kurallara uymadığı zaman gerçekleşmekte ve kuralları koyan güç tarafından en ağır şekilde cezalandırılmaktadır. Çünkü ataerkinin koyduğu kurallarla şekillenen toplumun devamı ancak bu şekilde sağlanabilecektir.

Dünya tarihinde ilkelikten moderniteye giden yolda yaşanan değişimler/yenilikler erkeğin lehine olmuş ve ataerki dediğimiz bir güç ortaya çıkmıştır. Erkeklerin ev dışı dünyadaki güçlenmeleri, doğrudan ev hayatına yansımış ve kadınlar gittikçe güçlenen erkeklerin tahakkümü altında yaşamak zorunda kalan ‘mal’lar haline gelmişlerdir. Kadına verilen en büyük ayrıcalıklardan biri olan annelik bile erkeğin gücünü gösterdiği bir alan haline dönüşmüştür. Erkeğin kendi soyunu en temiz (!), en ideal (!) şekilde devam ettirebilmesi, sahip olduğu kadının namusuyla doğru orantılı görüldüğünden kadına ait olan namus üzerinde de erkek söz sahibi olmuştur.

Seidman, cinselliği içeren insan doğasının toplumsal ve tarihsel değişimler tarafından şekillendirildiği ve 20. yy’da kadın ve erkek arasındaki temel farklılıkların insanın biyolojisinden ziyade sosyal koşullar tarafından belirlendiği düşüncesindedir (Bilgin, 2016:232). Bu yargıyı Türkiye açısından değerlendirdiğimizde daha çok ülkemizin Batısında yaşayan kadınlar için geçerli olduğunu belirtmemiz gereklidir.

Namus, doğrudan dış dünyayla bağlantılı olduğu için kadının namusunun korunabilmesi için onun dış dünyadan olabildiğince uzak tutulması

¹ Zülfü Livaneli’nin *Bir Kedi, Bir Adam, Bir Ölüm* ve *Son Ada* adlı romanları konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için çalışmamızda bu romanlar değerlendirilme dışında tutulmuştur.

* Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, hanifeyasemin.mumcu@ikc.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3612-3611.

gereklidir. Dünya üzerinde hemen her ideoloji, hemen her yönetim sistemi siyasal, toplumsal alanda kadının geri planda olmasını istemiştir. Örneğin "... liberal ideoloji kamusal alan ve siyasal alanda özgürlüğü esas aldığı için liberal devlet de ev içindeki erkek tahakkümüne müdahaleye pek yanaşmamıştır. Böylece ev içinde iktidar olan erkeğin kadına uyguladığı baskı ve şiddet yadsınmıştır." (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019:227).

Brezilya, Uganda, Bangladeş, Mısır, Ürdün, Suriye, Hindistan, İsrail, İtalya, Fas, Ekvador, Türkiye ve Yemen başta olmak üzere dünyanın hemen her ülkesinde her yıl 5000'den fazla kadının namus gerekçesiyle öldürülmesi, geri planda kalmaya mahkûm edilen kadına uygulanan en yaygın şiddet türlerinden biri olan namus cinayetine kurban gitmesi, sorunun ne kadar ciddi boyutlara ulaştığının en bariz örneklerinden biridir (Bilgili ve Vural, 2011:67). Namus cinayetleri söz konusu olduğunda tarihi süreç içinde dikkati çeken en önemli noktalardan biri de erkeğin kendi cinsel dürtüsünü kontrol etmek yerine, cinsel ilgi duyduğu kadını öldürmeyi seçmesidir (Avcı vd., 2016:16) ve durum Türkiye'deki namus cinayetlerinin de altında yatan en önemli sebeplerden biridir.

Ev içinde iktidar olan erkek, yukarıda da bahsedildiği üzere kadını, sahip olduğu bir 'mal' gibi gördüğü için namusu üzerinde de tek söz sahibi olduğunu düşünerek istediği gibi davranma ve şiddet kullanma hakkını kendinde görmektedir. Kadınların uğradığı en büyük ve son dönemlerde en yaygın şiddet şekillerinden biri de bilindiği üzere namus adına işlenen cinayetlerdir. Doğu'daki toplumlarda töreye dayalı namus cinayeti olarak isimlendirilen bu vahşet Batılı toplumlarda "tutku cinayeti" şeklinde nitelendirilmektedir. Hamzaoğlu ve Konuralp'a göre (2019:229) "Küreselleşen dünyada, kadın cinayetleri Müslüman 'öteki'nin, geleneksel 'Doğu'nun ya da az gelişmiş "Güney'in değil tüm insanlığın ortak sorunudur." Bu 'tutku cinayeti', 'namus cinayeti' isimlendirmesinin Türkiye için de geçerli olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır.

Gerek Türkiye'nin doğusunda gerekse batısında kadına yönelik şiddetin en acı taraflarından birisi kendilerinin de bu durumu kanıksamış olmasıdır. "... geleneksel (itaat, kontrol, şiddet, doğurganlık, cezbedici olma) ve modern istismarın (mevcut eğilimlere uygun bedene sahip olmayı özgürlük olarak kabul etme, bedeni cinsellikle özdeşleştirme) gündelik yaşam içerisinde kadın tarafından doğal bir süreç olarak algılanması" (Bilgin, 2016:223) üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biridir. Bu durumun ortadan kalkması için erkekler kadar kadınların da bilinçlendirilmesi gereklidir. Çünkü "kendini güzel bir cinsel obje olarak sunma mecburiyeti" duyan kadın kendisini bile cinsel bir kullanım aracı olarak değerlendirmektedir (Bilgin, 2016:233).

Konumuza giriş mahiyetindeki bu kısa ve genel bilgiden sonra Zülfü Livaneli'nin romanlarındaki kadınları Doğu'da kadın olmak, Batı'da kadın

olmak ve Batı’da Doğulu kadın olmak şeklinde gruplandığımız bölüme geçebiliriz.

Doğu’da Kadın Olmak

Bourdieu, “... güç ve tahakküm analizinden ve bunların modern toplumlarda toplumsal olarak yeniden üretilmesinden yola çıkarak, sembolik iktidar ve şiddet kavramını” ortaya atmış ve sembolik iktidarı, “zihinlere dünya ve toplum düzeni tasavvurunun ve ırka, dine, etnik kökene veya cinsiyete dayalı toplumsal bölünmelerin meşru ve doğal olduğunu empoze etme gücü” şeklinde tanımlamıştır (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019: 228). Bu düşünceden yola çıkarak özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu –İç Anadolu da konumuzla bağlantılı olarak dahil edilebilir- bölgelerimizde namus adına yaşanan/yaşatılan şiddetin geri planında bu sembolik iktidarın da etkili olduğu görülmektedir. Sembolik iktidarı elinde tutan kişi, namus adına verilecek tüm kararlarda da en fazla söz sahibi olan kişidir. Sembolik iktidarı en çok elinde bulunduran kişilerin başında insanların inancından yararlananlar gelmektedir. *Huzursuzluk* romanında Meleknaz adlı Ezidi kızla evlenmek isteyen Hüseyin’e Hocasının söylediği şu sözler dikkat çekicidir: “... bu topraklarda inanç her şeyden önce gelir, batıl da olsa, yanlış da olsa, ...” (Livaneli, 2017:49) *Mutluluk* romanında ise öldürmek üzere İstanbul’a getirdiği Meryem’i “rezil, aşâğılık mahlûk, manyak orospu, kepaze, iğrenç, kirli, günaha batmış” olarak gören Cemal’e göre ailesi bu utançla yaşayamaz. Sembolik iktidarı elinde tutan babasının dediği gibi bu cinayet Allah’ın isteğidir ve Allah’ın kurallarına karşı gelinmez (Livaneli, 2003:223).

Eric Fromm’a göre şiddet iki türdür: Birincisi yaşamı sürdürmeyi amaçlayan şiddettir ve doğada gördüğümüz şiddet bunun için güzel bir örnektir. Diğer şiddet türü ise saldırganlık ve ölümü amaçlayan şiddettir ve “günlük hayatta güç ilişkileri sonucu ortaya çıkarak tamamen keyfi edimleri içerir ve yaşamsal faaliyetlerle bir bağlantısı yoktur.” (Ünkap, 2009:5). Fromm’un bu gruplamasını yukarıda sözü edilen sembolik iktidarla birlikte düşündüğümüzde ülkemizde yaşanan kadına yönelik şiddet olaylarının temel dinamiklerine de bir şekilde ulaşılmış olacaktır: Türkiye’de sembolik iktidar, kendi gücünü devam ettirebilmek adına namus gibi bir kavram söz konusu olduğunda tüm kararları vermek yetkisini de elinde bulundurmaktadır ve keyfi olarak alınan bu kararların gerçekte yaşamsal faaliyetlerle bir bağlantısı yoktur. Bu bağlantıyı kurmak –rasyonel bir yaklaşımla- çok zorlayıcı olmasına rağmen töre, gelenek, görenek gibi kavramlar vasıtasıyla ne yazık ki günlük hayatın ‘normal’leri arasında kolaylıkla yerini almıştır. Unutulmaması gereken önemli bir nokta “törelerin, aşiretlerin, geleneklerin yasasının mevcut yasaların üzerinde” olmasıdır (Bilgili ve Vural, 2011:69). “Kancık” Meryem’i öldürmekle görevlendirilen Cemal, bunu çok fazla sorgulamaz. Çünkü “Töre töreydi, herkes bilirdi bunu. Talihsiz kızmış diye düşündü ama Meryem’in yaşamasına imkân

yoktu. Babası bağışlasa, amcası sesini çıkarmasaydı bile artık kız yaşayamazdı. Bütün kasaba birleşip affetseler yine olmazdı.” (Livaneli, 2003:110). Töre insani değerlerin de üzerindedir...

Mutluluk romanındaki Meryem ‘sembolik iktidar’ sahibi öz amcasının tecavüzüne uğradığında ailesinin namusunu lekelemiş; üvey anası Döne’nin dediği gibi onun yüzünden ailesinin şerefi iki paralık olmuş ve aile fertlerinin hiçbirinde kasabada insan içine çıkacak yüz kalmamıştır (Livaneli, 2003:13). Kendisine kimin tecavüz ettiğini de söyleyemeyen Meryem’in kaderi doğduğu gün çizilmiştir aslında... Annesi kendisini doğururken hayatını kaybettiği için en yakınları tarafından lanetli olarak nitelendirilen Meryem 1. sınıfta okuldan alınır. Çünkü “kara sakallarıyla herkesi korkutan amcası, ergenliği gelen bir kızın oğlan çocuklarıyla yan yana oturmasını ‘zina’ olarak” görmektedir (Livaneli, 2003:128-129). Amcasının kadınlara karşı bu nefretini, Meryem’e acımasızca tecavüz etmesini “tecavüz mitleri”yle açıklamak da mümkündür. “Çoklar ve Gülgün-Meşe tarafından tecavüz mitleri “tecavüz, tecavüz kurbanları ve tecavüz faileri hakkındaki önyargılı, kalıp yargı haline gelmiş ve yanlış inançlar’ olarak tanımlanmakta ve söz konusu mitlerin, erkeğin kadına yönelik cinsel saldırganlığı inkâr etme ya da meşrulaştırmaya hizmet ettikleri” vurgulanmaktadır. Avcı, Koç ve Bayar’a göre cinsel şiddet, sosyalleşme sürecinde öğrenilmiş(tir) ve toplumca paylaşılan önyargılardan dolayı olağan kabul edilir veya çoğunlukla ona göz yumulur (2016:9). Meryem tecavüze uğradığında namusunu koruyamadığı ve dolayısıyla ailedeki tüm erkeklerin de namusunu kirlettiği zaman kadınların güçsüzlüğü ve “namuslarını kendi başlarına korumaları konusunda kadınlara güvenilemeyeceği” bir kez daha anlaşılmıştır (Avcı, vd., 2016:9).

Çocukluklarında amcasının oğlu Cemal’le türlü yaramazlıklar yapar; ancak cezalandırılan sadece Meryem olur. Çocukluktan başlayan bu durum yani cezanın kızlara/kadınlara yüklenmesi artarak devam eder, gider... Tecavüze uğrayan Meryem olduğu halde cezalandırılan yine Meryem olmuştur. Çünkü kaybedilen Meryem’in değil, ailenin namusudur, şerefidir. Sahip olduğu kadınların cinselliği üzerindeki kontrolünü yitiren erkeğin yapacağı ilk iş de suçu olmadığı halde o kızı en ağır şekilde cezalandırmaktır. Meryem’in amcasının tecavüzüne uğraması tam anlamıyla aile içi tacizdir. *Mutluluk* romanında İrfan Kurudal’ın eşi Aysel’in dayısı emekli yargıç Kürşat Bey’in ağzından durumu öğrenelim: “Anadolu’da aile içi taciz çok yaygındır; kızlar utanıp sıkıldıkları için bunlardan ancak binde biri mahkemeye intikal eder. Oğlan evlenir, askere gider, kayınpederi gelinin başına çöker. Amcalar, eniştelere, dayılar genç kızların ırzına geçer. Ne yazık ki bunlar çok yaygın. Fatura da hep genç kızlara ödetilir. Ya intihara zorlanırlar ya da öldürülürler.” (Livaneli, 2003:291) Livaneli’nin romanlarında aile içi tacize uğrayan bir kadın da *Kardeşimin Hikâyesi*’ndeki Hatice’dir. Dayısının tecavüzü sonucu hamile kalan kadını Muharrem kabul etmiş ve onunla evlenerek nüfusuna geçirmiştir

(Livaneli, 2013:155). Ancak Hatice hayatını daha sonrasında evli bir kadın olarak geçirmesi bakımından şanslıdır. İntihara zorlanmamış veya öldürülmemiştir.

Aile içinde ve civarda sözü çok geçen, saygı gören biri olan ve ellerinde adaklarla, hediyelerle gelen ziyaretçilerine Kur'an-ı Kerim'den ayetler okuyup, Peygamberin hadislerinden söz ederek günlük hayatlarına yol gösteren (Livaneli, 2003:13) Meryem'in amcasına göre insanların hepsi günahkârdır, ama kadınlar cehennemlidir. "Kadın şeytandı, pisti, tehlikeliydi; Havva Anamız gibi adamların başını derde sokardı; karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etmemek gerekirdi; çünkü onlar insan soyunun yüz karasıydı." (Livaneli, 2003:15) Meryem kadın doğmamıştır; ama toplumda geçerli kurallar neticesinde 'kadın olma'ya başlamıştır. Meryem'in bacaklarının arası kanlanmaya, "göğsünde iki tomurcuk belirip gövdesi yuvarlak hatlar edinmeye" başladığında erkek çocuklarıyla kendisinin farklı görüldüğü gerçeğiyle karşı karşıya kalır. Erkekler insandı, kendisi ise suçlu. Dünya 'kadın' denilen pis mahlûklar yüzünden felaketlere sürüklendiği için onun saklanması, örtünmesi, hizmet etmesi, ceza görmesi gerekliydi (Livaneli, 2003:16).

Dünya üzerinde pek çok felaketin yaşanmasının en önemli sebebi kadınların 'günah yerleri'dir. Kadın olmanın cezasını çektiğini düşünen Meryem günah yeri olmasın diye çok dua etmiş; bir sabah kalktığı orası kaybolmuş, günah yeri kapanıp gitmiş olsun diye çok yakarmış; ama yine de o "çirkin şeyin" yerli yerinde durduğunu görmüştür. Ailesinin şerefini iki paralık eden (!) olay da bu günah yerinin kuşlar tarafından gaganması sonucunda meydana gelmiştir (Livaneli, 2003:18). Kadınların erkekten farklı olarak yaşadıkları olaylardan regl dönemi, hamilelik ve doğum da yine kadının günah yerinden kaynaklanmaktadır. Âdet gören, hamile kalan ve doğum yapan kadın tüm bu özellikleri sebebiyle pistir, kirlidir; bunları yaşamayan erkek ise temizdir. Cemal'le yaptığı tren yolculuğu sırasında Meryem zorlukla ayağa kalkıp tualete gitmek istediğinde "bacaklarının arasındaki o malum ıslaklığı" hisseder ve ne yapacağını bilemez. Tecavüz sonrası yaşadığı gebeliğin Bibisi tarafından sonlandırılmasından sonra yaşadığı bu ilk âdetde Meryem yerinden kalkamaz; çünkü çiçekli pazen entarisinin arkası kıpkırmızı olmuşsa ve bunu Cemal fark ederse düşeceği durumu düşünür. Günah yeri, çocukluğundan beri başına hep iş açmıştır ve açmaya da devam etmektedir... (Livaneli, 2003:156-157) Annesinin kendisini dünyaya getirirken ölmesini de kadın olmasına bağlayan Meryem'e göre Allah onu cezalandırmak için erkek olarak değil de kadın olarak yaratmış ve doğum sırasında da canını almıştır (Livaneli, 2003:16).

Kız çocuklarının kadınlığa geçişte yaşadığı değişimler veya anatomileriyle ilgili küçük yaşlardan itibaren tekrarlanan olumsuz yargılardan *Leyla'nın Evi*'ndeki Roxy de payını almıştır. Her ne kadar kendisi Almanya'da yaşıyor olsa da ailesi Kayseri'den göç eden ve gelenek, göreneklerini orada da devam ettiren kişilerdir. İnsanların zehirli olduğuna inanan Rukiye'ye göre

kadınlar daha zehirlidir. “Kadınlar, sözlerini bir yakınlık, bir halden bilirlik zehrine bulayarak olmadık şeyler söylüyorlar küçük Rukiye’ye: Orana hiç dokunma, sonra kurtlar çıkar. Okulda Almanlara yaklaşma, sonra cehennemde yanarsın... Daha ilk sözü edildiği günden beri Rukiye, orası için “Neye benziyor ki bu kadar önemli?” diye merak etmiştir. Çocukluğundan banyoda kapıyı kilitleyip eline küçük bir ayna alıp bacaklarının arasını iyice bir kontrol etmesi de bu yüzden; bu muayeneden hiçbir şey anlamasa bile.” (Livaneli, 2006:71) Anlaşıldığı üzere Van’ın Suluca’sındaki Meryem’le Duisburg’daki Rukiye’nin ‘günah yerleri’yle başları dertte... Rukiye diskoya gitmek istediğinde babasından aldığı tepki ise “Orospular gider oraya.” şeklinde olur. Biraz da Alman üvey annesinin kışkırtmasıyla babası Rukiye’nin kıyafetlerine de karışmaya başlar ve ergenlik çağındaki kızına harp zamanından kalma gaz maskelerini andıran sert, kaba sutyenler ve kusmuk renkli kalın kazaklar alır. Genç kız bunları giydiği zaman ağlar; ancak yine de beterin beteri var, diyerek kendini rahatlatır. Çünkü bazı arkadaşlarının babaları, kızlarını kafalarını örtmeleri için zorlamaktadır (Livaneli, 2006:73)

Kadını ancak arzulanan bir varlık olarak gören erkek daha önce de belirtildiği gibi kadın nedeniyle kapıldığı cinsel dürtüyü bastırmaya çalışmak yerine bunun cezasını da kadına yüklemektedir. Cemal, askerdeyken bir gece rüyasına Saf Gelin girer ve onu günaha sokar. Bu günahta tek suçlu “aldatıcı, ifsat edici, insanın kanına girici, şeytanın yeryüzünde iğvasına araç olarak kullandığı” zayıf mahlûk olan kadındır (Livaneli, 2003:36). Meryem’e tecavüz eden kendisi olduğu halde “Kancık it kuyruk sallamazsa, erkek it arkasında dolanmaz” düşüncesinde olan amcasına göre de tenhalarda yaptığı şeyler yüzünden genç kızın başına bunlar gelmiştir (Livaneli, 2003:109).

Konstantiniyye Otelî’nin açılış gecesinde çalışan garsonlardan Bekir, “Omuzları parlayan, kolları siyah giysilerin içinden fildişi gibi uzanan genç kızları gördükçe” aklına “Genç kızların sokağa çıkmadığı, çıktıkları zaman da ‘tor’ dedikleri örtüler altına saklandıkları, azgınlaşmış erkeklerin eşeklerle birleştiği, sokaklarında bir tek kadın sesinin, bir tek kadın kahkahasının duyulmadığı” Orta Anadolu’daki kasabası gelir (Livaneli, 2020:186). Kendi memleketindeki kadının durumunu dışarıdan baktığında daha farklı bir şekilde görmüştür.

Türkiye mozağinin yansıtıldığı bir roman olan *Konstantiniyye Otelî*’nde, tecavüzcüsünü öldüren bir kadın da anlatılmıştır.² Orta Anadolu’nun Hacılar köyünde yaşayan Fatma, eniştesi tarafından defalarca tecavüze uğramış ve nihayetinde hamile kalmıştır. Eniştesi tecavüzlerine devam edince de artık dayanamayıp bıçağı şah damarına saplayarak kanının akmasını beklemiş ve

² Burada anlatılan kadın Nevin Yıldırım’dır ve 2012 yılında Isparta’nın Yalvaç ilçesi, Korukaya köyünde yaşanan olayda kendisine defalarca tecavüz ettiği gerekçesiyle eniştesi Nurettin Gider’i av tüfeğiyle öldürdükten sonra başını kesmiş ve müebbet hapse mahkûm edilmiştir. (21 Eylül 2017 tarihli gazeteler)

sonra “ibretiâlem için başını gövdesinden ayırıp” köy meydanına atmıştır. Tecavüzcüsünden hamile kalan Fatma, “bu pezevenğin piçini” doğurmak istemediği için karnına bıçağı büyük bir kuvvetle saplamış; ancak hastaneye götürülerek kurtarılmıştır (Livaneli, 2020:107).

Meryem tecavüze uğradığında etrafında bulunan kadınlar tarafından da dışlanır, üvey annesi tarafından intihara teşvik edilir. Ölen ya da intihar eden kızların hesabının sorulmadığı bu yerde, daha önce kendisini asan iki kızın hikâyesi de kadınlar arasında sahte bir üzüntü maskesiyle ve bütün ayrıntılarıyla anlatılmaktadır (Livaneli, 2003:14). Meryem’in intihar etmesi gerektiğini dillendiren Döne’dir; ama onun intihar etmesini bütün kasaba halkı beklemektedir. Çünkü onun intihar haberiyle birlikte “herkes yine günlük işine” dönecek, “çocuklar neşeyle koşturup çember çevirecek, (...) büyükler alışverişlerine, ibadetlerine, kısacası normal hayatlarına” devam edeceklerdir (Livaneli, 2003:51).

Meryem kasaba meydanından Cemal’le geçerken de kadınların alaycı bakışlarına ve sözlerine maruz kalır. İlkokuldaki sıra arkadaşı Nermin’e sarılmak istediğinde kızın önce annesinden izin alması gerekir. Diğer kadınlar da alaycı bir tavırla İstanbul’a gitmenin ne kadar iyi bir şey olduğunu söyleyip gülüşürler. Bu durum “Türkiye’de toplumsal cinsiyet rollerini içselleştiren pek çok” kadının da hemcinsine erkekten yana bir ayrımcılık uyguladığının göstergesidir. “Taş’a göre, erkeklerin üstünlüğünde kadının da rolü büyüktür. Kadınlar oğullarını, kızlara karşı her zaman üstün görerek erkeğe hizmet edilmesine ilişkin buyrukları hep ‘kıza’ vererek, var olan erkek iktidarını sürdürürler. Erkeklerin zorba, anlayışsız, dayakçı, tecavüzcü olmalarında kadınların –annelerin- de bir payı olabilmektedir.” (Avcı, Koç ve Bayar, 2016:9) Erkek çocuklarına kızlardan daha fazla değer atfedilmesi sadece Doğu değil Türkiye’nin geneli için geçerli bir durumdur. *Konstantiniyye Otel*’nin başkişisi Zehra, İstanbul’da gittiği bir bardaki erkeklerin davranışlarına bakarak şöyle bir sonuca varır: “Anneleri bu oğlan çocuklarını padişah gibi yetiştirdiği için kızlardan da kul köle olmalarını bekliyorlardı.” Zehra birkaç gün önce televizyonun bir kanalında söylenen türküye dikkat ettiğinde de “Tak tak ediyor amcası/ Oğlumun tabancası” sözlerine takılır ve “Oğlan çocuğun organına bir silah olarak bakan toplumdan” hayır gelemeyeceğini düşünür (Livaneli, 2020:126).

Erkeğin kadından üstün tutulduğunu gösteren durumlardan biri de insanın en temel ihtiyaçları arasında yer alan yemek ritüellerinde kendisini gösterir. Kadının yine önceliği veya eşitliği söz konusu değildir. *Mutluluk* romanında akşam namazından sonra yere kurulan sofrada sadece erkekler yemek yerken, kadınlar ayakta onların isteklerini yerine getirmek için bekler ve erkekler doyduktan sonra sofradan arta kalan neyse mutfakta onları yiyerek karınlarını doyurmaya çalışırlar (Livaneli, 2003:21). *Huzursuzluk* romanında da benzer bir durumdan söz edilir. Kadının evde söz hakkı yoktur; kadınlarla

çocuklar evin erkeklerinin yanında yüksek sesle konuşamaz; dede veya baba eve geldiği zaman dinledikleri radyo kapanır (Livaneli, 2017:26).

Kadın, her zaman, her koşulda erkekten daha zayıf, daha eksik görüldüğü için, kendisinden güçlü ve sahibi durumunda olan “erkeğe özgü sayılan davranışlarda bulunmamak, duygu ve düşüncelerini erkeğe göre belirlemek” zorundadır (Avcı, Koç ve Bayar, 2016:13). Kadın, bunun dışına çıktığında sert bir tepkiyle karşılaşmaya mahkûmdur. Cemal için Meryem’in kendisinden daha zeki olduğunun ortaya çıkması kabul edilebilecek bir durum değildir. “Nasıl olur da bu sümüklü eksik etek, bu canını bağısladığı aciz yaratık böylesine değişebilirdi! Kasabada kendisine hizmet etmekle görevli ve erkeklerin yanında bırak yemek yemeyi, sesini bile duyurmasına izin verilmeyen kız, Ege kıyılarındaki teknede neredeyse kendisine üstünlük taslayacaktı.” (Livaneli, 2003:284) Mekâna bağlı olarak Meryem’deki değişim, Cemal’in gözünden de okuyucuya sunulmaktadır böylece. Cemal’in karşısındaki, artık eski Meryem değildir. Cemal’in değişen Meryem konusundaki görüşlerini Akçay’ın görüşleriyle de açıklamak mümkündür. Akçay’a göre “erkekler kadınlar karşısında korkularıyla baş edebilmek için onları ya aşağılamış ya da yüceltmış; ama oldukları gibi görme konusunda pek mesafe kat edememiş”lerdir. “... cinselliği olan kadın bir arzu ama aynı zamanda bir tehdit nesnesidir.” (Avcı, Koç ve Bayar, 2016:15) Kasabada bıraktığı bir yavuklusu olmasına rağmen Cemal’in dikkati Meryem’e çevrilir ve genç kızdaki değişim onu hem şaşırtır hem de korkutur ve öfkelenir. “Goldberg’e göre eski rollerin artık işe yaramadığını bilinçaltı veya bilinçle kavrayan erkek öfke duymaktadır; çünkü oynamayı bildiği roller bunlardır. Kadının daha güçlü olmasa bile onun kadar güçlü olduğunu ve bir erkeğin kadınsız yapabileceğinden çok daha kolay erkeksiz yapabileceğini keşfettiğini bilmektedir.” (Avcı, Koç ve Bayar, 2016:21) Romanın sonunda Meryem, aklının, gücünün ve isteklerinin farkına vararak tamamen farklı bir genç kadın olarak çıkar karşımıza.

Batı’da Kadın Olmak

Zülfü Livaneli’nin romanlarında Türkiye’nin batısındaki kadının durumunu irdeleyeceğimiz bu bölümde Doğu ile Batı arasındaki belirgin farklılıklar üzerinde de durulacaktır. Kadın söz konusu olduğunda akla ilk gelen kavramlardan birinin namus olduğunu ve özellikle Doğu’da namusun kadından çok erkeğe ait olarak görüldüğünü daha önceki bölümde örnekleriyle göstermiştik. Batı’ya doğru yaklaştıkça namus kavramının algılanışında belirgin farklılıklar kendisini göstermeye başlıyor. Blok, Batı’da son iki yüz yılda namus olgusunun önemini yitirmesini devletin güç kazanmasına bağlar ve “Batılı toplumların giderek barışçılılaşması, demokratikleşmesi ve kadının erkeğe bağımlılığının azalmasıyla kişisel fiziksel güçle saygınlık ve şeref arasındaki bağın zayıflamasının namusa dayalı kültürel kodların aşınmasıyla sonuçlandığına kanaat” getirir (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019:229).

Livaneli'nin romanlarında konumuzla ilgili olarak kadınları düşündüğümüzde Batı'da yaşayan kadınların olumlu özelliklerinden fazla bahsedilmediğini görmekteyiz. Ayakları üzerine basan, kendine güvenen ender kadınlardan biri Leyla'nın annesi Handan'dır. Bir paşa kızı olan Handan, âşık olduğu İngiliz subayından hamile kalınca ailesinin ve toplumun gözünde çok büyük bir günah işlemiştir; ancak önemli bir özelliği de 20. yy. başlarında iyi eğitim almış bir Türk kadını profili çizmesidir. “Handan akıcı bir İngilizce konuşuyor ve amcasının oğlu Hüseyin Ferit'in anlattıklarını büyük bir ikna gücüyle çeviriyordu. Konuşurken doğrudan doğruya teğmenin gözlerinin içine bakıyor, bakışlarını hiç kaçırmıyordu. Öyle ki teğmen bu genç kızın ısrarlı bakışları karşısında ne yapacağını bilemedi. Yıllardır kafasında bin bir gizemli kılığa büründürdüğü “şark kadını”nın yakın mesafeden doğrudan doğruya gözlerinin içine bakmasının verdiği bir sarhoşluğa yakalandı” (Livaneli, 2006:119).

Türkiye'nin doğusundaki kadınla karşılaştırıldığında batıdaki kadının, değişen erkeklik algısının avantajlarını daha fazla kullandığı görülmektedir. Ekonomik özgürlüğünü kazanmış, bir erkeğe muhtaç olmadan yaşama gücünü ve cesaretini bulan kadın artık kendi kendisinin sahibi olma durumuna da yaklaşmıştır. *Mutluluk* romanındaki İrfan Kurudal'ın eşi Aysel İstanbul'daki sayılı armatörlerden birinin kızıdır ve doğuştan sahip olduğu maddi zenginlik onun kendisine fazlasıyla güven duymasını da sağlamaktadır. Kırk yaşını geçmiş olmasına rağmen haftanın altı günü yaptığı aletli jimnastik sayesinde sıırım gibidir, hiçbir yeri sarkmamış, bozulmamıştır. Çevrelerindeki pek çok kadının aksine sadece burnunda estetik vardır. Koleji ve ardından Boğaziçi Üniversitesi'ni bitirip Boston'da bir kursa giden Aysel aldığı bu güzel eğitime rağmen hiçbir zaman çalışma gereği duymamıştır. Fiziğine, zenginliğine güvenen Aysel, katıldıkları bazı eğlencelerde ‘normal’ bir Batılı kadına dönüşür. Kendisini bir şekilde sorgulayan ve gördükleri karşısında hiç de mutlu olmayan İrfan Kurudal başta Aysel olmak üzere kadınların davranışını da daha farklı ve eleştirel bir gözle izlemeye başlar. “... hemen hemen bütün kadınlar masaların üstüne çıkmış oluyor, darbukanın oryantal ritmiyle kalça kıvrırmaya, göğüs titretmeye ve göbek atmaya başlıyorlardı. Masalarda oturan erkekler de bu kadınları seyrediyor, derin yırtmaçlarından görünen şehvetli bacaklarına gözlerini dikiyorlardı” (Livaneli, 2003:28). Yine İrfan Kurudal'a göre cinsellik Türkiye'deki bütün toplum katmanlarının bilinçaltına inanılmaz bir biçimde egemendir ve Sigmund Freud hayatta olsa, teorisinin kanıtlanması için Türkiye müthiş bir laboratuvar olabilir (Livaneli, 2003:57).

*Konstantiniyye Otel'i*ndeki Zehra'nın kız arkadaşlarıyla gittiği bir bardaki izlenimleriyle *Serenad*'daki Maya'nın gözlemleri farklı görünmesine rağmen temelde aynı noktaya çıkmaktadır. Zehra ve arkadaşları “bara dayanıp altın Rolexlerini sergileyerek kendilerini dikizleyen, kadın açlığı çeken yaşlı zamparalarla dalga” geçtikten sonra erkeklerin çoğunun cinsellik, kızların ise

adanmışlık istediği bu ortamda kendilerine uygun bir eş bulamamış olmanın acısını hissederler (Livaneli, 2020:126). Maya'nın şahit olduğu konuşmalarda ise kızlar “yalnız ve bağımsız olmanın erdemlerini sayıp döktükten sonra sürekli olarak erkeklerden” bahsetmektedirler. “Sözler hep aynı: Kadın soyu yüzyılların esaretinden kurtulup kendi ayakları üstünde durmaya başlamış, bu yüzden evlilik denilen şey çökmüş, artık kadınlar daha eğitilmiş, daha üstünmüş, bu durum erkekleri son derece rahatsız ediyormuş, iki yüzyıl sonra erkek kalmayacakmış, kadınlar erkeklere gerek kalmadan bölünerek doğuracakmış falan filan.” Maya da bazen bu konuşmalara dahil olur ve bu kızların durumunu “gelişmiş kadının modern dünyadaki trajedisi” olarak değerlendirir. Hayal edilen dönemde kızlar erkeğe evlenme teklif edecek, aileler gelin değil, damat alacak, erkekler evleneceği kızı değil, kızlar evleneceği erkeği seçecektir. Maya eğer bu durum gerçekleşirse en son Türkiye'ye geleceğine emindir. “Çünkü kadınlar ne kadar güçlenirse güçlensin burası ‘erkek’ bir ülkeydi” (Livaneli, 2021:18-19).

İstanbul'a yaptığı yolculuk sırasında Meryem'i en fazla şaşırtan olaylardan biri ölüm orucundaki kardeşini görmek ve başarabilirse bu fikrinden caydırmak amacıyla Ankara'ya annesi ve babasıyla birlikte giden Seher'in aynı kompartımandaki adamla korkusuzca kavga etmesidir. Oysa memleketindeki kadınlar erkeklerin yanında konuşamaz, yemek yiyemez, tuvalete gittiğini belli edemez, hatta hamile kalmak gibi ayıp bir şey yaptıklarında aylarca saklarken Seher'in hakkını savunması Meryem'e çok farklı gelir. Kompartımda yaşanan bu tartışma bittikten sonra tuvalete giden Meryem kendisiyle diğer kadınları kıyaslar. Gözlerine sürme çekmiş olan Seher çok güzel görünmektedir. Onun kavga ettiği adamın karısı ise makyajlıdır. Gözüne, kaşına, yanaklarına çeşit çeşit boya sürmüştü ve o da çok güzel olmuştur. Kadınların özellikle saçlarının açık ve omuzlara salıverilmiş olması Meryem'in çok dikkatini çeker. Ani bir hareketle iyice kirlenmiş ve birbirine dolanmış saçlarını soğuk suyla yıkar. Ama ne yaparsa yapsın “üzerindeki o berbat giysileriyle” diğer kadınların eline su dökemeyeceğinin farkındadır (Livaneli, 2003:143). Coğrafya değiştikçe Meryem'deki değişimler de –en azından düşünce bağlamında- kendisini daha fazla göstermektedir. Karşılaştığı kadınların, şahit olduğu olayların hepsi – Seher'in kavgası, Ankara'dan eşiyile birlikte trene binen sarışın kadının kıyafeti, aynı kadının kapağında çıplak bir kadın resmi olan dergiyi kocasından çekinmeden okuması, kendisine siz diye hitap edilmesi- genç kız için birer mucizedir. İstanbul'dan Ege Bölgesi'ne doğru yaptıkları otobüs yolculuğu sırasında ise Meryem'in gördüğü genç kızlar gerek kıyafetleri gerekse davranışlarıyla daha rahat bir görünüm içindedirler. Daracık mavi pantolonlar giyen bu kızların üstündeki pembe, beyaz, mavi, turuncu kolsuz fanilalardan sanki göğüsleri fırlayacakmış gibi durmaktadır. Kulaklarına küpe, bileklerine künye, boyunlarına incecik altın zincir takmışlardır ve büyük bir rahatlık içinde yüksek sesle konuşmakta, kahkaha atmaktadırlar. Bu kızların yanında kendini

daha düşkün ve zavallı hisseden Meryem üzerindeki giysilerin kendisini boğduğunu hisseder. Bir köşede dondurma yiyen kızlı erkekli bir grup gördüğünde ise üzerindeki kıyafetlere rağmen kendisini “bir dişi” olarak hissetmesi, hatta bundan hiç utanmaması, mekâna bağlı olarak insanın değişimini göstermesi bakımından önemlidir. “O güne kadar sadece uğursuz ve aptal olduğu söylenen ve dişiliğinden dolayı doğuştan günahkâr ilan edilen genç kız, bu ayrı iklimdeki insanlar arasında değişmiş ve adını da tam koyamadığı baş döndürücü bahar tutkularına kapılmıştı. Artık bacaklarının arasındaki ‘günah yeri’ bile o kadar korkunç gelmiyordu ona. Çünkü belli ki bu kızlar ‘o’ndan hiç utanmıyorlardı.” (Livaneli, 2003:264)

Batı ile Doğu’daki kadını kıyaslayan sadece Meryem değildir. *Huzursuzluk* romanındaki gazeteci de çocukluğunun geçtiği memleketinden ayrılarak okumak için gittiği Batı’da yani İstanbul’da kalmış ve orada Batılı bir kadınla evlenmiştir. Ancak onunla ne kadar mutsuz olduğunu, bir olayla ilgili haber yapmak için geri geldiği memleketinde hayaline âşık olduğu Ezidi kızıyla kıyasladığında daha iyi anlar. “Meleknaz’ın hikâyesine duyduğum saf ve derin tutkuya, bu hırslı, kariyer ve mal mülk düşkünü, Batı özentisi kadının gölgesi düşmeyecekti. Tüketen insanın üreten insandan daha değerli olduğu bu yanlış ve ahlâksız döneme tahammülüm kalmamıştı artık” (Livaneli, 2017:134). Gazeteci, Mardin’e geldikten sonra değiştiğini fark eder, eski karısı onun gözünde ‘plaza insanı’ndan başka bir şey değildir.

Batı’daki kadının Doğu’daki kadından daha farklı olduğunu söylemiştik; ancak bu durum Batı’da kadının hiç sömürülmediği, hepsinin insanca yaşama hakkına sahip olduğu anlamına gelmiyor. Doğu’da evlilik gibi hayatın tamamen değişmesi anlamına gelen bir olayda genç kızlara söz hakkı tanınmazken aynı durumun benzerleri Batı’da da yaşanmaktadır. Örneğin *Konstantiniyye Otelinde* anlatılan kişilerden biri olan Mahinur Hanım’ın ihaleler kralı kocası Mükerrerem Bey’le arasında on dokuz yaş vardır. Tıp fakültesi öğrencisiyken eşi tarafından bir akraba düğününde görülmüş ve beğenilmiştir. Mükerrerem Bey’in şartı, genç kızın tıp fakültesindeki eğitimini bırakmasıdır. Ailesi bu kısmeti kaçırılmayacak talih kuşu olarak gördüğü için genç kızın fikri hiç sorulmadan bu evlilik gerçekleşir. “... Mahinur apar topar evlendirildi. Adamı beğenip beğenmediği bile sorulmamıştı ona. Zaten annesine göre erkek dediğinde güzellik aranmazdı ki; adam olsun, evini geçindirsin, çoluk çocuğuna sahip çıksın, işte bir erkeği ideal koca yapan özelliklerle bunlardı...” (Livaneli, 2020:114). Ancak evlilik söz konusu olduğunda çok seçici davranan bazı Batılı kadınlar da vardır. “Ruhsal uyum olacak, sosyal düzey uyumu olacak, ideolojik uyum olacak, kültür çok ters düşmeyecek, ten uyumu olacak, yaşlar denk gelecek, kokular tutacak; kızlara bakılacak olursa burç uyumu bile olacak, olacak da olacak...” (Livaneli, 2020:361).

Batı kadınında görülen bir başka özellik de bazı kadınların kendi bedenini, cinselliğini kullanmayı normalleştirmiş olmalarıdır. Buna bir nevi

alışveriş gözüyle de bakılabilir. Çünkü genç ve güzel kızlar, sırf parası için çirkin, yaşlı; ama zengin erkeklerle birlikte olmayı yaşam şekli olarak kabul etmektedirler. *Konstantiniyye Oteli*'nden bir örnek: "İyi malzeme var orada. Kız, Tanya kadar olmasa bile çok uzun boylu ve incecik; araba galerisi sahibi olan yeni sevgilisi ise Maymunlar Cehennemi filminden çıkmış gibi. Ama bu çok normal karşılanıyor artık İstanbul'da. Kızlar güzel olacak, erkekler de zengin. Parasını verip o güzelliği satın alacaklar. İyi bir alışveriş bu. Aldıkları mal zamanla bozulursa, pörsürse, araba gibi daha yeni bir modelle değiştirecekler. Çünkü güzellik geçici, servet ise büyük ölçüde kalıcı" (Livaneli, 2020:161). Güzel bir genç kadın birkaç ay çirkin; ama zengin bir erkeğe katlanmasının karşılığında güzel bir araba ya da küçük bir daireye sahip olmaktadır (Livaneli, 2020:256). Yeni yeni tanınmaya başlayan bir genç kıza artist ablasının verdiği öğüt, Batı'daki kadınların bir kısmının durumunu da özetlemektedir: "Bu memlekette ne kadar ayak altında dolaşırsan, ne kadar skandala karışırsan, ne kadar rezil olursa o kadar çok para kazanırsın. (...) Sakın kendini ağırdan satmaya falan çalışma; kıymetimi bilsinler gibi saçma düşüncelere kapılma (...) Akarken doldur küpünü" (Livaneli, 2020:257). Artist ablanın nasihat verdiği kızlar genellikle İstanbul'un gecekondualarında oturan yoksul ailelerin uzun bacaklı, uzun boylu, ince kızlarıdır. Önce ürkek, bakımsız ve biraz da cılız halleriyle ortaya çıkan bu kızlar dikiş tutturunca ilk iş olarak "dudaklarına ve memelerine silikon taktırıp, kuaförlerini değiştirerek" palazlanırlar (Livaneli, 2003:185-186) ve her gittikleri yerde ilgi çekmeye çalışırlar.

Etrafındaki herkese dinî konularda ahkâm kesen; ama öz yeğenine tecavüz etmekte hiçbir beis görmeyen amcanın yerine İstanbul'da Hacı İsmail vardır. Bu Hacı'ya göre TV izlemek günahdır; televizyon evdeki kadınların, genç kızların ahlâkını bozar, onları ifsat eder. Ancak TV satmakta yanlış bir taraf bulmaz. Televizyon alıp izleyenler zaten kâfirdir, o kâfirin parasını almak ise helal... (Livaneli, 2020:343).

Doğu'daki kadının öldürülmesine sebep olan bekâretin kaybedilmesi Batı'daki bazı kadınlar için çok önemsizdir. Onlar için bekâret, istedikleri hayatı yaşamak için önlerindeki engelden başka bir şey değildir. Bekârete çok da önem vermeyen bir genç kadın, karşısına muhafazakâr bir kısmet çıktığında ameliyatla tekrar bakire olmaya çalışır (Livaneli, 2020:128).

Livaneli'ye göre eski zamanların İstanbul'undaki esir pazarlarında satılan kızların yerini günümüzde Forum Tauri civarında köle olarak satılan kızlar almıştır. "Aradan çok zaman geçti; esir pazarı, önce Rus, Ukraynalı, Moldovalı kızlarla, sonra da Suriye'den göç eden milyonun üstünde sığınmacıyla yeniden hortladı. Mülteci kamplarında yaşayan kız çocuklarını Türk erkekleri bazen imam nikâhıyla, bazen nikâhsız ikinci, üçüncü eş olarak aldılar. Bu yeni gelinler, çocuklarından daha küçük yaşta oluyordu genellikle, on yaşına kadar düşüyordu yaş ortalaması. Sonra bazıları bu çocukları

İstanbul'a götürüp pazarlamaya başladı. Çaresiz kalan aileler çocuklarını ya satıyordu ya da evlatları zorla ellerinden almıyordu” (2020:139). Küçük yaştaki kız çocuklarının pazarlanması olayıyla *Leyla'nın Evi*'ndeki Rukiye/ Roxy de karşılaşır. Sabaha karşı sarhoş bir haldeyken küçük bir kız çocuğunun kaldırımında tek başına oturduğunu görür. Onunla konuşmak için yanına gittiğinde kızın gözlerindeki ifadesizlikle içinin ölmüş olduğunu fark eder. Bir süre sonra yanlarına bir araba yaklaşır, içinden iki adam iner. Biri çocuğu ayağa kaldırır, eteğini kaldırarak altına bakarlar, muncıklar, göğüslerini ellerler. Kızı ayağa kaldıran adam müşteriye satmayı başarır. Onları durdurmaya çalışan Roxy ise çok fena dayak yer ve iki adam yanlarında küçük kızla birlikte otomobile binerek uzaklaşırlar. Yaşadıklarından çok fazla etkilenen Roxy Almanya'yla İstanbul'u kıyaslar ve hiç insan kalmadığını düşündüğü İstanbul'dan kaçmayı düşünür (Livaneli, 2006:162-163).

Türkiye'de “boşanmış kadın” olmak zordur. Livaneli bu zorluğu Maya'nın ağzından verir bize: “Profesörü karşılamak için havaalanına giderken, şoför Süleyman, arada bir dikiz aynasından beni süzüyordu. Göz göze gelmemeye çalışıyordum. Bu salağın bile bana 'boşanmış kadın' gözüyle baktığına emindim. Bütün erkekler böyleydi. Bir kadın evlenip boşanmışsa mutlaka 'erkek' arıyordur, mutlaka 'erkek' ihtiyacı içindedir” (Livaneli, 2021:20).

Maya, Türk erkeklerinin özellikle kadına karşı şiddete meyilli olmasını, çocukluktan itibaren kendilerinin de şiddete uğramaları ve buna bağlı olarak özgüvenlerini kaybetmelerine bağlamaktadır. “Türk erkekleri önce annelerinden, babalarından dayak yiyerek yetişiyor, çocuk yaşta cinsel organlarının ucunun usturayla kesilmesiyle cinsel bir travmaya uğruyor, sonra okulda, askerde, maçta dayak yiyip duruyorlardı. Bu da özgüven diye bir şey bırakmıyordu onlarda. Çoğu saldırganlığı, kendinden güçsüz olanı ezmeyi seçiyordu” (Livaneli, 2021:210).

Kadının Batı'da farklı bir gözle görülmesinde değişen erkeklik algısı ve kadının güçlenmesi etkili olduğu kadar sosyal farklılıkların da büyük bir rolü vardır. Batı'da yaşamasına rağmen sosyo-ekonomik düzeyi çok da yukarıda olmayan veya gelenek, göreneklerine hala bağlı bir şekilde yaşayan ailelerdeki erkeklerle zengin sınıfa ait erkeklerin eşlerine bakışı arasında farklılıklar söz konusudur. Bir gece eğlencesinde kadınların masaların üzerine çıkarak göbek atmaları, kalça kıvrımları, göğüs titretmeleri eşleri tarafından normal karşılanmaktadır. İrfan Kurudal'a göre bu bir anlamda toplumun cinsel enerjisinin boşalmasıdır (Livaneli, 2003:29).

Batı'da Doğulu Kadın Olmak

Töre ve namus cinayetlerinin Türkiye genelinde dağılımına bakıldığında Marmara Bölgesi ilk sırada yer alırken onu Ege Bölgesi takip etmektedir. Ancak bu sonuç bizi yanıltmamalı. Çünkü fail ve şüphelilerin

doğum yerleri dikkate alındığında onların büyük oranda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum da "... ataerkil yapı ile kırsallık arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir" (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019:231). Cinayet şüphelilerinin nüfusa kayıtlı olduğu yer söz konusu edildiğinde ise Ege Bölgesi son sırada gelmektedir.

Türkiye genelinde yapılan çeşitli araştırmalar sonucunda elde edilen veriler "... töre ve namus cinayetlerinin faillerinin ağırlıklı olarak Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve İç Anadolu bölgelerinden olduğunu göstermektedir" (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019: 232). Kırsaldan kente göç etmiş olsa bile aile üzerinde aşiret ilişkileri hala çok etkilidir; yani yukarıda sayılan bölgelerde "ataerkil aile yapısı ve feodal ilişkiler" çözüme ulaşmamıştır ve geleneksel kültüre bağlı kalınmaya devam edilmektedir (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019:232).

Amcasının oğlu Cemal tarafından, ailesinin namusuna leke sürdüğü gerekçesiyle öldürülmek üzere İstanbul'a gönderilen Meryem, Van Gölü yakınlarındaki Suluca'dan başlayan yolculuğu sırasında ve İstanbul'da gördükleriyle şaşkına döner. Bunu gösterme fırsatı bulamasa da çok zeki bir kız olan Meryem'in bu yolculukta özellikle kadınlar dikkatini çeker. Gördükleriyle kendi memleketinde yaşananlar arasında hiçbir bağlantı, hiçbir benzerlik yoktur.

Meryem'in İstanbul'da şahit olduğu bir olay, mekân değişse bile gelenek, göreneğin etkisini her daim hissedeceğimizin somut bir kanıtıdır. Yakup'un karısı Nazik, kocası doğum kontrol yöntemlerini kabul etmediği için yine hamile kalmıştır. Hamile kalmasının sonuçlarına katlanacak yine kadının kendisidir. Kadının kendi bedeni hakkında karar vermesi gereken böyle bir durumda bile söz sahibi olan kişi yine kadının da sahibi olan erkektir. Nazik sayısını kendisinin de unuttuğu kürtaşı tekrar yaşamak için ebe kadma giderken Meryem'i de yanında götürür. Orada aynı son için bekleyen kadınların hemen tamamı yüksek sesle ve hiç çekinmeden yaşadıklarını anlatırken genç bir kadın yavaş yavaş konuşmaktadır. Bu kadın bir gün önce kürtaj olmuş ve orada beklerken kocasının kendisini hiç dövmediğini, hatta sevdiğini anlatmıştır. Bu durumu kabullenemeyen kadınlardan biri akşam eve gelen kocasına bu durumu anlattığında o adam da ertesi gün kahveye giderek karısını dövmeyen kocanın erkekliğine laf söyler ve beklenen son gerçekleşir. "Sen benim şerefimi iki paralık ettin. Dayağı ye de gör bakalım" diyerek o gün kürtaj olan kadının kafasına, gözüne Allah yarattı demeden yumruklarını indirmeye başlar (Livaneli, 2003: 228-229). Topluma erkek olduğunu göstermek adına hiç dövmediği karısını dövmeye başlayan bu kocanın davranışını Gary Marvin'in arena benzetmesiyle açıklamak mümkündür. Marvin'e göre "Erkeğin arenadaki tavrı, gündelik hayatta bir güçlkle karşılaştığında takınması gereken ideal tavidir. (...) Aynı arenada olduğu gibi gündelik hayatta da şiddet edimi ile erkek olma iddiası fiilen doğrulanmış olur" (Ünkap, 2009:7) Toplumda bir erkeğin şerefli sayılması için karısını dövmesi gerekiyorsa bu hemen yerine getirilir; çünkü Ünkap'a göre var olmak için ötekilere ihtiyaç duyan birey "şeref

fikrine gereğinden fazla önem verir. Ve itibarının herkes önünde kazanılmasının ve savunulmasının zorunlu olduğunu düşünür” (2009:7).

Meryem Doğu’da geleneksel değerlerle büyümüş, yoğrulmuş bir genç kızken İstanbul’a yaklaştıkça kendisini, kendisi gibi kadınları daha farklı bir gözle görmeye, Batı’daki kadının özelliklerini keşfetmeye başlar. Batılı yaşantı hoşuna gitse de Cemal’le yaşadığı tartışma sonrası eski kıyafetlerini giymesi, onların ardına sığınması arada kalmışlığının da en güzel göstergelerinden biridir. Bir yandan onu sıkan başörtüsünden, lastiklerinden, rengi solmuş çiçekli entarisinden kurtulmaya çalışmakta; diğer yandan ondan kurtulduğunda nasıl davranacağını bilememektedir. Batı’daki Doğulu kadının en büyük handikaplarından biri budur: Nereye ait olduğunu/olması gerektiğini çözememiş olmak...

Cemal’in İstanbul’da yaşayan abisi Yakup üç çocuğuna daha iyi bir gelecek sağlayabilmek adına gece gündüz demeden çalışır. “Onun çocukları memlekettekiler gibi kendi karanlık kaderleriyle baş başa kalmayacak, İstanbul’un iyi okullarında okuyacaklardı; Doğu’nun âdetlerinden, sertliğinden, mutsuzluğundan mutlaka kurtulacaklardı, mutlaka” (Livaneli, 2003:233)³.

Aslen Kayserili olan ailesi Duisburg’a göç eden Rukiye babasıyla büyük bir mücadele içindedir ve onunla girdiği her tartışma” yüzüne yediği iki tokat ve otururken canının yanmasına neden olacak bir kış dövme faslıyla” son bulmaktadır (Livaneli, 2006:69).

Sonuç

Genel olarak Türkiye’nin doğu ve batısı şeklinde bir ayırım yaparak Zülfü Livaneli’nin romanlarında kadın algısını ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmada mekânın insan üzerinde ne kadar önemli olduğu bir kez daha görülmüştür. Şengül’ün ifade ettiği üzere “İnsan yaşadığı mekânla anlam kazanan bir varlıktır. Mekânın fiziksel yapıdan beslenen dokusu, insana da rengini vermektedir. (...) İnsanda var olan mekânla ilgili aidiyet duygusu, köklü ve güçlü bir kaynağı işaret etmektedir” (2010:529).

Kadın dendiğinde akla ilk gelen kavramın namus olduğu Türkiye’de bu kavramın tam bir tanımını yapabilmek güçtür. Çünkü ülkemizde çifte cinsel ahlâk standardı söz konusudur. Doğu dikkate alındığında bu çifte standart durumu kadınla erkek arasında daha belirginken Batı’yı düşündüğümüzde kadın ve erkek arasındaki farklılık yanında kadınla kadın arasında da farklılık göze çarpmaktadır. Çünkü Doğu’da namussuzluk olarak kabul edilen bir davranış Batı’da normal gündelik bir hareket olarak nitelendirilebilmektedir.

³ Ancak Yakup çocukları için hayalini kurduğu dünyayı onlara sunamaz; kızı Zeliha’yı da koruyamaz. *Konstantiniye Oteli*’nde Zeliha’nın kocası Mustafa, karısının ve çocuklarının günah şehri İstanbul’da kurtulmalarının mümkün olmadığını düşünür; büyük psikolojik sorunlar yaşar ve bir gece önce karısını sonra da çocuklarını evlerinin balkonundan atarak öldürür.

Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu ve Nüfus Bilim Derneği tarafından 2005 yılında İstanbul, Urfa, Batman ve Adana'yı kapsayan çalışma sonrasında Türkiye'de namus anlayışının sosyo-demografik özelliklere göre değişiklik gösterdiği ortaya konmuştur. Kırsal kökenli, aşiret ve akrabalık ilişkilerinin güçlü olduğu bölgelerde yaşayan aileler için namus, insanların uğruna öldürülebileceği önemli bir değerdir. Namus da kadın, kadın cinselliği ve kadının bedeni üzerinden kontrol edilmesi olarak algılanmakta ve bunun sonucunda da günlük yaşam pratikleri, eğitim, çalışma, evlilik, bekâret, sadakat, boşanma gibi konularda kadın daha pasif bir rol yüklenmiştir (Bilgili ve Vural, 2011:68). Livaneli'nin konumuzla bağlantılı olarak ele aldığımız romanlarında da bu durumu açık bir şekilde tespit ettiğimizi söylemeliyiz.

Türkiye'nin doğusunda ve batısında kadına bakış arasındaki farklılıkların temelinde coğrafya çok önemli bir role sahiptir. “Kadın bedenini tahakküm altına almayı hedefleyen çoğunlukla geleneksel sosyo-kültürel değerler çerçevesinde yapılan sosyal ve kurumsal yapılarda kurallar ‘namus’ etrafında” örgütlenirken kapitalist düzenin kendisini çok baskın bir şekilde hissettirdiği batıda artık “hazzı önceleyen birey ve sosyo-kültürel” yapı ön plandadır (Bilgin, 2016: 239). Bu bilgi ışığında, ele aldığımız romanlarda İbni Haldun'un “coğrafya kaderdir” tespitinin de ne kadar yerinde olduğu anlaşılmıştır.

“Cumhuriyet devrimiyle birlikte Batı'nın Aydınlanma çağını yakalamaya başladığı modern toplum düzeninin yerleştirilmeye çalışıldığı Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle mücadeleyle yönelik çok önemli kazanımlar sağlanmış ve gelişmeler elde edilmiş olmasına karşın, kadına karşı şiddet hala çok önemli bir sosyo-politik sorun ve mücadele alanıdır” (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019: 230). Romanlarında daha çok yaşanmışlıklardan yola çıkan Zülfü Livaneli'nin bu çalışmada ele alınan eserlerinden yola çıkarak gelişmişlik adına ne yapılırsa yapılsın kadının durumunda çok fazla bir değişiklik olmadığı/olmayacağı da anlaşılmaktadır. Kadına şiddet –derecesi ne olursa olsun- toplumun her kademesinde, her kurumunda ‘insan haklarına aykırı bir şiddet’ olarak kabul edilmediği sürece yayın organlarında kadın cinayetleri veya kadına uygulanan şiddetle ilgili haberlerin eksilmeyeceği –sınıırım- hepimizin kabul ettiği bir gerçektir.

Kaynakça

- Avcı, Ö.H., Koç, M. ve Bayar, Ö. (2016). Zülfü Livaneli'nin Mutluluk Romanı Karakterlerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi, *İnsan&İnsan* 8, 5-31.
- Bilgili, N. ve Vural, G. (2011). Kadına Yönelik Şiddetin En Ağır Biçimi: Namus Cinayetleri, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 14:1, 66-72.

- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26:1, 219-243.
- Hamzaoğlu, M. ve E. Konuralp (2019). Türkiye’de Kadına Karşı Şiddetin Sembolik ve Doğrudan Biçimleri: Namus Olgusu ve Namus Cinayetleri, *Adli Tıp Bülteni*, 24:3, 226-235.
- Livaneli, Z. (2003). *Mutluluk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.17. Baskı.
- Livaneli, Z. (2006). *Leyla'nın Evi*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 9. Baskı.
- Livaneli, Z. (2013). *Kardeşimin Hikâyesi*. İstanbul: Doğan Kitap. 85. Baskı.
- Livaneli, Z. (2017). *Huzursuzluk*. İstanbul: Doğan Kitap. 1. Baskı.
- Livaneli, Z. (2020). *Konstantiniyye Otel*. İstanbul: Doğan Kitap. 134. Baskı.
- Livaneli, Z. (2021). *Serenad*. İstanbul: Doğan Kitap. 381. Baskı.
- Şengül, M. B. (2010). Romanda Mekân Kavramı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(3), 528-538.
- Ünkap, Ö. (2009). *Türkiye’de Namus Adına İşlenen Cinayetler: Mücadele ve Kazanımlar Kamer Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Bilim Dalı (Yayımlanmamış Y.L. Tezi), İstanbul.

ALFONSO CUARÓN'UN ROMA FİLMİNDE KADIN VE MEKÂN İLİŞKİSİ

Lale Barçın AKA*

Yönetmenliğini ve senaristliğini Alfonso Cuarón'un yaptığı 2018 yılı yapımı Roma filmi yönetmenin hayatından otobiyografik öğeler taşıyan bir filmidir. 'Roma' filmi, Meksika'daki siyasi olaylar ile orta sınıf bir aileye hizmet eden Meksikalı Cleo'nun hayatını anlatmaktadır. Bir kadın hikâyesi olan film, pek çok açıdan feminist kuram bağlamında analiz edilmeye uygundur. Filmin feminist eleştiri yaklaşımı ile okuması yapılmadan önce, feminist bakış açısının ve eleştirisinin sinemaya yansımalarından söz etmek gerekmektedir.

Dünyada feminist hareketlerinin en çok hissedildiği yıllar 60'lı ve 70'li yıllar olmuştur. Feminizm ilk hareketi olarak, *Mary Wollstonecraft*'ın 1792 yılında yazılan '*Kadın Haklarının Savunması*' kabul edilmektedir. Feminizm temelde iki döneme ayrılmaktadır. '*İlk dalga*' olarak adlandırılan I. Dünya Savaşı öncesi feminizm hareketi, kadınların kamusal dünyaya eşit bir şekilde girmek için verdiği mücadele ile şekillenmiştir. '*İkinci dalga*' olarak adlandırılan 1968 ve sonrasındaki feminizm ise, kendi içinde farklı akımlara bölünmüş olmasına rağmen '*kadınların ortak ezilmişliği*' söylemi ekseninde bir gelişme göstermiştir (Parsa, 2017: 20). Sinema açısından bakıldığında, sinema toplumsal hareketlerden bağımsız değildir. Toplumda yaşanan değişim ve dönüşümlerden etkilenen bir sanat olarak sinema, özellikle ikinci dalga feminizm akımının etkisiyle bir teori ve eleştiri geliştirmiştir (Parsa, 2017: 26). Eril dilin etkisi altında olan sinema için bir çözüm olmuştur. Roma filminde etnik köken, cinsiyet, mekân ve sınıfsal farklılıklar, gayri resmi gruplaşmaları gözlemlemek mümkündür. Bu etkileşimler ışığında sınıfsal aidiyet, kültürel temsil konuları, Roma filminin gerek olay örgüsünde gerekse karakterlerin davranış biçimlerinde sergilenmektedir. Sosyal statüleri farklı olmasına rağmen duygusal zorluklar yaşarken ortak hisler paylaşan iki kadına odaklanan bu hikâye dönemin siyasi çatışmalarının gündelik yaşamda ortaya çıkan şiddet yansımaları ile izleyicileri birey ve toplumun deneyimlediği dönüşüm sancılarını fark etmeye olanak sağlamaktadır (Karabolat, 2020: 635).

Filmin Özeti

Roma (2018), 1970'li yıllarda Mexico City'nin orta sınıf ailelerinin yaşadığı ve Colonia Roma olarak anılan mahallesinde yaşayan bir ailenin yanında ev işlerini yapmak için çalışan Cleo (Yalitza Aparicio)'nun hikâyesini

* Öğr. Gör. Dr., Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi (EKAM),
lbarcinaka@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3420-3802.

anlatmaktadır (Demir, 2020: 455). Film süresince çok az konuşan Cleo genel olarak ev işleri ve çocuk bakımı ile meşguldür. Ailenin yaşamı, muhit, ülkenin durumu burada yaşayan dört çocuklu ve iki hizmetçili orta sınıf bir ailenin evinde çalışan Cleo'nun bakış açısıyla sunulmaktadır. Evdeki işlerden Cleo sorumludur ve çocuklarla çok yakın ilişki içerisinde. Film boyunca çamaşırlar yıkanır, asılır ve akşam yemek masası hazırlanır. Baba Dr. Antonio'dan sıkça bahsedilmesine rağmen varlığı çok az hissedilir. Evin hanımı Sofia çocuklarını hep babaları ile iletişim içerisinde olmasını ister ve teşvik edici sözler söyler. Kendi kuramadığı iletişimi ve ilişkiyi çocukları aracılığıyla sağlama çabası içindedir. Öyle ki eşi Antonio kendisini terk ettiğinde bile çocuklardan ona mektup yazmasını ister. Bu sırada, Cleo da Fermin (Jorge Antonio Guerrero) adında bir gençle görüşmektedir. Fermin, Meksika'da 1970'li yıllardaki öğrenci olaylarının bastırılmasına destek olan bir grupta yer almaktadır. Cleo'nun Fermin ile ilişkisi başlar; fakat Fermin Cleo'nun hamile olduğunu öğrenince onu terk eder. Cleo yaşadığı bu olayı Sofia'ya anlatır. Evden gönderileceği endişesini duyarken tam tersine Sofia'dan destek görür, Cleo'yu doktora götürür ve sağlığıyla ilgilenir. İki kadın arasında bir dayanışma başlar. Evin büyük hanımı ile bebek için beşik bakmaya gittiklerinde sokakta öğrenci protestoları vardır. Elleri silahlarla bir terörist grup mobilya dükkânına girer ve ateş etmeye başlarlar. Onlardan birinin Fermin olduğunu görünce Cleo, orada heyecanlanır, hastaneye kaldırılır ve ardından ölü bir bebek dünyaya getirir. Senaryoda sıkça görülen sembolik anlam üretimi ölü bebek örneğinde de görülür (Karabolat, 2020: 636). Çocuğunu kabul etmeyen ve Cleo ile ilişkisini önemsemeyen Fermin ile evi terk eden Antonio farklı sınıflara ait olmalarına rağmen kadınlara aynı deneyimi yaşatır. Kadınların oluşturduğu dayanışma kültürü birbirlerine destek olma şeklinde devam eder. Sofia, çocuklarını tatil için Tuxpan'a götüreceğini söyler ve Cleo'yu da davet eder. Cleo pek gönüllü olmasa da bir davetli olarak onlara katılır. Sofia seyahatte çocuklarına babalarının Kanada'ya gittiğini ve dönmeyeceğini anlatır. Çocuklar üzülse de onlara her şeyin güzel olacağını anlatır. Deniz kenarına yüzmeye gittiklerinde anneleri çocuklardan kıyıda kalmalarını ister; çünkü, Cleo yüzmeye bilmemektedir. Çocuklardan ikisi dalgalara kapılınca, Cleo yüzmeye bilmemesine rağmen soğukkanlılıkla cesaret gösterip denize girip onları kurtarır. Karaya çıktıklarında tüm aile birbirine sarılır. O an Cleo bir itirafta bulunarak bebeğini zaten istemediğini söyler ve ağlar. Ailenin tüm fertleri ona sarılır. Filmin son sahnesinde iki farklı sosyal sınıftan gelen kadının yaşadığı benzer deneyimler ve birbirlerine destek olması ile son bulur.

Roma Filminin Çözümlemesi

Roma filmi bir kadın hikâyesi olarak feminist kuram bağlamında analiz edilmeye uygundur. Cleo'nun hizmetçi olarak karşımıza çıkması ilk olarak toplumsal cinsiyetin kodladığı 'kadın işi', 'erkek işi' kavramlarını

değerlendirmemize yol açar. Ataerkil düzende kodlanan 'kadınlık' ve 'erkeklik' rolleri ile cinsiyete dayalı iş bölümü oluşturulmakta ve 'kadın işi', 'erkek işi' olarak bireylerin davranışları ayrıştırılmaktadır. 'Roma' filmin 'de olduğu gibi pek çok filmde kadının rolü hizmetçi temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu rol kadını itaatkâr ve bağımlı olarak yansıtılmaktadır. Evi çekip çeviren, çocuklardan ve mutfaktan sorumlu kadının yine özel alanda konumlandırıldığını görmekteyiz. Cleo, bekâr bir kadın olmasına rağmen hizmetçi rolünde eve bağımlı gösterilmiştir. Baba Antonio doktordur, hastanede görev almaktadır ve sürekli dışardadır, evde ara ara gözükmektedir ve sonrasında zaten başka bir kadını tercih eder ve evi terk eder. Eşi terk ettikten sonra Sofia de biyokimyager olmasına rağmen hiç mesleğini icra etmemiş ve eşinden sonra basımevinde tam zamanlı olarak işe gireceğinden bahseder. Antonio, eşi ve çocukları için para göndermemektedir. Sofia için zor olan ekonomik koşullar eşinin de gidişyle daha zor bir hal alır. Buna rağmen büyükanne, evin hanımı Sofia ve Cleo kadın dayanışmasına dayalı şekilde aile geçimini sürdürür. Kadının toplumdaki yeri, evdeki sorumlulukları, toplumdaki konumu erkekle olan ilişkisi üzerinden tanımlanan bir cinsiyete işaret eder. Toplumsal cinsiyet kavramı da bireylere, cinsiyetleri üzerinden nasıl olmaları gerektiğini kodlar. Aslında birey her şeyi toplumsal düzlemde, doğduktan sonra öğrenir, cinsiyet ve cinsiyet rolleri de sonradan olan bir yaratımdır ve doğduktan sonra toplum içerisinde yavaş yavaş öğretilir. Bu durumda doğduğumuz cinsiyetin biyolojik anlamda pek bir önemi yoktur.

Filmin ilk sahnelerinde, Cleo'nun ölü taklidi yaptıktan sonra "Böyle ne rahatmış" demesi, kadının hayattayken çektiği sıkıntılara işaret eder; ataerkil düzendeki duyduğu hoşnutsuzluğu gözler önüne sermektedir. Ölmeyi bir kurtuluş olarak görüp yaşamamayı tercih etmektedir. Bu sahnelerin ardından kadınların çamaşır asarken görüntüleri karşımıza çıkmaktadır. Burada cinsiyet eşitsizliğine ve kadının itaatkârlığına vurgu yapılmaktadır. Çünkü kadın mekânsal olarak yine evdedir. Mutfakta yemek yaparken, çamaşır asarken ya da çocuklara yemek yedirirken görülmektedir. Kadına çocukluğundan beri hizmet etme ve itaatkâr olma rolü biçilmiştir. Kadına atfedilen rollerden biri olan itaatkârlık çocukluktan yetişkinliğe kadar süregelmektedir. Kadının itaatkârlığı erkeğe hizmet eden bir görev olarak ataerkil ideolojiyi pekiştirmektedir (Atay, 2021). Filmde, kadının annelik rolüne de vurgu yapılmaktadır. Ataerkil düzende anne olmak kutsallaştırılır. Cleo'nun erkek arkadaşı Fermin'den hamile kalması ve bebeğini kaybetmesinin üzerine duyduğu üzüntü kadının annelik rolüne vurgu yapmaktadır. Cleo'nun çocuk sahibi olamaması ve çocuk sahibi olamayan bir bireyin noksanmış gibi görülmesi ataerkil ideolojinin kadına atfettiği annelik rolünü yeniden üretilme biçimidir. Ataerkil düzende erkeklik de tıpkı kadınlık gibi inşa edilmektedir. Filmin dövuş sahnelerinde bunun için eğitilen bir erkek kitlesi yer almaktadır. Boş bir arazide bir sürü genç erkek bambudan yapılmış sopalarla antrenman yapmaktadır. Devrimci Partisi fakir ve kırsalda yaşayan

genç erkekleri eğitmektedir ve karşı protestoları bastırmak için kullanmaktadır. Bu da toplumsal düzlemde erkeğe atfedilen 'güçlü olma' rolünü pekiştirmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri kadını belirlediği gibi erkeği de 'hegemonik erkeklik' kavramıyla belirlemekte ve kadına da erkeğe de cinsiyete dayalı roller üretmektedir (Atay, 2021). Fermin, Cleo'ye birliktelerken sopa ile dövüş sanatını gösterir; Cleo sadece onu izler ve bir şey söylemez. Sonraki sahnelerde Fermin'e kendisinden bebek beklediğini söylediğinde sinemadalarken sessizce kaçar; bu durum Cleo'yu üzer. Cleo, tek başına ya da evin hanımı veya evin büyükannesiyle doktor kontrolüne gider; kontrollerde utanmakta ve çekinmektedir. Doktorun sorduğu sorulara cevap verirken zorlanmaktadır. Burada, toplumda, evli olmadan hamile kalan kadınların ne kadar zor durumda olduğu görülmektedir. Zorlukla yine mücadele eden kadınlardır. Kontrollerin ardından Cleo Fermin'i bulmak için yola çıkar ve onu bulur. Bebeklerinin olacağını hatırlattığında Fermin şiddet gösterisi yaparak onu tehdit eder. Daha sonra da Fermin Cleo'yu hizmetçi olduğu için küçümser. Bu durum da erkeğin şiddet eğilimini görmekteyiz; şiddet unsuru üzerinden gücünü üretme çabasını içindedir. "Güçsüzlüğünü hissettiğinden bu şekilde gücünü yeniden üretmeye çalışır" (Atay, 2021). Onun karşısında Cleo sessiz kalır ve buradaki suskunluk aslında 'erkek tarafından susturulmuş pasif kadın'a bir göndermedir. Aslında buradaki suskunluk kadının tepkisizliğine, çaresizliğine, bağımlı oluşuna ve hiçliğine işaret etmektedir. Hizmetçi olduğunu hatırlatarak, hakaret ederek psikolojik şiddet de aynı zamanda uygulamaktadır. Birol Demircan (2020), "Bourdieu Sosyolojisinde Eril Tahakküm ve Toplumsal Cinsiyet: Roma Filmi Örneği" makalesinde filmi daha çok kadınların maruz kaldığı baskı veya şiddet üzerinden onların mücadele yöntemlerini ele alarak daha sosyolojik bir bakış açısıyla incelemiştir. Demircan'ın (2020) çalışmasında görüldüğü gibi filmde erkekler genel olarak sorumsuz ve düşüncesiz olarak temsil edilirken kadınlar dayanışma halinde görünür.

Film Anlatısında Mekân Ögesinin Özel Alan/ Kamusal Alan Ayrımında Tartışılması

Mieke Bal, *Narratology Introduction to the Theory of Narrative* (1985) adlı kitabında, mekânın hikâyedeki temsilinin önemine değinerek; görmenin, duymanın ve dokunmanın algısal olarak mekân temsilinin içeriğinde bulunduğunu belirtmiştir (Bal, 1999: 133). Karakterin güven içinde olması ya da güvensiz hissetmesi de mekânların iç mekân ve dış mekân olarak ayrımında görülmektedir. Bal, iç mekân, sınırlamanın deneyimlendiği mekân olarak güvensizken, dış mekân, özgürlüğü temsil eder ve dolayısıyla güvenlidir, der (Bal 1999: 134). Mekân, öyküyü etkiler hatta bazen daha bile öne çıkar. İç mekânlar, özel alanları gösterdiği için kadın karakterlerin daha fazla görülebildiği mekânlar olmuştur. Dış mekânlar ise, kamusal alanlar olarak erkek karakterlerin daha çok izleyiciye sunulduğu mekânlardır. Roma filminde de iç

mekânda özel alanlarda hep kadının varlığını, dış mekânlarda ise erkekleri daha çok görmekteyiz. Büyükanne, evin hanımı Sofia, hizmetçiler ve çocuklar evin içinde, mutfakta, yemek masasında hatta Cleo ve diğer hizmetçiler çoğunlukla mutfakta ve kendi küçük odalarındadır. Bu mekânlar dışında ise izinleri hariç hep çalışırken görünmektedir (Karabolat, 2020: 639). Erkek karakterlerde ise Antonio'yu hastanede ve sevgilisiyle sokakta rahatça gezerken görebiliyoruz. Fermin'i de dövüş sahnelerinde protestolara hazırlanırken veya elinde silahla mobilya dükkânını basarken görmekteyiz. Diğer taraftan genelde arabayı Antonio kullanırken ve özenle bir yerini çarptırmadan dikkatlice park ederken, evi terk ettikten sonra Sofia'yı araba kullanırken hem de istediği şekilde özgürce park ederken görüyoruz. Aslında kocası tarafından terk edilen kadın karakter, intikamını kocasının çok sevdiği arabasına zarar vererek almaya bir nevi çalışmaktadır.

Filmde kocasının evi terk etmesinden sonra Sofia dışarda vakit geçirmekte ve eve sarhoş bir halde gelmektedir. Cleo ise Sofia'yı avlunun kapısında karşılamaktadır. Arabadan inen Sofia, Cleo'ya " Yalnızız. Ne derlerse desinler biz kadınlar hep yalnızız " demektedir. Toplumda var olan 'erkek olmadan kadın yalnızdır' anlayışı hissettirilmiştir. Cleo'nun doğum sahnesinde ise, ölü doğan bebeği kucağına verildiğinde bile acısını rahatça yaşayamayan bir kadın karakter vardır. Yönetmen, Cleo'nun yaşadığı sıkıntılar, sessizliği, içindeki boşluğu anlatmak için kullanmış olduğu çekimler, anlamı tamamlamaktadır. Tavanın çekimi, boş evin çekimi, boş avlunun çekimi ve ardından Cleo'nun arkası dönük odasının kapısının önünde oturması birbirini tamamlamaktadır. Tüm bu boş mekânların çekimleri, Cleo'nun içindeki boşluğu anlatmak için tamamlayıcı niteliktedir.

Cleo, genel olarak her sabah çalıştığı evin girişini temizlemektedir. Onun dışındaki gerçeklere müdahale hakkı bulunmamaktadır. Cleo, gündelik hayatına odaklı, büyük hedefleri olmayan birisidir. İzleyici onu üst açıdan takip etmektedir. Genel olarak tarafsız kamera açıları ve genel görüntüler Roma filminde hakimdir. İzleyici gözlemci konumdadır. Filmin ilerleyen bölümlerinde Cleo'nun gözlemlediği durumlarda dahi omuz planlar yerine genel planlar tercih edilmiştir (Demir, 2020: 458). Evin girişini yıkadıktan sonra Cleo elinde kova ve fırça ile evin köpeği Borras'ın pisliğini temizler. Ardından kendi evine girer. Bu sürede Cleo'nun evinin kapısı, kovalar, bitkiler, merdiven ve kuş kafesleri vardır. Görsel metafor araçları olarak değerlendirilebilecek bu öğeler, Cleo'nun hayatı hakkında bilgi vermektedir. "Sinemada anlam motifleri ya da temaları, duyguları ya da düşünceleri çağrıştıran nesnelere gibi yinelenen unsurlar vasıtasıyla yaratılır. Metaforlar iki farklı şeyi birbirine bağlayarak anlam yaratır" (Ryan ve Lenos, 2012: 161). Cleo da tıpkı kafesteki kuşlar gibidir. Onun kafesi de konumunun keskin sınırlarla belirlendiği hizmetçi evidir. Evin sınırları içerisinde çoğunlukla mutfakta ya da çocukların yanında çocuklarla ilgilenirken veya onları sofrada yemek yedirirken görürüz. Ataerkil

düzende çocuğun sorumluluğu ve ev işleri kadın ile özleştirildiği için filmde de yine Sofia ve Cleo üzerinden kadınlıkla özleştirilen rolleri görmemiz mümkündür. Mekân açısından mutfakta Cleo ve diğer yardımcı kadını görmekteyiz. Salonda, yemek masasında büyükanne, Sofia ve ara ara Cleo'yu görüyoruz. Ayrıca Cleo, evin teras katında elinde çamaşır yıkarken ve asarken sürekli karşımıza çıkmaktadır. Çamaşır yıkarken arkadaki fon müziği ve sahne birbiriyle uyumludur. Arkada çalan müzikteki *“keşke her şeyi alıp serebilsem önüne, ama fakir doğduğum için asla sevmeyeceksin beni”* sözleri ile şarkı, sahne Cleo'nun durumu ile örtüşmektedir. Evin dışında arabanın park edildiği yerde ya arabayı park ederken doktor Antonio'yu ya da hayvan pislği temizleyen Kleo'yu görmekteyiz. Cleo aileyle birlikte oturmasına ve televizyon izlemesine rağmen aslında evin hizmetçisidir. Özellikle evin hanımı Sofia'nın, Cleo'dan eşi Antonio'ya çay koymasını istediğinde Cleo'nun Meksikalı bir hizmetçi konumu daha da pekişmektedir. Fakat hem filmin sonraki dakikalarında hem Sofia'nın Antonio'dan ayrılığı hem de Cleo'nun Fermin'den ayrılması onları daha da yakınlaştırır. Cleo eskiden de ailenin ferdi gibidir ama her zaman mesafesini bilen biri olarak karşımızdayken erkekler tarafından yaşadıkları zorluklar, hayat mücadelesi kadınları yakınlaştırır ve aralarında bir dayanışma başlar. Aslında Sofia ve Cleo yanlarında bir erkek olmadan da kendi başlarına bakabilen, bir erkeğe ihtiyaç duymayan, filmin sonlarına doğru kendi güçlerinin daha da farkına varan, bilinçli, birbirlerine destek kadınlardır.

Cuaron'un Roma'daki anlatısında olay örgüsünü oluştururken kişisel anıları ve tarihsel gerçeklikleri filmin temasında yer alan insan ilişkileri, toplumsal hiyerarşi algısı ve kadının toplumdaki durumu açısından yorumladığı görülmektedir (Demir, 2020:456). Doreen, Massey'e göre, mekân ve yer kavramları toplumsal ilişkiler bağlamında birbiriyle iç içedir. Bununla beraber bir başka odak noktası daha var ki, o da mekân ve yerin toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşasıyla bağının derinlik ve iç içeliğidir. Bu bağ bir taraftan gerçek dünya coğrafyalarının güncel inşası, diğer taraftan da toplumsal cinsiyet tanımlarının kültürel özgüllükleri üzerinden geliyor. Coğrafya toplumsal cinsiyetin inşasında önemli olduğu gibi, örneğin toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki coğrafi farklılaşmalar da hem hayali coğrafyaların hem de eşitsiz gelişmenin üretimi ve yeniden üretiminde önemli bir etmendir. Massey'in temel argümanı, mekânın zamanla bir bütün olarak kavramsallaştırılması, aslında amacın her daim mekân-zaman terimleriyle düşünmek olması yönündedir. Söz konusu argüman, mekânı bağımsız bir mutlak boyut olarak değil de toplumsal ilişkilerden türeyen bir inşa olarak düşünmektedir. 'Mekân' kavramını irdelerken toplumsal ilişkiler tarafından kurulan toplumsal fenomen ve mekân: Mekânsal olanın 'esneyen' toplumsal ilişkiler olduğudur. Bununla birlikte, önemli olan konu şudur ki toplumsal ilişkiler hiçbir zaman durağan değildir, tabiatı gereği dinamiklidir (Alkan, 2019). Roma filmi de içinde yaşanan toplumu ve zamanı yansıtan bir filmidir.

Meksika’da yaşanan siyasi çalkantıları, o dönemde yaşanan öğrenci olayları ve bastırılması için eğitilen erkek grupları sahnelenmektedir. Filmin senaryosunda, dramatik dönüşümün aile, Cleo ve aynı zamanda Meksika ekseninde ustaca kurgulandığını görmek mümkündür. Aile, babanın gitmesiyle onu kaybederek parçalanmış, Cleo bebeğini ve sevgilisi Fermin’i kaybetmiş, ülke ise siyasi anlamda bir yıkımla karşılaşmıştır. Siyasi olarak çalkantılar içindeki Meksika ve durumu iyi olan aile fertlerinin ve hizmetçilerinin kayıpları anlatılmıştır (Demir, 2020: 456).

Roma filmindeki diğer karakterler Cleo kadar detaylı işlenirse de sosyal ve kültürel açıdan tüm karakterlerin farklı özelliklerini görebilmekteyiz. Kadının durumu edilgen bir şekilde işlenmiş. Terk edilen, kapıda bekleyen, kocası bırakınca çalışmayı düşünen, kendi kuramadığı ilişkiyi çocukları üzerinden yapmaya çalışan bir anne (Sofia), erkek arkadaşı onu terk eden, bebeğinin sorumluluğunu almayan, dövüş sanatlarıyla ilgilenen (Fermin) Cleo’yu pasif bir duruma sokmaktadır. Ancak filmin son sahnesinde yüzme bilmeyen Cleo’nun cesaret gösterip çocukları kurtarması ve hastane sahnesinde depresyon olduğunda yine Cleo’nun korkmayıp insanlara bakması karakteri daha güçlü hale getirmiştir. İki kadın karakterin acıları ortaktır. Terkedilen kadınlar arasında sosyolojik ve ekonomik açıdan farklılıklar olsa da insanî boyutta yaşadıkları deneyim ve oluşturduğu psikolojik yaralar benzerdir. Mekân açısından hayatlarındaki erkekler gittikten sonra Sofia, Cleo ve çocukları kamusal alanda bir restoranda veya birlikte tatile giderken görmektedir. Artık kadınları ev sahnesinde mutfakta yemek yaparken, çamaşır yıkarken veya sofrayı toplarken görmüyoruz. Filmin son sahnesinde Cleo çocukları sudan kurtardıktan sonra bebeğini istemediğini söyleyip ağlarken tüm aile fertleri ona destek olup sarılmıştır. Filmin afişinde de görülen sarıldıkları son sahnede sanki bir piramide benzer gibi üçgen şekilde birbirlerini koyucu kalkan biçiminde bir pozisyon alırlar. Cleo merkezdedir. İlk defa aile için merkezi bir rolü vardır. Hem toparlamakta hem de toparlanmaktadır. Ailenin kenetlendiği, herkesin eşit olduğu, sadece sevginin egemen olduğu, Cleo’nun tam bir aile ferdi olduğu sahne olduğunu söylemek mümkündür (Demir, 2020:459).

Kamusal/özel alan ayırımına tekrar değinecek olursak dış ve yerel olan arasında bir örtüşme görülür, çünkü iddiaya göre kadınlar erkeklerden daha yerel hayatlar sürmektedir; bu, kamusal/özel bölünmesine dair iddialarla yakından alakalıdır. Buradaki yere dair tartışmanın bütün amacı yerel ile küresel arasındaki ayrımı sorunsallaştırmaktır; eğer her biri bir diğerinin inşasının parçasıysa bu gibi basit karşıtlıkları devam ettirmek hayli güç olacaktır. Bununla beraber, ‘yerel’ kelimesinin alışlagelmiş anlamı bağlamında dış olanla ilişkilenebilmesinin muhtemelen sembolik olarak bir gücü vardır. Buradaki yere dair tartışmanın bütün amacı yerel ile küresel arasındaki ayrımı sorunsallaştırmaktır. Yer ile ‘Kadın’ın kültürel olarak inşa edilmiş versiyonu arasındaki örtüşme, diğer boyutlarda da varlığını devam ettirir. Bu sebeple

buradan yola çıkacak olursak yere ilişkin iki başka yan anlam da öne çıkıyor. İlki yer ile ‘Ev’ arasındaki bir ittifak; ikincisi de yere, nostaljiye dair malum karakteristiklerin yüklenmesi (‘Ev diye adlandırılan bir yer?’, ‘Yerellik çalışmalarının politik yeri’). İlk örnekte yer romantikleştirilir ve yere hasret duyulurken, ikincisinde -burada itiraz edilen versiyonlarında- özlemi duyulan yer bir nostalji ve estetizm formunda yorumlanır. Bu ilişkilendirmelere yönelik eleştiriler de aynı temelde yöneltilir. Her iki versiyonda da ve ister özlemi duyulsun ister korkulsun (ya da her ikisi birden) yer, bu sıkıntılı zaman-mekân sıkışması çağında kimlik arayışının önemli bir unsuru olarak görülür (Alkan,2019). Filmde de yer ile ev arasındaki ilişkiyi incelediğimizde kadın ile ilişkilendirildiğini ve dışıl olan ile yerel olan arasında benzerlikler sıklıkla görülmektedir. Kadının ev ile bütünleştirildiği sahneler erkeklere göre kıyasen oldukça fazladır. Münir Bilgili’nin (2017) “*Toplumsal cinsiyet, beden in mekansallığı ve cinsiyetçi mekanlar*” adlı makalesinde de belirtildiği üzere, sosyal mekânların var olması için insanın varlığı şarttır; çünkü onu anlamlandıracak, ona şekil verecek ve onu dönüştürecek olan, insandır. Bu da “mekansal pratikler”le mümkündür. Mekansal pratikler, insanın yaptığı tüm faaliyetleri kapsamaktadır. Yerle ilgili her yaptığımız faaliyet, bir mekansal pratiktir ve mekansal pratikler, beraberinde “mekansal temsiller”i getirir (Tuathail, 1998:220). Henri Lefebvre (1974) aynı doğrultuda mekansal pratikler, mekân temsilleri ve temsil mekanlarını içeren toplumsal mekanları anlamının önemini belirtmektedir. Peki, “cinsiyetçi mekânlar” nasıl oluşuyor? Mekânın cinsiyeti var mıdır? Varsa, nasıl oluşmaktadır? Bu soruların cevabını, mekansal pratiklerde bulmak mümkündür. Sokaklar, caddeler ve meydanlar; büyük ölçüde, cinsiyetçi mekanlardır. Bu durum, günün belirli saatlerine göre daha büyük ölçüde hissedilmektedir. Gece saatlerinde, bahsi geçen mekanlar; erkek egemenliğinin daha çok hissedildiği yerlerdir. Böylece “gece” mekansal pratik ve temsillerle “erkeğe” dönüştürülmüştür. Gündüz de erkektir; ancak, gece “daha” erkektir (Bilgili, 2017: 25). Filmde de Dr. Antonio’yu meydana gezerken, sevgilisiyle akşam saatlerinde dolaşırken, içki içmeye giderken; Fermin’i ise meydanlarda, protestolarda, dövüş sahnelerinde görmekteyiz. Lefebvre’in belirttiği gibi Roma filminde de cinsiyetçi mekanları, pratikleri hatta mekân ve zaman bağlamında belirli saatleri toplumsal cinsiyet açısından gözlemlememiz mümkündür.

Sonuç

Roma filminde ana karakter Cleo’nun kişisel hayatına ve bir kadın olarak yaşadıklarına değinilmiştir. Filmde orta sınıf bir ailede çalışan göçmen bir kadını merkeze alarak ev hayatı, ilişkiler, toplumsal olayları onun gözünden seyirciye aktarır. Ancak filmin merkezinde olmasına rağmen en az konuşan karakterlerden biri olması da tesadüf değildir. Meksika’da 1970’li yıllarda gerçekleşen siyasi olayları düşünülecek olursa, filmin gerçek hayatı yansıttığı görülmektedir. Filmin siyah beyaz oluşu, yaşanan zorlu günleri daha iyi bir şekilde gözler önüne serer. Bu bağlamda da mekân, dekor ve tarihi süreç

arasında uyum vardır. İki farklı sınıfa mensup iki kadının benzer olayları yaşaması, ataerkil düzende yaşadıkları zorluklar, dayanışmaları filmde yansıtılmaktadır. Roma filmi dahil olmak üzere pek çok filmde genel olarak kadın, hizmetçi temsiliyle karşımıza çıkmaktadır. Bu rol kadını itaatkâr, birine bağımlı olarak yansıtılmaktadır. Evi çekip çeviren tüm ev işlerinden sorumlu kadının yine özel alanda konumlandırıldığını göstermektedir. Sofia, evli bir kadın olarak eve, kocasına bağımlıdır; Cleo ise bekâr bir kadın olmasına rağmen filmde yine eve bağımlı kılınmıştır. Mekân bağlamında da çoğu zaman kadını daha çok evde, iki kere sinemada, ara ara kafede görüyoruz; ama erkek karakterleri çoğunlukla evin dışında hastanede, sokakta, farklı yerlerde görebilmemiz mümkündür. *Roma* filmi tema, mekân, görüntü ve teknik özellikler açısından toplumu, sınıfsal yapıyı, kadın erkek ilişkilerini, cinsiyet temsillerini, o zaman yaşanan siyasi olayları gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Alkan, A. Birikenler... <https://aytenalkan.com/2019/02/19/mekan-yer-ve-toplumsal-cinsiyet-giris-doreen-massey-1994/> Erişim Tarihi: 3.09.2021
- Atay, A. 'Roma' filminin feminist incelemesi. <https://www.milliyet.com.tr/roma-filminin-feminist-incelemesi-molatik-18159/> Erişim Tarihi: 5.08.2021
- Bal, M. (1999). *Narratology Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bilgili, M. (2017). Toplumsal Cinsiyet, Bedenin Mekansallığı ve Cinsiyetçi Mekanlar, *Felsefe Yazın Dergisi*, Ekim-Kasım 23, 25.
- Cuaron, A. (Yönetmen). (2018). *Roma* [Film]. Amerika Birleşik Devletleri: Netflix
- Demir, Ö. (2020). Anlatı Sinemasında Gerçekçi ve Biçimci Öğelerin Kullanımı: Alfonso Cuaron ve Roma Film, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 37(2), 449-461.
- Demircan, B. (2020). International Perspectives on Feminism and Sexism in the Film Industry. In *International Perspectives on Feminism and Sexism in the Film Industry*, 200–211.
- Karabolat, B. (2020). Roma Film Örneğinde Eleştirel Söylem Analizi ve Kültürel Temsiller, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (UKSAD), 6 (2), Kış, 634-643.
- Lefebvre, H. (1974). *The Production of Space* (Çeviren: D. Nicholson-Smith). Oxford: Blackwell.
- Parsa, A. F. (2017). Popüler Feminizm ve Film: Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Feminist İdeolojinin İmgesel Sunumu, *İletişimde Serbest Yazılar*, 16-39.
- Ryan, M. ve Lenos, M. (2012). *Film Çözümlemesine Giriş*. (Çeviren: E. S. Onat). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Tuathail, G. O. (1998). *Postmodern Geopolitics?*, The Modern Geopolitical Imagination and Beyond in Rethinking, Geopolitics, (Derleyen: Gearóid Ó Tuathail and Simon Dalby), Routledge.

HÜSEYİN NİHAL ATSIZ'IN RUH ADAM ROMANI'NDA İDEALİZE EDİLMİŞ KADIN TİPLERİ

Latif DAŞDEMİR *

Ötüken Yayınevi tarafından ilk baskısı 1972 yılında yapılmış olan Ruh Adam adlı roman, Hüseyin Nihal Atsız tarafından yazılmış olup, yetmişin üzerinde baskıyla okuyucuların beğenisini kazanmış bir eserdir. Destan/masal örgüleriyle sembolik/fantastik eser, Atsız'ın en çok okunan kitaplarından. Atsız'ın hayatından izler taşıyan bu roman, Selim Pusat karakteri ile kendisini, Ayşe Pusat karakteri ile eşi Bedriye Hanım'ı, Yek / Key / Osman Fişer karakteriyle Süleymaniye Kütüphanesi'nde beraber çalışmış olduğu Oskar Rescher'i (Osman Reşer), Dr. Cezmi karakteriyle ise Tıbbiye'den sınıf arkadaşı Cezmi Türk'ü sembolleştirmiştir. Romanın diğer karakterlerinin de Atsız'ın hayatında yer alan isimler olduğu, örneğin Tosun'un karakterinin Atsız'ın oğulları Yağmur veya Buğra'dan birisi veya her ikisini birden temsil ettiği onu yakından tanıyanlarca tahmin edilmektedir.

Roman, hikâye örgüsünde kullanılan sembolizm ve yer yer yakın tarihe yapılan atıflar ile okuyucuyu hem düşünmeye hem de farklı duygular taşımaya sürüklemektedir. Özellikle Selim Pusat'ın iç çatışmaları yönüyle oldukça tartışmaya sebep olmuş, Selim Pusat'ın durumu hakkında çok farklı düşünceler ortaya atılmıştır. Romanın başkahramanı Selim Pusat'ın herkesin gözünden farklı bir şekilde görülmesi ve ruhunun dalgalı olması bu düşüncelerin oluşmasına sebep olmuştur. Ruh Adam daha ziyade duygu geçişleri ve kişilerin birbirleri ile olan duygusal bağları üzerinden yorumlanmaya müsait bir romandır. Bu inceleme denemesinden maksat, kesin bir yargıya varmak yerine özellikle kadın karakterlerin düşünceleri ve olayların akışını inceleyen okurun kendi bakış açısı ile diğer görüşleri karşılaştırabilmesine imkân sağlamaktır.

Türk edebiyatında kendine önemli bir yer edinmiş olan Hüseyin Nihal Atsız, romanlarında millî değerlere ve fantastik unsurlara sıkça rastlanan, kendisinden sonra yazılan ve benzer konuları işleyen modern fantastik eserlere içerik yönünden örnek model olmuş hem fantastik roman türünün hem de edebiyatımızın gelişimi açısından önemli katkı sağlamıştır. Kuşkusuz daha önceleri fantastik unsurların yer aldığı kimi eserlerin mevcudiyetinden de bahsetmek mümkün olsa da, İslamiyet öncesi Türk edebiyatından modern Türk edebiyatına kadar yazılan eserlerde fantastik unsurlar farklı şekillerde işlenmiştir. Fakat tarihî, millî ve fantastik unsurların bir arada işlendiği ilk eserler arasında Atsız'ın romanları gösterilebilir. Zira romanlarında hem

* Öğr. Gör., Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü,
latif.dasdemir@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3406-0023.

İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrası Türk edebiyatından unsurların yer alması, fantastik roman türüne uygun görünen malzemelerin zenginleşmesini sağlamıştır. Fantastik, sözlük anlamıyla gerçekte var olmayan yani hayalî olarak tanımlanabilir (Türk Dil Kurumu, 2011: 849). Fantastiğin edebî metinlerde yansması ise daha çok hayalî durumlar, doğüstü olayların ve kişilerin varlığıyla kendisini gösterir. Yani “*Fantastik metinler, çağrışımın doğal akışına uygunluk gösterse de, muhayyilenin zor kabul edebileceği aşırı hatta ‘marazî’ duygulanmalara, ütöpik düşüncelere yer verir*” (Karataş, 2011: 189-190). Hayal gücü ile yaratılan öğelerle donatılmış olan fantastik edebiyatın kökleri insanlığın ilk zamanlarına kadar gitmektedir. Masal ve efsaneler de fantastik öğelerle donatılmış anlatılardan oluşmaktadır. Fantastik, kimi zaman olağanüstü güzel ve şaşırtıcı, kimi zaman da gerçekte olabilir duygusunu yaratacak şekilde ve garip, huzursuz edici olabilir. Güzel ve şaşırtıcı gerçek dışı öğelerin anlatımdaki varlığı herhangi bir sorun yaratmaz. Ancak fantastik öge akıl karıştırıcı bir nitelik alıp, insanın bunu okuduğunda veya seyrettiğinde, tanık olduğu şeyin gerçek mi yoksa sahte mi olduğuna karar veremediği bir şaşkınlık içine düşmesine neden olduğu zaman, gerçekçi ilkelerde bile bir kararsızlığa yol açmaktadır (Yılmaz, 2006: 128-129).

Hüseyin Nihal Atsız’ın romanlarındaki olay örgüleri birçok açıdan birbiriyle benzerlik gösterir. Romanlarındaki kurgu yapısına ve olay örgüsüne şekil veren ortaklıklar neredeyse bütün romanlarında aynı şekilde kullanılmıştır. Özellikle kişi kadrosu, karakterlerin kullanım metodu, mekân, anlatıcının konumu, tematik unsurlar, zaman ve mekân-insan-eşya ilişkisi belirli bir perspektif açısından kaleme alınmıştır. Örneğin kişi kadrosunda genellikle bir asker yahut tarihî/efsanevî Türk komutan veya kahramanları yer alır. Yardımcı ve dekoratif unsurlar eserdeki fantastik yapının gerçekçi bir üslupta sunulmasına yardımcı olacak kişilerden seçilmiştir. Ruh Adam’da başta Yek ve Yüzbaşı Şeref olmak üzere ilahî mahkemede görünen şahısların neredeyse tamamı, fantastik yapının kişiler aracılığıyla aktarılmasında etkin rol alan karakterlerdir. Ayrıca Ruh Adam’ın ilk bölümü olan “Uygur Masalı”ndaki şahısların tamamı gerçeküstü nitelikler taşır. Romandaki mekanlardan birinin ilahî mahkeme olması, eseri mekansal açıdan fantastik romana yakınlaştırır. Romandaki zamanın Asya Hun İmparatoru Mete’nin yaşadığı devirden Türkiye Cumhuriyeti’ne dek ulaşan geniş bir sürece taşınması ise eseri, tarihsel açıdan fantastik romana kısmen uygun hale getirmiştir. Atsız aynı zamanda romanlarında millî kültür öğeleri ile işlenmiş tipler, millet kavramını oluşturan tarihsel unsurları, kültürel kodları, Türk milletinin gündelik yaşamına ait pratikleri ve kültür hafızamıza ilişkin değerler manzumesini sembolize etmiştir. Bu bakımdan Atsız’ın Ruh Adam romanında idealize edilmiş kadın tiplerine geçmeden önce yaşadığı ve eserlerini kaleme aldığı sürecin siyasal, sosyal ve kültürel açıdan genel görünümünün verilmesi, milli karakterleri eserlerine yansıtma biçimi adına önemlidir. Yani Atsız’ın yaşamış olduğu dönem, Türk

milletinin büyük sınavlardan geçtiği buhranlı ve kaotik bir dönem olması açısından da önemlidir.

Hüseyin Nihal Atsız, çocukluk yıllarından itibaren II. Meşrutiyet'e, I. Dünya Savaşı'na, Millî Mücadele'ye, Cumhuriyet'in ilanına, tek partili dönemden çok partili döneme geçiş dönemine, II. Dünya Savaşı'nın yol açtığı değişimlere tanıklık etmiş bir fikir adamıdır. Çalkantılarla dolu bir zaman diliminde, 1905 ile 1975 tarihleri arasında yaşayan Atsız; tarihi, hafızayı kurucu bir unsur olarak eserlerine yansıtmıştır.

Ruh Adam'ın ilk bölümünde yer alan Uygur masalındaki Açığma-Kün ile romanın öğrenci tipindeki Güntülü ölümsüz kadın/ölümsüz sevgili ruhunun geçmişteki ve gelecekteki görünümüdür. Ruh Adam'ın son bölümünde gaipten sesler duyan Ülker adlı kız ise Yüzbaşı Burkey'in soyundan gelmesine rağmen Açığma-Kün ile Güntülü sembol tipinin gelecekteki temsilcisidir. Selim Pusat eşi Ayşe'nin lisedeki gözde kız öğrencilerine "ışık kızlar" sıfatını yakıştırmış olması üç arkadaşın adlarının Aydolu, Güntülü, Nurkan gibi hep ışıklı olmasındandır.

Ruh Adam'da Selim Pusat'ın çok genç bir kıza âşık olma sebebi gençlik, zindelik, ışıktan kaynaklanan aydınlık ihtiyacından öte Yüzbaşı Burkey'in iki bin yıl önceki tamamlanmamış aşkının Selim Pusat'ta yeniden yaşanmış olmasıdır. İç dünyasındaki parçalanmışlığıyla diğerlerini hep öteki beni olarak kendi bilincinin karşısında tutan Selim Pusat, tiksinti duyduğu yaşamak istemediği hayatından kurtulmak adına ölüme hazır bulunmak arzusunda. Öteki benlerin bilinçleri Selim Pusat'ın bilincinin birer parçaları veya tamamlayıcısıdır. Selim Pusat'ı kurulan gerçeküstü mahkemede ayrı ayrı suçlayan herkes aynı zamanda Selim Pusat'ı yargılamakta iseler de aslında, Selim Pusat'ı suçlayanlar bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendilerini de suçlayıp yargılamış olmaktadır. Metafizik mahkemede bütün insanların nefisleri çarpışmakta, herkes kozlarını paylaşmaktadır. Selim Pusat parçalanmış bir insandır. Dünya hayatındaki herkes paramparçadır ve yarım yamalak yaşamaktadır. Büyük Mahkeme ise parçalanmışlığın bertaraf edilebileceği yegâne mahfildir.

Türk Toplum Hayatında Kadın

Destanlar ve efsaneler, bir milletin tarihinin derinliklerinden günümüze süzülüp gelen sosyal, içtimâî ve kültürel hayatlarının aynası gibidir. Tarih sahnesine ilk çıkan birkaç milletten biri olan Türkler, destan kültürü bakımından bir hayli zengindir. *"Yazarı, zamanı ve çoğu zaman mekânı belli olmayan, ama mutlaka ve mutlaka Türk duygusunu, Türk ruhunu, Türk hayat ve ahlâk telâkkilerini aksettirmeleri bakımından, millî Türk tefekkürünün ilk ve gerçek ürünleri olan, Türk destan ve efsanelerinde kadın, daima bir şeref, ahlâk, kahramanlık ve fedakârlık sembolü olarak düşünülmüştür"* (Sevinç, 1992: 9). Türk milleti -günümüzü istisna sayarsak- tarihinin hiçbir döneminde kadın

erkek ayrımı yapmadığı gibi, zaman zaman kadını erişilmesi zor kutsal bir varlık olarak değerlendirmiştir. Türk toplumunda kadın, Türk destan, efsane ve masallarında olduğu gibi tarihin her devrinde her zaman üst seviyelerde olmuştur. Özellikle İslamiyet öncesi Türk tarih ve kültürünü eserlerinde öne çıkaran Hüseyin Nihal Atsız'ın tarihî romanlarındaki kadın tipleri bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Ruh Adam romanının kadın tiplerini örnek alarak bu çalışmamızda Türklerde kadın konusunu da irdelemeye çalışacağız.

Hüseyin Nihal Atsız tarihi romanlarında olduğu gibi Ruh Adam romanına da bir Uygur masalı ile başlar. Oldukça zengin bir sözlü geleneğe sahip olan ve bu sözlü geleneğin büyük kısmını masallar ve destanların oluşturduğu Türk mitolojisi, tarihin bilinmeyen dönemlerine ışık tutması bakımından çok önemli bir kaynaktır. Masallarla destanlar arasında konu bakımından olduğu gibi olağanüstülükler bakımından da yakın benzerlikler mevcuttur. Bir milletin varlığını insan hayatına benzetecek olursak, masallar o milletin daha çok çocukluk dönemini, destanlar ise gençlik dönemini yansıtır diyebiliriz. Bağışıklık sisteminin gelişmesi için bir çocuğun beslenip büyümesinde maddî gıdaların yanında anne sütü ve şefkatine de ihtiyaç olduğu nasıl bir gerçekse, bir toplum için de destanlar ve masallar toplumu bir arada tutan bağlardır. Manevî gıda deyince şüphesiz ilk akla gelenler; ninni, masal ve destanlardır. Maddî ve manevî gıdalarını gerektiği gibi alamayan bir çocuk ileriki yıllarda bedensel ve ruhsal her türlü hastalıklara karşı güçlü bir bünyeye sahip olmamakta, sağlıklı bir ömür sürememektedir. Aynı şekilde bir millet için de durum farklı değildir. O millet tarihi süreci içinde maddî ve manevî gıdalarını alarak çocukluk ve gençlik dönemlerini güzel geçirebilmişse, buharlaşıp kısa sürede yok olmanın aksine tarihe damgasını vuracak, kendisinden dünya durdukça söz ettirecektir. Türk milleti bu şansı yakalamış bir millettir.

Atsız'ın romanlarında, destan ve efsanelerde olduğu gibi Türk kadını, iç ve dış güzelliği ile ön plana çıkmaktadır. Romanlarda fiziki bakımından olağanüstü güzelliğiyle peri kızına benzetilen kadın, bilgelik, yüksek ahlâk ve iffet duygusu, merhamet ve yardımseverlik, cesaret, yiğitlik ve kahramanlık gibi iç güzelliklerle bütünleşmektedir. Bu hasletlere sahip kadın, elbette evleneceği erkeği de kendisi seçmektedir. O erkeğin de böyle bir kadını hak etmesi gerekmektedir. Deli Kurt romanının ana karakterlerinden Gökçen kendisiyle evlenecek erkekte şu özellikleri aramaktadır: “*Ben, oku beni aşan, atı beni geçen, güreşte beni yenebilen erkek isterim*” (Atsız, 2003: 120). Romanın başkarakteri Deli Kurt, Gökçen kızın eşsiz güzelliği karşısında âdeta büyülenmiştir (Atsız, 2003:121-122). Buradan Gökçen kızın güzelliği ve ona bir Türk sipahisinin verdiği değer yanında, çıkarmamız gereken çok daha önemli iki sonuç vardır: Bunlardan birincisi; Türk kızlarının evlenecekleri erkeği kendilerinin seçmesi, ikincisi ise evlenecekleri kişide maddeye dayanan şan, şöhrat, para, servet değil, yüksek bir karakterin ve yiğitliğin ifadesi olan

“Alperen”lik vasıflarının olmasıdır. Aynı romanın başka bir bölümünde bir Türk sipahisinin günümüzden altı yüz yıl kadar önce kadına verdiği değer takdire şayandır. *“Huyu ve yüzü ile gerçekten bir melek kadar güzel olan o sadık ve vefâlı kadın gözünün önüne gelince içi sızladı. Fakat o kadar büyülenmiş, Varsak kızının sevgisine o kadar tutulmuştu ki, onu daha fazla düşünmesine imkân yoktu. Artık kendi kendisine buyruk olmadığını anlıyordu. Kendisini ölümden kurtaran bu yiğit kızın tutsağı olmuştu. Bu öyle bir kızdı ki, güzellikte eşi bulunmadığı gibi kuvvet ve cesârette de örneğine rastlanamazdı. Daha biraz önce okta ve yarışta beni geçsen bile güreşte mutlaka yenilirsin diye meydan okumamış mıydı?”* (Atsız, 2003:188-189). Atsız’ın romanlarında kadın, destan çağından bu yana yüce bir makama oturtularak sevgi, saygı ve aşk duygularıyla erkek hayalinde yerini almaktadır.

Türk edebiyatının sözlü ve yazılı eserlerinin ortaya çıkışından itibaren eserlerdeki tip ve karakterler, farklı şekillerde kendilerini göstermişlerdir. Hüseyin Nihal Atsız’ın Ruh Adam adlı romanı, hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrası birçok tipin yer aldığı eserdir. Geçmişten günümüze birçok tip ve karakteri bünyesinde bulundurması bakımından çağdaşı birçok romandan farklılık gösterir. Ayrıca yazarın dünya görüşü doğrultusunda kaleme almış olduğu Ruh Adam romanının fantastik öğeler barındırması, esere hem farklı bir boyut kazandırmış hem de tip ve karakterlerin çeşitlenmesini sağlamıştır. Ruh Adam romanı, Yüzbaşı Selim Pusat’ın iç dünyasındaki çelişkileri ve ordudan atıldıktan sonraki serüvenini ele almaktadır. Çoğu kez, Selim Pusat’ın başından geçenlerin gerçek olup olmadığı konusunda okuyucuları şüpheye düşüren şiirler, esere zenginlik katmıştır:

“Ram ol bana, ruhun başka bir âleme girsin...

Yazmış kaderin: Aşkına ömrünce esirsin!

Akılınla, şuurunla, hayalinle bilirsin:

Mutlak seveceksin beni, bundan kaçamazsın” (Atsız, 2017: 70).

“Ruhun mu ateş yoksa o gözler mi alevden?

Bilmem bu yanardağ ne biçim korla tutuştu?

Pervane olan kendini gizler mi alevden

Sen istedin ondan bu gönül zorla tutuştu...” (Atsız, 2017: 223).

Atsız’ın diğer romanlarında olduğu gibi Ruh Adam romanında da, geçmişe şuurlu bir yöneliş ve ondan alınan motif ve imajların, değer sistemlerinin, yeni bir anlayışla yorumu tâbi tutulup, edebi türlerin sağladığı imkânlar nispetinde işlenmesi görülmektedir.

Türk milletini dünyanın en eski milletlerinden biri yapan, oldukça zengin bir kültürel mirasa sahip olmasıdır. Beş bin yılı aşan tarihî sürece sahip olan Türk milletinin binlerce yıl önceki sosyal, kültürel ve içtimai hayatına ait bilgilere ulaşmak için destan ve efsanelerin yeri çok büyüktür. Destan ve efsanelerimizde yer alan belli başlı motiflerin başında kadın gelmektedir. Türk milletinin binlerce yıllık kültürel geçmişinin bir aynası durumundaki destan ve efsanelerimizde kadın âdeta kutsal bir varlık olarak sunulmaktadır. “*Türk muhayyilesinde kadın, çoğu zaman insan değil, karanlıkları aydınlatan bir ışık manzumesi, erişilmesi, dokunulması, koklanması, kısaca beş duyu ile kavranması mümkün olmayan ilahi bir nur huzmesi, iyiliği, yiğitliği telkin eden bir melektir*” (Sevinç, 1992: 9). “*Türk destanlarında, büyük kahramanlar, büyük kahramanların anneleri, kadınları, çoğu zaman ışık veya nur görünüşündeki bir kadından doğmuştur. Mesela, Yaradılış Destanı’nda Tanrı’ya yaratma ilhamı veren Ak Ana, ışıktan bir kadın hayalidir ve Tanrı’nın yalnız Ak Ana’nın yaşaması için yarattığı gökyüzünün on yedinci katı ve fevkalâde aydınlık bir ışık âlemidir*” (Banarlı, 1971:12). Oğuz’un ilk karısı, ortalığı karanlık bastığı zaman, karanlığı yararak gökten inen mavi bir ışıktan, ikinci karısı ise, kutsal bir ışıktan doğmuş kutsal kadınlardır.

Türk destan ve efsanelerinde ahlaksızlığın, çirkinliğin yeri yoktur. Kadın hiçbir zaman cinselliği ile ön plâna çıkmaz. Her zaman saygı duyulan, el üstünde tutulan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır ancak başka milletlerde aynı şeyleri söylememiz mümkün gözükmemektedir. “*Türk millî muhayyilesi, kadına mutlaka bir kutsallık izafe etmiş, onu, Tanrı’ya ilham veren ve diğer bazı milletlerin destanlarında olduğu gibi, gayri meşru ilişkiler sonucu değil Tanrı’nın bir buz parçasının içinde gönderildiği kutsal buğday tanesinden, ilâhlardan, nurdan ve ışıktan hamile kalan bir namus ve şeref abidesi olarak düşünmüştür*” (Sevinç, 1992:11). “*Nitekim, Türk mitolojisinde, güzellik ilâlesi olan, fakat Yunan aşk tanrıçası Afrodit gibi, sevişmeyi, cinselliği temsil eden değil, namus ve fazileti temsil eden Ayzıt, ancak namusunu muhafaza etmiş kadınların loğusalığına gidip onlara yardım ederdi, ahlâksız kadınlar ne kadar yalvarırsa yalvarsınlar ne kadar kurban keserlerse kessinler, Ayzıt onların yardımlarına gitmezdi*” (Uraz,1967:55). Türk kolektif vicdanı, iyileri, doğruları, temiz ahlâk sahibi olanları nasıl mükâfatlandırıp, kötülerini nasıl kınayıp cezalandırıyorsa, Ayzıt da aynı şekilde bu kolektif vicdanın mitolojik görüntüsü Türk töresinin, Türk tefekkürünün ve çağımıza kadar devam edegelen Türk namus ve ahlâk telâkkisinin şaşmaz ve yanılmaz sembolüdür.

Türk kadını hem destanlarda hem de Türk tarihinin akışı içerisinde kılıç kuşanan, at binen, ok atan, savaşan ve bu konuda çoğu erkeğe taş çıkartacak bir alp tiplmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek destan ve efsaneler dönemi diye de anılan mitolojik dönemde, gerekse tarihi sürecin sonraki dönemlerinde, Türk kadını diğer milletlerin kadınlarından ayıran en önemli husus budur. Cephe gerisinde ya da barışta Türk kadını; iyi yürekli bir ana, yardım sever,

şefkatli, munis, bilge bir kişiliğe sahipken; vatan, millet, bayrak, namus, iffet söz konusu olunca, âdeta yırtıcı bir pars olabilmektedir. Bu konuda H. Nihal Atsız'ın romanlarına da gitmek gerekir. Her ne kadar romanlarda itibarî olaylar anlatılıyor olsa da, roman yazarı, yazdığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasî olaylarını görmezden gelemez. Özellikle tarihî romanların, ele alınan o tarihî devirlere ışık tutması bakımından itibarilikten ziyade gerçekleri yansıtması yazar için bir sorumluluktur. H. Nihal Atsız, bu sorumluluğu taşıyan yazarlarımızın başında gelmektedir. Atsız, romanlarıyla okuyucusuna tarihin derinliklerine inerek, geçmişini iyi ya da kötü yönleriyle yüzleşmesini sağlayan nadir yazarlarımızdandır. Aynı zamanda tarihî romanlarında az sayıda kadın şahsiyetlere yer veren ve sıradan olmayan kadın karakterleri ile geçmişe ışık tutandır. Zarafeti, dillere destan güzelliği, muammalı yapısı ile gözleri kamaştıran bu kadınlar, masallardaki peri kızlarına benzemektedir. Ancak aynı kadınların herhangi bir tehlike algılamasında, düşman karşısında bir anda parsladığını, en üstün düşmanını bile dize getirdiğini gösterdiği Türk kadını, aynı zamanda sevdiği, gönül verdiği erkek için çok büyük fedakârlıklar yapmaktadır. Atsız'ın üçüncü tarihî romanı Deli Kurt'un gizemli ve destansı kızı Gökçen, yüzü ve yüreği kadar bileği, bedeni de güçlüdür.

Ruh Adam romanı başkahraman tipinin çıktığı manevi yolculuğunda sosyal, siyasal ve metafizik vurgulara rağmen aşkı merkeze almaktadır. Atsız, Selim Pusat'ın neden ve niçin sorularına cevap bulamadığı, belirlenmiş ve yaşanması kaçınılmaz olan olayı determinist/gerekirci bir tavırla okuruna yansıtır. Özünü irade kavramının oluşturduğu Pusat'ın kişiliğinde aşk, şeref ve irade tek vücutta sunulup sorgulanır. Ruh Adam romanında Atsız'ın "Aşkınla", "Mutlak Seveceksin" ve "Geri Gelen Mektup" şiirleri yer almaktadır. İlk şiiri Leyla ve Güntülü'yü tanımadan çok önce, henüz şiir yazmayı bırakmadan yazmıştır. Bunu ona Ayşe Pusat hatırlatır. Diğer iki şiir ise daha sonra yazılmıştır. Özellikle "Mutlak Seveceksin" şiirini Çamlı Kuru'da seslendirenin Leyla Mutlak mı yoksa Güntülü mü olduğu tam olarak bir açıklığa kavuşmamıştır. Leyla'nın sesinin o sese bir benzeyip bir benzememesi ile Güntülü'nün bu şiiri okuduğundaki sesinin o ses olması bu muallâk durumu oluşturur. Leyla Mutlak ve Güntülü muhtemelen aynı kişidir. Biri Moğol Kubudak'ın erişemediği Kırız Beyi'nin kızı, diğeri ise Kayı'nın oklayamadığı sevgilisi. Biri asil ve soylu, diğeri hırçın ve belirsiz. Öte yandan şiiri kimin yazdığı konusu da belirsizdir. Güntülü bu şiiri hem Selim'in geçmişte yazdığını söylemiş, hem de şiiri yine geçmişte kendisinin yazmış olabileceğini ima etmiştir. Fakat her iki halde de şiir bugün değil belki bin yıl önce yazılmıştır.

Romanda İdealize Edilmiş Kadın Tipleri

Romanlarda tiplerin toplumun belirli kesimini temsil ettiği göz önüne alındığında Ayşe Pusat; yapıcı ve olumlu bir kişilik ya da çalışan bir eş olarak kadın tipi, Türk kültüründeki kadının yeri göz önüne alındığında ise ideal Türk

kadını tipi özellikleri taşıdığı görülmektedir. Leylâ Hanzade/Mutlak ya da asıl adıyla Leylâ Hanzade, tarih öğretmeni olarak asli değerleri yansıtan bir tiptir. Ancak olay örgüsü içerisinde onun bu özelliğinden çok Osmanlı Devleti'nin son üyesi olması öne çıkmaktadır. Öğrenci tipi içerisinde Yüzbaşı Selim Pusat'ın kahraman/ışık kızlar olarak nitelendirdiği Güntülü, Aydolu ve Nurkan adlı üç kişi ön plana çıkar. Her üçünün de derslerinde başarılı olması, öğretmenlerine karşı saygıları ve olumlu yapıları onları tiplendiren belli başlı özelliklerdir.

Ayşe Pusat

Ruh Adam romanının baş kadın tipi Ayşe Pusat, dindar bir kadındır. Ancak kocası Selim Pusat dindar olmamakla birlikte eşinin dini duygularına önceleri saygı gösterirken, inandığı tek hakikatin ölüm olduğu kanaatinde. Vazife veya fikir uğrunda ölmekte eşsiz bir güzellik ve büyüklük bulma eğiliminde olan Selim Pusat, artık ölümü özler bir ruh haline bürünmüştür. Ayşe Hanım her ne kadar evlenmeden önce eşinin bu aşırı düşüncelerinden hoşlanmış olsa da zamanla bu aşırılıkların durulmasını beklemiştir. Evdeşi Selim Pusat'da gizli kaynaklardan gelen bir ateş bulunduğunu ve bunun onu daima aşırılığa, tehlikeye, kendini harcamaya sürüklediğini düşünmektedir. Ayşe Pusat önceleri pek çok meselede saf ve bilgisiz olan, çabuk aldatılan Selim Pusat'ın artık inancını kaybetmiş müthiş bir münkir olduğunu ve artık onu aldatmaya imkân olmadığını düşünmektedir. Her şeye rağmen kocası Selim Pusat'ı hayata bağlamak için vermiş olduğu büyük uğraşın boşa gideceğine inansa da kocasının “*henüz karar verememiş olduğunu*”, içinde korkunç bir mücadele cereyan ettiğini hissetmekte ve bunun neticesinden korkmaktadır (Atsız, 2017: 19-20).

Yüzbaşı Selim Pusat'ın eşi olan Ayşe Hanım edebiyat öğretmenidir. Mesleğinde başarılı, öğrencileriyle iyi ilişkiler kuran bir tiptir. Eşinin hapse atılmasından sonra, dolaylı yoldan da olsa, o da cezalandırılmıştır. Çalıştığı okuldan alınarak çok daha düşük bir ücretle bakanlık emrinde çalışmaya başlamıştır: “... *eşini haksız yere ve keyfi olarak öğretmenlikten çıkarmışlardı.*” (Atsız, 2017: 20,21). Eşinin hapisten çıkmasından sonra, tekrar asıl mesleği olan öğretmenliğe dönüp eski okulunda çalışmaya başlamıştır. Ancak başta okulun baş muavini olmak üzere birçok öğretmenin ona bakışı pek de olumlu değildir. Çünkü kocasının yediği “vatan haini” damgasını bir nevi o da yemiştir. Bu haksız itham karşısında tarih öğretmeni Kadriye Kozanlı, cebir öğretmeni Rıza Bey ve fizik öğretmeni Leman Pınar ona destek olmaya çalışırlar. Ancak bu şahıslar, olay örgüsü içerisinde pek işlevsel değildir. Sadece Ayşe Hanım'ı ve Selim Pusat'ı belirginleştirmek için vardılar. Dolayısıyla bu öğretmenler, kişi kadrosu içerisinde yardımcı güç özelliği taşıyan daha çok figüratif unsurlardır. Ayşe Hanım'ın roman içerisinde ideal bir eş tipi olduğu rahatlıkla fark edilir. Anadolu kadınının çilelerini yaşamış olması, çocuğuna bağlılığı ve eşine saygısı, Ayşe Hanım'ı tiplendirir. Tiplerin toplumun belirli kesimini temsil ettiği

düşünüldüğünde, onun çalışan kadın tipi içerisinde öğretmen, Türk kültüründeki kadının yeri göz önüne alındığında ise ideal Türk kadını tipi özellikleri taşıdığı gözlemlenir. Ayşe Hanım'ın olay örgüsü içerisindeki işlevselliği, Selim Pusat'ın kişisel özelliklerini tanıtmıştır. Yazar, Yüzbaşı Selim Bey'i karakter yapan birçok düşünce ve ruhsal bunalımlarının sebeplerini, Ayşe Hanım'ın düşünceleri aracılığıyla aktarır: “Ayşe, konuşmayı açtığına pişmandı zaten hep böyle olurdu. Selim'i daldığı mezar sessizliğinden, yürek parçalayıcı hüzünden ayırmak veya sıyırmak için bir konuşma açar, fakat sonunda onun garip fikirleriyle muhayyilesi tırmalanarak ve bazen kalbi kırılarak pişmanlık duyar, üstelik Selim de biraz öncekinden daha ağır, daha ciddi, daha vahim bir ruh buhranına gömülerek sonsuz sessizliğine, sonsuz gezinmesine devam ederdi.” (Atsız, 2017: 82). Anlaşıldığı üzere Ayşe Hanım, Selim Pusat'ın tanıtılması ve karakterleşmesini sağlaması yönüyle roman içerisinde ara güç özelliği taşır. Ayrıca kocasının âşık olduğu kadınlar içerisinde en silik olanı da odur. “Akli, sadakati, sabrı, mesleğindeki ehliyeti ve analığı ile Selim'deki saygıyı uyanık tutan Ayşe ne Güntülü ne de Leylâ ile rekabet edebilecek güçtedir. Hem Leylâ ve hem de Güntülü'ye karşı yardımcılık fonksiyonunu yüklenir. Onun en fazla yaklaştığı karakter, ilâhi mahkemede Selim'i savunan tek kişi olarak dikkat çeken kayınvalidesidir” (<http://www.nazanbekiroglu.org/2000/01/02/ruh-adam-romani-uzerine-bir-tahlil-denemesi>). Dolayısıyla bu aşk üçgeni içerisindeki en zayıf halka, Ayşe Hanım'dır.

Selim Pusat'ın kalbinde sevgiden eser kalmadığını, onun yerini kin ve tiksintinin doldurmuş olduğu kanaatinde olan Ayşe Pusat, yine de ona dair ümitlerini tamamen kaybetmemekte ve onun yaralı bir insan olduğunu düşünmektedir. Kendisini bir hastabakıcı olarak gören Ayşe Pusat, hastanın derdini anlamamaktan ve hastanın da herhangi bir şikâyetle bulunmamasından acı çekmektedir. Bundan dolayı da denemelerinde başarılı olamadığını hissetmektedir. Selim Pusat'a karşı hislerindeki en derin düşünüşü ise, onun yeniden hayata dönmesi, kalbinde yeniden ateşin yanması için “onun bir başkasını sevmesine bile razı olması” ifadesinde görülür. Bu, bir kadının hayatta belki de isteyebileceği son şey olmasına rağmen bu düşünce adeta Ayşe Hanım'ın Selim Pusat'a karşı olan sevgi, şefkat, acıma, sahiplenme gibi karışık duygularının tezahürüdür. Ayşe Hanım, romanın ilerleyen bölümlerinde özellikle kocasının Güntülü'ye karşı olan ilgisini fark etse de kocası ile bağı tamamen koparmamış, onun için endişelenmeye devam etmiştir. Denilebilir ki Ayşe Pusat için Selim Pusat, “çıkmadık candaki umut” olarak hep var olmaktadır.

Leylâ Hanzade/Mutlak

Asıl adı Leylâ Hanzade olan Leylâ Mutlak, tarih öğretmenidir. Ancak olay örgüsü içerisinde onun bu özelliğinden çok Osmanlı Devleti'nin son üyesi olması öne çıkar. Zaten öğretmen tipine ait özelliklerin pek detayına inilmemiş

olması da dikkatten kaçmaz. Gerçek kimliğini saklamak için öğretmenlik yapar. Kendisini prenses olarak değerlendirmesi ve tahtın varisi olarak görmesi esasen Selim Pusat'ın kralcı rejim taraftarı olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Yazar, Leylâ Mutlak – Selim Pusat bağlantısını, sıradan bir kişinin asil soydan birisine nasıl davranması gerektiğini göstermek için kullanmıştır. Leylâ Mutlak, Selim Pusat'ın yaşadığı aşk bunalımlarında da kendini gösterir. Yüzbaşı Selim Pusat, belirli bir süre de olsa Güntülü ile Leylâ Mutlak aşkı arasında gidip gelir. Ancak Leylâ Mutlak'ın gerçekte bir prenses oluşu, onu bu konuda rahatsız eder. Çünkü Osmanlı soyundan birinin asil olmayan sıradan bir askerle aşk yaşamasını uygun bulmaz. Bu durumu fark eden Leylâ Mutlak, Selim Pusat'ın Güntülü'ye olan aşkı engellemek için kendisine âşık olmasının bir sakıncası olmadığını belirtir: “*Leylâ gözlerini Pusat'a dikerek birkaç saniye baktı. Sonra kendisini dayanılmaz derecede güzelleştiren gülümseyişiyle: -Müsaade ediyorum. Beni sevebilirsiniz! Dedi...*” (Atsız, 2017: 186). Romanda Leylâ Mutlak'ın asil, güzel ve varlıklı olması, onu öğretmen tipinin yanında prenses tipine de uygun bir hale getirir. Selim Pusat'ın Leylâ Mutlak'a ilgi duyması ile prenses, olay örgüsü içerisinde yüzbaşının karakterleşmesinde önemli etkiye sahiptir. Bu yönüyle kişiler kadrosu içerisinde Leylâ Mutlak, norm karakter (ara güç) özelliği taşır.

Leyla Mutlak ile Selim Pusat arasındaki ilişkide bir hiyerarşi göze çarpmaktadır. Bu kendisini farklı karşılaşmalarda, farklı şekillerde gösterir. Çamlı Kuru'da Selim'in koluna girdiğinde ve Selim aksini istediğinde bunu yapmaması ve kesin bir “hayır” demesi, Çamlı Kuru'dan Leyla'nın evine geldiklerinde Selim'in eve girmek istememesi üzerine Leyla'nın “*Size emrediyorum. Şimdi geleceksiniz*” çıkışı ile Selim'in esas duruşa geçmesi ve Selim'in derdini bastırarak çarenin “*ışığı bastırarak daha parlak bir ışık*” diyerek onu ima etmesi üzerine “*Müsaade ediyorum, beni sevebilirsiniz*” çıkışı bunun bazı örnekleridir. Bu elbette Selim'in onun “tahtın varisi” olduğunu bilmesinin ve bu prenses asaleti ve güzelliğine duyduğu saygının da bir yansımasıdır. Leyla da bunu mutlaka hissetmektedir. Leyla, askerliğine mal olan olaylar konusunda Selim'e iftira atıldığını düşünmekte ve ona “yakınlık ve saygı” duymaktadır. Üstelik ona güvenmektedir. Öyle ki bu güvenini “*İnsanların çoğu belki güvenilmeye layık değildir. Fakat siz... Selim Pusat... Size güvenilir. Çünkü siz başka hiçbir şey olmasanız bile krallık taraftarısınız*” diyerek de ifade eder. Aralarındaki bu “hiyerarşik” ilişkiyi bozan belki de tek kısım, Leyla'nın Güntülü'nün resmine uzun uzun baktıktan sonra “*İşte, şimdi kıskandım.*” dediği kısımdır.

Güntülü, Aydolu ve Nurkan

Yüzbaşı Selim Pusat'ın” kahraman/ışık kızlar” olarak nitelendirdiği Güntülü, Aydolu ve Nurkan ya da Kahraman/Işık Kızlar, üç kız öğrenci tipi olarak öne çıkar. Her üçünün de derslerinde başarılı olması, öğretmenlerine karşı saygıları ve olumlu yapıları onları tripleştiren belli başlı özelliklerdir. Bu

kızların olay örgüsünde asıl işlevsellik kazanmaları Selim Pusat'la tanışmalarıyla ortaya çıkar. Hemen herkese olduğu gibi bu üç kıza da alaycı bir şekilde yaklaşan Selim Pusat, eşinin bu öğrencileri sıkça övmesi nedeniyle onlara “kahraman” ismini takar. Ancak zaman geçtikçe bu kızları tanır ve biraz da eşinin üzülmeye sebebiyle, alaycı bir tutumla onlara yakıştırdığı kahraman sıfatını, isimlerinde geçen “*gün, ay ve nur*” kelimeleriyle ilişkili olduğundan ışığa dönüştürür. Eserde güzellikleri özellikle vurgulanan bu kızlar, yapıcı kişilikleriyle Selim Bey'i az da olsa etkilemeyi başarır. Işık kızlar içerisinde Güntülü, diğerlerine nazaran güzelliği ve zekâsıyla daha da öne çıkarak Selim Bey'i etkiler. Bu etki zamanla aşka dönüşür. Ancak bu durum, Selim Pusat'ın meçhul sonunun hazırlayıcısı olur. Bu aşkın yanlışlığını bilse de Güntülü, yüzbaşıda bir saplantıya dönüşür: “*Nereye baksa Güntülü'nün gözlerini görüyor, onu çok iyi tanıdığını biliyor, fakat kim olduğunu bulup çıkaramıyordu. İçinde yüzyıllar önceki bir zamanın duygusu vardı. Deliriyor mu idi?*” (Atsız, 2017:147). İyi niyetli yapılarıyla öne çıkan Kahraman/Işık kızlar, Selim Pusat'ın mutsuzluğunu biraz olsun azaltabilmek için okuldaki mezuniyet törenlerinde askerî bir yürüyüş bile yaparlar. Ne var ki bu da kâr etmez. Her şey de olduğu gibi Selim Pusat, bunda da kusur bulur: “*Geçit resmini nasıl buldunuz efendim? Pusat buna en sert tavırla cevap verdi: Siz olmasaydınız belki daha güzel olacaktı. Kalabalıkta başkalarının da işittiği bu sert edalı sözler üzerine Ayşe çıktı: -Kızıma neden böyle söylüyorsun Selim? Ne yanlışı vardı sanki? Ben hiçbir eksikliğini görmedim... Selim Ayşe'ye döndü: -Daha ne yapacaktı? Manga başında olduğu halde selâm sahasına girince başını sağa çevirdi...*” (Atsız, 2017: 177). Bu yürüyüşün önemi ise önceden şüpheleri olan Ayşe Pusat'ın, eşinin Güntülü'ye olan ilgisini fark etmesidir. Çünkü yürüyüş öncesinde, yürüyüş esnasında ve sonrasında Selim Pusat'ın gözü sürekli Güntülü'nün üzerindedir. Törenden sonra yaptığı eleştiriler de hep ona yöneliktir. Dolayısıyla Ayşe Pusat, eşinin kendisine karşı ilgisizliğinin vermiş olduğu üzüntünün yanında bir de bu aşkın neden olduğu yıkımla derinden yarananır. Özetle Kahraman/Işık kızlar olarak adlandırılan Güntülü, Aydolu ve Nurkan, yapıcı kişilikleri ve ideal öğrenci özellikleriyle roman içerisinde tipeşirler. Ayrıca Aydolu ve Nurkan, Selim Pusat'ın Güntülü'ye karşı hislerinin olgunlaşmasındaki etkileriyle norm karakter özelliği gösterirler. Sosyal ve psikik özellikleriyle Ülker, Beyhan, Emine romanda asıl olay örgüsü dışında kalan, son bölümde adları geçen kız öğrencilerdir. Bir okul bahçesinde üç öğrenci arasında geçen konuşmayla bu bölüm şekillenir. Bu öğrencilerden, sınıfa sene başında katılmış olan Ülker; sessiz, içe kapanık ve ruhi durumuyla diğer arkadaşlarından farklılığıyla öne çıkar. Sınıf içerisinde arkadaş ilişkileri zayıf olan Ülker'i aralarına katmaya çalışmaları Beyhan ve Emine'nin yapıcı kimliklerini gösterir. Öğrenci-arkadaş ilişkisinin nasıllığını göstermeleri açısından bu iki kız, ideal öğrenci ve arkadaş tipine uygunluk gösterir. Ülker'in işlevselliği diğer kızlardan çok daha farklıdır. O, romanın ilk bölümünde anlatılan Uygur masalında Yüzbaşı Burkay'ın ölümünden sonra ruhunun bir çam ağacı altına gelip “*Izdirap çekiyorum; sen de beni seviyor musun?*” dediği

kadının “*Sus, sus, ben de ıstırap çekiyorum*” (Atsız, 2017: 274) sözlerini yine bir çam ağacı altında duyulması aşkın eritiriciliğini kavrayamayıp kendi hatalarıyla/günahlarıyla yok olan kahramanın sonsuz azabının kısık çığıdır. Ayrıca Ülker’in, soyunun Kamlançu’ya dayandığını, atalarının Burkay isimli biri olduğunu söylemesi de, masalın sonucunda Burkay’ın lanetinin devam ettiğini göstermesi yönüyle anlamlıdır. Bu yönleriyle Emine, Beyhan ve Ülker, ilk bölümde yer alan Uygur masalına bağlı olarak ortaya çıkan ara güçlerdir.

Güntülü Selim Pusat’ın fırtınalı bir hayat yaşadığını düşünmekle birlikte onun zayıf iradeli bir adam olmadığına inanmaktadır. Üstelik hayatında Ayşe Pusat gibi bir kadın olması sebebiyle, hayatındaki buhranı atlattıktan sonra huzur içinde yaşayan, bahtiyar bir kimse olması gerektiğini düşünmektedir. Fakat ona dikkatli baktığı zaman onu olgun bir subaya değil, toy bir şaire benzetmektedir. Elbette bunlar, onun Güntülü olarak düşünceleridir. Geçmişten gelen halini ise Selim Pusat ile Çamlı Kuru’da yürürken ortaya koyacaktır. Burada Selim Pusat’ı Mete Han’ın ordusunda bir subay olarak nitelemesi ve kendisini de “ok atılmayanlardan biri” olarak belirtmesi, aslında onu şimdi Güntülü olarak görünen halinden çok daha fazla tanıdığına işaret etmektedir. Güntülü aslında geçmişten gelmektedir ve Selim’in o “pars bakışları” ile etki altına alabileceğinin ve Selim’in ona karşı zaafının farkındadır.

Sonuç

Ruh Adam romanı, içerik ve olay örgüsü bakımından çağdaş Türk romanlarından farklı bir yapıya sahiptir. Romanda hem tarihi, efsanevî kişiliklerin hem de çağdaş Türk toplumundan tiplerin olması, bu düşünceleri kanıtlar niteliktedir. Atsız’ın Ruh Adam romanında kısmen fantastik öğeleri mistik ve gerçekçi bir yapı içerisinde işleyen kurgusal yapı kısmen de olsa görülür. Romanın başında yer alan Uygur masalı ve asıl olay örgüsünün bununla bağlantısı, eserin özgünleşerek farklılık kazanmasını sağlamıştır. Bu durum, edebiyatımızda fantastik romanın bir kazanımı olarak değerlendirilebilir. Romanda, Selim Pusat’ın yaşadığı bunalımların etkisiyle tipten uzaklaşarak karakterleşmesi başarıyla işlenmiştir. Üstelik yazar, bunu yaparken yaşananları tek boyutlu anlatmamış; aksine karakterizasyon sürecinde hem tarihî unsurları hem aşkı hem de vicdanî öğeleri bir arada kullanmıştır. Bu da doğal olarak karakterin derinlik kazanarak belirginleşmesini sağlamıştır. Ayrıca Ruh Adam, Türk edebiyatı içerisinde karakter çiziminde tiplerin nasıl kullanıldığını gösteren güzel örneklerden biridir. Tematik olarak aşkın tezahürlerinin ve tiplerin, karakterler üzerindeki etkilerinin açıkça görülmesi de romanda özellikle öne çıkartılmıştır. Zira Ruh Adam, Selim Pusat’ın, yaşadığı aşk çıkmazları sonucunda değerlerinden uzaklaşarak tükenişinin romanıdır. Özetle Nihal Atsız, Ruh Adam romanında Türk kültürünün ve edebiyatının zengin birikimini, modern romanın yapısına uygun bir şekilde kullanmıştır. Bu da tipleri çeşitlendirip karakterlerin ruhsal yapısına derinlik kazandırmış ve eserin içerisinde belirgin bir şekilde yer etmelerini sağlamıştır.

Romanda Selim Pusat tarafından yazılmış ve Güntülü'ye gönderilmiş olan “Geri Gelen Mektup” şiiri Selim Pusat kendisine geri gönderilene ve geri gelen mektubu açıp okuyana kadar hatırlamaz. Bu reddediliş ise onu yolundan alıkoymamış, aksine Güntülü'ye olan hisleri daha da kuvvetlendirmiştir. Tabii o şiiri yazıp, o mektubu göndermekle sırrını sadece kendine ve Güntülü'ye ifşa etmekle kalmamış, diğer kızlar da bu mektuptan haberdar olmuştur. Fakat o bunu öğrendiğinde dahi artık dönülmez bir yolda olduğunu bilmektedir.

Özet olarak bir kadına duyulan aşk çerçevesinde olaylar örgüsü sunulmuş olsa da; Atsız, geçmişten günümüze bizi biz yapan değerleri sorgulamış, bu değerlerin giderek görmezden gelindiği günümüzde ironik ve az sayıda kadın tipleriyle asıl sorunu vurgulamaya çalışmıştır diyebiliriz. Yukarıda edebi örnekleriyle ulaşılmış güç bir konumda ifade edilen kadın tipi, güçlü devlet yapısına sahip olan Türk devletlerine aittir. Oysaki devletlerin zayıfladığı dönemler kadının toplum içerisindeki yapısına neredeyse bağlanır. Kadının yücelten anlayış bir bakıma kendini dolayısıyla da toplumu da güçlendirmiş olur. Ruh Adam romanının baş kişisi Selim Pusat, içine düşmüş olduğu çaresizliğin sebebinin hem ok atamadığı bir kadın hem de kendini hayata bağlamaya yaralarını sarmaya çalışan diğer kadınların olması birey ve toplumları yüceltenin de yerle yeksan edenin de kadın olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

Selim Pusat, hepimizin bir yanını gösteren büyük bir resimdir. Kınamalar da övgüler de hep bu yüzdendir.

Kaynakça

- Atsız, H.N. (2003). *Deli Kurt*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Atsız, H.N. (2017). *Ruh Adam*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Banarlı, N. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Devlet Kitapları.
- Karataş, T. (2011). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Korkmaz R. (2015). *Yazınsal Okumalar*. İstanbul: Kesit Yayınları
- Sevinç, N. (1992). *Türklerde Kadın ve Aile*. İstanbul: Ortadoğu Gazetesi.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 11. Baskı.
- Uraz, M. (1967). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Hüsnü Tabiat Matbaası.
- Yılmaz Z. (2006). Fantastik Edebiyata Genel Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 46 (2), 127-142.

İnternet Kaynağı:

<http://www.nazanbekiroglu.org/2000/01/02/ruh-adam-romani-uzerine-bir-tahlil-denemesi>

KADIN YAZARLARIN YAZMA SÜREÇLERİNE MEKÂNIN ETKİSİ VE BUNUN KURGU DÜNYALARINDAKİ YANSIMALARI

Seçil DUMANTEPE*

Ataerkil düzenin hâkim olduğu toplumlarda birey olarak kadınların hem özel hem de kamusal alanda verdiği var olma mücadelesinin bir benzeri edebiyat alanında da görülür. Bir yazar olarak kadının yaşadığı zorluklar öncelikle yazma süreçlerine farklı düzeylerde yansır. Yazarı çevreleyen mekân, genelden özele, içinde bulunduğu toplumsal, kültürel ve kamusal mekândan, ev, oda gibi özel yaşam alanlarına kadar, iç içe geçen halkalar şeklinde bir yönelimle bu sürece etki eder. Bu etkinin izdüşümlerini ise kurgu dünyalarındaki karakterler ve mekân imgeleri üzerinde görmek mümkündür.

Türk edebiyatında kadının yazınsal varlığını kabul ettirme yolculuğu, Batı edebiyat dünyası içindeki gelişimiyle paralel bir süreçte ilerler. Mekânlar, coğrafyalar değişse de kadınların hem bireysel hem de yazınsal olarak yaşadıkları zorluklar değişmemiştir. Bu durum, onların yazma süreçlerini etkilediği gibi yazdıkları eserlere de yansımıştır.

Bu mücadelenin Batı edebiyatındaki ilk akla gelen örneği Virginia Woolf'un "A Room of One's Own" (1929) adlı eserinde ortaya konur. Woolf'un kadın olduğu için, konferans vermeye gittiği Cambridge Üniversitesi'ne kadın olduğu için alınmamış olması o yıllarda Batı'da da koşulların kadınlar için oldukça zorlayıcı olduğunu göstermektedir. (Hazer, 2018: 523)

Virginia Woolf, kendisinden "Kadınlar ve Kurmaca" üzerine konuşma yapması istendiğinde, yazıyı kaleme aldığı 1928 yılından geriye doğru bir yolculuğa çıkar. Yüzyıllar ve mekânlar içinden geçerken, kadının edebiyat ve toplum yaşamındaki var olma mücadelesinde geçirdiği dönüşümleri ve bunun yaratma eylemine olan etkilerini sorgular. (Dumantepe, 2019: 16)

Batı edebiyatı tarihinde yazarın erkek, yazılanın dişi olarak tanımlandığı uzun bir gelenek vardır. Kısaca metin ve yazılan, kadın kimliğiyle, buna karşın kalem de erkeklikle özdeşleştirilmiştir. (Menteşe, 2018: 408)

15.yüzyıldan 18.yüzyıla kadar Woolf'un İngilteresi'nde yaşayan kadınlar, "şiir kitaplarını istila eden, kurmacalarda, kralların, fatihlerin hayatlarına hükmeden, tarihte ise adı geçmeyen kadınlar"dır. Erkeklerin kurmaca dünyasında var ettikleri, gerçek dünyadaki ataerkil düzende ise yok

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: secil.dumantepe@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0260-4807.

farz edilmiş, “bütün bu yüzyıllar boyunca erkekleri olduğundan iki kat büyük gösteren bir ayna işlevi görmüş” kadınlardır. (Dumantepe, 2019: 16)

Kadın şairlerin uzun yıllar varlık gösteremediği İngiltere’den kendi edebiyatımıza geldiğimizde bizi ilk karşılayanların başında Divan Edebiyatı’nın ilk kadın şairlerinden Mihri Hatun’la, Zeynep Hatun gelir. İyi eğitim görmelerine, varlıklı ailelerden gelmelerine rağmen, geleneğin baskısı altında üretmeye çalışan bu kadınların, erkeğin hâkim olduğu bir evde, kendilerine ait bir odaları olması tek başına bir şey ifade edemezdi. Entelektüel özgürlük için, kendilerine ait bir paraya da sahip olmalıydılar. Bu durum 18.yüzyılın sonlarında orta tabakadan kadınların yazmaya başlamasıyla değişti. Artık kadınlar da, para kazanmaya başlamıştı. Woolf, 19.yüzyıldan itibaren artan kadın yazarların çoğunun romana yönelmelerini sorgularken, aynı yüzyılda kurmaca evrenine katılan ilk kadın yazarlarımız Zafer Hanım’la, Fatma Aliye Hanım bu mücadelenin öncü isimlerinden olmuştu.

II. Meşrutiyet’in ilanıyla yaşam alanı evin sınırlarının dışına doğru genişleyen kadın dernek ve yayın etkinlikleri artmış, Cumhuriyet Dönemi’nde ise toplumsal alanda ve yazın dünyasında daha aktif ve kimlikli bir duruş sergilemiştir. Bunlar arasında hem Osmanlı hem de Cumhuriyet Dönemi’nin mirasını üzerinde taşıyan Cumhuriyet’in ilk dönem kadın yazarlarından Halide Edip, bu iki dönemin de aktif bir figürü olarak karşımıza çıkar. (İnal, 2018: 322)

Yüzyıllar içinde sosyal ve yazınsal alanda her ne kadar kadının varlığı artsa da kabul görmesi zaman alır. Bu anlamda Batı’da olduğu gibi Türk Edebiyatı’nda da bazı kadın yazarların erkek adlarıyla üretmeleri bilinen bir gerçektir. Cumhuriyet Dönemi’nin ilk kadın yazarlarından Cahit Uçuk ya da asıl adıyla Cahide Üçok, bunun günümüze uzanan bir örneğidir.

Kadın şairler ise, uzun yıllar, ya adlarını ya da kadınlıklarını gizleyen şiirler yazdılar. Örneğin bunlardan ikinci grupta sayabileceğimiz kadın Divan şairlerinin bu çekingenliklerinin sebebini, Nazan Bekiroğlu, kadın olarak şiir yazmalarından doğabilecek manevi cazibeyi toplumsal baskıdan sakınma endişesiyle açıklar. (Bekiroğlu, 1998: 234-235)

Buradan Anadolu coğrafyasına geldiğimizde ise normların bağlayıcı gücü sebebiyle halkın geleneğinden yetişmiş kadın şairlerin söyledikleri koşmalarını, türkülerini kendi adlarını ya da mahlaslarını gizleyerek anonimleştirdikleri kuvvetle muhtemeldir (Özgül, 2018: 327). “Geleneksel kadın imgesine uygun düşen, türkü yakmak, ninni söylemek, mani düzmek, oya işlemek, yarattığının içinde sessiz ve kimliksiz kaybolmaktır” (Atasü, 2001: 27-28) değerlendirmesini günümüz yazarlarından Erendiz Atasü’nün yapmış olması, kadın yazarın eril yapıda kabul görürlüğünde zamanımızda da hâlâ açıkların olduğunu göstermektedir (Hazer, 2018: 527)

İçinde buldukları zaman ya da dönem kadar, içinde buldukları mekân, en geniş anlamda fiziki ve kültürel coğrafya da kadın edebiyatçıların yazma edimlerinde rol oynayan unsurların başında gelir. Örneğin kendisi de bir

şair olan Ayten Mutlu, Akdeniz’i, “kendine özgü bir yaşam felsefesini, sanatın ve yaratıcılığın dinamiklerini üretmiş, bu malzemeleri yoğurarak şiirin doğal mekânını kurmuş bir coğrafya” olarak tanımlar. Fantastik öğelerin de beslediği Akdeniz’in dışıl kimliğinin yanı sıra şair kimliğinin de olduğunu ifade eden Mutlu, bu özgün coğrafyada tarihsel süreç boyunca üretilmiş şiirin belli karakteristikleri, özgün tını, aroma, renk gibi öznellikleri içeren ortak bir ruhu olduğunu savunur. Antik Yunan’dan İtalya’ya, Ortadoğu’dan Kuzey Afrika’ya kadar yüzyıllardır bu havzadan beslenen kadın şairlerin şiirlerinden örnekler verdiği yazısında Mutlu, kendisinin de böyle bir coğrafyada doğan ve yaşayan bir şair ve bir kadın olarak bu ortak ruhun bir parçası olduğunu vurgular. (Mutlu, 2018: 343-346)

Bu Akdeniz sentezlerinin kadın edebiyatına yansımalarına Akdenizli kadın yazarlar açısından bakan Erendiz Atasü ise, aynı coğrafyanın eril kimliğine dikkat çeker. Akdeniz sentezinin en belirgin ortak yanlarından birinin kadına karşı takınılan tutum, toplumların erkek egemen yapısı olduğunu vurgulayan Atasü, toplum sanayileştikçe, varsıllaştıkça, demokratikleştikçe bu yapı her ne kadar yontulsa da bu coğrafyada kadınların genel olarak kuzeye ve batıya göre daha çok engellenmiş olduğunu ifade eder. Bu engellenmenin kadın edebiyatına yansımalarının, dünyanın tanıdığı Akdenizli kadın yazarların, Kuzey ve Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı kadın meslektaşlarına göre daha az olmasında belirlediğini sözlerine ekler. (Atasü, 2001: 123-124)

Diğer yandan, bazen kadın yazarların doğdukları ya da farklı nedenlerle buldukları coğrafyalar, ülkeler ya da şehirlerde yaşadıkları zorluklar, olumsuz koşullar ve deneyimlerin onların yaratıcılığını uyandıran ya da kamçılaman bir işlev de yüklediğini görebiliriz. Erendiz Atasü, İnci Aral’ın *Ölü Erkek Kuşlar* adlı romanından verdiği bir metafor örneğiyle bu duruma dikkat çeker. Yazar, adı geçen romanda kadın varlığının biri evcil diğeri başkaldıran taraf olmak üzere iki kutbu olduğunu, bu iki tarafın da kadını iki ayrı kutba çektiğini ifade eder. Atasü, kültürlerin kuzeyden güneye ve batıdan doğuya doğru sıralandıkça kadının yaşadığı bu içsel gerilimin arttığını, birçok kadın yazarın yaratıcılığını ortaya çıkaran gerilimin işte bu evcil yanıyla başkaldıran yanı arasındaki gerilim olduğunu vurgular. Atasü için kadın yazar olmak da baskılar, dertler, çelişkiler, önyargılar, sıkıntılar, suçluluk duyguları, cinsellik, alçakgönüllülük, sevecenlik gibi gerilimi yaratan tüm bu karmaşık dokunun içerisinde kendimizi algılamak, anlatmak ve bu öğeler arasındaki dengiyi kurabilmektedir. (Atasü, 2001, 56) Diğer yandan kadın varlığının bu iki kutbu, kadın yazarların eserlerini üstte ataerkil söylemi onaylayan, altta ise buna karşı çıkan olmak üzere çift sesli bir söyleme dönüştürür. (Esen, 2020: 228)

Zorunlu mekânsal hareketliliğin yazma edimlerinde yarattığı etki açısından baktığımızda, **Erendiz Atasü**, yazmaya başlamasındaki dönüm noktasının 1972’de İngiltere’ye gitmesiyle birlikte, kendi deyimiyle burada geçirdiği kültür şoku olduğunu şu cümlelerle dile getirir:

“...Kendi memleketimden farklı bir ülkeye gidince, geleneksel değerlerin baskın olduğu bir ülkede genç kadın olmanın ne anlama geldiğini -galiba- daha iyi kavramaya başladım. Bu beni sarstı ve hayatımın bir anlamı olduğunu veya olması gerektiğini düşündüm. Bu da ikinci sarsıntı oldu. Bunların sonucunda bir birikim oldu, giderek taşıtı ve ben yazmaya başladım.” (Karaca, 2006: 109)

Edebiyatla başlayan çizgisine aktif siyasetin içinde bulunduğu bir dönem ara vermiş ve sonra tekrar edebiyata dönmüş olan **Oya Baydar**, bu dönüşte Almanya’da siyasi göçmen olarak bulunduğu yılların, kendi ifadesiyle bu mekânsal sürgün yıllarının etkin bir rolü olduğunu ifade eder. Oya Baydar, sürgün yaşamının mekânları olarak adlandırdığı Doğu Almanya’dan Batı Almanya kentlerine, Amsterdam’dan Barselona’ya, Kopenhag’dan Atina’ya, Sofya’dan Moskava’ya uzanan geniş bir coğrafyada gezip gördüğü yerlerdeki bu izlenim ve birikimlerin yaşamına ve eserlerine olan yansımaları şu cümlelerle ifade eder:

“Yaşadığı her ülkeden, her iklimden, her şehirden renkler, kokular, duygular alıyor insan. Gördükleriyle zenginleştikçe, geçmişine ve gününe, inançlarına, yaşamına, düşüncelerine, kısaca kendisine de farklı gözlüklerle bakmaya başlıyor. Hele de dünyayı önüne katıp götüren büyük bir fırtınanın ortasında, duvarların neredeyse üzerinize yıkıldığı bir yerlerdeyseniz, "durdurun dünyayı, inecek var" duygusuna kapılıyorsunuz. İnecek var, ama nereye? İneceğiniz bir yer yok. En azından ben böyle duydum, böyle yaşadım o günleri. Ve Sait Faik'in o zaman çok iyi anladığım deyişle "yazmasaydım çıldıracaktım". Yazmaya başladım. Başlangıçta hiçbir yayımlama amacım ve umudum yoktu. Sadece olup bitenleri, sorularımı, duygularımı, çaresizliğimi, direnişimi, acımı sözcüklere ve kağıtlara döküp hafiflemek istiyordum. Daha sonra yetmedi, paylaşmak da istedim. Elveda Alyoşa'daki anılar, anlatılar, hikâyeler çıktı ortaya.” (Andaç, 2004: 69-70).

Günümüz edebiyatında kendine özgün bir yer edinmiş olan **Ayfer Tunç**, bir röportajında ait olduğu coğrafyanın yazma edimi ve yazıları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu vurgular. Özellikle toplumun içindeki insanların acılarına, yaralı ya da yarım kalmış yanlarına dikkat çektiği *Mağara Arkadaşları*, *Aziz Bey Hadisesi* gibi eserlerinde kendisini bu insanlık durumlarını yazmaya iten sebebin de bu coğrafyaya ait olmasından kaynaklandığını şöyle ifade eder:

“Sanırım bu coğrafyaya tümüyle ait olmam. Burada haddimi aşarak iri sosyolojik laflar etmek istemiyorum ama, bağışlarsanız, “iki cihan arasında” kalmış, bir doğuya bir batıya hamle halinde bir toplumun insanların -bireylerinin değil ne yazık ki- bir yanıyla güven veren ve hayatı idame ettirmesini sağlayan geleneksel bağları, daha çok yaslanarak koparmaya çalışması, bu coğrafyanın insanların iradi olmadan yaşadığı hızlı değişimin, kenarın insanları üzerine düşen gölgesi beni bunları yazmaya itiyor, diyebilirim. Hiçbir insan durduk yerde trajik bir kadere mahkum olmaz. Bunların bir kısmı kendi seçimi, bir kısmı da ait olduğu coğrafyanın onu ittiği yolun sonucudur, diye düşünüyorum. Hikâyelerimdeki insanın trajik, aynı zamanda değişik dozlarda komik olmasının altında, toplumsal kaderimizin de bir parça trajikomik olması var.” (Andaç, 2004: 250-251).

Çağdaş kadın yazarlarımızdan **Müge İplikçi**, Gölcük Depremi’nde evini, çocuklarını yitirmiş farklı sınıflardan kadınlarla yaptığı söyleşileri içeren *Yıkık Kentli Kadınlar* adlı çalışmasının, kendi coğrafyasındaki kadınları anlama konusunda onu bambaşka bir yere taşıdığını belirtir. Bu çalışmanın, yıllarca aldığı Batı eğitimine karşın, kendisini aslında Ortadoğulu bir kadın olduğu fikriyle yüzleştirdiğini, sonrasında bu Ortadoğululuk fikrinin başta *Kafdağı* romanı olmak üzere yazdığı bütün kitapları etkilediğini ifade eder. (İplikçi, 2014: 258)

Edebiyat dünyasına hikâyeleri ile giren günümüzün İzmirli kadın yazarlarından **Ayşe Kilimci** ise, yazı serüveni adına yazarın ikliminin doğduğu coğrafya mı yoksa edebiyatın iklimi mi oldu sorusuna şöyle cevap verir:

“Yazarın iklimi, edebiyatın iklimidir, ama, kan bağı doğduğu, yetiştiği coğrafyadır. Evrenselleştikçe, yerel motifler güzel bir doku, sıcak bir renk olur.

Öykünün doğduğu yeri, yazarın akıl toprağında çimlendiği ve ete kemiğe bürünüp, yazarın yanı sıra yürümeye başladığı coğrafyayı değiştirmek, genetik mirası değiştirmek gibi... “Deli Gönül” deki kahraman, İzmir’in Kemeraltı’sı ile özdeştir. Elim bozsa, fikrim izin vermez buna. Öykünün aurasını bozmak, plasentasını çekip almak olmaz.” (Andaç, 2004: 204)

Kadın edebiyatçıları çevreleyen mekânların yazma süreçlerine etkisini geçmişten günümüze, dıştan içe doğru bir yönelimle derecelendirmeye devam ettiğimizde, fiziki ve kültürel coğrafyadan yazarın hayat coğrafyasına geliriz.

Emel Kefeli'nin ifadeleriyle yazarın hayat coğrafyası, coğrafi deneyimleridir. Bir anlamda biyografi çalışması olan bu coğrafya merkezli okumada, yazarın ailesinin kökenleri, doğup büyüdüğü ve hayatının değişik evrelerinde farklı nedenlerle bulunduğu coğrafya incelenir. Bu inceleme yazarın eserlerindeki bazı motifleri, işlenen temaları aydınlatması bakımından önemlidir. (Kefeli, 2009: 431)

“Her eserim alnımda bir çizgidir” diyerek kendisi için yazarlığın taşıdığı anlamı ya da diğer bir ifadeyle ağır yükü özetleyen **Emine Işın**’nın, asker baba ve öğretmen annenin ortamında, babanın görevi gereği Anadolu'nun birçok beldesinde yaşamış olması onun Türkiye coğrafyası ve insanını yakından tanınmasını ve öz değerlerle beslenmesini hazırlamıştır. İlerleyen yıllarda dikkati bu coğrafyanın ötesine geçerek Türkiye dışında yaşayan Türklerin sorunlarını eserlerine taşımıştır. Evde de yoğun bir edebiyat ortamı içinde büyümüş olan Işın, belki de bu nedenle yazarlığı çok tabii bir şey olarak gördüğünü ifade eder. (Karaca, 2006: 101-102)

Yazarlar, doğdukları coğrafya dışında hayatının değişik evrelerinde eğitim, burs, meslek, göç gibi farklı nedenlerle birçok ülke ya da şehirde bulunabilir. Bu durum, yazma edimlerine etki ettiği gibi eserlerine de çeşitli düzeylerde yansır. Örneğin **Sevinç Çokum**, aile çevresinde yaşanmış olan göç olaylarından edindiği bilgi ve birikimleri *Bizim Diyar*, *Hilal Görününce* gibi romanlarıyla sanat alanına taşır. **Latife Tekin** ise, köyden kente göç eden bir ailenin çocuğu olarak yaşadığı zorlukları *Sevgili Arsız Ölüm* romanında işler.

İzmirli yazar **Ayşe Kilimci**, doğduğu kentin iklimini yansıttığı ilk dönem öykülerinden sonra, eğitim, evlilik, iş, seyahat gibi nedenlerle yaşamının belirli dönemlerinde yeni kentlere ve coğrafyalara açılır:

“Nereli olduğumu ben de unuttum. İzmirli oralı olduğumun farkında bile değil. Çukurovalılar gelinliyim diye herhalde beni oralı sayıyor. Orada okuduğum için Ankaralı biliniyorum. Ne güzel her yerliyim...” (Andaç, 2004: 204).

Kilimci, bu açılışın mekânları arasında saydığı Ankara, Bursa, Aydın, İstanbul, Adana, Tarsus, Toroslar, Kıbrıs, Çukurova'yı içinde yaşayıp öyküsüne varabildiği coğrafyalar olarak tanımlasa da bunun hiç yaşamadığımız yerleri öyküleyemeyeceğimiz anlamına gelmediğini de sözlerine ekler.

Günümüzün tanınmış yazarlarından **Canan Tan**, “Benim Mekânlarım, Benim Kentlerim” başlıklı yazısında, yazarın hayat coğrafyasıyla eseri arasında kurduğu ilişkiyi kendi eserlerinden örnekler vererek şöyle açıklar:

“...Piraye, benim yazın hayatım için bir milat sayılabilecek bir kitap. Geniş okur kitlelerine bu romanımla ulaştım çünkü. Diyarbakır'da geçiyor Piraye. Ben de bir Diyarbakır gelini olmasaydım, yazamazdım belki. Surlar, burçlar, burçların öyküleri, eski adı Semanoğlu olan Gazi Köşkü (zamanında

eşimin dedesi tarafından Atatürk'e armağan edilmişti.); Kaleiçi, semt semt, sokak sokak, insanıyla, kültürel zenginlikleriyle, gelenek görenekleriyle, özgün damak tatlarıyla... Yüreğim Seni Çok Sevdi... Daha önce çok kez görmüştüm ama kitabı yazma sürecinde beş kez gittim Bursa'ya. Camileri, türbeleri, Mudanya'yı, Trilye'yi adım adım gezdim. 'Bize Bursa'yı yeniden tanıtınız' dedi Bursalılar. Trilyedeki, Marmara'ya tepeden bakan eşsiz manzaralı Çamlı Kahve'de çay-kahve içmeye gidiyor okurlarım. Masanın üzerinde ise hep bir demirbaş var 'Yüreğim Seni Çok Sevdi'. Kitabın bir bölümünün geçtiği Amerikan eyaletleri ve kentleri (New York, Boston, Connecticut, Maine, Augusta) de birebir görülmüş yerler. Hatta kumarhanesine bile girmişliyim olduğunu itiraf etmeliyim... En Son Yüreklar Ölür adlı organ naklini işleyen son romanımda hem büyük kentler hem de tatil yöreleri yer alıyor. İstanbul, İzmir, Paris (müzeler, alışveriş merkezleri, kiliseler, Ressamlar Tepesi); Antalya, Kaş, Fethiye, Ölüdeniz, Kuşadası..." (Tan, 2010,4'den akt. Erden, 2011: 52).

Yazarlığının yanı sıra, eczacılık eğitimi de almış olan **Erendiz Atasü**, uzun yıllar yaptığı bu meslek dolayısıyla yurdun pek çok yöresini tanıma imkânı bulduğunu ifade eder. Bu yerlerden biri olan Bursa, Rumeli göçmeni olan annesi ile kardeşlerinin Anadolu'da ilk bağlandıkları yer olarak onun için önemli bir yere sahiptir. Onun Bursa'ya olan bu ayrıcalıklı bakış açısı *Dağın Öteki Yüzü* adlı romanına yansır. Atasü, mekânların da bir ruhu olduğuna inanır. Onun için Bursa'nın iletişim kuracağı ruhu tarihin yükü ile yıkılmış bir duvarın dibi, görkemli bir çınarın gölgesidir.

Diğer yandan, yazar, kendisini hiçbir zaman hiçbir kente, hiçbir bölgeye ait hissetmediğini, kendisini her zaman Türkiye'nin tümüne ait hissettiğini ifade eder. Ama kökleriyle ruhunun bir parçasına bağlanan bazı kentleri ayrı tutarak, "kimi kentleri 'benim' bildim" der. Bursa ve babasının lise öğretmenliği yaptığı Sivas bunlardan ikisidir. "Annemle babamın acı yüklü çocukluklarının ve coşkun gençliklerinin mekânları... onların ruhlarının bir parçası da benimdir." diyerek bu kentlerle olan derin bağını vurgular. (Atasü, 2001: 108-109)

Toplumcu gerçekçi edebiyatın önde gelen kadın yazarlarından biri olan **Suat Derviş**, aynı zamanda gazeteci olmasının etkisiyle Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde bulunmuş ve bu vesileyle farklı coğrafyaların insanlarını tanıma imkânı elde etmiştir. İstanbul'un en fakir semtlerinden, en ücra köşelerinden en lüks muhitlerine kadar her yere girip çıkmasının, sefahatı ve refahı aynı şehrin hudutları içinde seyretmesine neden olduğunu belirtir. (Karaca, 2006: 297)

Bu birikim ona mekânsal bir bakış açısı kazandırmış ve bunu eserlerine yansıtmıştır. Derviş, 1920'lerden 1960'lara kadar uzanan bir dönemde

yayımladığı romanlarında toplumsal değişme sürecinde ezilen ve dışlanan kadınların sınıfsal ve mekânsal yaşam deneyimlerini ayrıntılı olarak anlatır. Yazar, roman kişilerinin, özellikle kadınların sınıfsal konumunu mekânlar ve mekânsal nitelikle anlatırken, aynı zamanda karakterlerin yaşadıkları yerlerle kurdukları bağı ifade eden düşünce ve duygularını da aktarır. Diğer yandan romanlarında kişilerin geçmişlerinin anlatımı ile birlikte, yaşadıkları kent olan İstanbul, tarihsel ve toplumsal ilişkileriyle mekânsal bağlamda anlatılmaktadır. Örneğin *Fosforlu Cevriye* de İstanbul'un semt adlarının verilmesinin yanı sıra İstanbul'daki kahvelerin, hanların meyhanelerin betimlemeleri yapılır. Sözü geçen binalar tarihleri ile birlikte ele alınır (Bulu ve Turhanoglu, 2018: 170-171).

Hikâye ve romanlarında genelde kadını ve kadın sorunlarını ele alan günümüzün önemli kalemlerinden **Ayla Kutlu** da doğduğu, yaşadığı, bulunduğu coğrafyaların izlerini eserlerine taşıyan isimlerden bir diğeridir. Anadolu coğrafyasında yaşayan kadınların çektikleri zorluklar, hayata tutunma çabaları eserlerinin dokusunu oluşturur. Çocukluk yıllarını İskendurun, Antakya ve Gaziantep olmak üzere Güney ve Güneydoğu Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde geçiren Ayla Kutlu için bu şehirlerin yazarlık serüvenine önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin İskendurun'da geçen *Sen de Gitme Triyandafilis* adlı uzun öyküsünün, "Doğasını ve insanlarını bende yeniden doğuran, iç zenginliğimi, düş gücümü ve yaratıcılığımı çoğaltan kentime, İskendurun'a" ithafıyla başlaması bunun açık delilidir. (Karaca, 2006: 59).

Hippolyte Taine'in "ırk-zaman-mekân" değerlendirmesine dayanan bir yaklaşımla, dış koşullar, bireyin iç dünyasına yansır. Bu durum hem yazarın yaratım sürecini hem de yarattığı karakterlerin iç dünyalarını etkileyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, yazarın hayat coğrafyası kadar, yarattığı kahramanların da hayat coğrafyasını bilmek önemlidir. Bu konuda **Adalet Ağaoğlu**, kahramanlarını yaratırken onların içinde buldukları başta coğrafya, tarih ve toplumsal yapı olmak üzere çok iyi bilmek gerektiğini şöyle ifade eder:

"Bireyin iç dünyasını keşfetmede ve bu dünyaya yaptığımız derin yolculukta onun coğrafyasını, tarihini, toplumsal yapısını çok iyi bilmemiz gerekir. Bunları bilmeksizin bütün o dış koşulların, bireyin iç dünyasında ne yapıp ne ettiğini anlamamız olanağı sınırlı olur." (Karaca, 2006: 30)

Diğer yandan bu toprağın tarihini, coğrafyasını, tadını, kokusunu çok daha iyi bildiğini, deneyimlerinin burada çok fazla olduğunu da vurgularken, ama bugün geldiği noktada kendisini artık, kitaplarını yazarken yüzde yüz basit bir coğrafya içerisinde hissetmediğini, dünyanın sınırlarının açık hale geldiği bugünün dünyası içinde Türk insanının yerini vurgulamaya çalıştığını ifade eder. (Karaca, 2006: 30).

Karşılaştırmalı edebiyat incelemelerinde de tesir meselesi ve beslenme kaynaklarının tespitinde yazarın hayat coğrafyası önemli bir kaynaktır. Metnin/yazarın edebiyat coğrafyası yazarın gezip gördüğü yerler ve buralarla ilgili izlenimlerini ortaya koyar. Metinde olayların geçtiği bölgeleri tespit yoluyla bu mekânların seçilme nedenleri üzerinde düşünmeyi ve farklı anlamlara ulaşmayı sağlar. Bu çerçevede anılar ve seyahat yazıları da araştırmacılara zengin bir kaynak sunmaktadır. (Kefeli, 2009: 432).

Halide Edip Adıvar, Şükûfe Nihal, Sâmiha Ayverdi, Buket Uzuner, Fatma Barbarosoğlu yurt dışı ve yurt içi gezilerine dair izlenimlerini kitap ya da makaleleri ile aktaran yazarlar arasında yer alır (Yumuşak 2018, 764-766) Bu yazarlardan biri olan Şükûfe Nihal, seyahatin sanatçılara yeni ilhamlar kazandıracığına inanır. Gazete yazılarında bunun savunmasını yaptığı gibi kendisi de her fırsatta yurtdışına çıkar. (Argunşah, 2016: 292).

Romancı, hikâyeci, denemeci ve gezi yazarı olarak son derece verimli eserlere imza atmış bir isim olan **Buket Uzuner**; öğrenci, araştırmacı ve gezgin olarak Avrupa, Amerika ve Afrika gibi değişik ülkeler ve kültürler arasında bulunmuş, bu sayede ilginç gözlemler ve deneyimler kazanmış, araba, tren ve saatlerce süren uçak yolculuklarından duyarlı izlenimler edinmiştir. Bu farklılık ve çeşitlilik, elbette ki yazarlık dünyasını büyük ölçüde beslemiş ve çoğaltmıştır. (Karaca, 2006: 81-82).

Yeni kültürler ve farklı ayrıntılar keşfetmek için gezmenin bir yaşam biçimi olduğunu ifade eden Buket Uzuner, gezginliğinin yazın dünyası üzerindeki etkisini şöyle formüleştirir:

“Kendi gezginliğimi, huzursuz ruhum ve edebiyatın iyileştirici gücünden ayırmam işte bu nedenlerle olası değil. Edebiyat-gezginlik-huzursuz ruh, bu üçlü için benim yazarlığımın en kaba formülüdür.” (Andaç, 2004: 228).

Özellikle çocuk edebiyatında yarattığı eserlerle özdeşleşen bir isim olan **Gülten Dayıoğlu** için de hem doğduğu mekânın büyümlü atmosferi, hem de farklı mekân ve beraberinde tarih ve kültürleri tanıma merakı, onun çocuklar için olsun yetişkinler için olsun ürettiği bütün eserlerde beslendiği temel kaynaklardan olmuştur.

Kütahya'nın Emet ilçesinde doğan Dayıoğlu, doğduğu yöredeki ören yerleri ile ilgili birçok esrarengiz hikâyeye ile büyümüş, yazarlık serüveni ile beraber bir tarih ve kültür gezgini haline gelmiştir. Uzun yıllar katıldığı gezilerde, Amerika, Venezuela, Peru, Arjantin, Meksika, Brezilya, Uruguay, Mısır, Kenya, Rusya, Çin, Japonya, Kore, Filipinler, Hindistan, Avustralya gezip gördüğü, tanıdığı ve tanıttığı ülkeler arasındadır. Dolayısıyla bu uzun yolculuklar birçok gezi hikâyeye kitabına konu olmuş, malzeme oluşturmuştur (Karaca, 2006: 145).

Seçilmiş ya da belirli bir coğrafyanın, ülkenin, şehrin vb. farklı yazarların duyuş tarzı ve gözlemlerindeki yansımaları da yazara ve esere coğrafya merkezli bir yaklaşımın çerçevesi içinde değerlendirilen konular arasında yer alır (Kefeli, 2009: 432).

Şehirler üzerinde düşünen ve düş kuran bazı sanatçılar, tıpkı coğrafyalar gibi şehirleri de, eril ve dişil olarak algılayan bir yaklaşım sergilerler. Şehirleri bu açıdan değerlendiren **Ayfer Tunç**'a göre “şehrin mitolojisi, bugünü yaşama biçimi, zamanın ağır ya da canlı akışı, o şehre mahsus alışkanlıkların kişilerde bıraktığı izler, eski hikâyelerin günümüze kalan tortusu kişide o şehre dair bir ruh hali oluşturur ve bütün bunlar bir araya gelerek o şehri kadın veya erkek diye nitelemeye yol açar.” (Tunç, 2009:45'den akt. Çağın, 2019: 410) Onun için İzmir ve İstanbul kadın, Ankara erkektir. Orhan Kemal'in edebiyatıyla pamuk tarlalarına hayat verdiği Adana erkek, eski çağlardan kalma bir soyluluğun izlerini taşıyan Bursa kadındır. Edirne sarışın ince bıyıklı bir erkek, Tekirdağ sarışın bir genç annedir; Kars esmer ve mahzun bir erkek; Mardin güzel siyah gözlü ve soylu bir aileye mensup bir kadındır. Kendisinin de zihninde şehirleri böyle sıraladığını belirterek bu örnekleri artırır (Çağın, 2019: 411).

Müge İplikçi de çocukluğunun geçtiği ve kendisini hem insan hem kadın hem de bir yazar olmaya hazırlayan ilk yer olarak tanımladığı İstanbul, Kadıköy'deki Koşuyolu'nu sütanesiyle özdeşleştirerek, dişil bir yer olarak anlamlandırır (İplikçi, 2014: 250).

Çocukluğunda dinlediği masallardan etkilenecek çocuk edebiyatı alanında eserler veren **Zehra Ünüvar** ise, “Esin Perisi Nerede Dolaşıyor” adlı yazısında, şehirlere farklı bir açıdan yaklaşır. Bu yazıda, yazarlığını ve insan ilişkileri ile mekân arasındaki bağlantının önemini şu sözlerle dile getirmektedir:

“... Bir kentin yazara etki etmesi için, onu gezmesi, her yönü ile tanınması, onu anlamayı iş edilmesi gerekir diye düşünüyorum...Büyük kentler, insan yoğunluğu, her gün haber olan yüzleri ile yazarların en gözde esin yerleri. Anlatmak için tüm yurdu seçmeli derim. Sessiz bir çoğunluk var ki onlar ancak ölüm ve kırim olduğunda görünüyorlar. Yazarlar için çok nitelikli, insan sıcaklığı yitmemiş bir kocaman Anadolu var. Buralardan seçilen konular, o konuların anlattığı insanlar sanatı tekdüze mi yapıyor? Moda dergilerinin seçip sunduğu insan örnekleri gibi, edebiyatta dar alandan seçilmiş kişiler çerçevesinde mi dolaşsın?” (Ünivar, 200, 6'dan akt. Erden, 2011: 54).

Jale Sancak'ın *Tanrı Kent ve Yitik Şarkılar* (2009) adlı öykü kitabının içinde yer alan 18 öykünün her biri İstanbul'un bir semtinin adını taşır. Her

öykünün başında o semtin alt kültürel özelliklerini yansıtan meşhur sokak, cadde ve meydan isimleri, ayrıca verilmiştir. Öyküler, adı geçen semtleri, sokaklarını, pırlıtlı caddelerini, iş ve alışveriş merkezlerini, bankaları, sergileri, kahvehaneleri, kafeleri, vitrinleri, markaları, gazinoları, Mevlevihaneleri, yıkılmaya yüz tutmuş “ağlamaklı bir mırıltısı” olan eski evlerini, meydanları, dükkânları, bu semtlerde yaşayan farklı insanları, taş evleri, sokak kadınlarını, azınlıkları, göçmenleri, turistleri, işsizleri, şoförleri, satıcıları, kanlı eylemleri, aileleri, sokak kavgalarını vb. en belirgin ve ilginç yönleri ve özellikleri ile okura yakından tanıtmaktadır (Erden, 2011: 53-54).

Özellikle tarihi mekânları, İstanbul’un eski semtlerini dolaşmaktan büyük haz duyduğunu belirten **Sevinç Çokum**, eserlerinde de çoğunlukla İstanbul’un kaybolan güzelliklerini ele almış ve bugünkü durumuyla karşılaştırmalar yaparak aynı zamanda çarpık kentleşmeye de dikkat çekmiştir (Karaca, 2018, 295).

Latife Tekin ise, eserlerinde kendisini insan-doğa ilişkisini anlatmaya yönelten sürecin, İstanbul’un çarpık kentleşmeyle gelen değişim sürecinden duyduğu mutsuzlukla başladığını belirtir. *Ormanda Ölüm Yokmuş* adlı eserini bu bakış açısıyla yazar (Tekin ve Susam, 2018: 124).

Tomris Uyar, başlangıçta kendisini etkileyen yazarlar gibi kentlerin de bağlayıcı bir yanı olduğunu vurgularken İstanbul’un şimdiki haliyle artık yazarı besleyen bir mekân olmaktan çıktığını şöyle ifade eder:

“Yaşadığımız kentler ben İstanbul’dan söz ediyorum- edebiyatçıyı kalkındıran mekânlar olmaktan çıktı. Bir mimariden, bir insan yüzünden, bir sokaktan etkilenme olasılığı gitgide azalıyor. Bu yüzden derinlere iniyor, geçmişe yöneliyorsunuz. Bunu nostalji anlamında söylemiyorum. Ama sizi besleyen kültür geçmişte: hem kentin geçmişinde, hem de yazar ve okur olarak geçmişinizde. Bunu ister istemez görmek zorundayız.” (Andaç 2004: 79).

Bir röportajında eserlerinde kentleri anlatmayı çok sevdiğini, çünkü onlarla içi içe olmaya tutkun olduğunu ifade eden **Nazlı Eray**, yazar ve şehir ilişkisi bağlamında bu bağı şöyle açıklar:

“Bir insan evini nasıl kullanıyorsa; -mesela ben evimde mutfağımı, salonumu, balkonumu, koridorumu nasıl kullanıyorsam- içinde yaşadığım kenti de öyle kullanabilmeliyim...parklarıyla, pasajlarıyla, bahçeleriyle, kuleleriyle, köprüsüyle, varsa deniz kenarına inerek yani evimde gibi kendi kentimde rahat olmalıyım!...” (Karaca, 2018: 222).

Geçmiş planında yazarın doğup büyüdüğü, yaşadığı ya da çeşitli sebeplerle bulunduğu yerler, göç olgusu gibi unsurlar yazma süreçlerinde belirli

ölçülerde etkili olurken, şimdi planına geldiğimizde ise yazarın içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreden başlayarak iş çevresi ve aile çevresine kadar dıştan içe doğru daralan bir çizgide mekânın farklı boyutlarda etkili olduğunu görürüz.

Kamusal alandan yazarın özel alanına yöneldiğimizde ise buradaki mekânları yaşam mekânları, yazma ya da çalışma mekânları ve beslendikleri mekânlar olmak üzere başlıca üç başlık altında değerlendirebiliriz.

Yazarın içinde bulunduğu yaşam alanı, aile fertleriyle paylaştığı alan, toplumun kadına en çok rol yüklediği alandır. Çalışan bir kadın olmanın yanı sıra hem bir eş hem bir anne olarak aile içinde kendinden beklenen görev ve sorumluluklar nispetinde artan yükleri, onun yazar olarak istediği zamanı ayırmasında bir engel olarak karşısına çıkar.

Kadın yazarlar, çoğu zaman evde, ev işlerinden arta kalan zamanlarında yazma edimlerini gerçekleştirirler. Dolayısıyla, kadın yazarların yazma mekânları aynı zamanda yaşam mekânları olarak da karşımıza çıkar. Yazmak için evi tercih eden yazarlar, bunun için kendilerine ait özel bir alan olmadan evin ortak kullanım alanlarında yazmak zorunda kalabilirler.

Toplumun belirlediği kadın imajı ile her anlamda özgürlük isteyen bir üretkenlik içinde var olabilmeyi gerektiren yazarlık imajının bu şekilde çakışması, kadının yazarlık ediminde ne denli güç koşullar içinde olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır (Hazer, 2018: 525).

Kadın yazarın yazma ediminin önündeki en büyük engel, Virginia Woolf'un "A Room of One's Own" adlı kitabında vurguladığı gibi, özgür çalışma ortamı ve zamanından yoksun olmasıdır. Kadın yazarın üretebilmesi için öncelikle ailenin genel yaşam alanından kurtulması ve özel bir odaya sahip olması ön koşuldur. Özünde toplumsal bir sorunsal barındıran bu durum, ülkemiz kadın yazarı için büyük ölçüde geçerliliğini korumaktadır. Toplumsal yapı içinde birçok rol üstlenmiş olan kadının öncelikli sayılan işlerinden arta kalan zamanını yazmaya ayırması, özel oda sorununun da ötesine taşan bir durumdur. (Menteşe, 1996, 56'dan akt. Hazer, 2018: 526).

V.Woolf, kadının yazabilmesi için önce kendisine verilen kimlikten kurtulması yani evdeki meleği öldürmesi gerektiğini savunur. "Melek", ataerkil toplumda erkeğin kafasında ideal olarak yaşattığı, edilgenleştirilmiş eş ve anne tipidir. Woolf'a göre, kadın yaşamında kendisi için bir şey istemeye kalksa masallardaki "cadı", "büyücü" veya "kötü kraliçe olur. İşte yazan kadın bu imajların içinde kendi kimliğini çıkartmak zorundadır. Bu bağlamda Woolf, kadın yemek masasından kendi masasına ve kendi odasına geçmedikçe, yani özgürleşip birey olmadıkça yazamayacaktır, der (Menteşe, 2018: 409).

Ev, kadın için üç ayrı rolün çatıştığı bir mekândır. Eş, ev kadını ve anne rolüne bir de çalışan kadın ya da yazar rolü eklendiğinde, bu çatışmadan çoğu zaman kriz doğar. Kadın yazarın bu roller arasında dengeyi sağlamaya

çalışırken verdiği mücadele, onun yaratma enerjisinden çalan önemli bir sorundur.

Geçmişten günümüze pek çok kadın yazar, bu konuda da görüş ve deneyimlerini aktarmışlardır. Bu yazarlardan biri olan Ursula Le Guin, yazmak ve annelik pratiği arasındaki dışlayıcı/öteleyici ilişkiye değindiği denemesinde, kadınların anneliği tercih ettikleri takdirde yazarlığı bir kenara itmeleri gerektiği, tersine yazarlığı tercih ediyorsa asla çocuk doğurmamaları gerektiği şeklinde ifade edilebilecek “ya kitap ya bebek” öğretisini eleştirerek, kendisinin üç çocuk doğurup, yirmi kitap yazarak bu öğreتيye açıkça karşı çıktığını söyler. (Guin 1999, 105’den akt. Türker, 2018: 387).

Ursula Le Guin, “yazar olmak için gerekli tek şey bir kalem ve bir miktar kağıttır”, diyerek yazma edimi için belirli bir mekâna ve koşula gerek olmadığına dikkat çeker. Guin, Harriet Beecher Stowe’un ünlü romanı *Tom Amca’nın Kulübesi*’nin büyük bölümünü mutfak masasında yazdığını söylediğinde, bir yandan bir kadın yazar için koşulların uygunsuzluğunun altını çizerken, diğer yandan da ne çocuk sahibi olmanın, ne mutfak masasında yazma zorunluluğunun yazar olmayı engellemeyeceğini göstermektedir.” (Türker, 2003: 387).

Jane Austen’ın Bronte’lerin ve diğer pek çok kadın yazarın, evliliğin getirdiği tüm bu zorluklardan kaçmak için bekar hayatı yaşamış olmalarına karşın, 19. yüzyıl Amerikalı kadın yazar Harriet Beecher Stowe, çok çocuklu, evli bir kadın olarak yazarlık hayatını sürdürmüştür. Bir mektubunda Stowe ağır yaşam koşullarına rağmen yazın hayatını nasıl sürdürdüğünü bize şöyle anlatır:

“Haziran ayından temmuz sonuna kadar (lavabonun tamirini bekledikten) sonra nihayet lavabo tamir oldu. Bu arada yardımcım Bayan Mitchel ile iki divan, bir koltuk kaplayıp bir sürü yatak örtüsü, yastık kılıfı ve döşek diktik, odaları boyayıp mobilyaları cilaladık. Sonra kocam seyahatten döndü, temmuzun sekizinde oğlum Charlie’yi doğurdum. Bu bana iki hafta yataktan çıkmadan istirahat etme fırsatı verdi, gerçekten çok yorulmuştum. Yattığım sürece editörlerimle yapacağım görüşme ve anlaşmaları hazırladım ve durmadan yazdım, düşündüğümde de çok yazdım, iki hafta sonra yardımcım ayrıldı. Şimdi her gün okulda bir saat ders veriyorum, çocuklara her akşam iki saat edebiyat veya tarih çalıştırıyorum, bir yandan da Scott’ın tarihi romanlarını işime yarar diye okumaya çalışıyorum -şu mektuba başladığımdan beri en az yarım düzine kadar kapıya çağrıldım, tekrar yazıma döndüm, içimdeki öldürücü kararlılık dışında yazı yazmamı teşvik eden hiçbir şey yok- rüzgâra ve dalgaya karşı kürek çekiyorum” (Moers, 1978, 4’den akt. Menteşe 2018: 410-411).

Görüldüğü gibi 18. ve 19. yüzyılda Anglo-Amerikan kadın yazarlarının sahip oldukları ağır yaşam koşulları, ataerkil düzenin getirdiği baskı ve kısıtlamalar, onların kendi yeteneklerinin ortaya çıkmasına bile imkân vermiyor, bu imkânı bulanlar ise çoğu zaman yazarlık güçlerinden, yeteneğinden korkmak ve onu saklamak isteği duyuyorlardı. 18. ve 19. yüzyıl kadın yazarlarının pek azı Mary Wolstonecraft ve George Eliot gibi radikal ve marjinal yaşamlar sürdürerek başarıya yükselmişlerdir. Pek çoğu mevcut sistemin kadınlara yüklediği ağır sorumluluk gerektiren görevlerle yazarlıklarını bir arada yürüttüler. İşte Harriet Beecher Stowe da bütün ağır koşullara rağmen üretken olmayı başarabilmiş az sayıdaki kadın yazarlardan biriydi (Menteşe, 2018: 410).

Ataerkil düzenin kadının rolleri üzerindeki yüzyıllardır değişmeyen bu belirleyici hakimiyeti, Batı Edebiyatı'nda olduğu gibi Türk Edebiyatı'nda da kadın yazarların yaratım süreçlerinde aynı zorluklarla karşılaşmalarına sebep olur.

Yazarlık serüveninde sanatının “hayatı savunmanın, başkaldırının, düşüncenin, arayışın, ayartma sancısının içten bir ifadesi” (Karaca, 2006: 33) olduğunu belirten **Adalet Ağaoğlu**, kendi yaratım süreciyle aile ve ev içindeki sorumlulukları arasında kurmaya çalıştığı dengeyi şöyle anlatır:

“...Çok çabuk evlenmedim... Çünkü yazarlığımı hiçbir şeyle paylaşamayacağımı düşünüyordum ve buna da çok dikkat ettim. Evlendim ama hiçbir şekilde benim yazarlığıma gölge düşürecek bir evliliği düşünmedim. Bir ekonomik özgürlüğüm vardı. Ben evlendiğim zaman çalışıyordum, bunu seçmiştim.

Kısacası, haklıdır Virginia Woolf... Bütün bunlar olmadan bir yaratı sürecinin içerisine sağlıklı girmek mümkün değil! Bütün bu dikkatlerime rağmen ben lüks dediğimiz şeyi elde edebildim mi sanıyorsunuz? Hayır efendim edemedim. Yine her şeyi kendim yapıyordum. TRT'de çalışırken gece onda eve gelirdim; yemek on ikide biter, herkes yattıktan gece ikiden sonra oyunlarımı, yazılarımı yazardım. Kısacası, bu galiba biraz kafaya koyma meselesi. O şartları yaratıyorsunuz. Ama bugün öyle yapamıyorum, sabaha kadar çalışamıyorum...” (Karaca, 2006: 29).

Edebiyatın, çok fazla zamana ve yalnızlığa gereksinme duyulan bir uğraş olduğunu vurgulayan **İnci Aral** ise, kendini de dahil etmek üzere, evin sorumluluğu ve yazmak uğraşı arasında sıkışan kadının edebiyatı neredeyse ikinci bir uğraş konumuna getirdiğini, bu durumun da yazma edimi açısından bir dezavantaj yarattığını belirtir (Karaca, 2006: 167).

Bütün bu zorluklara rağmen ev ortamı, günümüzde de pek çok kadın yazar için yazmak için tercih ettikleri ya da etmek durumunda oldukları başlıca mekân konumundadır.

Eğitim ve ilgi çeşitliliğinin yazmaya malzeme verdiğini belirten günümüzün özgün yazarlarından **Alev Alatl**, 1984’de kendisini tamamen yazma edimine verebilmek için eve çekildiğini ifade eder. Yazmak için evi tercih eden isimlerden biri olan Alatl, sokağa çıkmayı fazla hazzetmediğini ve her zaman masa başında olduğunu” söyler (Karaca, 2006: 43).

Genç kuşağın önemli ykw, roman ve deneme yazarlarından **Aslı Erdoğan** ise, yazarlık tutkusundan bahsederken belli bir yoğunlaşma olmadan yazamadığını, bu nedenle “yazmak için gündelik yaşam koşuşturmacasının dışında bir konumdan dünyaya bakmaya, dışarıda kalmaya” çalıştığını ifade eder (Karaca, 2006: 52).

Diğer yandan yazmak için dış ortamı tercih eden kadın yazarlar da vardır. Bunlar, yazmak için kafe, pastane gibi kalabalık mekânları tercih ederler. Böyle mekânlar, yazarlara gözlem imkânı da verdiğinden aynı zamanda beslendikleri mekânlar arasında yer alır.

“Yazmak, insanın kendisiyle başa çıkmasıdır!” diyen **Buket Uzuner**, yazmak için dış mekânları tercih eden yazarlar arasında yer alır. Uzuner, bu yazma eylemini muhakkak kafe veya pastanelerde yerine getirdiğini, eserlerini daima dolma veya kurşun kalemle defterler dolusu yazarak oluşturduğunu ifade eder (Karaca, 2006: 84).

Yazmak, Buket Uzuner için zamanın ve mekânın dışına çıkma ya da zamana ve mekâna hâkim olma isteğinin de bir parçasıdır. Kendi ifadesiyle, çocukluğundan itibaren dünyanın ve yaşamın sırlarını anlamaya duyduğu büyük merak, onu önce roman ve film kahramanlarının dünyasında gezinmeye, daha sonra da Türkiye’nin ve dünyanın en iyi üniversitelerinde yıllarca bilim eğitimi almaya yönlendirir. Başka kültürleri tanıma ve anlayabilme arzusunun, onu aynı zamanda  kıtanın daha çok kuzey coğrafyalarına seyahat eden bir gezgin haline getirdiğini dile getirir. Fakat bütün bunların hiçbirinin yazmasına engel olmadığını belirten Uzuner, sonunda edebiyatın galip geldiğini, çünkü iyi olmanın tam zamanlı bir iş olduğunu ifade eder. Bu bakımdan kendisini de tam zamanlı bir edebiyatçı olarak nitelendirir (Karaca, 2006: 84- 85).

Elif şafak, romanının doğduğu ortam ve yazma/yoğunlaşma süreci ile ilgili bir soruya verdiği cevapta, hiçbir zaman romanını kendini her şeyden soyutlayıp eve kapanarak yazmadığını, günlük işin ve koşuşturmaların arasında, hayatla i içe bir ortamda yazmayı tercih ettiğini şu sözlerle anlatır:

“şimdiye kadar hiçbir romanımı, kendimi her şeyden soyutlayıp eve kapanarak yazmadım. Tam tersine. İki temel sebepten ötürü kendimi yaşamdan yalıtarak yazmam mümkün değil. Birincisi, maddi şartlarım buna elverişli değil. Ben de bu ülkedeki pek çok insan gibi yazmanın yanı sıra başka şeyler yapmak durumundayım yaşayabilmek için. İkin-cisi, galiba mizacım da buna elverişli değil. Hiçbir zaman tek bir uğraşı hayatımın

merkezine yerleştirmedim. Açıķçası Bit Palas onlarca gündelik işin ve koşuşturmanın ortasında yazıldı. Sabah fatura ödeyip, öğlen üniversitede ders verirken; ev taşıyıp, ev sahipleriyle kavga ederken; bir yandan doktora tezine devam edip, bir yandan da yalpalayıp düşerken... Böylesine bir kaosun ortasında biçimlenir romanlarım” (Andaç, 2004: 272).

“Günün her saati yazabilirim ama özellikle geceleri. Sessizlikte çalışmam. Muhakkak bir ses olmalı. Bir değil bin ses olmalı. Sokaktan geçenler, kavga edenler, radyo, müzik, insan sesleri, komşuların tartışmaları... yaşamın sesleri olmalı. Bir de bilgisayar olmalı. Elyazımı görmeye tahammül edemem. Bunun dışında hiçbir şart yok” (Andaç, 2004: 275).

Şafak, yazmak ve yaşamının kendisi için iç içe geçtiğini, yaratma eyleminin bir tür esriklik haline ihtiyaç duyduğunu, bu plansız, fütursuz yazma süreci her ne kadar yıpratıcı olsa da yaratıcılığa giden yolun bunu gerektirdiğini savunur. Aksi ise onun için edebiyatı memuriyete dönüştüren, yazarı daraltan bir durumdur (Andaç, 2004: 275).

Oya Baydar da, kendi yazma edimini değerlendirirken içine kapanarak değil hayatla iç içe bir süreçte yazmayı tercih ettiğini şöyle dile getirir:

“(...) Başka yazarlarda oluyor mu bilemem, ama benim yazma sürecim... öyle odama veya kendi içime kapanıp yazamam. Bir yandan hayat yürür. Koşar tencereye yemeği atarım, koşar camı silerim, misafirler, arkadaşlar gelir, onlarla ilgilenirim. Çocuğun torunun dertleriyle uğraşırım. Bir yandan da bir protesto için, bir eylem için koştururum, imza toplarım, oraya buraya saldırırım. Arada da yazarım işte... Kişilik deformasyonum varsa da yazmaktan kaynaklanmıyor bu” (Karaca 2018: 244).

Ayşe Kilimci ise yazma sürecindeki bölünmüşlüğü ve gündelik koşuşturma içinde yazmaya mekân ve zaman ayırma ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

“nasıl yazamıyorum? önce onun öyküsü... bütün yazıcıları gibi bu ülkenin, önce ekmeğin derdindeyim. Ne çok zaman yitirdim... bulduğum zamanları da hovardaca birçok işe sürerek harcadım...

Keçe yüksek seste anlatıp yazarak, kendime ait bir oda da ve masada çalışabilseydim ve 24 saat edebiyatçı kalabilseydim”(Andaç 2006:206-208).

Ayşe Kilimci, ayrıca yazma ediminde mekânın etkisini şehir-taşra, kültür/doğa karşıtlığı içinde de değerlendirir:

“İstanbul'da daha çok insan var, daha çok öykü var ama benim alışamadığım birçok şey de var. Mesela; gürültü, bazı yanlış insan yapılanmaları, başıboş kalabalıklar... En önemlisi insanların aklının, yüreğinin pusulasının şaşması ve yaşıyor gibi yapmaları.. Evet, öyle yapıyorlar... Taşrada daha temiz kafayla, daha sakin bir şekilde öykünüzü düşünebiliyorsunuz, doğayı gözleyebiliyorsunuz ve zaman kaybınız hiç olmuyor. Zaten öyküde sizin anlayışınız da, yapıtlarınız da, mekân ve zaman da hiç önemli değil; o kendi yolunu açıyor. Onun için orada burada, taşra da, büyük kentte yaşamının hiç bir önemi de yok aslında...” (Karaca 2006: 70).

Yazarlık serüveninde, pek çok ustadan etkilendiğini belirten **Tomris Uyar**, yazan bir kadının sancılarını, yaratmak için gereksindiği yalnızlığı ve ortamı 12 Haziran 1976 tarihli güncesinde şöyle anlatır:

“TV'de Gauguin'in yaşamı üstüne bir film. Gauguin'in bir sözü çok etkileyiciydi: 'Karımı başka bir kadın uğruna bırakmıyorum; yalnız kalmak resim yapmak istiyorum ben.' (...) Kişinin özlediği çoğu kere yabancı bir beden değil, iki santimetre karelik bir özgürlük alanıdır. Daha önce de birkaç kere, ev işlerine, yazıya ayırdığım zamanın birkaç katını ayırdığımı yazmış ya da sezdirmişim. Aslına bakılırsa, ev kadınlığından, analıktan kaytarılarak, ev zamanından çalınarak yaratılan ürünleri ille de saygın bulamıyorum. Gelgelelim, tavaların yağlarını sıyrıp tıkalı muslukları açarken yitirdiğimiz zaman hiç de az değil. Hem elinizi kurular kurulamaz masanın başına oturamıyorsunuz, oturursanız bile yazma havasına kolaylıkla giremiyorsunuz. Fazlası değil, ama o iki santimetre karelik özgürlük alanı şart” (Soyşekerçi, 2018: 799).

Virginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda* adlı kitabında kadın yaratıcılığının gerekleri arasında saydığı bir odaya sahip olmanın özlemini çektiğini söyleyen Tomris Uyar:

“Tam yirmi yıldır şöyle ayrı bir oda... Kapısını kapatıp çalışabileceğim veya her şeyi olduğu gibi bırakıp kapısından çıkacağım bir oda... Dönünce her şeyi olduğu gibi yerli yerinde bulacağım bir mekân... Şimdiye kadar hiç böyle bir odam olmadı!..” (Karaca 2006: 312).

derken hemcinsi meslektaşlarının ezeli konumunu, kadın kalemlerin pek çoğunun ortak sıkıntısını ve bu anlamdaki serzenişini dile getirir gibidir (Karaca 2006: 312).

Görüldüğü gibi, toplumsal yapı tarafından kuşatılmış ve daraltılmış bir mekânda, yazarın kendi düş evrenini yaratmaya çalışması geçmişte olduğu gibi günümüzde de kadın yazarların en çok zorlandıkları konuların başında gelmiştir.

Kadının toplumsal yapı tarafından daraltılmış atmosferi ve mekânsal kısıtlılığı onu geleneğin birikiminden de büyük ölçüde yoksun bırakır. Kayahan Özgül'ün tespitleriyle kadının anonim nesrin ya da hikâyeye anlatım geleneğinin dışında kalması da bunun sonuçlarından biridir. Fakat bu yoksunluk, kadın yazarı halk hikâyeciliği yerine masala yaklaştırarak kurgu dünyasına farklı bir şekilde etki eder. Şöyle ki, “gezgin hikâyeciler bir köye geldiklerinde kahvehane, köy odası, ağa evinin selamlığı gibi sadece erkeklerin bulunduğu toplantı yerlerinde çalıp anlatırlar ve kadınlar bu geleneğin bir parçası haline gelemezler. Sonra, halk hikâyesi genellikle geniş Osmanlı coğrafyasında cereyan eder ve köyünden hiç çıkmamış kadın için bu enginlik çok fazladır. Nihayet, halk hikâyesinin gerçekliği yerine masal dünyası çok daha sıcaktır. Sıraladığımız sebepler kadının önce dinleyici, sonra da anlatıcı ve yaratıcı olarak masalla birleşmesini sağlar. Bu tespit, Özgül'ün ifadesiyle kadının fiktif âlem ile tanışıklığının kaynağını, kadın romancının prototipini ve kadın elinden çıkma fiktif eserlerin tematik temellerini açıklamakta işimizi kolaylaştırır. (Özgül, 2018: 328).

Kadın yazarların yaşadığı zorlukların, mekânsal sınırlılıkların, ev içinde üstlendikleri roller ve sorumlulukların, ilk zamanlarda onların edebî tür seçiminde bile etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, yaratıcılıklarını sanat yoluyla ifade etmek istediklerinde daha çok öykü ve roman türünü tercih etmişlerdir. Erendiz Atasü, bunun nedenini, şiirin hem okumak hem de yaratmak için daha derin bir kültürel birikim, özel bir zaman ve yoğun bir dikkat gerektirmesine bağlar. Kadınların ev içinde yüklendikleri sorumluluklar nedeniyle böyle bir yoğunlaşma ile şiir okuyacak zamanlarının olmaması kendilerini anlatı türüne daha yakın kılar (Atasü, 2001: 41-42).

V. Woolf'a göre hayat deneyimleri kısıtlı, edebiyat konusunda tek eğitimleri ortak kullanılan oturma odasındaki kişilik gözlemleri ve duygu çözümlemesinden ibaret kadın yazarlar için roman, en elverişli alandı. Jane Austen, *Gurur ve Önyargı*'yı böyle bir ortamda yazmıştı. Tek başına sokağa çıkamadan, seyahat edemeden, daima bölünen saatler içinde, betonun içinden kendine yer bulup filizlenen çiçekler gibi, bir odadan taşan hayal gücüyle ve tüm olumsuzluklara rağmen kin duymadan, umutsuzluğa kapılmadan, korkmadan, her şeyden önce özgür bir zihinle yazıyordu (Dumantepe, 2019: 16).

Kadınlar, yazar olarak görünmeye başladıkları bu ilk dönemlerde roman ve öykü dışında, erkeklerden farklı olarak mektup, itiraf, hatıra, otobiyografi gibi kişisel ifade tarzlarını tercih ediyordu; sanatı ile gövdesi, sanatı ile yaşam alanı, yani ev çevresi birbirine yakındı, çünkü kadın obje olmaya alıştı, estetik yaşamı ise ev ile sınırlıydı. Eğitilmediği için salt gözlemlerine güvendi, yalnız seyahate gönderilmediği için romanlarında kişiler gotik kaleler, iç mekânlarda macera yaşadılar veya kırlarda uzun yürüyüşler yaptılar; kendi yaşamlarında evlilik en son ve önemli adım olduğu için daha çok aşk ve evlilik hakkında yazdılar (Menteşe, 2018: 412).

Batı dünyasından kendi edebiyatımıza tekrar döndüğümüzde, ilk kadın romanları, geleneksel kültürden Batı kültürüne geçiş sürecinde kadının değişimini yansıtan en önemli kaynak olarak karşımıza çıkar (Coşkun, 2018: 631). Bu ilk romanlar, modernleşme sürecinde özellikle kadınların yaşadığı değişimin roman kurgularına ‘mekânlar üzerinden’ nasıl yansıdığını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Osmanlı toplumundaki “kaçgöç” durumu buna örnek verilebilir. “Kadın ile erkeğe evlerde harem ve selamlık olmak üzere ayrı alanlar tanıyan Osmanlı toplumunda, kadınlar “kaçgöç”e riayet ederler. Özellikle şehirlerde ev dışında kadınların belli sınırlar dahilinde dolaştığı bu düzen, romanların kurgularına doğrudan etki eder. Romanlarda kadınla erkek arasındaki aşkın daha ziyade ev içinde ve akrabalık bağı olanlar arasında yaşanması, kaçgöçün sonucudur” (Coşkun, 2018: 625). Örneğin Fatma Aliye’nin romanlarında olayların harem ile selamlık bölümlerinde geçişine paralel olarak cariye ve hizmetçileri de içine alan bir şahıs kadrosu belirir. Öte yandan romanlarında aynı ev içinde büyüyen kadının “mestur bulunacağı” zamana kadar birbirine âşik olmuş çiftler bulunur (Coşkun, 2018: 625). Güzide Sabri’nin romanlarında ise kadının ev içinde daha serbest hareket ettiği görülür (Coşkun, 2018: 626) Ayrıca bu romanlarda çok canlı ev içi tasvirleri yer alır. “Halide Edip’in romanlarında ise kadın kahramanlar gerek yaşadıkları Avrupalı şehirler gerekse alafranga ailelerinin sunduğu serbest ortamın etkisiyle ev içinden ev dışına çıkmaya başlarlar” (Coşkun, 2018: 626).

Yazar da olsa kadın, içinde yaşadığı toplumun tarihi ve sosyal gelişiminden doğrudan etkilenmektedir. (Hazer, 2018: 528) Dolayısıyla, bir yazar olarak kadınların yaşadıkları zorlukların, eserlerinin kurgusal dünyasındaki kadın karakterlerin yaşamlarına ve yaşamlarını sürdürdükleri ve buldukları mekânlara belli ölçülerde yansımaları olağandır.

Erendiz Atasü, Ayla Kutlu, Füruzan gibi yazarlar, eserlerinde kadını, kadının iç dünyalarını ve kadın sorunlarını ele alan yazarlardandır. Fakat kadın yazarın daha iyi bildiği bir dünya içinde dolaşması, erkeğin dünyasını ya da erkek karakterleri iyi yansıtamadığı anlamına gelmez. Adalet Ağaoğlu yaptığı ruh çözümlemeleriyle bu iki dünyayı da başarılı bir şekilde yansıtabilen yazarların başında gelir (Hazer, 2018: 530).

Öykülerinin çoğunda anlatıcı ve başkişiyi erkekler arasından seçerek bu ön kabulü (erkek cinsini anlatamadığı) kırmayı hedeflediğini belirten günümüz yazarlarından Ayfer Tunç'a göre "toplumsal hayatta ışığa çıkan erkek, gölgede kalan kadındır. Oysa kurmaca metinlerinde her iki cinsin de ışığa çıkması gerekmektedir" (Duruel, 2001: 17'den akt. Hazer, 2018: 532).

Alev Alatlı, bizde ülkenin manevi ikliminin mimarının kadınlar olduğunu, ülkenin kadın enerjisiyle döndüğünü, fakat bu enerjinin bir yandan aileyi ve toplumu ayakta tutarken, diğer yandan da yaratıcılığa sekte vurduğu için güdük bıraktığını ifade eder (Karaca, 2006: 50).

Bu enerjinin çoğunu ev içi uğraşlara veren kadının her gün tekrarlanan bu çabası dolayısıyla, Erendiz Atasü, onu dışı bir Sisypnos'a benzetir. Bu 'dar alanları' anlatacak kadın yazarın, bir iç dökme ihtiyacıyla değil de yaratma tutkusuyla kalemi eline alıyorsa, kendisini edebiyat dünyası içinde var edecek yetkinlikte bir üslup ve anlatımla bunu yapması gerektiğini şu cümlelerle ifade eder:

*"Kendini gerçekleştirme imkanları kısıtlanmış hayatını yakınlarının -sanki onlar fiziksel özürliymiş gibi- hizmetine adanmış buluveren kadın -kalemi eline boşalma ihtiyacı ile değil, yaratma tutkusuyla alıyorsa- evcil boğuntusunu, bıkkınlığını, okuru bıktırmayan bir biçimde yoğurabilmeli, kadınlık deneyimini insanlığın ortak kültür mirasıyla kaynaştırabilmelidir. Örneğin, durmadan çöp üreten mutfak, kire pasa bulan ev içleri, kaosa yürüyen yaşam dizgeleri için ne yaman bir metafor oluşturabilir! Süngerin su emişi gibi enerjiyi ve zamanı soğurur evcil uğraş; kadın durmadan yeniden başlar ve ne denli çabalarsa çabalasın tüm emeği eninde sonunda tüketimin doymak bilmez uçurumsu ağzında hiç var olmamışa dönecektir. O, dışı bir **Sisypnos değil** midir? Herhalde "dar alanları" anlatacak kadın yazarın bu bakışlıklar üstüne düşünmesi gerekir" (Atasü, 2001: 35).*

1970'li yıllardaki Türk Edebiyatı'nın Sevgi Soysal ve Adalet Ağaoğlu ile birlikte öne çıkan isimlerinden olan **Füruzan**, kendi kendini yetiştirmiş bir yazar olarak orijinal bir üslup ve anlatıma sahip olmasıyla, Atasü'nün yukarıda sözünü ettiği bu döngüyü kırabilmiş başarılı yazarlarımızdandır. Yazar, öykülerinde daha çok orta ve alt tabaka kadınların hayatlarına, çocuklarıyla birlikte verdikleri yaşam mücadelelerine ayna tutarken eserlerindeki ayrıntı zenginliği özellikle ev içi tasvirlerinde göze çarpar. Kendisi de yaşamın alt basamaklarından gelmiş, birçok zorluklar içinde kendi kendini yetiştirmiş bir yazar olan Füruzan, ahşap ve dökük evlerde kıt kanaat geçinen kadın kahramanlarının dünyalarını yansıtırken ev içi ayrıntılar da "25 mumluuk çıplak

ampul kullanma vb.” gibi en çarpıcı yanlarıyla yansıtılır. (Aydın, 1995:146-150).

Kadın öykücülerin ayrıntılı betimlemelere yer vermesi, çoğu araştırmacı tarafından kadın duyarlılığı ile ilişkilendirilse de bu durumda mekânsal sınırlılığın etkisini de düşünmek gerekir. “Özellikle modernleşme sürecinin başlarında ve öncesinde, kadının özgürce yer aldığı ve her ayrıntısını bildiği uzamın ev olduğu hatırlanacak olursa, bu anlamda neden daha çok ev içi dekorlarının, en küçük ayrıntısına kadar betimlenmeye çalışıldığı kolaylıkla anlaşılacaktır” (Hazer, 2018: 531).

İnci Aral, kadın yazarların eserlerinde görülen ayrıntı zenginliği ile ilgili görüşlerini şöyle dile getirir:

"Özellikle kadının eve bağımlı olması, bir yanıyla, zamanının çoğunu evde geçirmesi, onun ayrıntılar konusundaki duyarlılığını biraz daha keskin hale getiriyor diye düşünüyorum. Yani kadınlar evdeki nesnelere daha çok birlikte olmaktan ve o küçük nesnelere onların hayatının içerisinde büyük yer tutmuş olmasından ileri gelen bir ayrıntı zenginliğine sahip oluyorlar. Anlatımdaki detay da böyle... Ama genel olarak baktığımızda insana ait duyguların kadın ya da erkek gözüyle bakıldığında farklı olmadığını düşünüyorum." (Karaca, 2006: 166).

Jale Parla'nın ifadesiyle “toplumsal süreçlerin kişisel tarihlerden süzülerek ve arka plandan yansıtılması için kullanılan mekânlar iç mekânlardır. Anlatı, ev, oda, yatak, hatta bazen bir örtünün altından ilerler ve aile, baba/koca evi, tutsaklık, yersizlik, yetimlik, ana-kız ilişkisi, intihar, delilik, parçalanma ve bütün bunlara rağmen yazma/yaratıcılık temalarıyla edebîleşir.” (Parla, 2020: 185) Parla, bu edebîleştirmede kadın yazarlarımızın en sık başvurdukları motifin ‘rüya’, çoğunlukla da karabasan olduğu tespitinde bulunur. Rüyaların, çoğunlukla da kâbusların hem kadın yazarların kişisel tarihlerindeki arayışın hem de bu tarihin yazıya yansıtışının en açık örneklerinden birinin Adalet Ağaoğlu'nun *Gece Hayatım* adlı anı kitabında bulunduğunu ekler (Parla, 2020:186-187).

Erkekler gibi kendini kamusal alanda gösterme ve ifade etme şansına sahip olamayan kadınların çekildikleri iç dünyalarında, kâbus anlatılarına yansıyan diğer bir motif de caddeler, meydanlar ve açık alanların korkutucu oluşudur. Anlatılar bir yandan ev, oda, yatak gibi dar mekânların sınırlarını zorlarken, bir yandan da tekrar tekrar oralara sığınır (Parla, 2020: 188-189).

Bazen anlatılarda bu mekânlar, Latife Tekin'in *Gece Dersleri*'nde olduğu gibi, yataktan bile daraltılarak, Gülfidan'ın altında gizlendiği kara bir örtüye indirgenir. Bu daraltılmış mekânların en önemli işlevi, bakışı dışa değil içe çeviren, fiziksel çevrenin ayrıntılarını sifira indirirken, iç dünyanın

ayrıntılarını alabildiğine vurgulamaya olanak sağlayan bir işlemdir (Parla, 2020: 189).

Dolayısıyla ev, oda, yatak gibi mekânlar, kadın yazarların romanlarında hep engellenmeyi, hapsolmeyi, tutsaklığı simgelerken, mekânla ilgili bazı metaforlar da bazen sığındıkları ya da kaçtıkları bazen de korkularıyla yüzleştikleri mekânlar olarak karşımıza çıkabilir. Örneğin çatı, mahzen, sığınak, örtü, orman, tabiat bunlar arasındadır. Latife Tekin'in romanlarında bu alternatif mekânlar, farklı boyutlarda karşımıza çıkar. (Parla, 2020, 190-191) Ayla Kutlu'nun öykülerinde ise “kuyu” metaforu, kadın kahramanların erkek egemen toplumda maruz kaldıkları baskı ve şiddete karşı verdikleri mücadele sonunda, çoğunlukla bir kurtuluş yolu olarak gördükleri intiharla simgeleştirilir (Dumantepe, 2020: 174).

Sonuç olarak, Cumhuriyet Dönemi'nden günümüze edebiyatımızda hem nitelik hem de nicelik bakımından varlığı gittikçe artan kadın yazarlarımızın yazma edimleri, onları yazmaya iten sebepler ya da bu yolda karşılaştıkları engeller gibi yazarlıkla ilgili tutum ve yaklaşımlarında en genelden en özele kadar mekân çok önemli bir yere sahiptir. Kadın yazarların yazma süreçlerini etkileyen bütün bu unsurlar arasında mekân bazen engelleyici, bazen yardımcı ya da yönlendirici bazen de asıl özne olarak farklı rollerde karşımıza çıkar.

Beslendikleri, dolayısıyla eserlerine yansıttıkları mekânlar, ilk başlarda toplumsal yapının getirdiği sınırlamalar nedeniyle yaşadıkları yerler, yani ev içi mekânlarken, rüyalar ve hayaller vasıtasıyla bu dar mekânların sınırlarını zorlamışlardır. Bu dar mekânlar, kadın yazarların eserlerine farklı bir derinlik, ayrıntı zenginliği, bazen de mekânın belirsizliği ya da mekânsızlığa kadar giden bir içsel yolculuk şeklinde yansımıştır.

Kadının konumu yıllar içinde güçlendikçe aynı paralelde edebiyatımızda da varlığını arttırmış, genişleyen dünyalarının da etkisiyle daha farklı konulara, mekânlara ve zamanlara doğru açılım sergilemiş, ayrıntılı betimleri ve derin gözlem güçleriyle hemen hemen her türde başarılı eserler ortaya koymuşlardır.

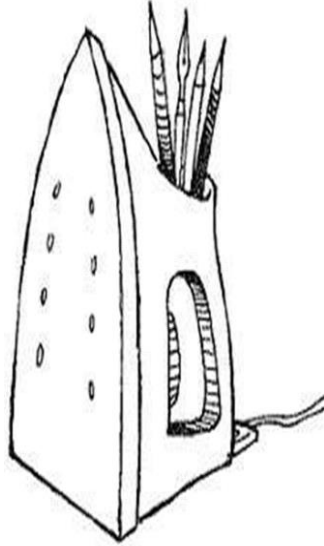
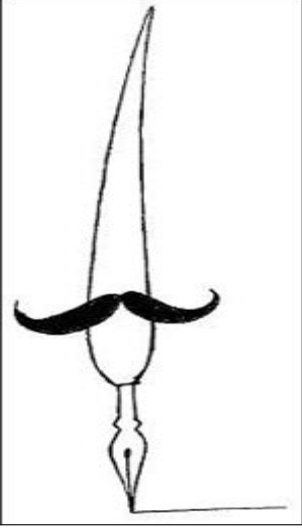
Kaynakça

- Andaç, F. (2004). *Edebiyatımızın Kadınları 1*. İstanbul: Dünya Yayınları.
- Argunşah, H. (2016). Şair Bir Kadının Lirik Hayat Hikâyesi: Şükûfe Nihal. *Kadın ve Edebiyat: Kendini Yazmak* (s.261-298). İstanbul: Kesit yayınları.
- Atasü, E. (2001). *Kadınlığım, Yazarlığım, Yurdum*. İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Aydın, M. (1995). *Ne Yazıyor Bu Kadınlar: Osmanlıdan Günümüze Örnekleriyle Kadın Yazar ve Şairler*. Ankara: İlke Yayınları.

- Aykaç, O ve H. Aksoy (2017). Türk Edebiyatında “Yazan Bir Kadın” Olmak, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (63), 145-154.
- Bekiroğlu, N. (1998). *Şair Nigâr Hanım*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulu, M. G. Uluğtekin ve A. K. Turhanoglu (2018). Suat Derviş ve Romanlarında Kadımların Sınıfsal ve Mekânsal Deneyimleri. (Derleyenler: Özlem Belkis-Duygu Kankaytsın). (s.165-177)
- Sanatın Gölgedeki Kadınları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çağın, Ş. (2019). Şehirlerin Cinsiyeti ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Kadın Şehirleri, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (3), 407-422.
- Coşkun, B. (2018). Türk Modernleşmesini Kadın Romanları Üzerinden Okumak: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e, (Hazırlayan: Nesrin Karaca), *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*, (s. 613-634), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dumantepe, S. (2019). Virginia Woolf ve Kendine Ait Bir Oda Üzerine, *Mavi Yeşil Dergisi*, 117,16.
- Dumantepe, S. (2020). Violence Against Women in Ayla Kutlu’s Stories, (Derleyen: Şerife Çağın, Zeynep Türkyılmaz, Gözde N.Yengül, *Contemplating Violence Against Women* (173-196), İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Erden, A. (2011). Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar (Kötücülük-Cinsellik-Erotizm). İstanbul: Hayal Yayınları.
- Esen, N. (2020). Seviye Talip’te Kadın Yazarın Sesi. *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar* (ss.227-232). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hazer, G. (2018). Kadın Öykü Yazarının Bireysel ve Kurgusal Sorunları. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar* (s. 523-534), Ankara: Akçağ Yayınları.
- İnal, G. (2018). “Erken Geç Dönem Cumhuriyet Kadın Yazını. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s. 321-326). Ankara: Akçağ Yayınları.
- İplikçi, M. (2014). Büyümenin Benden Çaldıkları”. (Hazırlayan: Zehra İprişoğlu). *Kadınlara Gözüyle Yazmak ve Yaşamak* (ss.249-260). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Karaca, N. T. (2006). *Edebiyatımızın Kadın Kalemleri*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kefeli, E. (2009). Coğrafya Merkezli Okuma, *Turkish Studies*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 4 (1),423-433.
- Menteşe, O. B. (2018). Toplumsal Kimlik ve Kadın Yazarlığı. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s.406-413). Ankara: Akçağ Yayınları.

- Mutlu, A. (2018). Akdeniz, Şiirin Tanrıçası. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s.343-346). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özgül, M. K. (2018). Türk Edebiyatında Kadın Ağzı. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s. 327-329). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Parla, J. (2020). Tarihçem Kâbusumdur! Kadın Romancılar da Rüya, Kâbus, Oda, Yazı. (Derleyen: Sibel İrzık/Jale Parla). *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* (s.179-200). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soyşekerci, H. (2018), Kadının Toplumsal Durumunun Edebiyata Yansımaları. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s.797-800). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tekin, L. ve A. Susam (2018). Kadını Yazmak, Kadın Olarak Yazmak. (Derleyen: Özlem Belkıs-Duygu Kankaytsın). *Sanatın Gölgedeki Kadınları*. (s. 113-126). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Türker, E. A. (2018). Feminist Edebiyat Eleştirisi. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s.383-397). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yumuşak, F.C. (2018). Gezi Edebiyatında Kadınlar. (Hazırlayan: Nesrin Karaca). *Yazar, Kimlik ve Metin Odağında Türk Edebiyatında Kadın Yazarlar*. (s.762-766). Ankara: Akçağ Yayınları.

EKLER*



* Semih Poroy imzalı bu çizimleri sırasıyla Craig, 1999: 7; Karaküçük, 2002: 19; Batum Mentеше, 2002: 3'den akt. Aykaç ve Aksoy, 2017, 153-154.

Zaman ve mekan ilişkisinin kadın temelinde ele alındığı bu kitapta 22 değerli yazarımız sanat tarihinde, tarihte, edebiyatta, kültürde, sanatta kadının etkisini çok yönlü olarak değerlendirmişlerdir. Bu minvalde, kadınların mimari eserlerle zaman ve mekana miras bıraktıkları izlerden, tarihsel süreç içerisinde toplumsal, kültürel ve siyasi yönden kadın haklarının gelişmesi ve bunun mekana olan etkisine, edebi eserlerde kadınların farklı yönlerden ele alınmasına kadar pek çok konu kitapta yer almıştır.

