

KADEM  
Kadın  
Araştırmaları  
Dergisi

KADEM  
KADIN VE DEMOKRASI DERNEĞİ



**KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi**  
**KADEM Journal of Women's Studies**

Cilt 6 • Sayı 1 • Haziran 2020

ISSN: 2149-4878

e-ISSN: 2149-6374

*KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* hakemli bir dergidir.  
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.

**Kadın ve Demokrasi Derneği Adına İmtiyaz Sahibi/Owner**  
Dr. Saliha Okur Gümrukçuoğlu (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editorial Manager**  
Dr. Zeynep Kevsir Şerefoğlu (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Baş Editör/Editor-in-Chief**  
Doç. Dr. H. Şule Albayrak (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Yönetici Editör/Managing Editor**  
Zehra Zeynep Sadıkoğlu (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Zehra Çelik (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Söyleşi Sorumlusu/Interviewer**  
Güllü Sonakalan (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Kitap Değerlendirme Editörü/Book Review Editor**  
Büşra Bilgin

**Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor**  
Hüsna Hamiyet Altın

**Tashih/Redaction**  
İnayet Bebek

**Dizgi/Typography**  
Ender Boztürk

**Yayın Kurulu/International Editorial Board**

- Prof. Dato'sri Dr. Zaleha Kamaruddin (International Malaysia Islam University, Kuala Lumpur, Malezya)  
Prof. Dr. Nigar Demircan Çakar (Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye)  
Prof. Dr. Farid Sufia Shuaib (International Malaysia Islam University, Kuala Lumpur, Malezya)  
Prof. Dr. Orhan Küçük (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, Türkiye)  
Prof. Dr. Aysun Bay Karabulut (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye)  
Prof. Dr. Marcia K. Hermansen (Loyola University, Chicago, ABD)  
Prof. Dr. Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)  
Prof. Dr. Nuri Tinaz (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Doç. Dr. Manal Abul Hassan (October 6 University, Kahire, Mısır)  
Doç. Dr. Kılıç Buğra Kanat (Penn State University, Pensilvanya, ABD)  
Doç. Dr. Mustafa Koç (Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye)  
Doç. Dr. E. Sare Aydın Yılmaz (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Doç. Dr. Betül İpşirli Argıt (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Öğr. Ü. Azize Şahin (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Öğr. Ü. Nagihan Haliloğlu (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Öğr. Ü. Burcu Uysal (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Öğr. Ü. Saliha Okur Gümrukçuoğlu (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Öğr. Ü. Nursem Keskin Akay (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)  
Dr. Esra Albayrak (Nun Eğitim ve Kültür Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı)  
Güllü Sonakalan (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

**Yayıncı/Publisher**

Kadın ve Demokrasi Derneği/Women and Justice Association

**Sertifika No/Certificate Number**

30716

**Yayın Türü/Type of Publication**

Akademik Dergi/Academic Journal

**Yayın Dili/Languages of Publication**

Türkçe ve İngilizce/Turkish and English

**Yayın Periyodu/Publishing Period**

Altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June&December)

**Baskı ve Cilt/Press**

Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.

**Adres:** Ak Pınar Mah. Hasan Basri Cad. No: 4 Sancaktepe/İstanbul

**Telefon:** 0 (212) 354 30 00 **Web:** <http://www.tukuvazmatbaacilik.com.tr>

**Elektronik posta:** [info@turkuvazmatbaacilik.com.tr](mailto:info@turkuvazmatbaacilik.com.tr)

**Basım Tarihi:** Temmuz 2020

**KADEM**  
KADIN VE DEMOKRASI DERNEĞİ

**İletişim/Correspondence**

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

Karagümrük Mah. Muhtar Muhittin Sok. TOKİ Sulukule Evleri

No: 8/1 Fatih, Edirnekapı İstanbul

**Telefon:** +90 (212) 631 46 49 **Web:** [kadinrastirmalari.kadem.org.tr](http://kadinrastirmalari.kadem.org.tr)

**Elektronik posta:** [kadinrastirmalari@kadem.org.tr](mailto:kadinrastirmalari@kadem.org.tr)

## İçindekiler / Table of Contents

### 7 Söyleşi / Conversation

Dr. Fatma Barbarosoğlu — Nazife Şişman

.....

### Makaleler / Articles

#### 21 HİLMİ DEMİR

Gülenist Kültte Kadın İmgesi / *Female Image in Gulenist Cult*

#### 51 NİHAL ŞAHİN UTKU

Antik ve Orta Çağ'da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik,  
Ekonomik ve Kültürel Kodları / *Wet Nursing in Antiquity and Middle Ages:  
The Biological, Economic and Cultural Codes of Another's Milk*

#### 113 DİLARA SÜRÜ / TEBLİĞ

“Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-eğitimi”  
Programının Kişiler Üzerine Olan Etkisinin İncelenmesi /  
*Analyzing The Effect of The Program “Psycho-Education for Families About Using  
Social Media and The Internet”*

### Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

#### 137 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik -İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (*Covered Identity - Basic Elements of the Islamist Women's Identity*)

Zeynep Korkmaz

#### 145 Sevgi Soysal, *Tante Rosa*

Sare Canbaz Özdemir

#### 153 Senem Timuroğlu, *Kanatlanmış Kadınlar - Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu* (Winged Women - Friendship of Ottoman and European Women Writers)

Feyza Nur Hisar



## *Söyleşi / Conversation*

### **Dr. Fatma Barbarosoğlu**

Dört çocuklu bir ailenin ikinci çocuğu olarak 1962’de Afyon’da doğdu. Lise son sınıfa kadar İstanbul’da sürdürdüğü eğitimini Afyon Lisesi’nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi felsefe bölümünü bitirdi (1984).

“Tasavvufi Eğitimin Değerlendirilmesi” başlıklı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı (1987). “Modernleşme Sürecinde Moda –Zihniyet İlişkisi” adlı teziyle sosyoloji doktoru oldu (1994). Yazarlar Birliği tarafından 2000 yılında yılın hikâyecisi seçildi.

Evli ve iki çocuk annesi.

**Yayımlanmış Eserleri;** Moda ve Zihniyet (İnceleme, 1995), Acı Deniz (Öykü, 1996), Sözün ve Sükûtun Renkleri (Deneme, 1998), Gün Akşamsızdır (Öykü, 2000), Senin Hikâyen (Öykü,

2001), Kamusal Alanda Başörtülüler (Söyleşi, 2000), İmaj ve Takva (Makale, 2002), Ramazannâme (Deneme, 2002), Ahir Zaman Gülüşleri (Öykü, 2002), Otobüsname (Deneme, 2003), Okuyucu Velinimetimizdir (Deneme, 2003), Bahçeler



Dr. Fatma Barbarosoğlu

Sokaklar (Öykü Seçkisi, 2003), Hiçbiryer (Roman, 2004), İki Kişilik Rüyalarda (Öykü, 2005), Şov ve Mahrem (İnceleme, 2006), Fatma Aliye: Uzak Ülke (Roman, 2007), Medyasenfonu (Roman, 2008), Cumhuriyetin Dindar Kadınları (Sözlü Tarih, 2009), Son On Beş Dakika (Roman, 2011), Sözüm Söz (Söyleşi, 2012), Rüzgâr Avı (Öykü, 2013), Hayat Teselli Olmaktır (Deneme, 2016), Mutluluk Onay Belgesi (Öykü, 2017), İçimdeki Sazlar Başka Söz Başka (Öykü, 2019), Hakikat İncinmesin (Roman, 2020).

### **Nazife Şişman**

1963'te Gerede'de doğdu. 1984'te Boğaziçi Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesi Ekonomi Bölümü'nden mezun oldu. 1997'de İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde "Birleşmiş Milletler Kadın Politikası" konulu teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. İngilizceden Türkçeye eserler tercüme etti. Martin Lings'in *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l Kur'an* adlı eserleri bunlardan bazıları. Çalışmaları, kimlik siyaseti, kültürel karşılaşmalar, gündelik hayat, beden sosyolojisi, dijital kültür gibi konularda yoğunlaşmakta.

**Yayımlanmış Eserleri;** Global Konferanslarda Kadın Politikaları (1996), Anlatılmamış Öyküler (Derleme, 1998), Kamusal Alanda Başörtülüler (Röportaj, 2000), "Emanet"ten "Mülk"e: Kadın, Beden, Siyaset (2003), Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi (2005), Harf Harf Kadınlar (Editör, 2008), Günün Kısa Tarihi (2008), Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı (2009), Yeni İnsan: Kaderle Tasarım Arasında (2011), Dijital Çağda Müslüman Kalmak (2016), Hayatın Sırları ve Sınırları (Editör, 2019).



## XXI. Yüzyılda Ebeveyn Olmanın Güçlüklerine Dair

**Fatma Barbarosoğlu** “Gençlik icat edilmiş bir kategoridir” diyenlere nazire olarak ben de postmodern ebeveynler tüketirken tükenen, tamamlanamamış, tamamlanmaması öngörülen bir kategoridir diyorum. Postmodern ebeveynler, tamamlanmaya muhtaç kalacak diye düşünüyorum. Sen ne düşünüyorsun bu konuda?

**Nazife Şişman** Felsefi mânada ya da ontolojik mânada tam olmayı, yani kemale ermeyi kastetmediğini düşünerek ve modern risk/tüketim toplumunun tedirgin bireyi zemininde sorduğunu varsayarak cevaplayacak olursam... Ebeveynliğin ideal formuna bir türlü ulaşmamak, postmodern anne-babaların kaderi sanki. İdeal ebeveynlik modelleri sürekli değişiyor, çocuğun “pedagojik ihtiyaçları” neredeyse geometrik hızla artıyor, kapitalist sistem iyi anne baba olmak için satın almanız gereken yeni bir nesne sürüyor pazara, hemen her gün... Anne babalar bu hızlı değişime, modalara ve taleplere uymakta zorlanıyorlar ve bir türlü tam olamıyorlar. Babasının “çocuğunu seven beşikte” anlayışı ile kurduğu hiyerarşik ilişkiyi reddedip pedagoğların “çocuğunuzla arkadaş olun” direktifini gerçekleştirmeye çalışan bir baba, birdenbire “Anne-baba olun, arkadaş değil!” diyen yeni bir pedagojik anlayışla karşılaşılıyor. Anne babaları gibi olmak istemeyen, babaların babalığını “doğru ve pedagojik” bulmayan genç anne-babalar ya sosyal medyada onlara yol-yöntem pazarlayan “insta-anne-babalar” a ya da daha çok nesne satın alarak iyi anne-baba olunacağını 25. kareye yerleştiren reklamlara teslim oluyorlar. Çizilen ideale ulaşmamamın,



Nazife Şişman

tam olmamışlık duygusunun beslediği bir tedirginlik hâkim postmodern ebeveynlere.

Bu tespitte mutabık olduğumuza göre, “Daha önceki dönemlerde ebeveynler tamamlanmış mıydı?” sorusu üzerinden yol alabiliriz diye

düşünüyorum. Sorum Şu: “Bizim zamanımızda böyle sorunlar yoktu” diyen eski kuşak yargılayıcılığına teslim olmadan, kuşaklar arası bir karşılaştırma yaparak anlayabilir miyiz, bugünkü “ebeveynlik yükü”nü?

**F.B.** Daha önceki kuşaklar için, “tamamlanmamıŐlık” üzerinden değil, “kemale ermek” üzerinden iz sürmek gerek. TamamlanmamıŐlık/eksiklik/yetersizlik. Kemale ermek, dünyayı ve ahireti içeren bir kavramdır. Ahireti kazanmak üzere dünyayı mamur etmekten sorumludur müminler. Peki bu sorumluluk, kişilerin bilincinde ve eyleminde her zaman karşılığını buluyor muydu? Elbette hayır. Öyle bir geçmiş, ancak nostaljik kes yapıŐtırlar eşliğinde, bugünden geriye inşa edilebilir. Fakat toplumun tamamının mutabık olduğu anlayış, evlatların, kâinattaki canlıların ve bedenimizin bize emanet olduğu kabulüne dayanıyordu. Her meŐrep, mizaç emanet algısını elbette kendi kapasitesine göre anlıyordu. Emanet Őuuru sorumluluk almayı Őart koŐar. “Bizim zamanımızda böyle Şeyler yoktu” diyen kuşak, günümüzün çocuklarının çok fazla Őımartıldıđını düşünerek kuruyor bu cümleyi. Haklılar mı? Bence haklılar. Merhum Fethi Gemuhluoğlu devrin ruhunu veledŐahi olarak özetlemiŐti. Çocuğunu Őımartan her ebeveyn, ekonomik maliyetle birlikte aynı zamanda kendi çocuklarının memnuniyetsizliğini de talep etmiş oluyor. O halde bu verimsiz alıŐveriŐi yapmaya niye devam ediyor ebeveynler?

Günümüzde aile içi sorumluluk alanı, tüketim kodları ile belirleniyor. Halbuki tarım toplumunun üretim Şartları, dört yaşındaki çocuğu bile sorumluluk sahibi yapar. Kazları güdecektir mesela. Dolayısıyla “dün öyleydi, bugün böyle” diyerek keskin ayrımlar üzerinden çocuk eğitimini tartıŐmak yerine, belirli kavramlar üzerinden tartıŐmanın daha verimli olduğunu düşünüyorum. 1950'lere kadar toplumdaki bireylerin kentte ve köyde ne yapacağı belliydi. Yapılacaklar konusunda toplumsal mutabakat vardı. Çünkü hayatın evreleri bu kadar çeŐitlenmemiŐti. Toplumsal mutabakat, sorumluluk ve dayanıŐma üzerinden yürütölüyordu diye düşünüyorum.

**N.Ş.** Evet, kadının, erkeğin, çocuğun yetişkinin hayatında, üzerinde mutabakat sağlanmış sorumluluklar ve görevler belirleyiciydi, modernleşme-kentleşme öncesi dönemde. Türkiye’de, senin de ifade ettiğin üzere, 1950 öncesine kadar tarım toplumunun iş bölümü geçerli olduğu için, hane halkı yediden yetmişe üretim sürecine katılıyordu. Çocuklara da yaşları nispetinde sorumluluklar veriliyordu. “Kız anadan öğrenir bohça düzmeyi, oğlan babadan öğrenir koyun yüzmeyi” atasözünün geçerliliğini koruduğu bir “eğitim” ya da “büyüme” süreci vardı. Ama artık tarım toplumunun iş anlayışı zeminini kaybetti, hatta sanayi toplumunun çocuk iş gücünden istifade eden anlayışı da evrensel kabuller dışında. Artık çocukların çalışması, suç kabul ediliyor. Gerçi merdiven altı tekstil atölyelerinde, Afrika’daki madenlerde, Nepal’deki dokuma tezgâhlarında küçük çocuklar çalışıyor (Bu konu, üzerinde ayrıca konuşulmayı hak ediyor). Ama genel kabul ve yoksulluk sınırının üstündekiler için hâkim uygulama, çocuklara üretime dönük bir sorumluluk verilmemesi yolunda.

Bu konuda çok çarpıcı bir tecrübeden haberdar olmuştum. Devletin baktığı kimsesiz çocuklara gönüllü hamilik yapan bir arkadaşımızdan, yanlış hatırlamıyorsam, birlikte dinlemiştik. Çocuklar ve sorumluluk bahsine en uç örnek olduğu için burada zikretmeyi anlamlı buluyorum. Söz konusu çocukların kişisel bakımları haricinde bir çöpe bile dokunmadıklarını, yataklarını toplamak, bulaşığı yıkamak gibi herhangi bir talebin bile hemen yetkililere şikâyet konusu olduğunu aktarmıştı.

Orta ve üst sınıf ebeveynlerin çocuklarına hiçbir sorumluluk vermemesinde bu kabulün etkisi ne derece bilmiyorum. Ama evlerde bir şey üretilmediği, evler üretim birimi olmadığı, sadece tüketim merkezleri olduğu için de artık çocuklara yapacak bir iş, bir sorumluluk düşmüyor, diyebilir miyiz?

**F.B.** Evler yeniden üretim merkezi haline gelecek mi? Bu sorunun cevabı dijital kültür üzerinden kendini göstermeye başladı. Sosyal medyaya yüklenen videolar ile, dünya çapında fenomen haline ge-

len her yaştan “youtuber” ile evler henüz, Alvin Toffler’in 1970’lerde bütün dünyayı “sarsan” kitabı *Şok*’ta öngördüğü üzere “elektronik köşk” haline gelmedi. Bazıları için evet “elektronik köşk” öngörüsü gerçekleşti. Elektronik köşke giden yol, sosyal medya üzerinden gerçekleşiyor. Ayda yüzbinlerce lira kazananların hikâyesi ile her yaştan insan, her gelir düzeyinden, her eğitim seviyesinden insan videosunu yükleyerek “takipçi” toplarken, herkesin her şeyi YouTube üzerinden öğrendiği sanal sosyalleşme mecraları devreye giriyor. Artık ne anneler kızlarına ne babalar oğullarına bir şey öğretebiliyor. “Her evin soğan doğrayışı başkadır” sözünün bugünkü iz düşümü, her yemek kanalının soğan doğrayışı ve bıçağı farklıdır anlayışına evrildi. Aşçılık bile artık zanaat değil, bir performans mesleği. Dolayısıyla kuşaklar arası aktarım keskin bir şekilde kesintiye uğruyor. Aile değerleri kitabî olarak öğrenilmez, bir iş yaparken öğrenilir. Evlerde bir şey üretilmiyor, evet, ama evlerde her şey çok hızlı tüketiliyor. Ebeveyn olmanın ağır yükü burada başlıyor diye düşünüyorum.

**N.Ş.** İnsanların sadece tüketici olacakları bir gelecekte değer aktarımı nasıl olacak sorusu, sadece ebeveynlerin yükü olmamalı. Bu bütün toplumu ilgilendiren bir sorun. Ama biz ebeveynler üzerinden bakalım mevzuaya. Evde üretim olmadığı için birlikte iş yapma imkânı olmayan ebeveynler, sorumluluk üzerinden adamlığı öğretebilecek mi çocuklarına? Nasıl? Bu noktada Silikon Vadisi patronlarının çocuk yetiştirme tercihlerini hatırlayalım. Çocuklarına akıllı telefon ya da tablet vermeyip, iğne, iplik, kâğıt, kalem, tahta, taş ve çamurla hemhal olabilecekleri, bizzat elleri ile bir şeyler üretebilecekleri imkânlar hazırladıkları ile ilgili bir yazı okumuştum. “Ağzında altın kaşıkla doğanlar” taşla toprakla meşgul olurken, dijital çağın proleterleri, açtıkları YouTube kanalı üzerinden voleyi vurma ümidiyle sanal alemde ter döküyorlar. 2019 yılında 8 yaşındaki bir çocuğun, YouTube kanalından milyonlarca dolar kazanmış olduğunu ballandırarak anlatan haberler karşısında ebeveynler ne yapabilir?

Üst ve üst orta sınıf ebeveynler, çocuklarını eğitmek için kurs kurs gezmek zorunda kalıyorlar. Çünkü ebeveynin sorumluluk alanı gün geçtikçe genişliyor. Ebeveynin sorumluluğunun ne olduğu, neleri içerdiği meselesinde bir karmaşa hâkim. Bundan elli yıl önce çocuğunun karnını doyurup üstünü pak tutan bir anne görevini yerine getirmiş kabul ediliyordu. Çünkü “anası kızına taht kurmuş baht kuramamış” denirdi. Yani çocuğun geleceğini/kariyerini planlayıp gerçekleştirmek ebeveynin sorumluluğu dâhilinde değildi. Ama bugün ebeveynler pedagojik anlayışların baskısı altında ne yapacaklarını şaşırılmış durumdalar: Şöyle yaparsam travma olur, böyle dersem psikolojik baskı olur düşüncesi, doğal davranmayı imkânsızlaştırıyor. Ya da mesela, her çocuğun dışa dönük, özgüvenli olması, kendini çok rahat ifade etmesi ideali... Bunu gerçekleştirmek için çocukların şımarık, bizim gibi eski kuşakların “edepsiz” diyeceği tutum ve davranışlarına aşırı anlayışla yaklaşıyor ebeveynler. Çocuğun ruh dünyası, ayrıntısıyla idrak edilip yönetilebilecek bir proje, şekillendirilebilecek bir hamurmuş gibi...

**F.B.** Bizim dönemimizde her çocuğun kendi fitratı, meşrebi ve mizacı ile doğduğu kabul edilirdi. Çocukların doğasını değiştirmeye çalışmamak, onların kendi kapasiteleri içinde varabilecekleri noktaya doğru hasarsız yol almalarını sağlamaktı, ebeveyne düşen sorumluluk. Öyle değil mi? Ama bugün bu anlayış blogger anneler ile bozulup çürütülüyor. Genç anneler kendi annelerinin tecrübelerinden değil, kendi kuşağından bir blogger annenin tecrübesinden feyz almaya çalışıyor. Neden böyle? Geçmişin değil, hemen şimdinin, şu anda olmakta olanın tecrübesine talip genç anneler. Bu çok anlaşılabilir bir durum. Nereye kadar? Blogger annenin yazdıklarının birebir gerçeği yansıtmadığı, bir kurgu/ideal anne yapısı içinde olduğu kabul edildiği sürece. Ama şöyle bir sorun çıkıyor blogger anneler üzerinden. Birbirine tamamen aykırı, birbirine taban tabana zıt paylaşımlar arasında kafası iyice karışıyor genç annelerin. Bir tarafta kendisinin ne kadar iyi, mükemmel, eğlenceli anne olduğunu iddia eden, paylaştığı videolar ve fotoğraflar üzerinden takipçilerini kendi hikâyesine dâhil eden “blogger anne”ler var; di-

ęer tarafta ne kadar rahat olduğunu, çocukların evin duvarlarını boyamasına izin verdiğini, çocuklara hiç dokunmadan onları huda-yinabit otlar gibi büyüttüğünü iddia eden blogger anneler var. İki-si de değil. Günümüzün en büyük sorunu, kıvam tutturmak. Doğru olan ortayı bulmak. Cemiyet bu konuda annelere hiç yardımcı de-ęil. Tüketim kültürü bir taraftan çekiştiriyor; başarılı evlat beklen-tisi içinde olan babalar bir taraftan çekiştiriyor; bütün ev ödevini annelerin sırtına yükleyen eğitim sistemi bir taraftan çekiştiriyor. Ortaya bir kaos çıkıyor dolayısıyla. Sınıf öğretmenlerinin tamamı WhatsApp veli guruplarından dertli. Veliler kendi aralarında kıran kırana bir mücadele veriyor.

**N.Ő.** Veliler diyorsun, ama aslında veliler hep anneler. Veliler arası mücadele bugünkü kadar kıran kırana seyretmese de ilkokul dö-nemi 2000'lerin ilk yıllarına rastlayan en küçük kızımda bir baskı ve denetim süreciyle mücadele ettiğimi hatırlıyorum. Evde okuyup yazan, mesai tanımlı bir işi olmayan bir anne olarak veli toplan-tılarına minimum katılım dışında sık sık okula gelmediğim, veli sosyalleşmelerine dâhil olmadığım için "çocuğu ile yeteri kadar ilgi-lenmeyen anne" profili üzerinden yargılandığımı hatırlıyorum. "Ça-lışan anne" olsam başka bir kategoride değerlendirilecektim. Bu bir şekilde hissettirildiğinden kızımı da geçici olarak etkilemişti. Ama sonrasında çocuğu ile ilgilenmenin başkalarına gösterilebilir bir şey olmadığını anlamış olmalı ki "öğrenilmiş" şikâyetlerinden vazgeçmişti.

Günümüz anneleri sosyal medya sebebiyle daha fazla denetime açık. Zaten bahsettiğin blogger annelerin sergilediği "annelik de-neyimi" ile yarışmak mümkün değil. Genç anneler bunu bilseler de bir şekilde baskı hissediyorlar. Anlamak için karşılaştırılabilir diye soruyorum. Eskiden ailedeki büyükler ve bazı yaşlı kadınlar da denetlerdi genç anneleri. Şöyle yaparsan şöyle olur diye tavsiyede de bulunurlardı. Bugün farklı olan ne? Eskiden de denetim var idiyse, şimdi neden genç annelerin kendilerini hep başarısız his-setmelerine yol açıyor?

**F.B.** Biliyorsun ben evde çalışan bir anne oldum. Senin yaşadığın denetimin tam zıt versiyonunu yaşadım. Sınıf annesi denen nevezuhur bir yapı var okullarda artık. Çocuklar ile değil, anneler ile ilgilenen. Anneleri rekabete örgütleyen nevezuhur bir kurum; “sınıf anneliği”. Sanıyorum özel okullardan çıkan bir “kariyer”. Sınıf anneleri, tecrübesiz sınıf öğretmenlerinin kafasına çalışan anneler/çalışmayan anneler kategorisini inşa edip oradan kendilerince bir “yönetim biçimi” icra ediyor. Gerek sınıf annelerinde gerek blogger annelerde gerekse geçmişin “dediğim dedik öttürdüğüm düdüğüm kayınvalide”lerinde aynı damar var. Muhatabını ezerek yönetme hastalığı. Eskiden anneler daha küçük ölçekli bir baskı altındaydı. Şimdi baskı küresel boyutlarda. Annelik fitrî bir özellik olmaktan çıkarak “ideal anne”, “en sevilen anne”, “en eğlenceli anne” yarışına dönüştü. Annelik fitrî bir durumdur. Eğlence esaslı değil, şefkat ve merhamet esaslıdır. Şefkat ve merhamet, sadece kendi çocuğumuza gösterdiğimizde değil, kâinattaki bütün çocuklara göstermeye niyet ettiğimiz zaman yerini bulur. Kendi çocuğumuza gösterip diğer çocuklardan esirgediğimiz “itina”nın adı, şefkat ve ilgi değil, bencilliktir. Büyükleğin verdiği nasihate gençlerin kulakları tıkalı diyeceğim de... O değil aslında. Bir önceki kuşak yeni kuşağa nasihat vermektan korkuyor. Hayatın hızı ve değişimi karşısında eski kuşak geri çekiliyor. Hata yapmaktan aşırı korkan büyük ebeveynler var artık.

Veliler hep anne dedin ya... Oradan hareketle şöyle bir şey düşündüm: Babaların katıldığı, çoğunluğunu babaların oluşturduğu veli toplantılarının gündemi nasıl olurdu?

**N.Ş.** Bu soru üzerinde şöyle bir düşündüm, hemen ve kolaylıkla cevap veremeyeceğimi hissettim. Kendi üzerimden fikrimi yürüttüğümde, babamın kaçınıcı sınıfa gittiğimi karıştırdığını hatırlıyorum. Eşim de okul başarılarını ve devamlılıklarını yakinen takip etse de lise ve üniversite mezuniyet töreni hariç çocukların okullarına pek gitmemiştir. Kızımın lise döneminde her veli toplantısına birlikte katılan bir çift vardı. Baba öğretmendi, anne pek konuşmadığı için eğitim ve meslekî durumunu bilmiyorum. Ve baba sürekli çocuk

doktoru ağzıyla “Biz o konuyu çalıştık, bize bu konuda daha fazla test verseniz” diye konuşuyordu. Onun yakın ilgisi, babalığından ziyade öğretmenliği ile alakalıydı diye düşünüyorum. “Anneler ve çocuk eğitimi”ne dair epey yekûn tutan bir külliyat oluşmuşsa da babalar ve çocuk eğitimi mevzusu kıyıda kalmışa benziyor.

Her ne kadar “proje çocuk” konusunda hep anneler gündemdeyse de ben babaların başarı odaklı olma hususunda annelerden daha ileri olacakları kanaatindeyim. Bir veli toplantısına gitseler, çocuklarını sadece aldıkları notlar üzerinden değerlendirmekten başka bir şey gelmezdi ellerinden. Zaten bu herkes için geçerli. Hızlı bir hayat, şu yaşadığımız. Kimsenin ince şeyleri düşünmeye vakti yok. Değerlendirme kriterleri sayılar ve imajlar. Hangi okula gidiyor? Kaç puan aldı? Hem koşup hem obua çalabiliyor mu? İş hayatının, kapitalist sistemdeki mücadelenin daha fazla içinde olduklarından babaların, çocuklarını o hayatın içinden bakıp değerlendirme ihtimalleri daha yüksek, belki de. Yanlış mı düşünüyorum?

**F.B.** Estağfurullah. Yanlış düşünce dediğimiz nedir? Yanlış bakış açısından verileri eksik değerlendirme mi? Emin değilim. Ama senin görüşlerine tamamen katılıyorum. Toplum olarak verileri eksik değerlendirdiğimizi, yanlış yerlerden eklenti yaptığımızı düşünüyorum diğer taraftan. Mahalle hayatı, yani çıkmaz sokak içinde yan yana dizilmiş evlerde, geçim ekonomisi etrafında şekillenen ilişkiler ağı merkeze alınıyor ve bugün o tür ilişkilerin sürmüyor olmasının bütün faturası kadınlara çıkarılıyor.

İttifak meselesine geri dönmek istiyorum müsaadenle. Nohut oda bakla sofa evlerde, bir yatakta iki çocuğun, bazen daha çok çocuğun yatırıldığı odaların gece düzeni ile gündüz düzeninin tamamen farklı olduğu günlere gidelim. Odaların gece ile gündüz düzeni neden farklı? Bütün eşyalar kenara çekilerek ortaya yer yatağı yapıldığı için. Çocuklar neredeyse yataklarından kalkar kalmaz sokağa çıkar. Yaz kış. Kışın çıkıldığına dair şöyle bir delilim var. Tapsımış çamur toprağın üzerinde çivi oyunu oynanırdı. Kış günleri kız çocukları sokağa daha az çıksa da erkek çocukları yağmurda ve karda



bile, eğer fırtına tipi yoksa sokakta oynardı. Yarım gün okul. Ev ödevi haftada bir iki gün. Dolayısıyla sokağa çıkmak için engin bir zamanı olurdu çocukların. Sokakta oynarken karnı acıkan çocuklara anneler sırayla sana yağlı ya da salçalı ekmek dağıtırdı bir tepsinin içinde. Baba o dönemde de sabah işe gider akşam eve gelirdi. Ama babalar bir otorite gölgesi olarak “Akşam eve gelince bunun hesabını babana verirsin” ikazları üzerinden gün boyu mahallede, evde varlığını sürdürürdü. Ebeveyn arasındaki ittifak televizyon ile yavaş yavaş bozuldu. Ekranlar üzerinden başka hayatlar devreye girdi. Başka hayatlar, başkalarına ait buyrukları getirdi. Tüketim ekonomisi ile hayatın anlamı üzerindeki bütüncül bakış da değer kaybına uğradı. Mimari değişti, sokaklar değişti, evler nohut oda bakla sofadan çıkıp genişledi. Evin genişlemesi, daha fazla eşyaya yer açarak ev içine ferahlık getirirken çocukların ve gençlerin özgürlük alanını daralttı, çünkü çocukların sokağa çıkma hürriyeti kalmadı. İşte bu noktada günümüz annelerini çileden çıkararak “çocukları meşgul etme mesaisi” başlamış oldu.

**N.Ş.** Evler genişledi, ama sokaklar daraldı. Sonrası... Küçük yaştan itibaren çocuğu birtakım nesnelere/oyuncaklarla oyalama ya da zekâsını, merakını besleyen etkinliklerle kaliteli zaman geçirmesini sağlama vazifesi, canhıraş bir çabaya, bıktırıcı ve tüketen bir sürece dönüştü. Bu mesai, günümüz annelerini neredeyse tükenmenin eşiğine getiriyor. Sen çocuğunu meşgul etmek için ne yapardın? Çocuğun “Canım sıkılıyor” dediğinde tavrın ve tepkin ne olurdu?

**F.B.** İlk çocuğumda günümüzün annelerinin yaşadığı sıkıntıları ben de yaşadım. Geriye dönük baktığımda davranışlarımı analiz ediyorum ve geç kalmışlık ve ertelenmişlik halinin, annede yoğun bir suçluluk oluşturduğunu düşünüyorum. Özel hikâyemi, tecrübe barındırdığı için naklediyorum. Şöyle ki: Doktora öğrencisi iken evlendim. Tezimi aldım; tezim ile ilgili henüz mesafe kaydedememişken oğlum dünyaya geldi. Kaydımı dondurdum. Fakat acemi bir anne olduğum için ya da oğlumun fitratından kaynaklı bir durumdu bilemiyorum, geceleri hiç uyumayan bir bebek ile zorlu geçen birkaç yılım oldu. Sabah dokuz gibi oğlumun pusetinın içine

yatırıyor, Suadiye'den Bostancı'ya kadar bütün sokaklara gire çıka dolaşıyor, saat 11-12 gibi eve geliyordum. Oğlum dokuz aylıkken yürüdü. Onu daima meşgul etmek zorundaydım. Kendisini oyalaayan bir çocuktu, ama yanında oturmak şartıyla. Annemin, kardeşlerimin çok desteğini gördüm bu aşamada.

Kızım dünyaya geldiğinde oturmuş bir düzenim vardı. Doktoram bitmişti. Oğlumun sayesinde öykü yazmaya başlamıştım. O kadar saat sokaklarda dolaşınca ister istemez sosyolojik makale değil, gözlemlerimi öykünün sırtına yükleyebildim. Arkadaşımın yengesi hafta içi her gün saat 9-12 arasında geliyor, o kızım ile ilgilenirken ben okuyor ve yazıyordum. Ya da günlük işlerimi yapıyordum. Özel olarak kızımı meşgul etmeye hiç çaba sarf etmedim. Üç yaşından sonra sokağımızdaki yuvaya gitmeye "karar verdi". Orada "can sıkıntısı" nı öğrendi. "Benim canım sıkılıyor" dediğinde uzun uzun yüzüne baktım, "Akıllı kızların canı sıkılmaz. Sadece aptallar kendilerini meşgul edemezler" dedim. Bir daha "Canım sıkılıyor" demedi. Kızım sakın bir bebektir. Evde olmayı sevdi. Çocuklara verilecek en büyük eğitimin evi sevmeyi, kendini meşgul etmeyi öğretmek olduğunu düşünüyorum.

**N.Ş.** Çevremde gördüğüm genç annelerin en büyük dertlerinden biri, çocuklarını meşgul etmek. Torunları olduktan sonra beni en çok rahatsız eden şeyin "canım sıkılıyor" şikâyeti olduğunu fark ettim. Çocukken biz sıkılmaz mıydık? Sıkılırdık her halde ki "Sıkı can iyidir, yerinden çıkmaz" diye mukabele edilir ve şikâyet etmemize izin verilmezdi. Benim özel hikâyem biraz nevi şahsına münhasır olduğu için kendi çocuklarımı meşgul etmekte çok zorlanmadım. Bir aile apartmanında oturuyordum. Çocuklarımın, yaşıtı kuzenleri ile bir bahçeyi paylaştığı, sokak oyunları oynayabildiği bir ortam vardı. Babaanne ve anneannelerinin, parka götürmekten Kur'an öğretmeye pek çok konuda elleri üzerlerindeydi. Bu avantajlara sahip olmayan, bir apartman dairesinde, bahçelerin güvenli olmadığı bir sokakta, 7/24 çocuğu ile dip dibe zaman geçirmek zorunda olan günümüzün genç annelerine, "bizim zamanımızda" diye başlayan cümlelerle ahkâm kesemeyeceğimin farkındayım. Ama

değişenler ve değişmeyenleri tespit edebilirsek, kuşaklar arası tecrübeden istifade edebiliriz diye düşünüyorum.

Evi sevmeyi, kendini meşgul etmeyi öğretmenin çocuklara verilebilecek en iyi eğitim olduğunu söyledin. Çocuklarımı büyütürken gözlemlediğim, daha doğrusu bugünden bakınca tespit ettiğim şey şu: Serbestçe bir şeylerle oyalanmalarını beklemek yerine zamanlarına sınırlar çizmek, oyunlarına kıymet, yaptıkları işlere de anlam kazandırıyor. Mesela, bahçeye çıkmadan önce şu işler tamamlanmış olacak veya küçük bir süre ezberlenecek ve ondan sonra oyuna başlanacak. Hep zamanı bölerek yönlendirdiğimi hatırlıyorum. Evdeki zamanı örgütleme noktasında bugün en önemli sorun, çocuğun ekranlarla irtibatının sınırlarını çizmek.

**F.B.** Senin tecrüben üzerinden iz sürebileceğimiz iki damar önemli. Birincisi çocukların büyük ebeveynler ile aynı apartmanda yaşaması, ikincisi oyun arkadaşına hiç ihtiyaç duymayacak kadar kuzenlerle kuşatılmış bir ortama sahip olmak. Sizin aile tecrübenizi nimet haline getiren şey, büyük ebeveynlerle, elti ve görümcelerle kurulan ittifak. Çocukların eğitimi konusunda o ittifak kurulmuş olsaydı, aile apartmanı çocuklar için hatırlamak istemeyecekleri bin bir türlü baskı hikâyesinin mekânı olabilirdi. İttifak meselesi önemli. Çocuğun meşguliyeti, eğitimi konusunda, günümüzde anne ve babalar bile ittifak içinde değil. İttifakların dağılması, reklamların dili ile başlayıp giderek günlük davranış kodlarına sirayet ediyor.

Akranlarla vakit geçirmek, çocukların kişilik ve kimlik kazanmasında çok önemli. Mahalle arkadaşlığı, sokak arkadaşlığı çok önemlidir. Bu arkadaşlık geçici alanlarda bir araya gelinen “etkinlik arkadaşlığı”na benzemez. Çocuk, erken yaşlarda değer vermeyi ve eleştirmeyi/eleştirilmeyi öğrenir. Dışlanmayı tadar. Ebeveynler, ama özellikle anneler ve büyükanneler, bütün sokağın annesi ve ninesidir. Yasaklara riayet edilmesi konusunda komşular arasında da ittifak vardır. Bozulduğu olmaz mı? Olur. Çocuk yüzünden mahalleler arası kavgalar bile vardır. Onun için aşırı steril bir geçmiş

çizmenin anlamı yok. Ama sokak, dayanışmanın da rekabetin de öğrenildiği ilk alandır. Ve çocuk bunları “anasının kuzusu” olmadan öğrenmek zorundadır. “Muhallebi çocuğu” olmak makbul değildir. Kendi ayakları üzerinde durmayı en erken yaşlarda öğrenmek, kararlarını uygulamak, zorundadır özellikle erkek çocukları. Ama günümüzde herkesi kuşatan bir kararsızlık hâkim iken, ne hikmet ise çocukların eğitiminde aksayan en ufak bir noktadan, neredeyse toplumun tamamı, anneleri mesul tutuyor.

**N.Ş.** Buraya temas etmen çok isabetli oldu. Sosyal hayatta ve ilişkilerde, gündelik hayat süreçlerinde pek çok şey değişmişken çocukların eğitiminde görülen hemen her aksaklığın tek sorumlusu olarak annelerin görülmesi, genel bir kaçış. Kadınların çalışma hayatına girişı ile bir suçlama ve suçluluk psikolojisi de ilave oluyor bu mesuliyet vurgusuna. Bu konuyu, özellikle muhafazakârların “annelik ve çocuk eğitimi”ne yaptığı vurgu üzerinden daha net görebiliriz. Günümüzde kadınların çalışma hayatını tercih ettikleri ve kamusal alanda var olmaya çalıştıkları için “annelik” sorumluluklarını yerine getiremedikleri ve bu sebeple “neslin heba olduğu” şeklinde dile getirilen bir şikâyet/tespit var. Bu şikâyetin gerekçeleri konusunda hemen herkes mutabık. Kimlik, kişilik gelişiminden okul başarısına, akran zorbalığından dijital bağımlılığa dek pek çok sorunla karşı karşıya çocuklarımız. Ama bu sorunların tek sebebinin annelerin çalışması ya da yeterince ilgilenmemesi, tek çözümünün de annelerin evde oturup hayatlarını çocuklarına vakfetmeleri olmadığını görmek istemiyor çoğu kişi. Tek sebebe indirgeme kolaycılığı pek çok toplumsal sorunda olduğu gibi burada da karşımıza çıkıyor. Bunun sonucu ne oluyor peki? Ya bireysel başarının önemsendiği bir toplumsallıkta çocukları için her şeyden vazgeçen anneler, aşırı gerginlikle, bütün başarı ideallerini “proje çocuk”larda gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Böylece doku bozuluyor. Çalışan annelerse ya çocuğu kariyer basamaklarında bir engel olarak gören yaklaşımı benimsiyor ya da çocuğuna yeterince zaman ayıramamanın suçluluğu ile ağırlaşan bir hayat yaşıyor. Ve bu tutumlar da çocuğa yerini bulamamışlık duygusu olarak geçiyor.

Ciddi bir meseleyle karşı karşıyayız, ama ne yazık ki sükûnet ve ciddiyetle tartışmıyoruz. Halbuki, mesela, annelerin ve babaların çalışma şartlarını, çocukları önceleyecek şekilde nasıl düzenleyeceğimizi, çocukların akranlarıyla karşılaşacakları doğal ortamları nasıl tesis edeceğimizi tartışmalıyız.

**KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi adına bu ufuk açıcı ve keyifli söyleşi için sayın Dr. Fatma Barbarosoğlu ve Nazife Şişman'a teşekkürlerimizi sunarız.**



# Gülenist Kültte Kadın İmgesi

## *Female Image in Gulenist Cult*

*Hilmi Demir\**

### Öz

Kadın konusu dinî yapıların birçoğunda sorunlu bir alan olarak karşımıza çıkar. Ataerkil ve geleneksel toplumlarda kadının kamusal ve toplumsal rolü birçok çalışmaya konu olmuştur. Buna karşılık hem Türkiye’de hem de Batı’da oldukça popüler olan ve geniş bir cemaat ağı bulunan Fethullah Gülen Hareketi birçok açıdan modern toplum ve demokratik değerlerle daha uyumlu bir yapı olarak kabul ediliyordu. 15 Temmuz darbe girişimiyle birlikte Türk kamuoyunda Gülen ve cemaatine ilişkin görüşlerin çoğu değişmiş olsa da Batı kamuoyu için aynı şeyi söylemek pek mümkün gözüküyor. Özellikle de Gülen’in metinlerinde ne dediğini ve söylediklerinin teo-politik dilini anlamaksızın sosyolojik bakışla ele alınan çalışmalarda Gülen’in kadının toplumsal rolü konusunda geleneksel görüşlerden çok farklı bir söyleme sahip olduğu iddia edilmiştir.

Bu çalışmada doğrudan Gülen’in dinî söylemine eğilerek, kadın konusundaki yorumlarının teo-politik bağlamını, Gülen söyleminin İslam’ın çoğul yorumlarından hangisine denk düştüğünü ve en önemlisi onun dinî politik yorumları ile cemaatinin hiyerarşik yapısı arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışacağız. Çünkü Gülen’in kurduğu organizasyonlar ve hiyerarşiler (bunu üst yapı olarak adlandırabiliriz) ile dinî ideolojik

.....

\* Prof. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, hilmi.demir@tepav.org.tr, orcid.org/0000-0002-0421-9507

■ **Başvuru:** 26 Nisan 2020

■ **Kabul:** 1 Haziran 2020

■ **DOI:** 10.21798/kadem.2020162322

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Cite this article as: Demir, H. (2020). Gülenist Kültte Kadın İmgesi. *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, Vol. 6, No. 1: 23-50.

yorumları (bunu da alt yapı olarak isimlendirmek mümkün) arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu ilişki aslında birçok dinî-örgütsel yapılar için de düşünülebilir. Çünkü her örgütü bir arada tutan, amaç ve eylemlerini meşrulaştıran bir ideolojisi vardır. Sorun bu ideoloji ile örgütsel organizasyon arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklanmasıdır. Kadın sorununun bunun için oldukça elverişli bir tartışma olduğunu düşünüyoruz.

### **Abstract**

The issue of women appears as a problematic area in many religious structures. The public and social role of women in patriarchal and traditional societies has been the subject of many studies. Conversely, the Fethullah Gülen movement, which became quite popular in both Turkey and the West and boasted a large community network, was considered to be more compatible with modern society and democratic values in many respects. Even if the views of many regarding Gülen and his movement have changed in the aftermath of the July 15 coup attempt, it is not possible to say the same for the West. Especially in sociological studies which are conducted without paying attention to Gülen's discourse in his texts and the theo-political implications of this language, it is generally claimed that Gülen espouses a very different discourse about the social role of women in contrast to the traditional views. As someone who has worked on Gülen's religious rhetoric for a long time, I must state that Gülen stands closer to a charismatic cult leader. Since I have written many academic articles on this subject before, I will not address it in detail in this article.

In this study, we will focus directly on Gülen's religious discourse and try to explain the theo-political context of his comments on women, which of the plural interpretations of Islam his discourse corresponds to, and most importantly, the relationship between his religious-political interpretations and the hierarchical structure of his community. It is important to note that there is a direct relationship between the organizations and hierarchies (we can call this a superstructure) established by Gülen and his religious-ideological interpretations (it is possible to name this an infrastructure). This framework can also be applied to many religious-organizational structures, since every organization has an ideology that holds it together and legitimizes its goals and actions. The main issue is to explain the relationship between this ideology and the organization of the religious group in question. We believe that the issue of women is a very conducive topic for the discussion of this problem.



### **Extended Abstract**

Although the public and social role of women in religious structures has been widely studied, the role of women in the Gulen movement, which has a highly developed community network, has not been adequately studied. We can see in the existing literature that religious discourse about the social role of women and the interpretations chosen by Gulen among the Islamic tradition were neglected. Therefore, this study will discuss Gulen's discourse on women in a theo-political context in order to fill this gap.

This study postulates that the Gulenist organization is a cult structure, with Gulen as the charismatic cult leader. Firstly, the perspective on women in Gulen's rhetoric with reference to their ontic presence and social positioning will be mentioned. In the second stage, the relationship between Gulen's religious discourse and the structural characteristics of the organization established under his leadership, as well as the social role given to women in this community will be evaluated. The main purpose of the study will be to explain how Fethullah Gulen, the leader of a religious cult organization, fortified his cult community structure with the social role he gave to women in his discourse. In the study, the discourse developed by Gulen on women will be broken down into pieces by the "deconstructive interpretation" method and the contradictions between the pieces will be revealed.

The concept of a cult is used to express a number of beliefs, forms of worship and communities formed by the people who adopt them apart from the institutionalized settled Orthodox religious groups which are widely accepted in the society in question. An authoritarian and charismatic leadership and a totalitarian ideology shared within the whole group are dominant features of cult groups. In addition, the leader and the community members share the belief of having been chosen by God. So much so that, hard and precise boundaries are drawn between the inside and the outside, and the ones who fall outside the group are demonized. In such groups, individuals acquire a new identity in isolation from external influences, which provides fertile ground for the exploitation of individual members for the continuation of the cult. The Gulen Movement is neither a religious order nor a sufistic mystical group, nor a traditional congregation. On the contrary, the Gulen community is a cult structure that is formed by a community devoted to this structure by gathering around a charismatic cult leader. As stated in the literature, all authoritarian and self-enclosed cults exploit and enslave women for their survival. In a way that confirms the literature, this study will argue that the Gulen Movement fortifies its own cult community structure through women, thanks to the social role it assigns to them. Gulen argues that due to the difference in creation, men and

women can never be equal, since women are religiously and mentally incomplete. According to Gulen, this deficiency is an ontic status - it originates in creation - therefore, it is fixed and cannot be changed. For this reason, women who do not accept the roles that are assigned to them are accused of opposing God's will. In the Gulenist cult, the main duty of women is motherhood; this role is limited to the household and cannot extend to the borders of the public sphere. For Gulen, women have no status in the public sphere; her entire task is to ensure the functioning of the community and to give birth to and raise children for the cult.

In conclusion, this study claims that in the Gulen movement, as seen in other religious cult groups, the female figure blesses the community and ensures its social and economic continuation. Both the rhetoric and the texts of Gulen, as well as the testimonies of women who participated in the community, confirm this argument. Instead of the moderate and modern Islamic interpretation which is attributed to the movement, Gulen prefers to embrace the most strict interpretations in the Islamic tradition about women's position in society. This path was probably mandatory for the continuation of the masculine and militarist emulative cult structure.

**Anahtar Kelimeler:** Gülen Hareketi, Kült, Kadın, Cinsiyet rolleri

**Keywords:** Gulen Movement, Cults, Women, Gender roles

## 1. Giriş

Fethullah Gülen "hizmet hareketi" olarak bilinen ve dünyanın birçok ülkesinde faaliyet yürüten dinî bir grubun lideriydi. 15 Temmuz darbe teşebbüsüyle birlikte Türkiye tarafından en çok arananlar listesinde yer alan bir terörist lider durumunda artık. Gülen ve cemaati hakkında bu zamana kadar birçok çalışma yapıldı. Bu çalışmaların içinde kadın konusu belki de en az ele alınan konuların başındaydı. Bunların başında da Berna Turam (2006), Semiha Topal (2014), Tore Fougner (2016), D. Göktürk, (2017) ve Yavuz Çobanoğlu'nun (2018) çalışmaları gelmektedir. Çobanoğlu dışında diğer çalışmaların çoğunda Gülen'in kadın konusundaki yaklaşımı genelde onun modern dinî hareketi bağlamında okunmaya çalışılmıştır. Çalışmalarda Gülen'in teolojik dili içinde kadını konumlandırışı ile İslam geleneği içinden seçtiği yorumlar arasındaki bağ

çoğu kez ihmal edilmiştir. Muhtemelen Gülen'in dinî yorumlarının bağlamı dikkate alınmadığı için bu ilişki önceki çalışmalarda gözden kaçmıştır. Bu nedenle biz çalışmamızda Gülen'in "kadın"a yönelik dinî argümanlarının mantığını ve bu argümanların çoğul İslam yorumları içinde nereye tekabül ettiğini belirlemeye çalışacağız. Çalışmada temel veri seti olarak Gülen'in kendi yazılarını, ikincil veri olarak da cemaatinde bulunan kadınların kendi beyanlarını ve onlarla yapılmış çalışmaları esas alacağız.

15 Temmuz sonrası Gülen örgütü hakkında ortaya atılan önemli iddialardan biri de Gülen'in karizmatik bir kült lider olduğudur (Demir, 2018). Bu nedenle kadın konusunda Gülen'in yaklaşımlarının kült çalışmalarla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kültler ve kült topluluklarda kadının merkezi konumu üzerine bir giriş yaparak daha sonra Gülen'in kadın üzerinde kurduğu tahakküm dilini ve bu dilin oluşmasında kullandığı dinî referansları ele alacağız.

### 1.1. Yöntem

Bu bağlamda çalışmamızda ilk önce Gülen'in kendi söylemi üzerinde yoğunlaşarak onun kadının toplumsal konumunu hangi dinî argümanlarla desteklediğini anlamaya çalışacağız. İkinci aşama ise Gülen'in dinî söylemi ile onun liderliğinde kurulduğu düşünülen örgütsel ilişkinin yapısal özellikleri ve kadının toplumsal rolü arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmak olacaktır. Böylece çalışmanın temel amacı, dinî bir kült örgüt lideri olan Fethullah Gülen'in söylemlerinde "kadın"a biçtiği toplumsal rol ile "kadın" üzerinden kendi kült cemaat yapısını nasıl tahkim ettiğini açıklamak olacaktır. Çalışmada yöntem olarak Gülen'in kadın üzerine geliştirdiği söyleminin yapısökümüne uğratılması nedeniyle yapısökümcü yorum yöntemi kullanılacaktır. Yapısöküm, "felsefi ve yazınsal metinlerdeki çelişkili anlam ve içerik mantıklarını ayıklayan, çekip çıkaran yaratıcı etkinlik" olarak tarif edilir (Güllüoğlu, 2012; Mutlu, 2004: 301). Bir metni yapısöküme uğrattırken ulaşılmaya niyet edilen,

metnin yapısının parçalara ayrılması ve bu parçalar arasındaki çelişkilerin ortaya çıkarılmasıdır.

Her metinde olduğu gibi dinî metinler de çoğu kez farklı yorumlanmaya müsait metinlerdir. Yorumcular bu metinleri kendi kültür evrenlerinin kalıpları ile yorumlarken aslında bu çoğul yorum seçeneklerinden bazılarını dışarıda tutmuş bazılarını ise öne çıkarmış olurlar. İster Kur'an ayeti ister Hz. Peygamber'e isnat edilen hadis metinleri olsun eğer bizzat ne olduğu ve nasıl uygulandığı açık bir beyanla Hz. Peygamber tarafından gösterilmemişse, farklı yorum imkânı taşır. Bu çoğul yorum imkânı Hz. Peygamber ve içtihat mantığı açısından "rahmet" olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla her metnin okunuşu ve yorumlanması "te'vil" olarak İslam geleneği açısından farklı yoruma kapalı değildir. Buradaki sorun daha çok bu metnin hangi gelenek açısından ve hangi gelenek merkeze alınarak yorumlandığı ile ilgilidir. Gülen bu açıdan kadına ilişkin konuşurken İslam'ın değil de kendi İslam yorumunu dile getirir. Bütün mesele bu yorumun bağlamının, dinî yorum geleneği içerisinde nereye düştüğünü belirlemektir. Bu da metnin farklı yorum imkânları içinde yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir. Biz de çalışmamızda Gülen'in yorumunun farklı biçimlerde nasıl inşa edilebileceğini göstermeye çalışacağız.

## 2. Kültler ve Kadın

Peoples Temple üyelerinin Jonestown toplu intiharları, Son Gün Azizleri (Latter Day Saints) arasındaki çok eşli evlilikler, Cennetin Kapısı (Heaven's Gate) adlı kült gruptaki markalı elbise giyen kadınlar, Moon cemaatindeki toplu evlilik törenlerinde edilen toplu yeminler, Osho'daki komün yaşam ve diğer birçok kült gruptaki yaşananlar yakından incelendiğinde kadının merkezi rolü açık bir biçimde kendini göstermektedir. (Vance, 2015: 1). Dinler tarihçisi Ann Braude yeni dinî hareketler de dâhil olmak üzere, "kadınlar dinî faaliyetler ve kurumlardaki katılımcıların çoğunluğunu oluşturmaktadır" görüşündedir. Dinî topluluklardaki insan ilişkileri, liderin biçtiği rol ve kurulan mekanizma içinde paylaştırılan görevler

ister istemez cinsiyetin rolünü de belirler. Biyolojik kalıplar bir başlangıç noktası sağlasa da toplumsal ilişkiler, kültürel sistemler ve grup aidiyetini sağlayan topluluklar cinsiyetin nasıl konumlandığını belirlemede çok daha etkilidirler. Dinî yapılar ve kült gruplar sosyal yapılar olarak hem cinsiyet hem de üreme ve cinsellikle sıkı biçimde ilgilenirler. Çünkü cinsiyet, üreme ve sosyalleşme, sosyal kontrolün temel bileşenleridir ve bütün dinî topluluklar cinsiyetle ilgili reçeteler ve yasaklar koyarak insanların üreme ve sosyalleşmesini de ekilemeye çalışırlar.

Unutmayalım ki din, ataerkil toplumlar da dâhil olmak üzere herhangi bir toplumda, toplumsal cinsiyetle ilgili fikirleri meşru-laştırmak ve onları kabul ettirmek için önemli bir alandır. Amacı dinin içselleştirilmesini, ritüeller ve kuralları yerine getirmesini sağlamak olan dinî sosyalleşme, cinsiyetin içselleştirilmesi ile de yakından bağlantılıdır. Dinî sosyalleşme iyi ve kötü, doğru ve yanlış hakkındaki fikirleri tanrısal olana bağlar. Davranış ve inanç sadece övülüp teşvik edilmez, aynı zamanda ölüm ve ölümden sonraki ceza ya da mükâfat ile de ilişkilendirilir. Dinî sosyalleşmede cinsiyet, yalnızca bu hayatta nasıl inanılması ve davranılması gerektiği ile ilgili değildir, ayrıca ilahî anlam ve sonsuzluk kavramlarına da bağlıdır. Bütün bunlara rağmen dinî sosyalleşme modern dünyada bireyi tamamen sarıp kuşatamaz. Okul, medya, arkadaş çevresi, sivil toplum kuruluşları vb. birçok yapı bireyin hem cinsiyet algısına hem de sosyalleşme süreçlerine etki eder. Ayrıca dinlerde bazen sosyal aktörlerin kutsal metinleri tartıştığını ve yeniden yorumladığını, dinî otorite üzerindeki kısıtlamalara meydan okuduğunu, yaratılış hikâyelerini yeni bir anlamla aştığını ve dini yeniden şekillendirdiğini görüyoruz.

Modern toplumda dinî bilgi üretim merkezleri ve din adamları eski toplumsal otorite özelliklerini taşımadıklarından aslında çeşitlilik kaçınılmazdır. Fakat buna karşılık bireyin tüm hayatını kontrol eden, kült karizmatik bir liderliğe bağlı olan kült grupların katı ve ışık geçirmez kozaları bu sosyalleşme süreçlerini bütün dış çevre etkilerinden ve çeşitlilikten koruyabilir. Bu nedenle kült gruplarda

bireyin sosyalleşmesinden daha çok yeni bir kimlik edinmesinden bahsetmek daha doğru olur (Demir, 2018:145).

Kült kavramı, toplumda yaygın bir kabul gören, kurumsallaşmış yerleşik Ortodoks dinî gruplardan ayrı birtakım inançlar ve ibadet şekillerini ve bunları benimseyen insanların bir araya gelmesiyle oluşan toplulukları ifade etmek için kullanılmaktadır. Psikologlar ise, kültü “bir dogma yahut dinî öğretiye dayalı, genelde toplumun kabul görmüş inanç ve değerleriyle karşıtlık gösteren inanç ve ritüeller sistemi” olarak tanımlamaktadırlar. Yine kültür kavramı özellikle Batı’da ortaya çıkan yerleşik dinî öğretilerin dışında sivil alanda örgütlenen yeni dinî hareketler için de sıklıkla kullanılmaktadır. Bu hareketlerin içinde Japonya’da 1995 metro saldırısını düzenleyen Aum Shinrikyo tarikatı, Amerika’da toplu intihar vakasıyla tanınan Peoples Temple (Halkın Tapınağı) tarikatı gibi şiddete varan radikalleşmiş gruplar bulunduğu gibi şiddete meyilemeyen Dünya Kardeşlik Birliğı Mevlana Yüce Vakfı tarikatı ve Scientology tarikatı gibi örgütler de bulunmaktadır (Demir, 2018:79, 138).

Diğer taraftan kültür örgütlerin ve toplulukların dinî olması gerekmemektedir. Bazen siyasi bir kimlik veya bir lider de kültür topluluğunun baş aktörü haline gelebilmektedir. Bir topluluk içinde liderin tartışılmaz, eleştirilmez, mutlak itaat edilmesi gereken bir karizmatik kişiliğe dönüşmesi de bir tür kişilik kültürünün oluşumu olarak kabul edilir. Çünkü kültürler genellikle yüksek karizmatik liderler ve onların yeni bir hayat anlayışına ilişkin etkileyici mesajları etrafında oluşur.

Bir “kültür” karizmatik ilişkilerle bir arada tutulan, yüksek seviyede adanmışlık talep edilen ideolojik bir örgüttür. Kültürler üyelerini aşırı derecede manipüle ve suistimal eden bir yapıya dönüşme riski taşırlar (Demir, 2018).

Bir kültür, sadece lider ve takipçiler arasındaki muazzam bir güç dengesizliğine dayanmaz; çoğu kez gizli bir gündemi de içeren özel bir ilişki türü olarak karşımıza çıkar. Gülen Hareketi de Batı’da tanıdığımız, Branch Davidianlar, Aum Shinrikyo, Peoples Temple, Scientology, Heaven’s Gate, The Arm of Lord veya Osho

gibi bir kült cemaat özellikleri taşımaktadır. Birçok kült örgütte şu temel özelliklere rastlarız:

- Otoriter ve karizmatik bir liderlik
- Grup içinde paylaşılan totaliter bir ideoloji
- Grup içi ile dışı arasında totaliter, sert ve kesin sınırlar
- Liderde ve üyelerinde bir seçilmişlik algısı
- Grup dışının şeytanlaştırılması
- Şiddete öykünme, bireyin istismarı

Gülen Cemaati bildiğimiz anlamda ne bir tarikat ne bir tasavvufi grup ne de geleneksel bir cemaattir. Karizmatik kült bir lider etrafında yüksek adanmışlıkla, seçildiğine inanan topluluğun oluşturduğu bir kült yapısıdır. Otoriter ve dışı kapalı kültlerin kadınları istismar etmesi ya da kültün devamı için kadını köleleştirmesi sık görülen bir şeydir. Kültlerin kadınların savunmasızlığını kullandıkları ve ataerkilliğin kültler içinde erkeklerin kadınlar üzerinde politik, sosyal, ekonomik ve cinsel tahakküm kurmasında işlevsel olduğu bazı çalışmalarda dile getirilmiştir (Jacobs, 1984). Jacobs ayrıca, karizmatik kült gruplarda uygulanan sıkı sosyal kontrol nedeniyle, kült yapılarının kadınların boyun eğmesini arttırdığını, erkeklerin baskın olduğu bir sistemin genel bir etkisine yol açtığını, kadınların itaatkâr olduğunu ve erkek gücünün kullanılmasının neredeyse kadına tamamen boyun eğdirdiğini ileri sürmektedir.

Söz konusu gruplar, günlük yaşamlarının yakından gözlemlenmesi ve düzenlenmesi yoluyla takipçilerinin düşünceleri ve eylemleri üzerinde merkezci bir kontrol sürecini sürdürür (Zablocki, 2001: 160). Bu sosyo-kültürel sistemler, hayati nitelikte önemli görülen ideolojik hedeflerine ulaşmak için katılımcıların dış ve iç yaşamlarının bütün yönleri üzerinde tam kontrole büyük önem vermektedir. Ortaya çıkan sosyal kontrol, baskı, manipülasyon ve zorlama stratejilerinin sistematik ve sürekli bir şekilde uygulandığı kötü niyetli bir süreçtir.

Coates (2012: 175-178) yıkıcı kltlerde kullanılan dört ana kontrol alanı not eder: duygusal ve psikolojik kontrol (suçluluk, korku aŐılamak, ‘danıŐmanlık’ ve ‘itiraflar’ uygulamaları); davranıŐsal kontrol (mali, diyet, giyim, uyuŐturucu, alkol tüketimi ve sosyal davranıŐların düzenlenmesi); düŐüncenin kontrolü (eleŐti-rel düŐünmeden caydırmak ve yeleri kült doktrini benimsemeye teşvik etmek) ve ilişki kontrolü (evlilik ve cinsel yaŐamın düzenlenmesi, ye olmayan arkadaŐların kaybı ve ayrılırken ilişkilerin daŐılması).

Sadece ılgın, kararsız veya garip insanların kltlerde olduğu Őekildeki yaygın bir yanlış kanyaya rağmen, araştırmalar, kült üyelerinin çoğunun ortalamasının üzerinde zekya sahip olduğunu, istikrarlı arka planlardan geldiğini ve psikolojik hastalık öyküsünün olmadığını göstermiştir (Langone, 1993; Singer & Lalich, 1995). Kült liderlere ve kült gruplara insan devŐirenler toplumumuzdaki en iyi ve en parlak kalpleri, zihinleri ve ruhları yakalama eğilimindedir. Kültler, kült için fon toplama, daha fazla takipçi toplayarak ve kültün sahip olduğu iŐletmeleri veya kltle ilgili önde gelen seminerleri yöneterek gerçekleŐtirecek aktif, üretken, akıllı, enerjik bireyler arar. izgileri ne olursa olsun, tüm kültler bir temanın varyasyonudur. Ortak payda, liderliğin manipüle edilen kişinin bilgisi veya rızası olmadan bir düşünce reformu programını (yani davranış kontrolü) kullanmasıdır. Kült liderleri, bir kişinin en içsel benliğine saldırarak, kültün istenen görüntüsüne göre yeleri daŐıtır ve yeniden biçimlendirir. Başka bir deyişle, çeşitli sosyal ve psikolojik etki teknikleri ile yeleri ele geçirerek onlara kült ve sahte bir kişilik kazandırır. yeleri yaŐlandıĐında ise cezalandırılır ya da dllendirilirler. Bir süre sonra ise üyeler farkına varmadan, kim olduğunu bilemez veya oraya nasıl geldiklerini hatırlayamaz hale gelir. Bu aşamada üyeler tarafından bilinen tek Şey sadece orada kalmaları gerektiğidir (ya da buna inanmak için eĐitilmiŐlerdir). Bir kltte tek bir yol vardır: kültler totaliterdir ve liderin kaprislerine ve arzularına g, cinsiyet veya para aracılığıyla hizmet etmek için kurulmuŐlardır.



Kült dünyasında böyle bir arayış hayati önem taşımaktadır, çünkü “her türlü kültürde kadınların cinsel sömürüsü yaygındır ve bugüne kadar kültür hayatının en az konuşulan ve kesinlikle en az araştırılmış yönüdür (Lalich, 1997:7). Grup üyelerinin grup liderinin karizması ve vizyonuna olan inancı, tecritleri, ona duygusal bağımlılıkları ve liderin grup üyelerinin üzerindeki zihinsel ve fiziksel kontrolü karizmatik kültürlerin temel özellikleri olarak kabul edilir (Levine, 1989: 97). Kült gruplarda kadının cinsel sömürüsünden duygusal olarak istismarına kadar birçok farklı kontrol süreçleriyle karşılaşırız. Söz gelimi Davidian, The Family, Osho ve Adnan Oktar gibi gruplarda açık cinsel istismarlara şahit olunmuştur. Buna karşılık DEAŞ, FETÖ ve Moon gibi kültür cemaatlerinde ise kadın daha çok grubun devamı için duygusal olarak istismar edilir ve köleleştirilir.

Jacobs, otoriter dinî ataerkil kültürlerde ilahî olanın erkeksi güç sembolü ile ilişkisinin dinî deneyimin cinsiyetçi doğası üzerinde ciddi etkileri olduğunu savunuyor: karizmatik liderler arasındaki ezici bir şekilde erkek temsilinin, erkek adanmışlar ibadet ettikleri tanrısal figür olmayı arzu ederken, kadın adanmışlar sadece idealize ettiklerine hizmet etmeyi umabilirlerdi (Jacob, 1991: 349). Gülen’in Herkül motifi bu açıdan yeniden düşünülmelidir:

Ey ümmet-i merhume (ölü ümmet), beklediğin subh-u kıyamet (Kıyametin sabah vakti) değilse ellerini boynundan çöz, Herakles’in Promete’nin imdadına koştuğu gibi, şeytanın ateşine çarpılmış gençliğin imdadına koş (Gülen, 2011: 20).

Maskülen (erkeksi) bir gücü temsil etmesi ve hem fizikî hem de ilahî olarak erkeksi bir otoriterliğin göstergesi olarak Herkül’ün kullanılması erkek egemen bir kültürün ana figürü olarak durmaktadır. Gülen örgütü liderinin düşünce, fikir ve videolarının yayımlandığı sitesinin ismi de Herkül’dür. Herkülname olarak bu sitede birçok propaganda metinleri yayımlanır (Demir, 2018:92). Bilindiği gibi Herkül, Yunan mitolojisinde Tanrı Zeus’un oğludur. Mitolojinin en bilinen karakterlerinden biri olan Herkül ya da Herakles, bütün dünyada maskülen gücün sembolü olarak görülmüştür. Gülen’in kendi altın nesli için seçtiği sembolün şehvet, arzu ve fizikî gücü

temsil eden Herkül olması oldukça ilginçtir. Aslında Gülen'in karizmatik kült liderliği etrafında oluşan yapı erkek egemen bir yapıdır. Aşağıda daha etraflıca ele alacağımız gibi kadın Gülen için kendini "hizmete" yani erkek egemen kült yapıya adanmış bir kurbandır.

### 3. Gülen ve Kadın İmgesi

15 Temmuz 2016'da yaşanan darbe teşebbüsüne kadar Gülen ve cemaati konusunda yapılan çalışmalar, genelde onu ılımlı, hoşgörülü, modern değerlerle uyumlu bir dinî topluluk olarak tasvir ediyordu. Gülen'in Türk modernleşmesinin bir devamı olduğu, sistem tarafından dışlanan kentli, muhafazakâr kesimi merkeze doğru taşıdığı yönünde güçlü bir kanaat araştırmacılarca dile getirilmiştir (Yıldırım, 2011). Türkiye Gazeteciler Vakfı tarafından düzenlenen Abant Toplantıları'nın bu imajın oluşması için büyük bir gayret sarf ettiği bilinmektedir. Oysa aşağıda doğrudan Gülen'in kendi kitapları ve yazılarından hareketle ele alacağımız gibi Gülen'in akademisyen, sosyolog ve gazeteciler tarafından çizilen imajı ile yazdıkları arasında büyük bir fark vardır. Kuşkusuz bu tezatın nedeni Gülen'i pazarlamak üzere yazılan yazılardır. Bu nedenle Gülen hakkında çizilen imajdan daha çok Gülen'in yazdıkları ve söyledikleri üzerine odaklanmayı tercih edeceğim. Ancak Gülen'in "kadın" konusundaki cinsiyetçi yaklaşımının bu konuda çalışan akademisyenlerce de fark edildiğini belirtmem gerekir.

Söz gelimi Hakan Yavuz (2003: 201), cinsiyet eşitliği söz konusu olduğunda, Gülen'in söyledikleri ile uygulamaları arasında ciddi bir boşluk olduğunu söyler. Gülen'in cemaatinde katı cinsiyet ayrımcılığı uyguladığını ve kadınlara hareketin geniş ağlarında veya medya imparatorluğunda yüksek pozisyonlarda çalışmalarına izin vermediğinden bahseder. Benzer şekilde Ebaugh, ABD gibi ülkeler de dâhil olmak üzere hareket içerisindeki kadınların nadiren kamusal bir kişilik olma fırsatı yakaladıklarını ve genelde, çocuk bakımı, ev işleri, yemek pişirme gibi geleneksel görevleri yerine getirdiklerini ifade etmektedir (Ebaugh, 2010: 120). Gülen okullarında, modern bilimlerin öğrenilmesine önem verildiği ve dünyaya açık bir görüntü

çizilmeye çalışıldığı halde, Gülen'in ve cemaatinin kadınlara yönelik cinsiyetçi tutumu aslında dikkatlerden kaçmamıştı. Hareket içerisinde kadının kamusal kişilik olamama konumu nereden kaynaklanmaktadır? Genelde bu durum, Türkiye gibi ülkelerde kültürel olarak kadının erkek karşısında ikincil bir konumda tutulduğu ile ilişkilendirilmiştir. Oysa ben bu durumun diğer bir deyişle kadının hareket içindeki ikincil konumunun Gülen'in örgütsel tercihlerinin ve cemaatin erkek egemen kült olarak tasarlanmasının sonucu olduğunu iddia edeceğim. Bu nedenle de Gülen'in "kadın" imgesini cemaatin yapısal karakterine uygun olarak nasıl kurguladığına bakmakla işe başlayacağım.

### 3.1. Kadın Fitnessi ya da Kadının Şeytanlaştırılması

"Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey, kadın fitnessidir" buyurmuştur. Başka bir hadiste, "Ümmetim için kadından daha büyük bir fitne bırakıldığını hatırlamıyorum." demiştir. Kadın fitnessi, pek çok geçmiş milletleri hâk ile yeksan etmiştir. Evet, pek çok eski cemaat ve milletler kadın yüzünden mahv-u perişan olmuştur. Roma ve Bizans şehvet ve shevanî duygular altında kalarak ezildi. O güzelim Endülüs de öyle. El-Hamra sarayının hamamlarındaki utanç verici resimleri gören hemen herkes bunu kabul eder zannediyorum (Gülen, 2001/b: 152).

Gülen'in yukarıda alıntıladığımız metninde referans verdiği hadisin geleneksel tüm yorumlarda kullanıldığı ve Gülen'in bu yönüyle aslında geleneksel yorumu tekrar ettiği söylenebilir. Gülen'e biçilen rolün İslam'ın ılımlı ve modern yüzü olduğu düşünülürse, aslında Gülen'in geleneğe var olan bu türden bir yorumu neden söyleminde öne çektiği ve merkezileştirdiği sorgulanmalıdır. Bir dinî lider İslam'ı anlatmaya ve kendine inananlar topluluğuna neden "kadının fitne" olması şeklinde bir yorum ile başlar? Doğrusu eğer, ideolojisinde kadına cinsiyetçi bir rol biçmek yok ise, Gülen'e biçilen bir roldeki dinî liderin söyleminde bunu kullanması pek makul gözüküyor. Bu yüzden kadına yönelik söylemi Gülen'in kurmak istediği cemaat ideolojisinin alt yapı unsuru olarak okunmalı ve bu alt yapının, ideolojinin üst yapısını teşkil eden kurumsal

organizasyonu nasıl şekillendirdiği sorgulanmalıdır. Söz gelimi ünlü edebiyatçı Washington Irving'in *L'alhambra (Türkçeye El Hamra-Endülüsün Yaşayan Efsanesi olarak çevrildi)* adlı eserini okuyan birisi hamamları ve bahçeleriyle Elhamra'nın güzelliği karşısında büyülenir. Hamamlarına çizilmiş çıplak kadın resimlerinden bahsedilen hemen hemen hiçbir Elhamra eseri yok gibidir. Fakat Gülen'in aklına nedense Endülüs denilince çıplak kadın resimleri gelir. Muhtemelen Endülüs'ün kaybedilişinin Müslüman zihinlerdeki derin izlerini kendi lehine kullanmak istemektedir. Bu tercih seçili bir tarihî travmayı kullanarak bir imparatorluğun çöküşü ile cinsellik arasında bir imgelemi takipçilerinin zihnine yerleştirmek için seçilmiş bir kurgu gibi durmaktadır.

Gülen "kadının fitne" olduğuna ilişkin rivayeti yalnızca ahlakî bir bağlamda kullanmaz, daha da ileri giderek bu metni insanlık tarihinin ilerleyişi için genel bir norma dönüştürür. İkinci olarak da Gülen "sınama, deneme ve imtihan" gibi anlamlara gelen "fitne" terimini (Mesut, 1999) başka türlü yorumlamak mümkünken bunu tercih etmediği gibi, kadını tarihin tüm kötüyeye gidişinden de sorumlu tutar. İnsanlık tarihinin tüm ağırlığını, imparatorlukların yıkılış ve çöküşünü hatta Endülüs'ü bile yıkan süreci kadın üzerinden okumak, yalnız bir tarih anlayışını değil aynı zamanda kadına yönelik daha köklü bir cinsiyetçi tutumu ifade eder. Gülen için kadının fitne oluşu tamamen cinsiyetçi biçimde yorumlanır. Bu nedenle gençleri sık sık sokağa çıkmama konusunda uyarmaktadır.

Canı sıkılan sokağa mı çıkmalı? Ne kadar çarpık bir anlayış! Şeytanın rahatlıkla içeriye sızıp çalışabileceği bir gedik... Can sıkıntısını sokakta geçireceğini sanan insan, yağmurdan kaçarken doluya tutulan gibi olur (Gülen, 2011c: 140).

Hatta öyle ki sokakta sırf bir kadına baktı diye, harçlığını sadaka olarak verip tövbe eden gençlerin olduğundan övgüyle bahsetmektedir (Gülen, 2011d: 44). Gülen, kadının erkeği baştan çıkarıcılığı konusunda cemaatini uyarırken aslında onları cemaat dışı dünyaya karşı da uyarılmış olur. Kadın ve cinsellik bu sefer dış dünya kötü-günah ve tehdit imgesi için yeniden gündeme getirilir.

Cemaatin, cemaat dışı dünyayı tehdit olarak görmesi hem içerinin daha sıkı hale gelmesini ve üyeler üzerinde tahakküm kurmasını hem de dışarıdan geleceklere karşı cemaatin denetim altında tutulmasını sağlar.

Yine bir başka eserinde de üç çeşit kadından bahsederken aslında bu resmi tamamlıyor gibidir:

Üç çeşit kadın vardır: Sokak kadını, zevk kadını, ev ve hizmet kadını. Hafifmeşreb sokak kadını çamura düşmüş bir cevhere benzer, zevk kadını gözbağcı iblislere, ev ve hizmet kadını ise sonsuzluk suluklayan Cennet hurilerine (Gülen, 1998:55vd).

Böylece hizmet kadınına oldukça üstün bir paye verirken diğerlerini aşağılamayı ihmal etmez. Kadının fitne oluşundan, kadının cinselliği ile erkeği baştan çıkararak bir tehdide kadar aslında bütün süreç “cemaat ablası” imgelemine her şeyin üstünde baskın bir kimlik olarak zihinlere kazınmak içindir. Örselenmenin olumsuz etkilerini yok etmenin, hoşnutsuzluğu memnuniyete çevirmenin ve endişelerden kurtulmanın tek yolu, grubun ve grup içinde dağıtılan rollerin idealize edilmesidir. Bu nedenle Gülen sürekli kitlesini öteki gördüğü kimlikten ayırmakta ve yüceltmektedir. Cemaat içinde dağıttığı rolleri Tanrısal bir kadermiş gibi dinî söylem ve inançlarla temellendirmekte ve onları âdeta ilahî bir rol gibi sıkılaştırmaktadır.

Gülen yapılanmasından ayrılan kadınlarla yapılan bir çalışmada bu yasağın cemaat içindeki kadınlar tarafından nasıl karşılandığı görülmektedir. Çobanoğlu (2018: 248)'nin yaptığı çalışmada eski cemaat üyesi kadınlar yaşadıklarını şöyle ifade eder: “Selamlama bile yasaklandı”, “Erkeklerle görülmek bizim için iyi değildi”, “Üniversitenin farklı bir bölümünde erkek kuzenimle bile konuşmam yasaklandı, ısrar ettiğimde evden atılma tehdidinde bulundular”. Çobanoğlu'nun mülakat yaptığı kadınların hemen hemen hepsi erkeklerle ilişkilerinde çok katı kuralların uygulandığını söylemişlerdir.

Kadın bedeni üzerinden tahakküm kurmak hem seküler hem de dinî ideolojiler için her zaman tercih edilen bir yol olmuştur.

Kadına ‘başın açık okumak zorundasın’ diyen katı laik uygulamalar da ‘kadının görevi evinde oturmaktır’ diyen dinî ideolojiler de kadın üzerinden tahakküm kurma yolunu seçmiştir. Aslında ikisi de kadını tanımlayarak toplumda kendi ideolojilerinin sınırlarını çizmektedirler. Bu açıdan Gülen için de kadın her zaman toplumsal tahakkümün en önemli araçlarından biri olmuştur.

Gülen toplumsal ve kültürel rolleri ontolojik rollere çevirerek onları âdeta sabitlemeyi tercih eder. Gülen’e göre kadın bugün en büyük fitne olma özelliğini devam ettirmektedir. Gülen’in metinleri incelendiğinde kadının “eğrilik” ve “fitne olma” özelliklerinin doğal yani fitratı icabı olarak kabul gördüğü ifade edilebilir. Gülen’in eğrilik söylemi üzerinden yaslandığı hadiste de kadının “düzeltilemez eğrilikten” söz edilmektedir.

### 3.2. Gülen’de Kadının Düşüklüğünün Ontik Temelleri

Gülen kadına yönelik ontolojik yargılarını kadının peygamber olup olmayacağı meselesini açıklarken gösterir.

Bu arada kadından peygamberler gelip gelmeyeceğini arz etmekte de yarar var. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ten, ulemâ, fukahâ ve cumhur-u muhaddisîn derler ki, kadından peygamber gelmemiştir. Şaz olarak rivayet edilen, Hazreti Meryem ve Hazreti Âsiye’nin peygamberliği meselesi ise, kuvvetli değildir (Gülen, 2011f: 28).

Yukarıdaki metinde görüldüğü gibi Gülen çoğu kez söylemlerini hiç tereddüt bırakmayacak şekilde kesin kanıtlarmış gibi kurar, böylece de kendisini dinleyenler üzerinde mutlak otorite kurmayı başarır. Yukarıdaki iddiası da böyledir, zira kadının peygamber olup olmayacağı konusunda hiç de öyle kesin bir uzlaşısı yoktur. Tam aksine Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’in içinde önemli bir yer tutan Eş’arîler kadının peygamber olacağını iddia etmişlerdir. Ayrıca İbn Hazm ve İmam Kurtubî de kadından peygamber geldiğini kabul edenler arasındadır (İbn Hazm, 1981: 119).

Peki, kadın neden peygamber olmaz? Bu soruya Gülen şu cevabı verir (Gülen, 2011e: 29):

Ayrıca kadın çocuk doğuruyor. Bu çocuğu erkek dahi doğursaydı herhâlde erkekten peygamber gelmemesi lâzımdı. Çünkü, nübüvvet vazifesini ayda gün hayızdan dolayı yapamayacak, imamete geçemeyecek, orucunu tutamayacaktı. Tabii bir de lohusalık durumu var... ve hele hamile olunca, işleri yürütmesi bütün bütün zorlaşacaktı. Zira çocuğu karnında veya kucağında taşıırken, sevkülceys yapacak; insanları idare edecek, strateji tespitinde bulunacak ve fizikî durumunun gereği, bütün boşluklara rağmen, en önde bulunması gerekli olan bir insan kadar çelik-çavak hareket edecek... Bütün bunlar, kadının peygamberliğini imkânsız kılan şeylerdir. Evet, bunların kadınlar tarafından, kadınlara has arızalarla birlikte yürütülmesinin imkânı yoktur. Efendiler Efendisi (sallallâhu aleyhi ve sellem) de bu hususa dikkati çekmiş ve onları: “Yani dine ait meseleleri tam yerine getiremeyen ve o günkü sosyal hayat itibarıyla bazı şeyleri idrak edemeyenler.” diye anlatmıştır. Evet, dediğimiz gibi, neredeyse, ayın yarısı arızalı... Keza, çocuğu olduğu dönemde de ibadetleri noksan ve bazı vazifeleri açısından eksik... sonra da peygamberlik!

Metinde italik olarak alıntıladığımız cümle aslında Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadise gönderme yapar. Zaten Gülen kitabının dipnotunda bu referansları kullanır ama nedense metinde açıkça rivayete yer vermemiştir. Şimdi Gülen’in gönderme yaptığı rivayeti burada ele alalım. “Ey kadınlar topluluğu! Sadaka veriniz. Cehennemdekilerin çoğunun siz kadınlar olduğunu gördüm.” Kadınlar “niye ya Resûlullah” diye sordular. Şöyle buyurdu: “Çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın sizin için yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorsunuz. Aklı başında bir erkeğin aklını sizin kadar çelebilen aklı ve dini eksik başka bir varlık görmedim. Ey kadınlar topluluğu... (Buhârî, Hayz., 78, Bab. 6)”

Gülen birçok kişi tarafından İslam’ın modern ve ılımlı yorumunu savunuyor olarak takdim edilse de özellikle hadis külliyyatına yaklaşımda daha çok İslam’ın katı, lafızcı yorumunu temsil eden ehl-i hadis yaklaşımını öne çıkarır. Taslaman’ın iddia ettiği gibi Gülen’den bir İbn Rüşd çıkarmak oldukça yanılsatıcıdır (Taslaman, 2010: 164). Gülen’in bilimsel argümanlarla süslediği vaazları kadın konusuna gelince birden yön değiştirmektedir. Başörtüsü konusunda 28 Şubat’ta verdiği yumuşama sinyallerinin de aslında ideolojik

olmaktan çok taktiksel olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayete yönelik yaklaşımı da bunu açıkça ele verir. Çünkü bu rivayeti, hiçbir eleştirel bakış açısı yönetmeden olduğu gibi, kendinde bir kanıt olarak alıp üzerine kadının cinsel rolünü konumlandırarak akıl yürütmelerde bulunur. Belki Gülen'in hadis âlimi olmadığı ve hadis rivayetlerini güvenilir kaynaklardan rivayet etmekle yetindiği iddia edilebilir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, kendisine İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük âlim rolü biçilen ve hadis ilmi konusundaki yetkinliği ile ilgili bir kitap yazılan (Canan, 2007) birinin aşağıda göreceğimiz gibi en azından bu rivayetlerdeki lafızsal farklılıkları bilmesini beklerdik. Şöyle ki bu hadisin nakledildiği 6 farklı varyantı vardır ve bu varyantlardan üçünde "Akıllı başında bir erkeğin aklını sizin kadar çelebilen, akli ve dini eksik, başka bir varlık görmedim" ifadesi bulunmamaktadır. Ayrıca bu rivayetlerin birinde bu ifadenin hadisi nakleden İbn Mes'ûd'a ait olduğu ifade edilmektedir. Bu hadise ait tüm nakilleri ve varyantları ele alan Kamil Çakın, bayram hutbesini rivayet eden altı sahabe'nin sadece üçü tarafından bu kısmın rivayet edildiğini söyler. Çakın bu ifadeleri rivayet etmeyen sahabelerden gelen hadislerin değişik varyantlarında, bu ifadelerin yer almadığını söyleyerek, bu kısmın İbn Mes'ûd'a ait olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğunu iddia eder (Çakın, 1998: 21).

Gülen kadının dinen ve aklen eksik olmasını sabit değişmez bir ontik statü olarak ele alır ve daha sonra da bu ontik statünün yaratılışla bağımlı kurar. Fıtrat çoğu kez kadın ve erkeğin ontik statüsünü belirlemede başvurulan temel bir kavram olarak karşımıza çıkar. Fıtrat kelimesi daha çok yatkınlık, potansiyel güç ve meyil olarak anlaşılırken (Mâtürîdî, 2008, 11: 186), Gülen bu kavrama değişmez, sabit, öz anlamı vermekte ve cinselliğe ilişkin tüm kültürel formları ontolojik statüye indirgemektedir. Cansız farklılardaki ontolojik sabiteler ile kültürel bir varlık olan insanı aynı statüde görmek oldukça sorunludur. Fakat buna rağmen Gülen insanı tıpkı bir elma gibi yalnızca elma olmakla doğru evrilen bir varlık olarak görür. Kadın ve erkekteki yaratılışı sabit ontolojik statüler olarak açıklamak için şöyle bir akıl yürütmede bulunur:



Kâinata Allah (celle celâluhu) her şeyi çift yaratmıştır. Bu çiftlerden her birinin diğerine, bütün yönleriyle eşit olduğunu söylemek mümkün değildir... Fakat elektron protona, pozitif negatife eşit olmadığı gibi, kadın da erkeğe eşit olamaz. Bu, fitratın değişmeyen kanunlarından (Gülen, 2011h: 99).

Ama hiçbir zaman biri diğerinin aynı değildir. Yani bunların fitratları, ruhî ve psikolojik yapıları tamamen farklıdır. Hiçbir zaman kadın fizik ve ruh bakımından erkeğe eşit olamayacağı gibi, erkek de ona eşit olamaz (Gülen, 2011h: 100).

Yaratılış farklılığından dolayı kadın ve erkeğin asla eşit olmayacağını düşünen Gülen, bunu sabitleyerek kadına ve erkeğe doğal görevler yükler. Dolayısıyla kadının sabit yaratılış statüsünün dışında bir başka role talip olması aslında Tanrı'nın onun için belirlediği kadere de karşı çıkması anlamına gelecektir. Gülen bunu şöyle ifade eder:

Erkeğe ait vazifeler kadından istendiği zaman ona zulmedilmiş olur. Zira kadının fizyolojik, biyolojik ve ruh yapısı itibarıyla, erkekten çok farklı olduğu inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Böyle bir yaratılış farklılığından kaynaklanan bazı hak ve vazife farklılıkları da gayet tabiidir. Meselâ; erkek kadına nispetle daha güçlü ve daha kuvvetlidir. Kadının bu noktada, erkeğin yapabileceği vazifeyi yapması oldukça zordur. Bu durum, kadın için asla bir eksiklik değildir. Buna karşılık kadın da erkeğe nazaran daha şefkatli, daha merhametli, daha zarif ve daha duygusaldır (Gülen, 2011h: 100).

Kadın, yaratılışındaki eksiklikler ve fitratının ona çizdiği rol gereği çocuk yetiştirmek, evde kalmak ve aile içindeki vazifeleri yapmakla sorumludur. Kadın dışarıda çalışmak, yönetici olmak gibi roller talep etmemelidir. Kadının tek ve yegâne rolü anneliktir. Lalich'e göre, kült gruplarda kadın evrendeki tüm kötülüğün nedeni olarak, erkeği aşağı çeken ve onun ilahî görevini yapmamasına neden olan varlıktır (1997: 13). Kült grup kendisini seçilmiş ve ilahî görevle hareket eden bir topluluk gördüğünden kadın yalnızca çoğalmanın bir aracı olarak kabul edilir. Kent'e göre, kült gruplarda seçilmişlik duygusunu yücelten söylemler erkekleri güçlendirerek

eş ve çocukların eleştirisinin ötesine taşıyarak kadınlara ve çocuklara yönelik istismarların da önünü açar (2012: 54).

Gülen'in, "kendini nefsanî hevesata salmış kadınları gördükçe, 'kadının akli kısadır' diyenleri çok müsamahalı görüyorum" ve "zannediyorum, böyle diyenler, günümüzde kadının reklam mevzuu haline getirildiğini görselerdi diyecek şey bulamayacaklardı" (Gülen, 2000j: 65) şeklindeki ifadesi kadına yönelik düşüklük hissini önemli bir açılımı olarak okunabilir. Reklam ve kadın imajının tüm faturasını kadına kesmek ve kapitalist sistemde erkeğin egemenliğini unutmak sanırım kadına cinsiyetçi yaklaşımın doğal bir sonucudur.

Gülen'in erkeğin kadın üstündeki üstünlüğünü temellendirdiği diğer bir argüman Kur'an'da Nisâ sûresi 34. ayette geçen "kavvâmunâ alâ'n-nisâ" ifadesidir. Gülen'in bu konudaki metni şöyledir:

Binaenaleyh, erkeğin kadından üstün olduğu hissini uyarıcı Kur'an âyetleri, farklı istidat ve farklı kabiliyetleri ifade sadedinde irad buyurulmuş ilâhî beyanlardır. Meselâ; bazıları, "Kocalar eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudurlar. Bunun sebebi, Allah'ın bazı insanlara bazılarında daha fazla nimet vermesi ve bir de kocalarının mehir verme, evin masraflarını yüklenme gibi malî yükümlülükleridir. O hâlde iyi kadınlar, itaatli olan ve Allah kendi haklarını nasıl korudu ise, kocalarının yokluğunda, onların hukukunu koruyan kadınlardır" mealindeki الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ifadesiyle başlayan âyet-i kerimeyi erkeğin mutlak hakimiyetine delil saymaktadırlar. Oysa, "kıvâme meselesi"ni nazara veren bu ilâhî beyan da kadınlara merhametin sesi solugudur ve ailede iş bölümünün gerekliliğine dikkat çekmektedir (Gülen, 2011f: 36).

Gülen kadın ve erkek arasındaki farklılıkların erkeğin kadına üstünlüğü anlamına gelmediğini ifade etmesine rağmen, kocayı-erkeği kadın üstünde yönetici olarak atamaktadır. Bu atamanın aslında kültürel ve sosyal bir statü olmadığı, yaratılışın ve doğalarındaki farklılıkların da doğal bir sonucu olduğunu söylemektedir. Çünkü sosyal ve kültürel olarak erkek kadın üstünde hak sahibi olsaydı bu farklı kültürel bağlamlarda değişebilirdi. Fakat Gülen bunu fitrat,

yaratılış ve doğal haklar bağlamında ele aldığından bunun değişmesini beklemek imkânsız hale gelir. Dolayısıyla erkeğin aile reisi olması, ailesine bakması için dışarıda çalışması onun doğası gereği iken kadının evde beklemesi, çocuk bakması ve ailenin iç işleri ile ilgilenmesi de kadının doğası gereğidir. Doğası gereği olana karşı çıkmak aslında tabiata, öze, yaratılışa karşı gelmek anlamına gelir.

Gülen'in aşağıdaki cümleleri bu yorumu desteklemektedir:

Dünyada pek çok değişimler olmasına rağmen, insanların ekseriyeti itibarıyla hâlâ iâşeden erkek sorumludur ve dışarıda çalışıp para kazanma onun vazifesidir. Kimileri meseleyi hemen başka vadilere çekip, dünyanın bazı yerlerinde kadının da çalıştığını söyleyerek buna itiraz edebilirler. Fakat, kadının fitratına uygun işlerde çalışmasını kabul etmekle beraber, acaba para kazanmak için onun da dışarıya açılması aile huzuru açısından kâr mı getirmiştir zarar mı? Kadının, hususiyile de birtakım işlerde çalışması gerçekten bir ihtiyacın gereği midir, yoksa bir baş kaldırma vesilesi, bir isyan hareketi midir? (2011f: 37)

Gülen'e göre aslında kadının çalışması fitratına, yaratılışına, Tanrı'nın onun için çizdiği kadere ve ölçüye isyan etmesi anlamına gelir. Bu iddia tamamen yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi Gülen'in kadının cinsel statüsüne ontolojik bir statü vermesinden kaynaklanmaktadır. Gülen "kavvâm" kelimesini de tamamen bu bağlamda yorumlamaktadır. "Kavvâm" terimi Kur'an'daki bağlamı ile sosyal bir bağlamı mı yoksa ontolojik bir statüyü mü ifade eder? Doğrusu bu ayetle ilgili farklı görüşlerin olduğunu biliyoruz. Söz gelimi onlardan birisi İmam Mâtürîdî'nin yorumudur. Mâtürîdî bu kelimeye "koruyucu, kollayıcı, gözetici, yönetici" gibi anlamlar verilebileceğini, erkeklerin kavvâm olmalarının hikmeti, ailenin iş ve idaresini üzerlerinde taşımaları, sosyal ve ticari yönlerden hayatta etkin rol almaları, ailenin ekonomik yükünün sorumluluğuyla eşlerinin geçimlerini sağlamalarından dolayıdır" der. Çünkü ayet tam olarak şöyle demektedir; "...mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar." Mâtürîdî, "erkekleri kazanç ve ticaret ehli, türlü sanatlara elverişli, ülkeler ve şehirler arasında dolaşan kimseler yapmış, kadınlar ise

böyle değildir” diyerek bu yöneticiliğin sosyal statüden kaynaklandığını beyan etmiştir (Mâtürîdî, 2008, 3: 199-200).

Böyle düşünmemizin ana nedeni Mâtürîdî'nin Kur'an'daki Belkıs kıssası ile ilgili yorumudur. Yemen Sebe Melikesi Belkıs hakkında Neml sûresinin özellikle 29. ayeti sonrası Mâtürîdî'nin açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Melike'ye “Hükümdar-Kraliçe” olarak hitap edilmekte, hükümdarların âdetine göre davranıp adamlarıyla istişare ettiği, oldukça başarılı ve akıllıca davrandığı ifade edilip övülmektedir (Mâtürîdî, 2008,10: 381). Mâtürîdî bir kadının yönetici olup olmayacağını sorgulamaksızın, Melike ile Hz. Süleyman'ın diyalogunu akıllı iki hükümdarın ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Ayrıca Belkıs ile ilgili yorumlar Allah'ın bir kadına da güç, mülk, iktidar verebileceğini ve bunu başarıyla icra ederek erkekler üstünde yönetici olabileceğini gösterir. Bu durumda “kavvâm” kavramı ontik bir statüyü değil sosyal bir statüyü ifade eder ki bu, kadının bu statüyü elde etmek için çabalamasını yaratılışına karşı gelmek olarak yorumlayamayacağımız anlamına gelir. Fakat Gülen ne Yemen Melikesi'nin durumunu ne de İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki yorumlarını dikkate alır. Onun tercihi, kadının cinsel statüsünü ve erkeğin üstünlüğünü yaratılış ve ilahî bir belirlemeyle ispatlamaya çalışmaktır. Çünkü tüm ideolojik alt yapı ve söylemlerle Gülen'in asıl amacı cemaatin organizasyonel yapısını sağlamlaştırmak ve onu erkek üzerinden güçlendirmektir.

#### 4. Cemaatin Ablası Olarak Kadın

Gülen'in takipçilerini sürekli “hizmet eri”, “altın nesil” “Kur'an nesli” gibi kutsallaştırıcı ve yüceltici sıfatlarla tasvir ettiğini biliyoruz. Fakat bu tasvirlerde öne çıkan söylem daha çok maskülen ve cinsiyetçi ayrımlar içerir. Söz gelimi Gülen genç müritlerinin kaldığı ‘Işık Evleri’ni “ışık süvarilerinin kışlaları”, “hak erlerinin halvet-hane ve zaviyeleri” olarak tasvir eder (Gülen, 2011k: 7). Gülen'in altın nesil olarak ifade ettiği seçilmiş topluluk için “kadın” daha çok erkeklerinin kutsal hizmetine adanmış hizmetkârlar gibidir.

Gülenist kültte kadına verilmiş bir rol elbette vardır. Ancak bu rol gerçekte kamusal alanın dışında ve hanededir. Kadının asli görevi anneliktir. “Zaten o fıtratı itibarıyla bir muallime, bir mürebbiye ve bir müşşidedir. Onun en önemli vazifesi çocuğunu yetiştirme olmalıdır” (Gülen, 2002: 46). Anlaşıyor ki Gülen için kadının kamusal alanda hiçbir statüsü yoktur onun tüm görevi cemaatin işleyişini sağlamak ve üstün erkeğinin neslini doğurmak ve onu yetiştirmektir.

Cemaatin içinde doğmuş ve hâlâ ABD’de cemaat içinde faaliyetlerine devam eden genç bir kadın olarak Rana Yurtsever’in The Circle adlı internet sitesindeki “Hizmetin Geleceği Kadınlar!” adlı yazısı bu yorumları desteklemektedir. Çünkü Yurtsever yazısında açıkça kadının cemaat içinde neden yerinin olmadığını sorgulamakta ve şöyle yazmaktadır: “Katıldığım birçok toplantıda oran olarak belki her 10 erkek katılımcıya, 1 kadın katılımcı oluyor. Yeni sistemde imamlık kaldırıldı, yerine Konsüller kuruldu. Bu Konsül’ün başında bir kadının başta olma ihtimali var mı? Anlaşıyor ki sadece geçmişte değil bugün bile Gülen yapısı içinde kadının bir statüsü bulunmuyor. Şu ana kadar sistemin getirdiği sebeplerden dolayı kadınların ikinci planda kalmış olduğu bir gerçek. Günümüzde eşit şartlar ortaya konulsa dahi, aslında geçmiş sebebiyle tam bir eşitlik ortaya konulmuş olmuyor (Yurtsever, 2008).”

Gülen kültünde cemaat hiyerarşisinin en merkezi ve geniş rolü abi ve ablalar arasında dağıtılmıştır. Gülen kutsal bir aileyi çağrıştırmak için cemaati içinde görev alan tüm üyeleri abi ve abla rolüyle belirlemiştir. Cemaat içinde abi ve ablalık, İslam’ın müşrik toplum içinde gizlice toplanılan dâru’l-erkâm evleriyle eşitlenen ‘Işık Evleri’ndeki (Demir, 2018: 99) yönetici kadrosuyla başlar. Genç müritlerin 4 veyâ en fazla 6 kişi olarak kaldığı erkek ve kadınların her birinin başında sorumlu bir ev abisi ve ev ablası bulunur. Cemaat içindeki hiyerarşik yapı ablaların kendi aralarında abilerin de kendi aralarında örgütlenmesiyle kurulur. Ev ablası başarılı olursa grup ablası/talebe mesulüne veya Büyük Bölge Talebe Mesulünün

(BBTM) onayı ile de Bölge Talebe Mesulü (BTM) olarak atanabilmektedir (*FETÖ/PYD Sözlüğü*:105).

Bu evlerde ‐ablalar‐ gençlerin üzerinde büyük yetkiye sahipken, daha büyük ablalara karşı da sorumludurlar. Bunlar genelde ‐İl Ablası‐ olarak anılır. İl ablası, örgütün kadın il yapılanmasında tüm örgütsel faaliyetlerden sorumlu en yetkili örgüt elemanıdır. Fakat görev ve sorumluluğu ancak il imamı olan erkek görevlinin sınırlarına kadardır. Cemaat içinde en üst düzeydeki il ablası sonuçta il imamının talimatlarına bağlıdır ve ona karşı sorumludur (*FETÖ/PYD Sözlüğü*:147). Cemaat içinde kadınların görevi kızları erkekler için eş adayı olarak hazırlamak, kermes ve yardım dernekleri aracılığıyla cemaate para toplamakla sınırlıdır. Cemaatin asıl gücü, etkin kadrolar ve kamu alanında görev alan erkeklerdir. Öyle ki cemaat içinde kadınların kimle evleneceğine bile ablalar karar vermektedir. Evlilikte bile, ablaların sözleri ebeveynlerinki kadar güçlüdür. Hareketteki kadınların ve erkeklerin birbirlerini tanımak için özel zaman geçirmeleri yasaktır. Bu yasak Türkiye'nin batısındaki metropoliten şehirlerde azaltıldı, ancak gelenekselci taraftarlarca memnuniyetle karşılanmadı. Ağabeyler ve ablalar, cemaat içinde evlenmek isteyenler için seçtikleri erkek ve kadınların fotoğraflarını onlarla paylaşırlar. Bu eşleştiricilerin garantileri yeterliyse, ebeveynlerle iletişime geçilir ve süreç başlar (Çobanoğlu, 2018: 254).

Işık evlerinde yaşıyan genç kızların, ablasının sözü olan kuralların ötesine geçme lüksü yoktur. Sorun yaratanlar ilk önce başka bir eve gönderilir. Sorun çözülmezse, bireyin ailesi aracılığıyla baskı uygulanır. Evden atılma son çaredir ve nadiren hayata geçirilir. Erkeklerle temastan kaçınmak temel kurallardan biridir. Buna ek olarak, ev işi yapmak, İslam'ı öğrenmek için okumak, sohbetlere katılmak, toplu ibadet etmek ve Müslüman bir kıza yakışır şekilde iyi huylu davranmak diğer ortak kurallar arasındadır. Erkek arkadaşına sahip olmak, kafelere ve sosyal eğlence mekânlarına takılmak yasaktır. Bunlardan herhangi birini ihlal etmek, genç bir kadının iffet ölçütlerini karşılayamadığı anlamına gelir (Çobanoğlu, 2018: 254).

Eski cemaat mensuplarının görüşlerini yazdıkları münferit. net adlı internet sitesinden rumuzla yazan bir kadının şu açıklamaları hem cemaat içindeki kadınların gördüğü baskıyı hem de cemaat içindeki kadının rolünü açıklamaktadır:

Müslüman çoğunluğa sahip hiçbir ülkede kadınlar (ve özellikle de muhafazakâr olanları) tamamıyla özgür değiller. Birçok Batılı ülkeden önce kadınlara oy hakkı vermiş olan Türkiye bu konuda ne yazık ki çok arkalarda. Türkiye içerisinde ise Gülen cemaati bu konuda diğer gruplara oranla çok daha katı. Gülen'in bizzat kendisinin 20 yıl önceye kadar kadınların ağızlarının kapatılmasını teşvik ettiği, o yıllarda evli olan cemaatin üst kademesindeki mensupları tarafından bilinen bir gerçek. Uzun yıllar ABD'de yaşadığı halde erkeklerle, değil konuşmak, aynı mekânda bulunmaktan dahi çekinen cemaat mensubu kadınların bu seçimlerinin tamamıyla kendi özgür iradelerinden kaynaklandığına inanmak zor. Ayrıca, Gülen hareketine mensup bir tek kadının dahi kamuoyunca tanınmıyor oluşu da hareketin kadın konusundaki katı tutumuyla ilgili iddiamızı destekler.

## 5. Sonuç

Bütün bunlar Gülen için rol dağıtımının kadına göre değil de cemaatin hiyerarşisini sürdüren “abi ve abla” statüsüne göre rollerin dağıtıldığını gösterir. Bir özne olarak kadından değil daha çok cemaat içinde “abla” olarak kadından bahsetmek daha mümkün gözükür. Dinî kült gruplarda sıkça gördüğümüz kutsal aile olarak cemaati kutsayan, cemaatin sosyal ve ekonomik devamını sağlayan kadın figürü öne çıkmaktadır. Hem Gülen'in söylemi ve metinleri hem de cemaat içinde kalmış kadınların tanıklıkları bunu doğrulamaktadır.

Gülen kendisine atfedilen, ılımlı ve modern İslam yorumu yerine kadın konusu olduğunda İslâmî gelenekteki en katı ve lafızcı yorumları tercih etmektedir. Bu muhtemelen kurduğu eril ve militarist öykünmecî cemaat yapısının devamı için zorunlu olarak tercih edilmiştir. İslâmî gelenek içinde Ehl-i Rey, Mâtürîdî gelenek

dışında daha çok nakilci ehl-i hadis yorumuna sırtını dayadığı anlaşılmaktadır. Çünkü cemaat içinde kadına dağıttığı “abla” rolünü kadınların sorgulamadan oynamasını sağlamasının yolu bu rolün kadınların yaratılışlarının doğal bir sonucu olduğuna örgütteki kadınları ikna etmektir. Bu durumda en başta sorduğumuz Gülen’in ideolojisi ile cemaat organizasyonu arasında birbirini tamamlayan bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkün gözüküyor.

### Kaynakça

- Beşer, F. (2006). *Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Fıkhnı Anlamak*, İstanbul: Ufuk Kitap.
- Buhari, M. İ. (ö.h.256). *el-Câmiu's-Sahih, Hayız., 78, Bab 6*, İstanbul.
- Canan, İ. (2007). *Fethullah Gülen'in Sünnet Anlayışı*, İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları.
- Coates, D. D. (2012). Cult Commitment From the Perspective of Former Members: Direct Rewards of Membership Versus Dependency Inducing Practices. *Deviant Behavior*, 33(3), 168–184.
- Çakın, K. (1998). Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi, *Dini Araştırmalar*, 1 (1), 5-30.
- Çobanoğlu, Y. (2018). Women in the Gülen Movement: Life in a Postmodern Display, Enshrined with Sacredness, M. H. Yavuz ve B. Balcı içinde, *Turkey's July 15th Coup What Happened and Why*, (s. 237-262), Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Demir, H. (2017). *Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*, Ay Yayınları, Ankara.
- Demir, H. (2019). *Bir Kült Cemaati Olarak FETÖ ve Grup Kimliği*, 15 Temmuz Geçmiş ve Gelecek, Editör: Abdurrahman Babacan, Pınar Yayınları, İstanbul. s. 412.
- Demokrat Kalem. Kadın Hakları, [https://www.munferit.net/2019/01/kadn-haklar\\_21.html](https://www.munferit.net/2019/01/kadn-haklar_21.html)
- Ebaugh Helen Rose, (2010). *The Gülen Movement A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, The Gülen Movement A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam, Springer, London.
- Emniyet Genel Müdürlüğü. (2019). *FETÖ/PDY Sözlüğü* (Yayın No: 9). Ankara: TEMAK Yayınları.



- Erdal, M. (1999). Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 221-230.
- Fougner, T. (2016). Fethullah Gülen's understanding of women's rights in Islam: a critical reappraisal, *Turkish Studies*, Volume 18, Issue: 2, ss. 251-277.
- Galanter, M. (1999). *Cults: Faith, Healing and Coercion*, New York: Oxford University Press.
- Göktürk, D. (2017). Ethnographic account of a pedagogical project: sisterhood institution in the Hizmet Movement. *British Journal of Sociology of Education*, 39(5), 654–668.
- Gülen, M. F. (1988). *Ölçü veya Yoldaki Işıklar 3, 8. Baskı*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2000h). *Çekirdekten Çınara (Bir Başka Açıdan Ailede Eğitim)*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2000j). *Ölçü ve Yoldaki Işıklar*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2002). *Çekirdekten Çınara (Bir Başka Açıdan Ailede Eğitim)*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011). *Çağ ve Nesil 1*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011b). *Asrın Getirdiği Tereddütler 4*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011c). *İnancın Gölgesinde 2*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011d). *İrşad Eksenini*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011e). *Asrın Getirdiği Tereddütler 2*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011f). *Kırık Testi 7*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011g). *Cemre Beklentisi (Kırık Testi10)*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011h). *Prizma 1*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Gülen, M. F. (2011k). *Çağ ve Nesil 5*, İstanbul: Nil Yayınları.
- Güllüoğlu, Özlem (2012). *Yapısökümü Okuma Yöntemi ve Queer Reklam İncelemeleri Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ütopya Yayınevi
- Irwing, W. (2016). *Elhamra Endülü'sün Yaşayan Efsanesi*, çev. Veysel Uysal, İstanbul.
- İbn Hazm (Ebû Muhammed Ali İbn Ahmed İbn Saîd, ö.456/1063). *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehva' Ve'n-Nihal*, 5/119, Tahkik: Dr. Muhammed İbrahim Nasr ve Dr. Abdurrahman Umeyra, 1. Baskı, 1402/1981, Mek-tebetü Ukâz.
- Jacobs, J. (1984). The Economy of Love in Religious Commitment: The Reconversion of Women From non-traditional Movements, *Journal for Scientific Study of Religion*, 13, 155–171.

- Jacobs, J. (1991). Gender and Power in New Religious Movements: A Feminist Discourse on the Scientific Study of Religion, *Religion*, 21, 345–356.
- Kent, A. (2012). Religious Justifications for Child Abuse in Cults and Alternative Religions, *International Journal of Cultic Studies*, 3, 49–74.
- Lalich, J. (1996). Repairing the Soul After A Cult, *Creation Spirituality Network Magazine*, 12(1), 30-33.
- Lalich, J. (1997). Dominance and Submission: The Psychosexual Exploitation of Women in Cults, *Cultic Studies Journal*, 14(1), 4–21.
- Langone, M. D. (Ed.). (1993). *Recovery From Cults: Help For Victims of Psychological and Spiritual Abuse*, New York: W.W. Norton.
- Levine, S.V. (1989). Life in Cults, M. Galanter (ed.) *Cults and New Religious Movements içinde*, (s. 95–107), Washington: American Psychiatric Publishing.
- Mâtürîdî (2008). *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Tahkik. Ali Haydar Ulusoy ve Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 3: 191- 200; 10: 379-384; 11: 185-186.
- Mutlu, Erol (2004). *İletişim Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Singer, M.T. & Lalich, J. (1995). *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*, San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Taslaman, O. C. (2010). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.
- Topal. S. (2014). *Thoughts on Islam, Gender, and the Hizmet Movement*, Christianity and Islam in Dialogue, Volume: 35: 5-25.
- Turam, B. (2006). *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, London: Oxford University Press.
- Yıldırım, E. (2011). *Ak Parti ve Cemaat: Yeni Türkiye'nin Yeni Aktörleri*, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Yurtsever, R. (2008, Mayıs). Hizmetin geleceği kadınlar. *The Circle*. <http://theocrcl.ca/tr/> sitesinden alınmıştır.
- Zablocki, B. (2001). Towards a Demystified and Disinterested Scientific Theory of Brainwashing, B. Zablocki ve T. Robbins (Ed). *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in A Controversial Field*. (s. 159-215), Toronto, Buffalo, London: University of Toronto.

# Antik ve Orta Çağ'da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik, Ekonomik ve Kültürel Kodları

## *Wet Nursing in Antiquity and Middle Ages: The Biological, Economic and Cultural Codes of Another's Milk*

Nihal Şahin Utku\*

### Öz

Anne dışı emzirme ve sütannelik tarih öncesi dönemden günümüze kadar uzanan bir geçmişi vardır. En küçük göçebe topluluklardan en büyük medeniyetlere kadar bütün toplumlarda biyolojik ihtiyaçlar, ekonomik gerekçeler ve kültürel şartlanmalar sebebiyle, bir bölgeden ve dönemden diğerine farklılıklar olsa da sütannelik kurumu devam etmiştir. Bu çalışma, Antik ve Orta Çağ'da farklı coğrafyalarda sütannelik kurumunun nasıl işlediğini, nasıl algılandığını ve hangi sorumlulukları kapsadığını karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmektedir. Farklı toplumlarda kadına ve çocuğa bakışın oldukça çeşitlilik gösterdiği göz önüne alındığında, sütannelik konusunda da toplumlar arasında belirgin farklılıkların olabileceği beklenebilir. Ancak bu konuda farklılıklardan çok benzerliklerin bulunduğu, özellikle bir meslek olarak sütannelik hemen her yerde aynı olduğu görülmektedir. Toplumların algısında yer yer farklılıklar olsa da genelde sütannelerin, içlerinden çıktıkları sınıflara nispetle daha değer gördükleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte toplumdan topluma en belirgin farkların sütannelere yüklenen sorumluluklar ve süt emme sonucu oluşan bağların mahiyeti konularında olduğu gözlemlenmektedir.

.....

\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nihal.sahin@marmara.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2998-4026.

■ **Başvuru:** 19 Mart 2020

■ **Kabul:** 27 Mayıs 2020

■ **DOI:** 10.21798/kadem.2020162323

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Cite this article as: Utku, N. Ş. (2020). Antik ve Orta Çağ'da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik, Ekonomik ve Kültürel Kodları. *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, Vol. 6, No. 1: 51-112.

**Abstract**

Allomaternal breast feeding and wet nursing have a history that dates back to the prehistoric period. It is seen that this institution of allomaternal nursing of the baby has survived in all human populations from the tiniest nomadic tribes to the largest civilizations, with small differences among these diverse cultures. This study attempts to analyze in a comparative manner how this institution worked, how it was perceived, and the responsibilities it shouldered in different settings throughout Antiquity and the Middle Ages. Noting that there are diverse perceptions concerning women and children in different cultures, one would be inclined to assume that the concept of wet nursing would fluctuate from one geography and period to the other. However, it is seen that there are more commonalities than differences, especially with regards to wet nursing as an occupation. Even though there are variations in societies' perception regarding wet nursing, it is also seen that wet nurses are usually held in higher esteem than the class that they come from. The major differences are seen in the responsibilities attributed to wet nurses and the impact of suckling the same breast on the relations and kinship of the milk siblings.

**Extended Abstract**

Demography is one of the most important, yet usually neglected, dynamics in shaping human history. Until the last 300 years, it was the population and its structure that formed the basis of economic, political, and military power. For the nomadic hunter-gatherer societies, more people meant more muscle to hunt, to gather, and to defend, as well as more mouths to feed. With the huge number of child deaths, a continuous supply of babies was necessary to upkeep the delicate balance of these fragile societies. There would always be enough lactating mothers around whether their baby survived or not. Given the rather flat hierarchical structure of these societies, it was only natural for lactating women to share the feeding, nursing, weaning, and the raising of the children, similar to the common chores of cooking and collection of plants and edibles. Lactating and breastfeeding were energy consuming activities, and as such mothers needed to share this activity with others to recuperate and to make sure that the babies were always well-fed. This reciprocal responsibility had the advantage of shortening the lactation period so that the mother's body would be ready for another pregnancy, a welcome side effect that allowed societies to match the high number of child deaths with new births.

Interestingly enough, the agricultural revolution, while allowing societies to sustain a larger population that enabled them to build great civilizations, couldn't change the premise that a larger population was still necessary to work the land and build, maintain, and defend the cities that were established, as agricultural surplus flowed to the central authorities. With cities came specialization, and it was necessary to a certain extent to include women in this more diversified economic and social setting, without upsetting the necessary function of women as the generator of new generations. With the additional burdens that women faced in this more structured and hierarchical setting, wet nursing flourished, and the traditional reactions that patriarchal society usually had towards women who worked and offloaded some of their responsibilities to others were necessarily eased. Child deaths were still high, and this had two consequences: firstly, more babies had to be made in order to match child deaths as quickly as possible, and secondly, there were now many lactating women without babies to feed. Wet nursing was a solution that addressed both of these consequences, and it seems that this is the single reason why this occupation met with the least resistance in all the patriarchal societies we have looked into. Wet nursing is consistently similar across geographies and periods, it seems, for the very basic reason that it addresses a very fundamental problem in an elegant way. Women dispensing their responsibilities to others have always been criticized in all societies and this has also been the case for women giving their babies away to be fed and reared by others. But even with all the importance attributed to motherly affection, the significant role played by the milk in passing the traits of past generations to the newcomers, and health issues that arise due to allomaternal nursing, criticism of wet nursing has been rather muted. Whatever angry reproach that we see was essentially directed to those mothers who had other women breastfeed their babies just so that their bodies would not carry the visible effects of breastfeeding, or to those who wanted to create free time for their extracurricular activities. Wet nursing was also necessary to feed the many orphans whose parents were dead or who were left on the streets by their parents. These were an important source of labor in all agricultural societies.

It is apparent that the activities of feeding, weaning, nursing, and rearing children would necessarily bring cause attachments between the children and their wet nurses. This is seen in the elevated status of these women in their societies, especially if the children belonged to the higher strata of these societies. It is possible to come across wet nurses who acted as informal advisors in many

courts from as early on as the period of Mesopotamian city states. In several of the societies we have studied, laws were introduced to protect not just the baby and the family of the baby, but also the wet nurse. Given the very delicate nature of the responsibilities taken over by the wet nurses, it is highly likely that there were many cases of child deaths under the care of the wet nurses, some of which must have been caused by mishandling or neglect. However, there is not much historical evidence that would suggest that any retaliatory action was taken other than nonpayment of fees or the request to pay back the advances made to the nurse.

The most important differences concerning wet nurses seen among the diverse societies studied were the responsibilities attributed to them and the status of the relationship and the kinship between milk siblings who suckled from the same breast. The responsibilities given to wet nurses have been diverse and is seen to be a cultural artifact, rather than the fulfillment of a necessity. These responsibilities start from the narrowest aspect (breastfeeding the baby) to the more comprehensive aspects, such as providing the child with an education in culture and history, teaching of the details of the mother tongue or a foreign language, and developing the physique of the children through sports. With respect to milk kinship, it is seen that although there are several cultures that hint at such kinship from an emotional perspective, it is only in Islam that a rule-based model is established for milk kinship.

In summary, the commonalities of wet nursing models throughout history in diverse societies are significant, and this is thought to be as such because of the very basic need that wet nursing satisfies in premodern societies.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Çağ, Orta Çağ, Kadın Çalışmaları, Sütannelik, Emzirme, Süt Akrabalığı

**Keywords:** Antiquity, Middle Ages, Women Studies, Wet Nursing, Breast Feeding, Milk Kinship

## Giriş

Tarih boyunca kadınların toplumsal yaşam ve konumlarını belirleyen en önemli dinamiklerden biri evlilik, diğeri annelik olmuştur. Çocuk doğurmak kadınların temel görevlerinden biri kabul edildiği halde çocukları büyütme sorumluluğu sadece annenin üzerinde kalmamış, bu görev farklı paydaşlarla yürütülmüştür.

Bunun en önemli sebebi, üretici bir güç olarak emeğin değerli olduğu İlk ve Orta Çağ'da kadının gerektiğinde bir yandan üretim sürecine katılmış olması diğer yandan da topluma yeni iş gücü kazandırmak için verimli olduğu dönemde sürekli bir doğum, emzirme ve büyütme döngüsü içinde koşturmasıdır. Geleceğin iş gücünü ve ailenin devamını sağlayacak nesilleri oluşturan bebekleri büyütme işi, geniş tanımlı ailenin ortak sorumluluğu olarak görülmüştür. Bu çerçevede kız kardeşler, yaşlı anneler, evlenmemiş kadın akrabalar ve hatta komşuların desteği dışında anneye fiili hizmet eden zümrelerden biri de bakıcılar, dadılar ve sütanneler olmuştur. Bakıcı ve dadılardan farklı olarak sütannelik, anne dışında bir başka kadının sütünün bebeğe verilmesinin sonucunda çok daha fazla ihtimam ve ilave sorumluluk gerektirmiş ve toplumlar nezdinde daha özel bir konuma yerleştirilmiştir. Bugün dahi anne sütü bankalarının etkisiyle veya bazı Batı ülkelerinde çoklu emzirmenin yeniden gündeme gelmesiyle tıp ve ilahiyat camialarında yaşanan tartışmalar, bu konunun toplum nezdindeki boyutunu göstermesi açısından kayda değerdir.

Bebek beslenmesinde en önemli besinin anne sütü olduğuna dair inanç ve sütü olmayan kadınların çocuklarını besleme konusunda yaşadıkları çaresizlik, sütanneliği ortaya çıkaran en temel dinamiklerdir. İyi bir evliliğin çok çocuktan geçtiği, çocuk çokluğunun aile mülkiyetinin ve neslin devamı adına büyük önem taşıdığı İlk ve Orta Çağ'da sütannelik, toplumun tüm kesimlerinde karşılık bulmuştur. Kadınlar, topluma çocuk vermeye devam etmeleri ya da aileye maddi bir kazanç sağlamaları karşılığında çocukların büyütülme özellikle de emzirilme sorumluluğundan kimi zaman muaf tutulmuşlardır. Bir yandan çok çocukla neslin garanti altına alınma arzusu, diğer yandan en ideal besin olduğu düşünülen anne sütünden bebekleri mahrum etmeme isteği, sütanneliğin oldukça eskiye uzanan bir geçmişinin olmasını sağlamıştır.

Bu çalışma söz konusu geçmişi farklı coğrafya ve dönemler itibariyle ele alıp karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaktadır. Şüphesiz ki, bu geniş coğrafya ve zaman diliminde ele alınabilecek

bütün örnekleri bir makale çerçevesinde değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Bu meyanda genel uygulamalara model teşkil ettiği düşünülen örnekler ele alınmış ve karşılaştırmaya konu edilmiştir. Öncelikle ilk insan topluluklarında esas itibariyle ihtiyaçtan doğan anne dışı emzirmenin, toplum yapıları farklılaştıkça ve biyolojik ihtiyaçlar aynı zamanda kültürel ihtiyaçlara ve tercihlere dönüştükçe sütannelik olgusuna evrildiği tespit edilerek bunun farklı coğrafya ve dönemlerdeki uygulamalarının izlenmesine çalışılmıştır. Zaman içinde sütanneliğin farklı bağlamlarda ilave sorumluluklar olarak kültürel bir kurum olarak yükselişinin toplumsal gerekçeleri araştırılmıştır. Bu kurumun ele alınan farklı toplumlardaki çeşitli kesimler nezdindeki algısı değerlendirilmiş ve kuruma yönelik eleştiriler incelenmiştir. Bu çerçevede benzerliklerin farklılıklardan çok olduğu ve farklılıkların da ağırlıklı olarak sütannelerin aldığı sorumluluklar ve süt akrabalarının statüsü gibi özel alanlara has kılındığı bir tespit olarak dile getirilmiştir.

Neticede sütannelik kurumunun ilk topluluklardan gelişmiş toplumlara ve nihayet kurallarının belirlendiği İslam'daki yerine kadar uzanan yolculuğunun, kadının insanlık tarihi içindeki en ilginç hikâyelerinden birini oluşturduğu vurgulanmıştır.

### **Tarihte Anne Sütünün Önemi**

Şüphesiz ki anne sütü (olmayınca da bir başka annenin sütü) bebek beslemenin tek yolu olmamıştır. Antik dönemlerden itibaren farklı malzemelerden yapılmış kapları kullanarak hayvansal süt ve bilahare sütle karıştırılmış tahıl unu bazlı mamalarla da bebekler beslenmiştir. Nitekim ilk yerleşimlerde karşılaşılan bebek mezarlarında bir ucuna emzik şekli verilmiş kilden yapma biberonlar bulunmuştur. İlk keşfedildiklerinde yağ lambaları olduğu düşünülen bu kapların kimyevi analizi sonucunda hayvan kaynaklı süt ile dolu oldukları tespit edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bebelere hayvan bazlı süt veya sıvı mama vermek için çok farklı malzemelerden biberonlar üretilmiştir. O dönem hekimlerinin metinlerinde şişeye besleme ve başta temizlik olmak üzere



söz konusu hususla ilgili malumata rastlanmaktadır (Stevens, Patrick, & Pickler, 2009: 35).

Besin bulma ve yetiştirilmenin yetişkinler için bile zahmetli olduğu dönemlerde bebekler için alternatif bir besin kaynağını temin etmenin oldukça zorlu ve bulunsa dahi bebeğin gelişimi açısından tehdit olduğu açıktır. Öte yandan hazır bir besin kaynağı olarak mucizevi özelliğe sahip olan anne sütünün biyolojik niteliği ve koruyucu özellikleri nedeniyle yeni doğan çocuğun beslenmesindeki yeri ve önemi, tarihin eski dönemlerinden beri fark edilen bir gerçektir. Küçük molekülü proteinler yönüyle sağladığı zenginliğin sindirimi kolaylaştırdığı; içeriğinin gelişimi hızlandırdığı ve bakteri ile virüslere karşı antikor görevi gördüğü; yiyeceklerden bulaşacak hastalıklara karşı korunmayı sağladığı, bugün tıp ilminin ittifak ettiği hususlardır (Yaman, 2002: 57; Neyzi ve Koç, 1983: 234-237; Brewer ve Teeter, 2011: 124).

Yeni doğan bir bebeğin anne sütü ile beslenmesinin, bebeğin bedensel, zihinsel ve kişisel gelişimi bakımından taşıdığı öneme ilişkin kadim vurgular dikkat çekicidir. Roma sofist ve filozofu Favorinus (M.S. 80-160), annenin göğsünü, beden kutsal pınarı ve insan soyunun besleyicisi olarak tanımlarken Romalı yazar ve filozof Plinius (M.S. 23-79) da anne sütünün bütün canlılar için en yararlı besin olduğunu vurgulamıştır (Kalaycıoğlu, 2016: 319). İslam filozoflarının en meşhurlarından ve Orta Çağ tıbbının önde gelen temsilcilerinden İbn-i Sînâ (M.S. 980-1037) da anne sütünü “Bebeği anne karnında iken besleyen kana en çok benzeyen besin” olarak tavsif etmiştir (İbn-i Sînâ, 1995: 230).

Uzun süreli emzirme sayesinde hormon salınımının yumurtlamayı önleyerek döllenmeyi geciktirdiği ve anneye iki hamileliği arasında kendisini yenileme imkânı sağladığına yönelik bugünkü modern tezin, bilinçli olmasa da kadim dönemlerde de uygulanmış olması dikkat çekicidir. Nitekim Mısır’da Yeni Krallık dönemine ait “Anı’nın Talimatları”nda üç yıllık emzirme süresinden bahsedilmekte (Brewer & Teeter, 2011: 124); yine M.Ö. 1550 yıllarında yazıldığı sanılan Mısır’ın tıp bilgilerini içeren en eski ve en önemli

yazması Ebers Tıp Papirüsü'nde de bebek beslenmesinde kullanılacak tek besinin anne sütü olduğu ve bebeklerin üç yaşına kadar emzirilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Hot ve Başağaoğlu, 2014: 69).

Tarihî belgeler, anne sütü ve emzirmenin önemine ve kutsiyetine işaret eden birçok örnekle doludur. Emziren anne imgeleri, insanlığın en eski sanat eserleri arasında yer almıştır. İlk kez Mezopotamya tarih öncesinde ortaya çıkan emziren anne motifi, Mezopotamya sanatı boyunca varlığını sürdürmüş ve özellikle de M.Ö. üçüncü binyılın sonu ve ikinci binyılda yaygınlaşmıştır. Muhtelif bölgelere ait sayısız terakota levha ve heykelcik bu figürün ne kadar yaygın olduğuna işaret etmektedir. Bu figürler, aynı zamanda Yakınoğu tarih öncesinin doğurganlığı temsil eden iri kalçalı ve büyük göğüslü kadın imgesine karşı da emzirmeyi ön plana çıkartan yeni bir kadın ideali ortaya koymaktadır (Bahranî, 2018: 148-149). Emzirme teması birçok kültürde kendini gösterir. Örneğin Sümerlerde krallar meşruiyetlerini ve doğaüstü özelliklerini, yazgıları belirleyen yedi tanrıdan biri olan ve tanrıların annesi olarak görülen Ninhursag tarafından emzirilmekten almışlar; Babillilerde baş tanrıça İstar bebeğini emzirirken tasvir edilmiş (Pehlivanoglu, 2019: 22); Yeni Krallık Mısırı'nın çok tanrılı teolojisinde hamile bir hipopotam olarak tasvir edilen Taweret'e, gebeliğin, doğumun ve emzirmenin tanrısı olarak tapınılmıştır (Freeman, 2003: 61). Mısır Tanrıçası İsis'in kucığında tuttuğu oğlu Horus'u emzirdiği sahneler ile Doğu Hristiyan kiliselerini süsleyen önemli tasvirlerden biri olan "Emziren Meryem" ikonaları, bebek ve anne ilişkisi üzerinden Tanrı ile insanlık arasındaki yakın bağa vurguda bulunmuş ve emzirmeye kutsal anlamlar yüklemiştir (Şen, 2017: 1369).

Yunan tarihçi Lucius Mestrius Plutarchus (M.S. 46-119/120), emzirme yoluyla anne ile bebek arasında duygusal bir bağ kurulduğuna dikkat çekerken, Favorinus ve Soranus (yaklaşık. I.-II. yy) gibi tabip düşünürler ise kişilik ve karakter gelişimi ile süt arasında yakın bir ilişki olduğunu ileri sürmüşlerdir. Roma toplumunda da annenin çocuğunu kendi sütü ile beslemesi kutsal bir görev adedilmiştir (Kalaycıoğlu, 2016: 321-322; Aly, 1996: 87). Anne sütüyle

beslenme, anne karnında iken başlayan beslenmenin doğum sonrasındaki tabii bir uzantısı olarak görülmüştür. Yine de bebeğin sağlıklı beslenmesi, bu beslenmenin anneden sağlanmasından daha önemli sayıldığından, alternatif kaynaklar da önemli görülmüştür. Hatta Soranus, annenin erken yaşlanmasını veya tükenmesini ciddi bir sorun olarak addetmiş ve annenin emzirmesini, iyi bir süt anneden beklenen özelliklerin annede bulunması şartıyla uygun görmüştür (Aly, 1996: 87).

M.Ö. 2000'li yıllarda Filistin topraklarında çocuklar kutsal sayılırken emzirme de dinî bir yükümlülük olarak görülmüş ve 2-3 yaşına kadar emzirilen çocukların bu sayede ölümcül hastalıklardan korunacağına inanılmıştır. Yahudi geleneğinde Tevrat'ın yorumu olarak görülen Talmud'da da bebeklerin iki yaşına gelene kadar emzirilmesinin gerekliliğinden bahsedilmiştir. Yunan mitolojisinin en ünlü kahramanı Herkül'ün gücünün sırrının da anne sütü olduğu vurgulanmıştır. Hint geleneksel tıp ilminin temellerinin atıldığı Charaka (yaklaşık M.Ö. I.-M.S. II. yy) ve Sushruta'nın<sup>1</sup> eserlerinde, toplum sağlığının anahtarı hükmünde olan bebek sağlığının öneme dikkat çekilmiş (Tokyürek, 2014: 237); annenin hasta ya da sütünün olmadığı durumlarda bebeğin bir sütanneye verilebileceği vurgulanmıştır (Pehlivanoglu, 2019: 22). Hinduizm'de hamilelik sürecinden itibaren çocuğa şerefli bir varlık anlamı yüklenmiş; süt emzirmek, iyi bir anne olma sorumluluğunun önemli bir parçası sayılmıştır (Tekir, 2019: 711).

Anne sütüne yüklenen anlam ve kutsiyet, sütanneliği ortaya çıkaran en önemli dinamiklerin başında gelir. Annenin bebeğini emziremediği durumlarda bebeğin anne sütünden mahrum kalması için zorunlu olarak başvuru yöntemlerinden biri olan sütan-nelik, bebeklik dönemindeki ölüm oranlarının oldukça fazla olduğu Antik ve Orta Çağ'da oldukça rağbet görmüş; bazen de estetik kaygılarla ya da doğum sıklığını arttırmak için müracaat edilen bir mecra olmuştur. Doğum sırasında annesini kaybeden bebeklerle,

.....

1 Sushruta'nın tam olarak ne zaman yaşadığı bilinmediği gibi, eserinin de tek bir yazara ait olmadığı düşünülmektedir.

doğum sırasında ya da sonrasında çocuğunu kaybeden veya kendi çocuğuyla birlikte bir başkasını da emzirmeye gücü yeten anneleri buluşturan sütannelik organize bir yapıya dönüşmüştür. Hammurabi Kanunları'nda süt veren ve süt alan iki tarafın yasal haklarını teminat altına alan kanun maddelerinin vazedilmesi (Pehlivanoglu, 2019: 22); Yakındoğu toplumlarında bebelere sütanne tutulurken yapılan sözleşme metinlerine ve süt verme ücretinin ödendiğini gösteren makbuzlara rastlanması, sütanneliğin sistemli bir hale dönüştüğünün göstergesidir (Mutluay, 2018: 48). Tarihî dokümanlar, sütanneliğin zaman içinde üst, orta ve alt sınıftan her kesimin hizmet aldığı bir sektör haline geldiğini ortaya koymaktadır.

### **Avcı-Toplayıcı ve İlk Neolitik Yerleşimlerde Anne Dışı Emzirme**

Sütannelik, Babil'den Mısır'a, Yunan'dan Hint'e, Roma'dan Arap yarımadasına uzanan farklı coğrafyalarda benzer sosyal ve iktisadi şartların sonucu olarak ortaya çıkmış ve ortak dinamikler barındırmıştır. M.Ö. 2500 yıllarına ait Hammurabi Kanunları'nda sütannelik ile ilgili kanunların yer alması; Orta Doğu mitolojilerinde bebeğini emziren baş tanrıça motifleri; semavi dinlerin anne sütü ile beslenmeyi teşvik etmesi; Firavun'un sarayında kendisine sütanne arandığı Hz. Mûsâ kıssası; Hz. Peygamber'in bütün siyer kitaplarına konu olan sütanneye verilme hikâyesi; Kur'an'da ve hadislerde süt akrabalığından doğan bağın mahiyetine ilişkin fikhî düzenlemelerin varlığı, farklı sınıf ve toplumsal yapılarda sütanneliğin emzirmeyi aşan fonksiyonlar üslenmesi, bu geleneğin kadim geçmişini gözler önüne serer. Başlangıçta ihtiyaçtan doğan bu hizmet, zamanla (M.Ö. 950'lerden itibaren Yunanlı zengin ailelerin bu yönde oluşan talepleriyle) ihtiyaçın ötesinde bir tercih olarak da talep görmeye başlamıştır (Saari vd., 2016: 2; Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 32-33).

İlk şehir devletleri ve ardından büyük şehir medeniyetlerinde sütanneliğin yaygın olduğu bilinmekte olup aşağıda örnekleriyle anlatılacaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, tarihin ilk yazılı

ve arkeolojik kaynaklarında gerek anne sütü gerekse sütanneliğin kültürel bir kurumsallığa büründüğü, bugün belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple sütannelik kurumunun ilk olarak ve hangi gerekçelerle ortaya çıktığını görmek için tarih öncesi olarak nitelenen avcı-toplayıcı göçebe topluluklara bakmak gerekir. Bu tarihlerde sütanneliğin henüz kurumlaşmadığından hareketle bu bölümde bebeğin anne haricinde bir başka kadın veya kadınlar tarafından emzirilmesi anne dışı emzirme olarak ifade edilecektir.

Alternatif besin kaynaklarının varlığı, özellikle zirai yapılara geçildikten sonra bilinse de göçebe avcı-toplayıcı topluluklarda bunun pek mümkün olmadığını ileri sürebiliriz. Kaldı ki bebek için anne sütünün diğer besin kaynaklarına göre daha besleyici ve güvenli olduğu inancının da tarih öncesi bir geçmişi bulunmaktadır. Bu sebeple annelerin bebeklerinin beslenmesi hususunda birbirlerine sağladıkları desteğin Paleolitik dönemden itibaren var olduğunu tahmin edebiliriz. Bu konuda tabii olarak tarihî ve arkeolojik delil mümkün olmasa da bugünün benzer nitelikli topluluklarını antropolojik açıdan inceleyerek bazı tahminler yapmamız mümkün görmektedir. Nitekim Orta Afrika'nın avcı-toplayıcı kabileleri ile tarımla uğraşan nispeten yerleşik kabileleri hakkında yapılan çalışmalarda, avcı-toplayıcılarda bebeklerin özellikle ilk dönemlerinde anne dışındaki kadınlar tarafından emzirilmesine sıklıkla rastlandığı, buna karşılık bu davranışın yerleşiklerde nadiren görüldüğü tespit edilmiştir (Fouts, Hewlett ve Lamb, 2012: 132). Nispeten gelişmemiş bölgelerde de olsa ziraatla geçinen yerleşik kabilelerin modern hayat tarzına ve özellikle de bebeklerin beslenmesiyle ilgili tıbbî düzeneklere daha yakın ve aşına olduklarından, geleneklerinin tüm dünyada olduğu gibi buralarda da hızla kaybolması anlaşılır bir durumdur. Öte yandan hâlâ avcı-toplayıcı bir hayat süren ve modern dünya ile irtibatları neredeyse olmayan toplulukların tarih öncesi atalarının davranışlarını devam ettirmeye daha müsait bir yapıda oldukları da tahmin edilebilir.

Bu çerçevede Hewlett ve Winn'in yaptıkları çalışma kayda değerdir. Söz konusu çalışma hem hâlâ avcı-toplayıcı olarak yaşayan

bazı toplulukların gözlemlendiği bir saha araştırması hem de dünya üzerindeki 258 toplulukla ilgili verinin bulunduğu *Human Relations Area Files* veri tabanındaki bilgiler üzerinden yapılan bir tahlili içermektedir. Söz konusu veri tabanında anne dışı emzirme ile ilgili veri bulunan 104 topluluğun 97'sinde bebeklerin anne dışındaki biri tarafından da emzirildiği görölmektedir (Hewlett ve Winn, 2014: 200).

Buna göre, avcı-toplayıcı olarak yaşayan göçebe Orta Afrika kabilelerinde özellikle ilk 4 ayda bebeklerin önemli bir kısmının anneleri dışında başkaları tarafından da emzirildiği, bu oranın yaş ilerledikçe azaldığı ve 12 aydan sonra neredeyse kalmadığı görölmektedir. Söz konusu azalmanın kültürel bir etkiden ziyade büyük ölçüde bebeğin emme talebinin azalmasının sonucu olduğu gözlemlenmiştir. Bebeklerin genellikle hem anne hem de baba tarafından kadın akrabalar tarafından emzirildiği; anne dışı emzirmenin anneler bir iş yaparken olabildiği gibi anne yakındayken ve dinlenirken de yapıldığı kaydedilmiştir. Annelerin emziren kadınların yedikleri gıdalar konusunda hassasiyet gösterdikleri ve bebeğe dokunacağı düşünölen gıdaları tüketenlere bebeklerini teslim etmedikleri anlaşılmaktadır. Bebeklerin genelde birden fazla kadın tarafından emzirildiği de bu topluluklarda rastlanan bir başka ilginç gözlemden biridir. Bu kadar yaygın bir anne dışı emzirme olgusunun bulunmasının sebeplerinden birinin de doğum sonrası göğüsten gelen ilk sütün hastalıklı kabul edilmesi ve normal süt gelene kadar bebeğin başkaları tarafından emzirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu topluluklarda bebeklerin emzirilmesi sorumluluğunu yakın akraba kadınların birlikte üstlenmesi o kadar tabii hale gelmiştir ki bebeğini başka kadınlarla paylaşma konusunda çekingen davranan kadınlara hoş bakılmadığı kaydedilmiştir (Hewlett ve Winn, 2014: 202-204).

Bu gözlemlerin, veri tabanındaki verilerle karŐılaŐtırılması sonucunda ilginç bazı hususlarla da karŐılaŐılmıŐtır. Örneğin göçebe kabileler arasında anne dışı emzirme, ormanlık coğrafyalarda yaŐayanlarda oldukça yaygın ve hatta kültürel bir norm olmuŐken, çöl ve savana gibi kurak bölgelerdeki topluluklarda zorunlu haller

dışında görülmemiştir. Her hâlükârda yerleşik kabilelerde anne dışı emzirme olgusuna annenin hastalığı, ölümü veya emzirme imkânının olmadığı durumlarda rastlanırken, yerleşik zirai düzene geçtikçe diğer ortak sorumluluklarda olduğu gibi bu hususta da ciddi bir azalma gözlemlenmiştir. Hatta Kenya'nın Ngandu bölgesindeki çiftçi kabilelerinde anne dışındaki birinin sütünün bebek için zehir niteliğinde (*ekila*: tabu) görüldüğü kaydedilmiştir. Zorunlu durumlarda ise avcı-toplayıcılardan farklı olarak tek bir sütannenin bebeği emzirdiği gözlemlenmiştir (Hewlett ve Winn, 2014: 206).

### Mezopotamya ve Mısır'da Sütannelik

Yerleşikliğe geçtikçe mahiyeti değişen ve yaşanılan kültürün bir parçası haline gelen sütannelik tarihî kaynaklarda kendine belirgin bir yer edinmiştir. Bu çerçevede sütannelik gerek Mısır papirüslerinde gerekse Hammurabi ve diğer Babil Kanunları'nda oldukça aşına olunan bir figürdür (Saari vd., 2016: 3; Ferguson: 53; Couto-Ferreira, 2016: 31). İlk Çağ'a ait Mısır heykellerinde kucağında bebeğini emziren kadınların dikkat çekmesi, anne sütüyle beslenmenin desteklendiğinin işaretçisi sayılabilir (Erkut, Balcı ve Yıldız, 2017: 20). Yeni Krallık dönemi Mısır'ında kraliyet kadınlarının, kendilerine tahsis edilen özel tesislerde çocuklardan sorumlu görevliler dâhil çok sayıdaki özel hizmetkârlarıyla bir arada oturmuşlardır (Kuhrt, 2017: 284). Antik Mısır'da sadece üst sınıf aileler bebeklerini sütanneye teslim etmemişlerdir. Sokaklara terk edilen bebekler de varlıklı aileler tarafından toplanıp gelecekte ailenin hizmetli kadrosu içinde yerlerini alabilmişlerdir. Bu bebeklere de sütanneler bakmıştır (Saari vd., 2016: 3).

Mezopotamya, antik dönem medeniyetleri içinde sütanneliğin kanuni düzenlemelerle taraflar açısından hukuki bir zemine oturtulduğu önemli bölgelerden biri olarak dikkat çeker. Hammurabi Kanunları'nda, bir çocuğu emziren sütannenin aynı anda başka bir çocuğa sütannelik yapmasının yasaklanması (Arslantaş ve Septioğlu, 2016: 27); bir çocuğun sütannenin yanında ölmesi, sütannenin ise ölen çocuğun anne ve babasının haberi olmaksızın (emzirmek

üzere) ikinci bir çocuk almasının ispatı halinde bedelini bir memesinin kesilmesi ile ödemesi gibi hükümler yer almaktadır (Hammurabi Kanunları, 194. Madde) (Arslantaş ve Septioğlu, 2016: 37).

Babil’de bir rahibe sınıfı olan Kadiştumlar alışılmışın dışında mal ve çocuk sahibi olabilmiş ve başkalarının çocuklarına sütannelik yapabilmişlerdir. Hammurabi dönemine ait bir vesikada yer alan “Anum-kinum’un karısı Zuhurtum, çocuğunu dadılık yapması için bir Kadiştum olan İltani’ye verdi ve ona 3 şekel gümüş, ödedi” ifadeleri bu uygulamaya işaret etmektedir (Öz, 2015: 243). Eski Babil dönemine ait bazı hukukî metinlerde de sütanneye emzirme karşılığında arpa ve benzeri yiyecek maddeleri, kutsal yağ, yün, elbise, kimi zaman da gümüş, gibi bedeller ödendiği kayda geçmiştir (Durmuş, 2014: 33-34).

Mezopotamya’da kraliyet ailesine hizmet veren sütannelerin unutulmadığı ve emzirdikleri kişilerin hayatlarında önemli bir yer tuttukları anlaşılmaktadır. Örneğin, Prenses Beltum’un sütannesinin, anne anlamına gelen *ummu* lakabıyla anıldığı ve prensesin kraliyet sarayını ziyaret etmek amacıyla Katna’dan Mari’ye (her iki antik şehir de bugün Suriye sınırları içerisinde yer almaktadır) sütanesiyle birlikte seyahat ettiği kayıtlara geçmiştir. Hatta prensesin kendisini bebekliğinden beri yetiştirdiği (*urabbisi: rubbû* kökünden) sütannesini yanında götürmesi, sütannenin sarayın âdap ve kurallarını bilmemesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bu ve diğer örnekler, üst sınıfa mensup kişilerle sütanneleri arasındaki ilişkinin bebeklikten öteye taşındığını ve sütannelerin anne statüsüne kadar çıkarılabildiğini ortaya koymaktadır (Couto-Ferreira, 2016: 30).

Özellikle saraydaki sütannelerin oldukça özel bir statüye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin, Ebla (bugün İdlib yakınındaki antik kent) saray kayıtlarında, Kral Isar-Damu (tahminen M.Ö. XXIV. yy) ile evlenip Ebla’nın kraliçesi olan Tabur-Damu’nun saraya sütanesi Agaşadu’yu da getirdiği ve Agaşadu’nun kraliçenin sütanesi lakabıyla sarayın önemli çehrelerinden biri olduğu kayıtlıdır (Kelly-Buccellati, 2018: 63). Mezopotamya kültüründe mühür, bir statü göstergesiydi. Bu çerçevede bir sütannenin



mührünün olması, o kişinin, büyük ölçüde emzirdikleri şahsiyetler sayesinde oldukça yüksek bir statüye eriştiğini ortaya koymaktadır. Kraliçe Uqnitum'un (tahminen M.Ö. XXIII. yy) çocuklarına sütannelik yapan Zamena'nın mühründe sütanne, oturan kraliçenin kucağındaki çocuğu iki eliyle tutmaktadır (bkz. Resim 1). Bir hizmetli de kraliçenin saçlarını yapmaktadır. Sarayda Zamena'nın mührüyle mühürlenmiş çömlüklerin varlığı onun sarayda belli bir statüsünün olduğunu göstermektedir (Kelly-Buccellati, 2018: 61-62)



Resim 1. Sütanne Zamena'nın Mührü (Kelly-Buccellati, 2018:61)

Mısır'la ilgili örnekler ise daha ziyade Helenistik ve Roma dönemine ait çok sayıda papirüsten oluşmaktadır. Bunlar da büyük ölçüde ailelerle sütanneler arasında yapılan sözleşmeler ve ödeme makbuzlarıdır. Söz konusu belgeler, o dönem Mısır'ındaki sütanneliğe dair önemli ipuçları vermektedir. Papirüslerde hür ve köle sütanneler arasında farklı uygulamaların olmadığı, emzirilen bebeklerin ise önemli bir kısmının terk edilen ve bilahare köle olarak ailelere hizmet verecek kölelerden oluştuğu görülmektedir. Bu yüzden çocuk ölse bile sütannenin sözleşmesinin devam ettiği, çünkü kendisine bir başka çocuğun sorumluluğunun verildiği gözlemlenmektedir. Bazı sözleşme metinlerinden bebeğin anne evinde bakılacağı anlaşılırken, bir kısmında ise bebeğin sütannenin evinde bakılacağı kayda

geçmiştir. Sözleşmelerde bir sütannenin tek bir bebeği emzirmesi şartı ise açıkça belirtilmiştir. Sözleşmelerde sütannenin diyeti veya bebeğin süttten kesilmeye başlayınca yiyecekleri ile ilgili herhangi bir madde bulunmamakla birlikte kimi sözleşmelerde sütanneden süttü bozmayacağına dair taahhüt alındığı kayıtlara geçmiştir. Ancak bunun nasıl ölçüleceği belirtilmediği için ortalama bir ailenin sütannenin süttünün kalitesini ölçemediğini düşünmek gerekir. Muhtemelen bu tür maddeler ya meziyetlerini ortaya koymak adına sütanne tarafından sözleşmeye ekleniyordu veya daha ziyade Soranus'un da tarif ettiği gibi adayların ve bebeklerinin fizikî durumuna bakılıyordu. Sütanne ve bebeğinin sağlıklı bir vücuda sahip olması, süt üretiminin de sağlıklı olduğuna en azından belli ölçüde işaret ediyordu (Aly, 1996: 89-90).

Doktorların sütannelerin emzirdikleri süre boyunca cinsel ilişkiye girmemeleri gerektiği yönündeki tavsiyelerinin sözleşmelere de girdiği görölmektedir. Söz konusu dönemlerde Yunanlı ve Romalı hekimlerin bu konudaki ısrarı, sütannenin büyük ölçüde bebeğe odaklanmasını arzu ettiklerinden olsa gerektir. Cinsel ilişkinin âdet kanamasına ve yeni bir hamileliğe sebep olacağı ; bunun da süt kalitesi ve miktarını olumsuz etkileyeceği ifade edilse bile, hamilelik büyük ölçüde bu doktorların da bildiği, ama bu bahis başlığı altında değinmediği gebeliği önleyici yöntemlerle de engellenebilirdi (Aly, 1996: 90-91).

Sözleşmelerde çocuğun sütanne tarafından alınışı, geri teslim edilişı, süttten kesilişı, süttten kesildikten sonra ne kadar daha sütannede kalacağı gibi hususlarda çok fazla çeşitlilik görölmektedir. Ancak emzirme ve bakımın genellikle 2 yıllık bir süreci kapsayacak şekilde sözleşmelere girdiği anlaşılmaktadır. Sözleşmelerin bazılarında, sütannenin bebeği ailesine belli aralıklarda (örneğin ayda birkaç kez) getirmek zorunda olduğu kayıt altına alınmıştır. Diğerlerinde ise böyle bir talebe rastlanmamıştır. Bunların en azından bir kısmında sütannenin ailenin yanında kalıyor olabileceğini düşünmek gerekir. Diğer kısmında ise emzirme dönemi boyunca bebeğin aileden uzakta büyümeye bırakıldığı anlaşılmaktadır (Aly,

1996: 91-92). Uzakta büyütülmesi istenen bebeklerin çoğunun köle statüsünde oldukları varsayılabilir.

Sözleşmelere konan ve sütannelerin uyması gereken kuralların sıkı bir şekilde takip edilmesi zor gözükmez. Sözleşme şartlarına uyulmaması durumunda sözleşmelerde yüksek cezalar içeren maddeler olsa da ciddi bir takip ve yaptırım uygulamanın mümkün olmadığı tahmin edilmektedir. Sütannelerin bu ağır şartları ekonomik sebeplerle kabul ettikleri, istisnai durumlar haricinde de çok sıkı olmayan bir gözetim altında büyük ölçüde kendi şartları ve tarzlarıyla bebekleri emzirdikleri muhtemel gözükmektedir (Aly, 1996: 92).

### Yunan ve Roma'da Sütannelik

Yunanlıların bir “soy”un üyelerini aynı sütle beslenmiş anlamındaki ὁμογαλακτεῖς (*homogalaktēs*) sözcüğüyle ifade etmeleri (de Coulanges, 2011: 105),<sup>2</sup> süt bağının kan bağı kadar güçlü olduğuna işaret etmektedir. Her hâlükârda sütannelik, Antik Yunan'da (M.Ö. VI ve V. yüzyıllar) da büyük ölçüde üst sınıf ailelerin kullandığı bir hizmet olmuştur (Saari vd., 2016: 3). Üst sınıf kadınların emzirme sorumluluğunu başkalarına devretmesinin felsefi zeminini Platon (M.Ö. 348) vermiş gibi gözükmektedir. İdeal bir devlette toplumun görevlerine göre kesin katmanlara ayrılması gerektiğine inanan Platon'a göre, koruyucu sınıfa girmeye hak kazanan her kadın, potansiyelini değerlendirmesinin önüne geçen ev işleri, kocaya hizmet, çocuk bakımı ve çocuk yetiştirme gibi işlerden muaf tutulacak; emzirme ve çocuk bakımı gibi sorumluluklar bu işlere tahsis edilen görevlilere bırakılacaktır (Arıtürk, 2017: 32).

Aristokrat aileler bebeklerini, doğumlarını takip eden ilk günlerde sütanneye emanet etmiştir. Ev içinde hizmet veren ve bebeğin beslenme ve bakımını üstlenen söz konusu sütanneler -özellikle de Spartalı olanlar- hizmetli sınıf içinde en saygın grubu

.....  
2 Bununla birlikte bu kullanımın çok yaygın olmadığı ve ortak bir ataya işaret ettiği veya aynı sürünün sütünü içen zirai topluluk anlamını taşıdığı da ileri sürülmüştür: Bkz. (Hans, 1995).

oluşturmuştur. Sütanneler satın alma ya da ücret mukabilinde temin edilmiştir (Jenkins, 1993: 10). Üst sınıf kadınların sütanne tercihinde, hamilelik sıkıntılarının yanı sıra doğum sırasında yaşadıkları zorlukların da etkili olduğu; doğum sonrasında yaşanabilen lohusalık humması gibi olaylara karşı dirençli olabilmek için sütanne desteğine ihtiyaç duydukları düşünölmektedir. Sütannelerin bebek bakımında hekimlerin tavsiyelerini dikkate aldıkları da bilinmektedir (Ögenler, 2009: 17).

Kaleme aldığı eserlerle Orta Çağ'ın hekimlerine yol gösteren ve pediatriinin de kurucusu kabul edilen Efesli Hekim Soranus, yeni doğan çocukların hijyeni, beslenmesi, memeden kesilmesi ve bakımları hakkında önerilerde bulunduğu eserinde sütanne seçiminde nelere dikkat edilmesi konusunda da bilgiler vermiştir (Aly, 1996: 86-89; Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 33). Antik Yunan'da iki tür sütanne profilinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki aristokrat ailelere onların evinde hizmet sunan ve yaşamını aile yanında sürdüren sütannelerdir. Diğer profil ise sütanneliği bir geçim vasıtası olarak gören ve meslek olarak yapan kadınlardan oluşmaktadır. Ancak sütannelik, yapısı itibariyle devamlılık arz eden bir iş olmadığı için diğer mesleklerden ayrı değerlendirilmelidir. İktisadî sıkıntılarının artış gösterdiği dönemlerde kadınlar sütleri üzerinden geçim arayışına düşmüşlerdir. Örneğin Peloponnesos Savaşı'ndan sonra yoksulluğun pençesine düşen Atina'da birçok kadının dokumacılık ve üzüm toplayıcılığının yanı sıra sütannelik yaptığı aktarılır (Ergin Y. G.: 102). Yoksul kadınların uğraşları içinde yer alan temizlik ve tarla işçiliği, ebelik, pazarcılık, dansçılık, müzisyenlik ve benzeri işlerdeki gibi süreklilik taşımasa da aileler için geçici bir gelir kaynağı olmuştur (Akalin, 2003: 42).

Antik Yunan'da sütanneler, erkek çocuklarına nispetle geriplanda bırakılan ve bazen doğum sonrasında aileleri tarafından şehir çöplüğüne terk edilen kız çocuklarının da hayata tutunma vesilesi olmuştur. Köle tacirleri tarafından toplanan bu bebekler sütanne tutularak büyütölmüş, sonrasında da satılmıştır (Pomeroy, 2017: 188).

Yunanlılara nispetle Romalılar süte daha fazla önem atfetmiş, süt ve emzirmeye kültürel bir bağlam yüklemişlerdir. Roma, gücün kaynağını iyi beslenen vatandaşlar ve sağlıklı büyüyen çocuklara bağlayarak bunu yönetim politikası haline getirmiştir. Roma vatandaşına bedava ekmek dağıtımında da bu felsefe etkili olmuştur. Söz konusu anlayışın, süt ve emziren kadın imgesinde de kullanıldığını görmekteyiz. İnsan karakterinin ve bu sayede aslında Roma kültürünün nesilden nesle anneler ve sütanneler üzerinden aktarılabilceğini göstermek istemiştir. Roma'nın beslenmeye atfettiği önem, sütannelik kurumunu da önemli hale getirmiştir. Bu nedenle sütannenin mizacı ve sütünün kalitesine sürekli vurgu yapılmıştır (Penniman, 2017: 40-42).

Kadınlarda doğuma bağlı hastalık ve ölümlerin fazla olduğu Roma'da sütanneliğe ilgi, başlangıçta daha ziyade varlıklı ailelerden gelmiştir. Üst sınıf Romalı kadınlar, emzirme sürecinde olan köleler, azatlılar ya da özgür kadınlar arasından ücret karşılığı sütanneler tutarak çocuklarını beslemişlerdir (Kalaycıoğlu, 2016: 321-322). Anne sütünün bebeğin bedensel ve zihinsel gelişimi üzerinde etkisinin olduğunu dile getiren bir literatürün ortaya çıkmasıyla ideal olanın yeni doğan bebeklerin kendi annelerinin sütüyle beslenmesi olduğu vurgulanmış; annenin emzirmeye engel teşkil edecek bir sağlık probleminin olması halinde de ancak seçimi titizlikle yapılacak bir sütanneden destek alınabileceği belirtilmiştir. Zamanla varlıklı aileler arasında çok yaygın bir hale gelen sütanne istihdamı, özellikle de Cumhuriyet Dönemi'nin son yıllarından itibaren zorunluluktan öte, keyfi bir uygulamaya dönüşmüştür (Kalaycıoğlu, 2016: 319). Kız ve erkek oluşlarına bakılmaksızın yeni doğan çocuklar dünyaya gelir gelmez bir sütanneye emanet edilmiş; sütannelerin görev ve sorumlulukları emzirmeyi aşan anlamlar kazanmıştır. Örneğin erkek çocukların, ergenlik çağına gelinceye kadar vakitlerini çoğunlukla sütanneleri ile iyi bir eğitim almalarından sorumlu *paidagog* denen evdeki deneyimli ve eğitilmiş kölelerin yanında geçirmeleri yaygın bir hal almıştır. Hatta aileler açısından özel bir anlamı olan ve kutlama özelliği taşıyan akşam yemekleri dışındaki tüm yemeklerini de onların yanında yemişlerdir. Sütannelerin

etkisi çocukluk dönemi ile sınırlı kalmamış, sütanneler emzirdikleri çocukların hayatlarının önemli evrelerinde hep yanlarında olmuştur. Örneğin Roma toplumunda âdet gören bir kızın evlendiği gece kendi ailesinden birinin damada yapacağı nasihat konuşmasını yapma görevi, kızın annesi ile sütannesine yüklenmiştir. Sütanne ve süt kardeş çocuk için ikinci bir aile gibi olmuştur. Roma İmparatoru Neron'un (M.S. 37-68), ayaklanan tebaası tarafından ölüme sürüklendiğinde sütanesi tarafından teselli edilmiş olması; yine intiharının ardından sütanesi ile metresinin yardımıyla defnedilmesi; Roma'da Stoacı bir filozofun, aile sevgisi konulu söylevinde çocukların anne, sütanne ve paidagoglarına duyduğu sevgiden örnekler vermesi; Roma toplumunda sütannenin varlık ve hayatiyetinin çocuğun ilk yıllarıyla sınırlı kalmadığına, hayatının tüm evresine yansıyan bir anlam taşıdığına işaret eder (Veyne, 2006: 26-27).

Sütannelere verilen önem toplumun farklı kesimlerinde de kendini göstermiştir. Örneğin, efsanevi Severina Nutrix adlı bir sütanneye adanmış olan III. yüzyıla ait bir Roma mezar taşında Severina çocuklarını önce emzirirken sonra da kundaklanmış halde beşiklerine yerleştirirken betimlenmiştir (Ögenler, 2009: 20-21). Benzer şekilde Romalı filozof Seneca'nın (M.Ö. 4-M.S. 65) *Phaedra* isimli oyununda oyunun kadın kahramanı Phaedra'nın sütannesini toplumun ideal kadın anlayışını yansıtan yaşlı ve bilge bir kadın olarak karakterize etmesi, Phaedra'ya sütannenin ağzından öğütler vermesi, sütannenin kadın kahramanın en yakını olması (Ergin A., 2020: 7, 11), Roma toplumunda sütannenin özel bir yer edindiğine işaret etmektedir. Roma'da sütanneler, çocukların dil gelişimi üzerinde de önemli bir yer tutmuş; çocuklar konuşmayı umumiyetle sütannelerinin ağzından öğrenmişlerdir. Varlıklı aileler çocuklarının kültür dili olan Yunancayı beşikte öğrenebilmeleri için Yunanlı sütanneler tutmuşlardır (Veyne, 2006: 31).

Roma'da sütanne istihdamının Geç Cumhuriyet döneminden itibaren özellikle de soylu ve varlıklı aileler arasında yaygınlaşmasında, kadınların emzirmenin vücut formlarını bozacağını düşünmeleri ya da yorucu hamilelik süreci ve doğum sonrasında bir de

emzirme zahmetine girmek istememelerinin de önemli bir etkisi olmuştur. Sütannelerin çocukların beslenme, öz bakım, dil gelişimi ve eğitim süreçlerinde önemli bir yer tutmaları ve ailenin bir parçası haline gelmeleri, bebeğini kendi büyüten annelerin oldukça azalmasına yol açmış olmalı ki, bu dönem Roma yazınında bebeğini emziren kadınlar övülürken, emzirmeyenler yerilmiştir (Kalaycıoğlu, 2016: 323-324).

Romalı tabip ve düşünürlerin aksi yöndeki tüm tavsiyelerine rağmen, Antik Roma ve hükümranlılığının olduğu bölgelerde sütannelerin hizmetlerinin alındığı bir piyasanın olduğu bilinmektedir. Roma dönemi Mısır'ından kalma papirüslerde sütannelerle yapılmış sözleşmeler ve ödeme makbuzları yer almaktadır. İlginç bir şekilde, bazı mezar taşlarındaki yazılardan sütannelerin emzirdikleri önemli şahsiyetlerle ilişkilerine dair kültürel ipuçları bulunmaktadır. Edebî kaynaklarda da bu konuya çokça atıf vardır (Mulder, 2017: 238). Antik Yunan'da M.Ö. VI ve V. yüzyıllarda büyük ölçüde üst sınıf ailelerin kullandığı bir hizmetken, Roma döneminde sütannelik kolonilerin ve fethedilen toprakların tümüne yayılmış ve sütannelik Romalılardan itibaren sistemli bir zemine oturmuştur. Antik Roma'da sütannelik hizmeti vermek isteyen kadınlar Columa Lactaria (Süt Sütunu) etrafında toplanmışlardır (Saari vd., 2016: 1-13; Ferguson: 53). Her ne kadar Roma'da Holitorium Forum'unda olduğu düşünülen bu sütun ile ilgili yegâne bilgi. II. yüzyıldan kalma bir atıf olsa da sütannelerin toplandığı bir yerin varlığı anlamlı durmaktadır. Bebeklerin buraya süt emmeleri için getirildiği ifade edilmektedir. İster istisnai durumlar için olsun, isterse kalıcı bir süt kaynağının hizmetini satın almak için olsun, insanların buraya bebeklerine süt bulmak için gelmeleri, burada bu talebi karşılayacak sayıda süt verebilecek kadının da olduğunu göstermektedir. Sütanne arayışında olan ebeveynlerin taleplerinin giderildiği bu merkezî alan, sütanneliğin bir piyasaya dönüştüğüne işaret etmektedir (Mulder, 2017: 238-239). Dahası, Yunan'da olduğu gibi Roma'da da terk edilmiş çocuklar, başta köle, asker ve hizmetli olarak kullanılmak üzere toplanmış ve sütannelere teslim edilmiştir. M.Ö. 400 yıllarında Roma İmparatorluğu'nda aileleri tarafından istenmeyen

ve terk edilen kız çocukları için sütanneler ile emzirme, giyecek, ısınma ve benzeri hizmetler için yapılacak ödeme maddelerini kapsayan sözleşmelerin düzenlenmiş olması da bu duruma işaret etmektedir (Pehlivanoglu, 2019: 22).

Tüm bunlara rağmen, Yunan ve Roma'da ahlakçı düşünürler, para karşılığı sütanneliği hoş görmemişlerdir. Plutarchus, bir yandan bunlarda anne şefkati olmayacağını savunmuşsa da diğer yandan da zafiyet veya daha çok çocuk edinme gibi sebeplerle sütanne seçiminde dikkatli olunması şartıyla annelerin bu görevi devredebileceğini kabul etmiştir. Favorinus, daha da ileri giderek anne ile çocuk arasındaki bağın bu sebeple zayıflayacağını ileri sürmüş ve anesinden beslenmeyen bir bebeği, anne rahminde öldürülen bir embriyoya benzetmiştir. Ona göre bebek, süt emdiği kişinin tüm soyunu ve soyunun özelliklerini yükleniyordu. Bu sebeple söz konusu hizmet alınacaksa bile nitelikli ve geçmişi olan birinden alınmalıydı. Uygulamada toplumun sütanne tercihlerini beğenmedikleri için olsa gerek, Favorinus ve Tacitus (M.S. 56-120), toplumlarını bu yönden eleştirmişlerdir. Neticede saygın ve önemli bir görev olmasına rağmen sütanneliğin herhangi bir eğitim veya sertifika gerektirmemesi; aranan en önemli özelliğin, hamilelik ve annelik tecrübesi oluşu, onları bu düşünceye itmiştir. Zira papirüslerde mezar kazıcı bir kadının dahi geçici bir süre sütannelik yaptığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan, toplumun bu vurdumduymazlığının, o dönemin doktorlarını bu konularda yazmaya itmiştir (Aly, 1996: 87; Penniman, 2017: 47-48).

Tüm temel itirazlara rağmen Yunanlı ve Romalı hekimler iyi bir sütannelik hizmetinin gerekleri konusunda tavsiyelerde bulunmuşlardır. Söz gelimi Soranus, beslenmenin devamlılığı için mümkünse bebeği besleyen birkaç sütannenin olması gerektiğini salık vermiştir. Tek bir sütanne olması ve bu sütannenin hastalanması veya ölmesi durumunda sütün kalitesinin düşebileceğine veya bebeğin alıştığından farklı bir süte geçemeyeceği için süttten kesilme ihtimalinin artacağına dikkat çekmiştir. Galen (M.S. 129-210) de benzer tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak bu, hiç şüphesiz yalnızca zengin ve üst sınıf Romalılarca uygulanabilirdi. Mnesitheus (tahminen



M.Ö. IV. yy) da Yunanlılar için sütün kalitesi ve miktarında azalma olması durumunda bir başka sütanneye geçilmesini tavsiye etmiştir. Hekimler, sütannenin fizikî görünümü ve özellikle göğüslerinin yapısına da dikkat edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Sütannenin sağlıklı olması, sara, isterik nefes darlığı ve nevrotik bozukluk gibi bazı hastalıklardan uzak olması özellikle vurgulanmış; yumuşak mizaçlı, neşeli, içki ve cinsel hayatı konularında tedbirli ve kontrollü, temiz ve rikkatli olması tavsiye edilmiştir. Muhtemelen bu tavsiyelerin arkasında, sütannenin bu özelliklerinin hem işini düzgün yapması için gerekli olduğuna hem de çocuğun büyürken sütannesinden bu özellikleri öğreneceğine dair düşünce etkili olmuştur. Mnesitheus Yunanlılara bu çerçevede özellikle Trakyalı ve Mısırlı sütanneleri, buna karşılık Soranus ise kendisi gibi Efesliler de dâhil olmak üzere tüm Roma İmparatorluğu vatandaşlarına bebeğin düzgün bir lisan öğrenebilmesi için Yunanlı sütanneleri tavsiye etmiştir (Aly, 1996: 87-88).

Tecrübe de sütannelerde aranan önemli bir özellik olarak kabul edilmiştir. Soranus'a göre aday sütanne, tercihen önceden birkaç doğum geçirmiş olmalıydı. Mnesitheus daha da ileri giderek onun aynı cinsiyetten başka bebekleri beslemiş ve büyütmüş olmasını gerekli görmüştür. Sütannelik için ideal yaşların, tecrübe oluşması kaydıyla 20 ile 30 (Mnesitheus) ve hatta 40 (Soranus) arası olduğu ileri sürülmüş ve gençlerin toy, yaşlıların ise sütünün sulu ve besin değeri düşük olacağı vurgulanmıştır. Yine aday sütannenin kendi bebeğinin doğumuyla bir başkasına da sütannelik yapmaya başlaması arasında belli bir sürenin geçmesi arzulanmıştır. Sütannenin beslenmesine dikkat etmesi ve hizmeti alan ailenin adayın sütünü belli kriterlere göre değerlendirmesi gerektiği de ifade edilmiştir. Ancak ailelerin bu konuların hepsine dikkat etmiş olduklarını düşünmek çok mümkün gözükmemektedir (Aly, 1996: 88-89).

### **Asya'da Sütannelik**

Sütannelik Doğu toplumlarında da karşılık görmüş bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bünyesinde çok sayıda alt inanç

sistemi ve kült barındıran Hinduizm, Susruta'nın temellerini attığı Ayurvedik tıp geleneği içinde bebeğin beslenmesinde süte büyük önem vermiş, annenin süt verememesi durumunda da sütanneliği teşvik etmiştir. Annenin zorunluluk olarak değil, tamamen tercih sebebiyle emzirmedeği durumlar daha ziyade kast sisteminin yukarıdaki aileler için geçerli olmuştur. Bunun dışında ancak zorunlu hallerde bebek sütanneye verilmiştir. Özellikle üst sınıflara hizmet verecek olan sütanne adayları muayeneden geçirilmiş ve ancak sağlıklı, mutlu, dinç, dinlenmiş oldukları ve hazımsızlık veya bebeğe zararı olacak besinler yemedikleri teyit edildiğinde iş verilmiştir. Budizm'de de benzer yaklaşımlar görülmektedir (Laroia ve Sharma, 2006: 97; Hot ve Başağaoğlu, 2014: 69).



Resim 2. Japonya'da bir sütanne adayının iş mülakatı sırasında sütünün evsafının değerlendirilmesini tavsif eden bir resim (Edo Dönemi) (Segawa, 2008: 128).

Budist etkilerin belirgin bir şekilde hayatın birçok alanına girdiği Japonya'da annelerin bol süt için çok eski dönemlerden beri tapınlara gittikleri ve buralara dua levhaları bıraktıkları bilinmektedir. Bugün dahi bu geleneğin halen devam ettiği gözlenebilmektedir.

Çocuğun 7 yaşına kadar emzirilebileceği ve hatta teşvik edildiği bu kültürde özellikle 2 yaşından itibaren çocuğun bir sütanneye teslim edildiği sıklıkla görülmektedir. Bu uzun süreli emzirme periyodu ve her çocuk için bir sütanne tutma ihtiyacı ve geleneği, bu hizmetin ancak zengin aileler tarafından alınabilmesine imkân sağlamıştır. Sütanne seçimi teferruatlı bir mülakat ile gerçekleştirilmiştir (bkz. Resim 2) (Segawa, 2008: 125).

Üst sınıfa hizmet veren sütannelerin önemli bir statü edindiği Asya toplumlarında da görülmektedir. Çin'de sarayda belli bir güç hâlesi taşıyan ve güç çekişmelerine giren klikler içinde sütannelere de rastlanmaktadır (Zürcher, 2007: 372-379).

Yakın Doğu'da sütannelik büyük ölçüde Mezopotamya geleneğinin devamı şeklinde sürmüştür. Pers ve Sâsânîlerde sütannelik hakkında fazlaca bilgi olmasa da yaygın olduğu düşünülmektedir. Örneğin çocukları yaşamadığı için hastalıklardan uzak havadar ve temiz suyu olan bir yer arayan Sâsânî Hükümdarı I. Yazdicerd'in (M.S. 399-420) yeni doğmuş oğlu Behrâm-ı Gûr'u (M.S. 420-438) temiz havası ve suyu ile şöhret bulmuş Hire'de yetişmesi için Sâsânîlerin müttefiki Lahmî Kralı Münzir b. Nu'mân'ın (M.S. 418-462) himayesine vermesi dikkate değerdir. Münzir, kendisine emanet edilen bebek için bölgenin eşraf ailelerinden ikisi Arap, birisi Acem olmak üzere sağlıklı, zeki ve terbiyeli üç tane sütanne seçmiş, böylece Behrâm günlerini Havernak Sarayı'nda geçirmiştir (Azizova, 2010: 195-196; Kaska, 2019: 12; Konukçu, 1992: 356).

Sütanne geleneğinin yaygın olduğu ve sütannelerin öz anneler kadar saygı gördüğü Moğollarda da hemen her tabakadan çocuğun bir sütanneye sahip olduğu görülmektedir. Moğol hükümdarları da sütannelerine hürmet gösterip hallerini gözetmişlerdir (Beyânî, 2018: 47-48). Hükümdarlar şehzadelerin sütannelerini asil, soylu, güzel ahlaklı ve sağlıklı kadınlar arasından seçmeye özen göstermiştir. Timur (M.S. 1336-1405) ve Altın Orda Sultanı Toktamış (M.S. 1342-1406) ile girdiği mücadelelerle tanınan Celâyir Sultanı Ahmed-i Celâyir'in (M.S. doğumu bilinmiyor-1410) sütanneliğini halası yapmış; IX. İlhanlı Sultanı olan Ebû Saîd (M.S. 1305-1335) de

babası Olcayto (M.S. 1282-1316) tarafından Meryem adlı iyi huylu bir sütanneye verilmiştir. Ebû Saîd'i emzirdiği süre boyunca sütanesi Meryem'in hamile kalmaması ve sütünün heder olmaması için kocası ile yakınlaşmaması istenmiştir. Moğolların İslam'ı kabul etmelerinden sonra şehzadelerin sütannelerinin Müslüman olmasına özen gösterilmiş; göbeği Müslüman bir ebe/sütanne tarafından kesilen şehzadeler olmuştur.<sup>3</sup> Sütanneler bu dönemde emzirmeden çok öte anlam kazanmışlar; saray yaşamında etkin konuma gelebilmişlerdir. Birçok sütannenin siyasete doğrudan müdahalesi olmuş; hükümdar ve şehzadeler üzerinde bazı konularda yaptırım uygulayabilmişlerdir. Ümera ve ileri gelenler devlet mekanizmasında makam ve daha fazla güç elde etmek için onları eş olarak seçerek nüfuzlarından yararlanma yoluna gidebilmişlerdir. Nitekim kimi şahısların devlet yöneticilerinin sütanneleri ile evlenerek kendi ikballerini tesis ettikleri eleştiri konusu olmuştur (Beyânî, 2018: 48). İranlılar ile doğudaki Türk boylarında ve özellikle Timurlularda bir hükümdar çocuğu dünyaya geldiğinde annesinden alınarak sütannenin veya saraydaki büyük hanımlardan birinin gözetimi altına verilmesi yaygın bir uygulama olmuştur (Küçükaşçı, 2010: 478-479).

Yakın Doğu ve Kafkaslarda yöneticilerin çocuklarının önemli bir kısmının son yüzyıllara kadar yaygın sütanneler tarafından emzirildiklerini tahmin edebiliriz. Örneğin Kafkasya'nın bağımsızlık mücadelesini veren Şeyh Şâmil'le birlikte hareket eden Hacı Murad'ın (1790'lar-1852) annesinin, Avar hanlarının çocuklarına sütannelik yaptığı, hatta bu yüzden kocasıyla geçinemeyerek Avar sarayına sığındığından bahsedilmektedir (Budak, 1996: 490).

Sütanneliği sadece yönetici ve kalburüstü ailelerin aldığı bir hizmet olarak düşünmemek gerekir. Neticede tarihî malzemenin ana omurgasını yöneticiler ve yakın çevrelerini konu alan tarihî metinler oluşturduğu için sütannelik ile ilgili bilgilerin çoğunun bu kesime hizmet verenleri kapsaması normal karşılanmalıdır. Muhtemelen toplumun farklı kesimleri de özellikle bebeğini besleyemeyen

.....

3 Nitekim Ebû Saîd'in babası Olcayto Hristiyan olarak vaftiz edilmiş, hayatının bir döneminde Budist olmuş, en sonunda da İslam'ı kabul etmiştir.

annelere destek vermiştir. Öte yandan ücret mukabili bu hizmeti almanın maliyetli olduğu ve herkesin altından kalkabileceği bir alternatif olamayacağı da dikkate alınmalıdır. Nitekim 1144-1232 yılları arasında merkezi Erbil olmak üzere Şehrızor, Hakkâri, Tikrît, Sincar, Harran, Urfa ve civarında hüküm süren Türk beyliği Begteginlilerin Erbil Atabeyi Kökböri'nin hayırsever birisi olduğu, fakirlere her gün yemek dağıttığı malumatının yanı sıra kimsesiz bebeklere sütanneleri tutup beslettiği de bilinmektedir (Alptekin, 1992: 344).

### **Yahudi ve Hristiyan Toplumlarında Sütannelik**

“Keşke kardeşim olsaydın, annemin memelerinden süt emmiş.” (Ezgiler Ezgisi 8:1).

Eski Ahit'te geçen bu ayet Yahudi geleneğinde yer etmiş olan önemli bir inancı yansıtır: Etnik köken ve statü anne ve sütanne kanalıyla emme fiili üzerinden aktarılır. Nitekim Tevrat ve İncil'de geçen doğum ve çocukluk hikâyelerinde umumiyetle bir emme sahnesi dikkat çeker. Bu sayede hikâyesi anlatılan kahramanın asalet ve meşruiyetine atıfta bulunulur (Chapman, 2016: 125).

Akrabalık bağlarını kan üzerinden kuran yaklaşımın nispeten yeni ve büyük ölçüde Anglosakson bir geçmişi vardır. Arap ve Yahudi kaynaklarında kan kavramından ziyade tohum ile et ve kemik kavramları daha ön plandadır. Bununla birlikte süt kavramının da yakınlık ve akrabalık bağlarını ifade ettiğini görmekteyiz (Chapman, 2016: 126-127). Eski Ahit'teki bazı sembolik gösterimlerin, özellikle de süt üzerinden kurulan bu bağı sütanne üzerinden başka seviyelere çıkardığı dikkat çekmektedir. Yeşaya 60:16'da Kudüs'ün yeniden yükselişi, “Uluslar ve krallıklar bir anne gibi seni emzirecekler” ayetiyle anlatılmaktadır. Keza Babil'den dönen sürgündeki Yahudilere “Krallar size babalık, prensesler size sütannelik yapacak” (Yeşaya 49:23) ayetiyle müjdelere verilmiştir. Böylece kral ve prenseslerin asaletinin ve gücünün sürgünden dönenlere geçeceği ima edilmektedir (Chapman, 2016: 132).

Yine de erken dönem Yahudi inancında tabii olarak bir bebeği öncelikle kendi annesinin emzirmesi tavsiye edilmiştir (Sahari ve diğerleri, 2016: 3). Çocuk sayısının önemli olduğu Yahudi toplumunda istisnai durumlar dışında özellikle alt sınıflarda bebeklerin çoğunlukla anneleri tarafından emzirilmesi önemsenmiştir (Rozen, 2010: 179). İbrâhim Peygamber'in eşi Sâre'nin oğlu İshak'ı ileri yaşına rağmen emzirmiş olması; Yahudi medeni kanunu Talmud'un bütün Yahudi kadınlara "Bir bebek yaklaşık yirmi dört ay emzilir. Bebeğin susuzluktan ölebileceği göz önüne alınarak emzirme dönemi kısaltılmamalıdır" şeklindeki talimatı (Tekir, 2019: 711), anneleri kendi çocuklarını beslemeye sevk etmiş olmakla birlikte, diğer toplumlarda etkili olan belli dinamikler çerçevesinde sütannelik Yahudilikte de kendisine meşru bir yer bulmuştur. Yahudi hukuk literatüründe yeni bir gebeliğin, annenin sütünün kesilmesine yol açtığı ve bebeğin bundan zarar göreceği yönündeki inanışlar, sütanneliğin talep görmesinde etkili olmuştur. Sütanneler, özellikle de varlıklı ailelerce tercih edilmiştir (Rozen, 2010: 179).

Ölüm yaş ortalamasının oldukça düşük olduğu Antik ve Orta Çağ'da, hamileyken ya da çocuk emzirirken dul kalmak, ender rastlanır bir durum değildi. Bu bakımdan böyle annelerin emzirme de dahil olmak üzere bebeklerinin ihtiyaçlarıyla ilgilenebilmeleri için Yahudi hukuku, hamile bir dulun ya da yeni doğmuş bebeği olan bir annenin, bebek yirmi dört aylık olana dek yeniden evlenemeyeceğini söyler (Rozen, 2010: 180). Bu durum, emzirmenin bebek adına bir hak olarak görüldüğüne işaret eder. Kadına biçilen anlamın esas itibarıyla "hamile kalmak ve sağlıklı bir döl vermek" olarak tanımlandığı Yahudilikte bebeklerin büyütülme işi özellikle de varlıklı ailelerde doğrudan kadının sorumluluğu olarak görülmemiş; erkek çocuklarının aile ve soya ait kabul edilmesi nedeniyle baba da işe dâhil edilmiştir. Erkek bir bebeği olduğu halde dul kalan bir kadın, bebeğini iki yaşına geldiği takdirde ya da bir sütanne bulunması halinde babanın ailesine verebilmiştir (Rozen, 2010: 182). Bebeğin emme süreci tamamlanmamışsa babaya sütanne bulma sorumluluğu verilmiştir. Emzirme, genellikle

sütannenin ailenin yanına gelmesi şeklinde gerçekleşmiştir (Saari vd., 2016: 4).

Birçok konuda Yahudi geleneğini devam ettiren ilk Hristiyanlar ise çocukları korumak ve anne ile çocuk arasındaki bağları güçlendirmek amacıyla sütanneliği zorlaştıran bir tavır almışlardır. Meryem Ana üzerinden “sadık anne” modeli oluşturarak sütü, çocuk büyütmenin maddi ve ruhani biçimi olarak görmüşlerdir. Bebeğin anne sütüyle beslenmesine doyurmanın çok ötesinde anlamlar yüklemiştir; anne sütüyle çocuğa dinî-ahlakî bir inanç sisteminin aktarılabilceğini iddia etmişlerdir (Tekir, 2019: 711).

Öte yandan İlk ve Orta Çağ'ın tabii bir gerçeği olarak karşımıza çıkan çocuk ölümleri ister istemez Hristiyanlığın empoze ettiği şartları da zorlamıştır. Örneğin, arkeolojik çalışmaların Bizans hâkimiyeti dönemine tarihlediği bebek ve çocuklara ait olduğu düşünülen çocuk iskeletleri üzerinde yapılan çalışmalar, çocuk ölümlerinin ilk beş yılda yüksek seyrettiğini ve ilk beş yıla ait ölüm oranının kimi toplumlarda neredeyse yüzde 50'lere kadar yükseldiğini ortaya koymaktadır. Bu çocukların yarısının doğum anında veya öncesinde öldüğü (Demirel, 2013: 356) ve bu çerçevede annelerinde henüz süt üretiminin başlamadığı veya hızla sonlandığı varsayılabilir bile yine de çok sayıda kadının kaybettiği süt bebeklerinin ardından göğüslerinde süt ile ortada kaldıklarını ve tabii bir arz kaynağı oluşturduklarını düşünebiliriz. Diğer yandan toplumun ölen çocukların yerine yeni ve sağlıklı bebekler arzu ediyor olması da çocuklu kadınların çocuklarını büyütme süreciyle uğraşmayıp bir an önce yeniden hamile olmalarını teşvik etmiş olmalıdır. Tabii olarak bir tarafta ağırlıklı olarak ailesine maddi katkı yapmayı arzu eden kadınlardan oluşan bir arz, diğer tarafta da büyük ölçüde soyunun devamını önemseyen ve üretici bir güç olarak emek kaynağına ihtiyaç duyan nispeten zengin bir kesime mensup kadınlardan oluşan bir talep (Demirel, 2013: 356; Yurdakök, 2005: 93), her yerde olduğu gibi Bizans'ta da tabii bir piyasa oluşturmuştur.

Bizanslılar da diğer milletler gibi bu konuda tavsiyeler kaleme almışlardır. Söz gelimi Bergamalı Oribasius (M.S. 325-403),

sütannede olması gereken özellikleri detaylı bir şekilde anlatmaktadır. O da sütannenin sağlıklı olması üzerinde durmuş ve özellikle epilepsi ve mide-bağırsak hastası olmaması yönünde uyarılarda bulunmuştur. Sütannenin ne toy ne de süt kalitesi düşecek ölçüde yaşlı olmayacak şekilde 25-35 yaş aralığında, hatta sütannenin yaşının mümkünse anne ile aynı yaşta olmasının önemli olduğunun altını çizmiştir. Göğüslerinin orta büyüklükte olması gerektiğini, büyük olduğu takdirde çocuğun sindiremeyeceğini, küçük olursa da bebeğin yeterli beslenemeyeceğini dile getirmiştir. Cinsel birlikteliğin sütün yapısına tesiri olduğuna da dikkat çeken Oribasius, sütü az olan sütannelere de sütlerini arttırmalarına yardımcı olacak yöntemlerden bahsetmiştir. Egineli Pavlus (M.S. 625-690) olarak bilinen ve yedi ciltlik bir tıp ansiklopedisi kaleme alan Bizanslı hekim de sütannenin kısa bir süre önce sağlıklı bir erkek çocuk doğurmuş olmasının ve değirmen ya da dokuma tezgâhı gibi yerlerde el ve omuzlarıyla çalışmasının sütünün bollaşmasına imkân sağlayacağını dile getirmiştir (Yurdakök, 2005: 94, 97).

Nüfusla ilgili endişeler Bizans'ta olduğu kadar, hatta daha fazla Orta Çağ Avrupası'nda da yaşanmıştır. V. yüzyılda Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından imparatorluk topraklarında barbar krallıklar ortaya çıkmış; İtalya, Afrika, İspanya ve Galya'ya yerleşen barbarlar, toprak mülkiyeti ya da toprağa tasarruf temeli üzerine yeni bir düzen kurmuştur. Yöneticilerin büyük toprak sahipleri arasından seçildiği ve toprağın ana yaşama ve zenginlik kaynağı olduğu bu yapı (Pirenne, 2009: 15-16), Avrupa Orta Çağ toplumunun da zeminini oluşturmuştur. Kilisenin dünya görüşünün de söz konusu şartlara uyum sağladığı bu dönemde ilahî kökenle ilişkilendirilen ve Tanrı'nın bir takdiri olarak görülen fakirlik (Pirenne, 2009: 22) ile şehirleri tehdit eden güvensizlik ve şiddet ortamı, yaşamı tehdit eden çaresiz hastalıklara, ani ölümün habercisi olan salgınlara, ateşli hastalıklara karşı mukavemeti azaltmıştır. Söz konusu döneme ait veriler, yüksek çocuk ölümlerine ve 18 ile 29 yaşlarındaki zor doğum ya da lohusa humması gibi sebeplerle hayatını kaybeden anne ölümlerine işaret etmektedir (Rouche, 2006: 491-492). Nüfusun hızlı kayıplar yaşadığı Orta Çağ Avrupası'nda



çocuk ve anne yaşamında bozulan dengeyi sağlamak için birçok politika geliştirilmiştir. Örneğin Frenk toplumunda doğumları desteklemek ve nüfus artışının önünü açmak ya da doğan çocukları yaşatmayı mümkün kılmak için ilginç araçlar geliştirilmiştir. Bu çerçevede mesela, doğurganlık yaşına erişmiş özgür bir kadını öldürmenin cezası, bir kral vasalını öldürmenin cezasına denk sayılmış; gebe kadını öldürmenin bedeli ise daha da ağırlaştırılmıştır. Menopoz dönemine girmiş bir kadını öldürmenin doğurgan bir kadını öldürmeninkinin üçte biri kadar olması (Rouche, 2006: 494), bu politikaların doğrudan nüfusu attırmaya yönelik geliştirildiğini ortaya koymaktadır.

Bu dönemde sütanneliğin yaygınlaşmasını da bu çerçevede anlayabiliriz (Rouche, 2006: 493). VI. yüzyılın sonlarına doğru Kral Chilperic'in (539-584) tecrübesi bu meyanda güzel bir örneklik oluşturmaktadır. Daha önce dört oğlunu kaybeden kral, son oğlunu doğar doğmaz, Cambrai kentinin hastalığa davetiye çıkaran ortamından uzaklaştırmak maksadıyla kırsal kesimdeki bir sütanneye göndermiştir. Sütanneye gönderilen bebek, geleceğin II. Chlothar'ı (M.S. 584-629) olarak hayatta kalma şansı yakalamıştır (Rouche, 2006: 460). Çocuk ölümlerinin korkunç seviyelerde olduğu bu dönemde Tours Piskoposu olarak görev yapmış tarihçi ve hagiograf Gregorius'un (M.S. 538-594), sokaktan toplayıp kaşıkla beslediği küçük yetimlerin salgında ölmeleri üzerine acıyla yıkıldığını anlatması, çocuklara yönelik esirgemeci tavrın savaşlarda bile devam etmesi, küçük çocukların ve annelerin öldürülmeyip köle olarak alınması, bebekler için en ideal ve hayati besin kaynağı olan anne sütünden istifade arzusunu arttırmış olmalıdır. Nitekim halkın çocuklarını 3 yaşına kadar besledikleri, diğer coğrafyalarda da olduğu üzere varlıklı kişilerin ise çocuklarına sütanne tuttuğu bilinmektedir (Rouche, 2006: 495-497).

Sütanneliği bebek beslenmesinde önemli bir alternatif kılan unsurlardan biri de Orta Çağ'da hayvan sütünün potansiyel bir tehlike olarak görülmesinin yanı sıra hamile kadının sütünün bebeğe zarar vereceğine dair bir inancın var olması idi. Zira XIII. yüzyıl

boyunca pek çok yazarın anne sütünü kanın bir başka biçimi olarak tarif etmesi dikkate değerdir. Varlıklı ailelerin tuttıkları sütannelerini yanlarına aldıkları görülse de normalde aileler daha ziyade çocuklarını uzağa göndermişlerdir. Bu durumda da aileler belli aralıklarla çocuklarını görmeye gitmiştir. Sütanne sayısının toplumdaki çocuk ölüm oranı ile sıkı bir ilişki içinde olduğu, hatta çocuk ölüm oranlarının fazlalığı nedeniyle sütanne sayısının ciddi miktarlarda arttığı dönemler de olmuştur. Sütanneler yalnızca çocuklarını kaybeden annelerden oluşmamış, emzirecek çocuktan daha büyük çocuğu olup kendi çocuğunu süttan keserek kârlı bir sektör haline gelen bu işten gelir elde etmek isteyen annelerin de ilgi odağı haline gelmiştir. Öyle ki XIV. yüzyıl ortalarında Fransa'da sütannelerin evde çalıştıkları takdirde yıllık 50 ile 100 sou para kazandıkları kayıtlara geçmiştir. Aynı dönemde bir hizmetçinin maaşının 30 sou olduğu bilinmektedir (Genç, 2016: 244-245).

Kadınları sütanneliğe iten sebepler içinde iktisadi faktörlerin rolü göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira Geç Orta Çağ'ın Orta Avrupa kentlerindeki usta zanaatçıların üçte biri ilâ yarısının işlerini kalfasız yürütmeleri nedeniyle kentli kadınlar üretilen malların satışını ve diğer zorunlu görevleri yerine getirmeyi de kapsayan bir dizi önemli işler yapmıştır. Terzilik, kasaplık, fırıncılık, ayakkabıcılık gibi hizmet sektöründeki zanaatkârların çoğunun aile işine eşlerini de katmak istemeleri ya da kadınların kumaş tüccarları için örgü ve dokuma işi yaparak veya bira ve yiyecek maddeleri üreterek aile gelirine yaptıkları katkı kayda değer bir kazançla ulaşacaksa kadınlar bu durumda aile içi işleri ücretli uşaklara, emzirme işini de sütannelere havale etmeyi tercih etmişlerdir (Opitz, 2005: 269).

Diğer yandan emzirmeye hazır anne sayısının fazlalığı, sık hamile kalan ancak süt verme sorunu yaşayan ya da emzirmekten kaçınan kadınlar için de önemli bir fırsat sunmuştur (Genç, 2016: 258). Görüldüğü üzere kadınların ortalama iki yılda bir doğum yaptığı Orta Çağ'da geniş bir aileye sahip olmanın yolu sütanne desteği almaktan geçmiştir. Bu da bebeği sınırlar içindeki bir sütanneye

gönderme geleneğini tüm sosyal sınıflar için cazip hale getirmiştir. Varlıklı aileler daha ziyade sütanneyi yanına getirmeyi tercih etse de uzağa göndermenin beslenmenin yanı sıra şövalye ya da tüccar olmak ya da Latinceyi öğrenmek gibi çok yönlü gerekçeleri olmuştur. Şehrin sağlığı tehdit eden yaşam tarzı karşısında savunmasız olan çocukların uzağa gönderilmesinde beden gelişimi kadar dil gelişiminin de önemli bir etken olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Zira dil gelişimi açısından önemli fırsatlar sunan kırsal alanlar, sütannelik kurumunun gelişip serpildiği mekânlar olmuştur. Gönderilen evin tanıdık birine ait olma şartının aranmaması, bu sistemin oturduğunu göstermektedir (Genç, 2016: 245). Zira emzirme hizmeti, belli kurullarla teminat altına alınmıştır. Örneğin sözleşmeye konu olan emzirme sürecinde sütannenin hamile kalması halinde sütannenin ücretinin bir kısmının ödenmemesi yoluna gidilmiştir (Saari vd., 2016: 4). Diğer yandan Antik ve Orta Çağ'da çocukların başına sıklıkla gelen ev kazaları, ateşe, kuyulara, dere ve göllere düşme, tarlaya götürüldüğünde bırakıldığı köşede yabancı hayvanlara yem olma (Opitz, 2005: 273) ya da uyku arasında anne ya da babanın altında kalarak boğulma gibi kazalara karşı kiliselerin bebeklere iyi bakılması konusunda anne ve sütannelere yönelik sert uyarılar yayımlamaları, Kilise hukukunda ve yasalarda bebeğin ölümüne sebep olmanın ciddi bir suç olarak kabul edilmesi (Opitz, 2005: 276), esasında sütannelerin önemli bir sorumluk altına girdiğinin göstergesi sayılır.

Bu dönemde bazı Avrupa şehirlerinde kimi fakir ailelerin çocuk dünyaya getirerek kendi çocuklarından kurtuldukları ve hemen sütanne olarak iş aradıkları görülmektedir. Fransızlar bu sebeple bazı kanuni düzenlemeler getirmek durumunda kalmışlardı. Bu düzenlemelere göre sütannelerin doktor muayenesinden geçmesi zorunlu hale getirilmiş ve ayrıca sütanne adaylarının kendi bebekleri 9 aylık olana dek bir başkasının bebeğini emzirmelerine yasak konmuştur (Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 34).

Orta Çağ Avrupası'nda da sütannelerde olması gereken özellikler ve görevleri konusunda yazılar yazılmıştır. Örneğin XIII.

yüzyılda Frankisken keşiş Bartholomeus Anglicus (M.S. 1200'lerin başı-1272) bu konuda tavsiyelerde bulunmuştur. Diğer yandan bebeğin anne dışındaki biri tarafından emzirilmesine ciddi itirazlar da gelmiştir (Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 33). Bu konudaki tartışma noktalarından biri sütannenin inancı hususu olmuştur. Kilise'nin aykırı veya Hristiyanlık dışı saydığı tüm inanç ve yaklaşımlara ciddi tavır aldığı bu dönemde Kilise tarafından benimsenmeyen bir inanca sahip veya inancı zayıf bir sütannenin Kilise'nin kutsadığı asil bir ailenin çocuğunu emzirmesi veya tam tersine vaftiz edilmiş bir kadının sütünün cehennemlik bir ailenin çocuğuna emzirilmesi, Kilise'nin tasvip etmeyeceği davranışlar arasında sayılmıştır. Bu çerçevede örneğin, Sens'de toplanan bir konsülün Hristiyan kadınların Yahudi bebekleri emzirmelerini yasaklayan kararlar çıkarmıştır (Green, 2003: 113).

Bir başka tartışma alanı da cinsellik ve emzirme olmuştur. Barberinolu Fransisco'nun (M.S. 1597-1679), hamile bir kadının Tanrı'yı ve çocuğunu memnun etmek istiyorsa, gebe kaldıktan, doğurduktan ve emzirdikten sonra cinsel ilişkiden uzak durması gerektiğine yönelik çağrısı, bu hassasiyete işaret etmektedir (Vecchio, 2005: 121-122). Bu düşüncelerle emzirmenin cinsel yaşamı ciddi anlamda sekteye uğratan bir eylem olarak görülmesi, Orta Çağ Avrupası'nda dindar ve seküler yazarlar arasında tartışma konusu olmuştur. Emzirmeyi tercih etmeyen kadınlar dindar yazarlarca doğa dışı, bencil, duyarsız hatta zalim olmakla itham edilmiş; anne sütü alamayan çocukların sorumluluğu babalara havale edilmiştir. Bu sebeple doğru sütanneyi seçme işi de babanın sorumluluğuna verilmiştir (Vecchio, 2005: 132).

Antik Çağ'da başlayıp Orta Çağ'da Hristiyanlığın da etkisiyle yeni bir renge bürünen bu tartışmaların Rönesans Avrupası'nda da devam ettiğini görüyoruz. Her ne kadar sütannelik yaygınlığını sürdürmüşse de bebeğin anne tarafından beslenmesi tavsiye edilmeye devam etmiştir. 1577 yılında İtalyan Omnibonus Ferrarius, bebeğin huyunu süt emdiği kişiden alabileceğini yazmıştır. Benzer şekilde XVII. yüzyıl başlarında yazan Fransız doğum uzmanı Jacques

Guillemeau (M.S. 1550-1613) da sütannelik aleyhine tarih boyunca farklı zamanlarda kişiler tarafından ifade edilen tezleri yeniden ileri sürmüştür. Ona göre, sütanne emanet aldığı bebeği bir başka bebekle değiştirebilir, bebeğin sütanneye olan bağı artarken anneye olan bağı azalır, bebek sütanneden veya özensizlikten hastalık kapabilir veya bebek üzerinden asıl anneye de hastalık bulaşabilirdi. Tüm bu eleştirilerine rağmen, yine de zorunlu şartlarda gerekmesi halinde hizmet alınacak sütannenin özelliklerini de yazmıştır. Bu özelliklerinden biri de sütannenin kızıl saçlı olmaması şeklindedir. Zira ona göre, kızıl saçlılar asabi olduklarından bu özelliğin çocuklara da geçebilme ihtimali vardır (Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 34).

Tüm bu eleştirilere rağmen, sütanneliğin bu dönemde özellikle aristokratik ailelerde çok yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Zira üst sınıf kadınların kendi aralarındaki sosyalleşmenin arttığı bu dönemde vücudun şeklini bozduğu gerekçesiyle emzirmenin bu çevrelerde horlanmaya başlandığı görülmektedir. Emzirmenin, o dönemin moda kıyafetlerinin giyilmesine de müsaade etmediği ifade edilmiştir. Emziren ve bebekli kadınların opera gibi o dönemin sosyal aktivitelerine katılmalarının pek hoş karşılanmadığı da anlaşılmaktadır. Yine birçok serbest meslek sahibinin (tüccar, avukat, doktor) eşlerinin de süt anne tuttuğu gözlemlenmektedir. Aksi takdirde eşlerine iş yerinde destek veya ev işlerini tamamlamak için ilave kadın tutmak gerektiğinden ve bu bebeği bir sütanneye emzirmekten daha maliyetli olduğundan tercih edilmemiştir (Stevens, Patrick & Pickler, 2009: 34). Tüm bu gerekçelerin XVIII. yüzyıldan itibaren sanayileşme, şehirleşme ve kadınların iş ve sosyal hayata daha çok katılmaya başlamalarıyla sadece üst sınıflar için değil, tüm kesimler için geçerli olmaya başladığını ve bu çerçevede sütanneye ihtiyacın arttığını söylemek mümkün gözükmektedir.

### **Cahiliye Dönemi ve İlk Dönem İslam Tarihinde Sütannelik**

Diğer toplumlarda olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumunda da anne sütünün bebek beslenmesi açısından taşıdığı önem fark

edilmiş ve bu sebeple çocuğun kendi annesi tarafından emzirilmesi esas alınmıştır. Bununla birlikte özellikle İŐlam sonrası Arap toplumunda bu konuyla ilgili çok sayıda malzemenin olması sebebiyle Arap-İŐlam coğrafyasında sütanneliğin mahiyeti ve boyutları hakkında diğer Antik ve Orta Çağ toplumlarına nispetle çok daha detay bilgi edinme imkânı bulunmaktadır. Bu bilgilere ilaveten İŐlam'ın sütannelik konusunda tesis ettiği kurallar ve İŐlam toplumlarında bugünlere kadar ulaşan yaygın ve büyük ölçüde coğrafyadan bağımsız standart yakın uygulamalar, sütanneliğin ilk dönem İŐlam toplumdaki güçlü varlığının bir sonucu gibi durmaktadır. Bu konudaki ilginin bu kadar fazla olmasında hiç Şüphesiz Hz. Muhammed'in de bir sütanneye verildiği ve onun yanında büyüdüğü rivayetleriyle İŐlam Peygamberinin sütannesine karşı gösterdiği hürmetin siyer kitaplarına girmiş olmasının büyük bir etkisinin olduğu muhakkaktır.

Emzirme anlamına gelen radâ (rıdâ) ve bu kelimeden türemiş sözcükler Kur'an'da on bir yerde geçmektedir (Kaşıkçı, 2007: 384). Kur'an'ın çocukların emzirilme süresi ile ilgili olarak iki yerde zikrettiği iki yıllık süre (Bakara 2/233, Lokman 31/4), bugün modern tıbbın da tavsiye ettiği bir zaman dilimidir (Hökelekli, 1993: 356). Kur'an'ın bu tavsiyesi, MüŐlümanların anne sütüne olan teveccühlerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Özellikle de Bakara sûresinin 233. ayeti, hem İŐlam'ın bu konudaki hükümlerinin hem de MüŐlüman toplumların emzirme ve sütannelik olgularına bakıŐının belirlenmesi açısından önemli olmuştur.

“Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir Őeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğrattıysın ne de çocuk kendisi için doğurulan çocuğundan dolayı zarar görsün. Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır. Ana baba karşılıklı danıŐarak ve anlaŐarak çocuğu sütten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı sütannelere emzirtmek isterseniz münasip olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir günah yoktur.

Allah'ın koyduğu kurallara aykırı davranmaktan sakının ve bilin ki Allah yaptıklarınızın tamamını görmektedir.”<sup>4</sup>

Bu ayet büyük ölçüde anne, baba ve çocuk üçgeninde hakların ve sorumlulukların dağılımını vermesi açısından önemli durmakta, çocuğun beslenmesi hususunda dışarıdan bir taraf olan sütanneyi de denklemin içine dâhil etmektedir. İbn-i Kayyim el-Cevziyye'ye (1292-1350) göre çocuğun emzirme süresinin iki yıl olması gerektiğini belirten bu ayet, anneye emzirme sorumluluğu yüklerken babaya (ayetteki haliyle çocuğun kendisi için doğurulan: *mevlûdun lehu*) da bu dönem boyunca, eşler arasında evlilik devam etsin etmesin hem çocuğa hem de anneye bakma mükellefiyeti getirmektedir. Ona göre çocuğun iki yıldan önce sütten kesilmesi yönündeki bir kararı, bebek için zararlı olmamak şartıyla eşlerin birlikte alması gerekir. Annenin süt emzirmeyi istememesi veya mümkün olmaması durumunda çocuğun sütanneye verilmesinde bir beis yoktur. Doğru birinin bulunması ve münasip ücretin ödenmesi sorumluluğu ise babaya aittir (İbn-i Kayyim el-Cevziyye, 2014: 275-277). Burada emzirme çocuğun bir hakkı olarak görülmüş olup alternatifin bulunamadığı durumlarda annenin bu konuda seçme hakkının olmadığı, bebeğini emzirmesinin vâcip olduğu ileri sürülmüştür. Ancak sütanne gibi alternatif süt alma imkânının bulunması halinde anneden bu sorumluluğun düşebileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede ister annenin hastalığı veya sütünün olmaması gibi zorunlu haller olsun, isterse ebeveynin bu yöndeki bir tercihi olsun, uygun bir sütanne bulma ve ücretini ödeme yükümlülüğünün babaya ait olduğu konusunda fakihler hemfikir olmuşlardır (Kaşıkçı, 2007: 385).

İslam hukukunun büyük ölçüde Kur'an ve hadislerden hareketle kurallara bağladığı sütannelik ve dünyanın başka kültürlerinde görülemeyecek ölçüde ahkâmı belirlenmiş süt akrabalık kurumlarının İslam öncesi Araplarına uzanan bir geçmişi olduğu gözlemlenmektedir. Bu çerçevede doğumun hemen ardından ilk günlerde

.....

4 Meal, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an-ı Kerim meal ve tefsir sayfasından alınmıştır (Bakara Suresi - 233 . Ayet Tefsiri, tarih yok).(Bakara sûresi 233. ayet tefsiri, tarih yok).

bebeğin anne tarafından emzirilip verilecekse bundan sonra sütanneye verilmesi tavsiye edilmiştir. Bunda ilk günlerde annenin sütünün koyu, besleyici ve bebeğin ihtiyacı olan salgılarla karışık olduğuna inanılması önemli bir gerekçe oluşturmuştur (İbn-i Kayyim el-Cevziyye, 2014: 271). Bu gerekçe, yukarıda ele aldığımız kimi bazı toplumlarda gördüğümüz ve ilk günlerdeki sütü zehirli sayan yaklaşımın tam tersi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cahiliye döneminde olduğunu bildiğimiz ve İslâmî dönemde de devam eden sütannelik kurumu, Araplarda süt emzirmenin çok daha ötesine taşınmış gözükmektedir. Arap toplumunda sütanneye göndermenin birbirinden oldukça farklı ve çoğu zaman da birbirini destekleyen gerekçeleri olmuştur. Söz gelimi kadının emzirdiği dönemde hamile kalması durumunda sütünün bozulacağı ve emzirmeye devam ederse çocuğu zayıflatacağı (*gıyle*) düşünülmekteydi. Benzer şekilde başta Mekke olmak üzere kimi yerleşim merkezlerinde iklimin özellikle küçük çocuklar için uygun olmaması ve olası salgın hastalıklardan onları koruma arzusu da önemli bir gerekçe olarak durmaktaydı. Dahası çocukların çöl ortamında bazı sportif becerileri kazanabilecekleri ve bu sayede bedenlen gelişebilecekleri, üstelik sabır, cesaret ve zorluklara mukavemet gibi bazı hasletleri kazanabilecekleri düşünülüyordu. Ancak çocukların sütanneye verilmesinin en önemli gerekçesini, büyük ölçüde çocukların Arapçayı fasih ve düzgün bir şekilde konuşmalarını ve saf Arap özelliklerine uygun büyütülmelerini temin etme teşkil etmiştir. Bu çerçevede Mekke'de üst sınıf kadınların kendi çocuklarını emzirmeleri büyük ölçüde ayıp sayılmıştır (Erul, 2018: 21; Çuhadar, 1995: 424; Sarıçam, 2012: 61-62; Watt, 2016: 60). Belli ki bu gerekçeler çocuğun bedenî ve zihnî gelişiminin bir parçası sayıldığı için imkânı olan ailelerin bu yolu benimsememeleri oldukça yadırganmıştır. Nitekim iyi ailelerden geldiği halde imkânları nispeten sınırlı olan aileler bile çocuklarını sütanneye verme konusunda çaba harcamışlardır. Öte yandan sütanne adaylığı da alt sınıf kadınlar için önemli bir geçim kapısıydı ve soylu ailelerle yakınlık ve bağ kurma potansiyeli oluşturmaktaydı. Üstelik bu aileler çocuklarına bakan ailelere "*ma'ruf*" ya da "*kerâme*" şeklinde ifade edilen hediyeler vermekteydi



(Ertürk, 2017: 41). Sütanneye gönderilmenin tek sebebi beslenme olmadığı, çocuğun yetiştirilmesi ve eğitimi olduğu için hem sütannelerin hassasiyetle seçilmesi gerekiyordu hem de sütannede kalma süresi, yaygın olduğu şekliyle 2 yıl değil, 3 ile 8, hatta on yıla kadar uzayabiliyordu (Sarıçam, 2012: 62).

Sütanneler genellikle çöl ortamında yaşayan bedevi kabilelerden gelmekteydi. Çünkü yukarıdaki gerekçelerin hemen hepsini bu kabilelere mensup sütanneler karşılayabiliyordu. Çöl, Arap yarımadasının kırsalı olan '*badiye*'ydi. "Şehirde yetişen çocuğun zekâsı ve azmi zayıf olur," ifadesi meşhur bir Arap sözüydü (Ferîd, 2019: 42). Bununla birlikte çöldeki hayat tehlikesiz de değildi. Çölün zorlu koşulları bir yana kabileler arasında zaman zaman ortaya çıkan çatışma ve baskınlar, buralara gönderilen çocuklar için ciddi bir tehdit oluşturabiliyordu. Bu anlamda sütanne seçerken muhtemelen kabilesinin diğer kabilelerle ilişkisi de dikkate alınıyordu. Söz gelimi Hz. Muhammed'in sütanesi Halîme'nin kabilesinin diğer kabilelerle bir husumet yaşadığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır (Hamidullah, 1995: 41).

*Badiye*, Arapçayı bozulmamış haliyle fasih bir şekilde kelime oyunlarıyla, secili ve kafiyeli ifadelerle süsleyerek konuşan bedevilerin mekânı olan çöldü. Bu bakımdan çöl, Arapçanın en saf ve doğru şekilde öğrenileceği; kültürün sözlü geleneğe dayandığı ve Arap değerlerinin yeni nesillere aktarımının en ideal aracı olmuştur. Hz. Peygamber'in de "Sizin en fasihiniz benim. Ben Kureyş'tenim. Lisanım Benî Sa'd b. Bekr lisanıdır" (İbn Sa'd, 2001: 93) sözleri ile Hz. Ebû Bekir'in ondan daha fasih birini görmediğini naklettiğinde "Neden böyle olmayayım ki? Ben Kureyş'tenim ve Benî Sa'd'da emzirildim" şeklindeki beyanları (İbn Hişâm, 2005: 157), çölün dil konusundaki kazanımlarına örnektir.

Cahiliye ve İslam'ın ilk yıllarında görülen çocukları badiyedeki bir sütanneye gönderme geleneğinin, müteakip dönemlerinde de devam ettiği gözlemlenmektedir. Örneğin Emevî halifeleri arasında eğitim alması için çöle gönderilen ilk kişi olarak bilinen Yezîd'in (M.S. 647-683), çölde atıcılık, binicilik, dövüşçülük gibi sportif

faaliyetlerin yanı sıra şiir, musiki ve güzel konuşma alanlarında kazanım sağladığı kaydedilmiştir (Kılıç Ü., 2013: 35-36). Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (M.S. 646-703) da oğlu Velîd'in (M.S. 672-715) Arapçasının iyi olmayışını, Velîd'in annesiyle kalmasına ve sütanneye verilmemiş olmasına bağlaması ve bu durumu "Velîd'i sevmek bize zarar verdi" sözleriyle dile getirmesi dikkate değerdir. Ardından da Süleyman b. Abdülmelik ve diğer kardeşlerinin badiyede Arap diline alıştıklarını ve fesahat kazandıklarını ilave etmiştir (İbn Hişâm, 2005: 157).

Kaynaklar, katıksız Arapçayı öğrenmek için çöle giden ve o ortamda dillerini düzelten âlimlerden bahsetmektedirler. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (M.S. 718-791), Ali b. Hamza el-Kisâî (M.S. 738-805), Ebû Amr eş-Şeybânî (M.S. doğumu bilinmemektedir-830) gibi gramer kurallarını tespit eden, sözlük ve şiir divanlarını derleyen Arap dili âlimleri bu çalışmaları yaparken selikalarıyla konuşan çöllerdeki has Araplardan oluşan kabilelerin yanında uzun süreler geçirmişlerdir (Öznurban, 2019: 120). Yine Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (M.S. 730'lar-805) huzurunda dil tartışması yapan Sibeveyhi (M.S. 750'ler-796), Kisâî ve Ahfeş el-Ekber (M.S. doğumu bilinmiyor-793) gibi büyük dil âlimlerinin de kendilerine bir bedeviyi hakem seçmiş olmaları kayda değerdir (Fayda, 1992: 314).

İslam ilim geleneğinde fasih Arapçanın kaynağı olarak görülen çöl, sonraki dönemlerde de çok sayıda âlimin beslendiği bir memba olmuştur. Arap dil âlimi ve edibi İbnü's-Sikkît'in (802-858) fasih Arapçayı öğrenmek, garip ve nadir kelimeleri ihtiva eden kamus, deyim, atasözü ve hikâyeleri derlemek için bir müddet bedevilerin arasında yaşaması (Karaarslan, 2000: 210), Cahiliye devri Hristiyan Arap şairi Adî b. Zeyd'in (550-600 civarı) bedevi hayatından koparak yabancı tesirlere açık bir çevrede yetişmesinin, hicrî ikinci ve üçüncü asır dil ve edebiyat âlimlerinin onun dilini fasih saymamasına yol açması, hatta eserlerinde onun şiirlerini örnek göstermemeleri (Özcanoğlu, 1988: 382), Abbâsîlerin ilk döneminde Arap şiirine getirdiği yeni üslup ile öne çıkan şair Ebû Nüvâs'ın (756-813) fasih Arapçayı kaynağından öğrenmek üzere çöle gidip

bir süre bedeviler arasında yaşaması (Karaarslan, 1994: 205), Arapçanın gramer kaidelerini tespitte çalışan dilcilerin görüşlerini benimseyen Basra ekolünün Arap dilini hatasız bir şekilde konuşan bedevilerin çöle yakın bir şehir olan Basra'da toplanması ve bedevi Arapların fasih lehçesini esas alıp dile ait genel kurallar koymaları (Kılıç H., 1992: 117), çöl tecrübesinin ne kadar önemli olduğuna işaret eden birkaç örnektir. Gazzâlî'nin (1058-1111) de 'badiye'de yetişmenin hem tabiata daha fazla yaklaştırmaya hem de duygu ve hislerde hürriyete kavuşmaya vesile olduğunu söyleyerek çölü tercih etmesi (Gazzâlî, 2000: 64), İmam Şâfiî'nin (767-820) çölde himmetin okçuluk ve ilimde toplandığı sözü (Ebû Zehrâ, 1969: 18) de çölün hem bedene hem akla hitap eden yönünü vurgulamaktadır.

Dolayısıyla Arap geleneğinde yaygın olan "sütanneye verme" hadisesi, "çöle gönderme" ile bir arada değerlendirilmelidir. Genellikle "çocuk emzirme mevsimi" olarak adlandırılan ilkbahar ve sonbahar döneminde bir hareketliliğin yaşanması, civar kabilelerden gelen sütannelerin aldıkları bebeklerle kabilelerine dönmeleri, bu uygulamanın belli bir sisteme oturduğunu gösterir.

Sütanneliğin ebeveyn için ifade ettiği anlamların başında hiç şüphe yok ki çocuklarının çöl değerleriyle yetiştirilmesi gelmektedir. Zorlu hamilelik ve doğum süreçlerinin yordduğu anne için sütanneliğin bir istirahat imkânı sağladığı da düşünülebilir. Yeni doğum yapan kadınlar için bu geleneğin sağladığı bir avantaj olarak "eşleyle rahatça ilgilenme" gibi bir gerekçenin sunulması (İbn Hişâm, 2005: 157) oldukça ataerkil bir yorum gibi durmaktadır. Zira yorucu bir hamilelik döneminin ve bilahare yaşanan zorlu bir doğum tecrübesinin ardından sahip olunan bebeği yabancı bir sütanneye teslim etmenin, dönemin tüm alışılmış toplumsal kodlarına rağmen kadınlar için karmaşık duygular barındıran bir deneyim olacağını hesaba katmak gerekir. Cahiliye döneminde, kadınların bir yandan erkek çocuk dünyaya getirme, diğer yandan da kocalarını memnun etme dayatması içinde doğumla birlikte yaşadıkları fiziksel, hormonal ve psikolojik hislerin karşılığının olmadığı açıktır.

Arapların sütanne geleneğinin en bilinen örneği tabiatıyla Hz. Muhammed'in kendisidir. Hz. Peygamber dünyaya geldikten sonra yalnızca bir hafta kadar annesini emmiş;<sup>5</sup> ardından geçici bir süre amcası Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe tarafından emzirilmiştir. Bir değerlendirmeye göre zengin yeni doğan bebeklerini, onları çöle götürecek sütanne adayları şehre gelene dek ailenin cariyele-ri muhtemelen karşılıksız emzirmektedir (Hamidullah, 1995: 41). Süveybe'nin, Hz. Peygamber'den önce Hamza b. Abdulmuttalib'e; Hz. Peygamber'den sonra da Ebû Seleme b. Abdülesed el-Mahzûmî'ye de sütannelik yaptığı rivayet edilmektedir (İbn Hişâm, 2005: 156; Belâzürî, 2011: 88; İbn Sa'd, 2001: 87; el-Ya'kubî, 1993: 330). Birinin Hz. Peygamber'in amcası, diğerinin ise halasının oğlu olması sütanne tutulana kadar geniş aile içindeki cariyelerin bu işle sorumlu olduklarını teyit etmektedir.

Annesi Âmine dışında Hz. Peygamber'in Süveybe ve Halîme olmak üzere iki sütanneden emdiği yaygın bir görüş olsa da (Ağırman, 2007: 114) Hz. Peygamber'in annesi dâhil olmak üzere on hanım tarafından emzirildiği yönünde görüşler de vardır. Âmine ve Süveybe dışında, Sa'd kabilesinden Halîme, Havle bint Münzir, Ümmü Eymen Bereke ve Benî Süleym'den ismi zikredilmeyen üç hanımdan bahsedilmekte; ayrıca Ümmü Ferve ve Halîme bint Ebî Züeyb isimleri geçmektedir (Ertürk, 2017: 57). Ancak bunlardan hiçbiri, Arap kabileleri içinde temayüz etmiş olan ve Hz. Peygamber'in 4 yıl yanında kaldığı Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekir koluna mensup Halîme bint Ebî Züeyb (İbn Hişâm, 2005: 155; Makdisî, 2015: 502; Mes'ûdî, 2018: 166) kadar özel bir yer tutmamıştır. Rivayete göre Âmine'nin Muhammed'e sütanne aradığı dönemde Halîme de Sa'd b. Bekir kadınlarıyla birlikte sütannelik yapmak üzere bebek bulmak gayesiyle Mekke'ye gelmiştir. Eşeği üzerinde yola çıkan Halîme'nin ifadesiyle kurak bir yılda yaptıkları bu yolculuk sırasında yanlarında bir damla bile süt vermeyen yaşlı develeri de vardır. Yol boyunca Halîme'nin küçük bebeği ağlamaktan uyumaz. Zira Halîme'nin sütü yetersizdir. Anlaşıldığı kadarıyla zorlu bir yolculuk yapmışlardır.

.....

5 Kaynaklar, annesinden neden bu kadar az süt emdiği konusunda sessizdir.

Mekke'ye ulaştıklarında kendilerine teklif edilen Muhammed b. Abdullah'ı kimse almak istemez. Zira onlar, çocuğuna sütanne tutacak bir babanın süt emzirme konusundaki cömertliğinin peşindedir. "İkram ve ihsan sadece babadan gelir," derler. Oysa Muhammed yetimdir. Halîme dışındaki kadınlar kendilerine emanet edilen çocuklarla Mekke'den ayrılmak üzereyken, eli boş dönmek istemeyen Halîme başka çocuk bulamayınca yetim Hz. Muhammed'i almayı kabul eder (İbn Hibbân, 2017: 49; Belâzürî, 2011: 87-88; İbn Hişâm, 2005: 156-157).

Bu rivayet, yarımada'daki sütanneliğin mahiyetine ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Halîme'nin kıtlık döneminde sefil denebilecek şartlarda zorlu bir yolculuğu göze alarak eşi ve bir grup kadınla Mekke'ye gelmesi, üstelik kendi çocuğunu bile besleyebilecek miktarda sütü yokken bir süt çocuğu almaya talip olması, cömert bir bedel arzu etmesi nedeniyle yetim Muhammed'i almak istememesi, bu işin geçim sıkıntısı ile yapıldığını gözler önüne sermektedir. Mehmet Apaydın, Hz. Peygamber'in sîretindeki olayların zamanlarını tespit etmeye çalıştığı eserinde Halîme'nin Hz. Peygamber'i doğumundan en fazla üç veya dört ay gibi kısa bir süre sonra sonbahar mevsiminde aldığını ileri sürer. Halîme'nin hem süt çocuğu almak üzere Mekke'ye ilk gelişinin hem de çocuğu annesine teslim etmek üzere gelişinin "Haram Ay" ve "Umre Ayı" olarak bilinen Recep ayında gerçekleştiğini ve bu iki hadisenin tam dört yıl arayla vuku bulduğunu aktarır. Ayrıca bu sürenin hem kaynaklarda aktarılan bilgilerle uyumlu olduğunu hem de sütannelik ücreti için yıl bazında yapılmış olması muhtemel bir anlaşmaya da uygun düştüğünü ilave eder (Apaydın, 2018: 221). Halîme'nin bu 4 sene zarfında Hz. Muhammed'i dedesi ve annesini ziyaret amacıyla her sene Mekke'ye getirdiği, gelinen güzergâhın Tâif ve Ukâz gibi büyük panayırlarla aynı yol üzerinde bulunmaması nedeniyle ziyaretlerin seyrek olmasının anlaşılabilir olduğunu aktarır (Apaydın, 2018: 223). Hamidullah da dedesini ve annesini görmek üzere sütannesini ile her gelişlerinde hava değişikliğinden rahatsız olduğunu ve bu sebeple sütannesinin yanında kalış müddetinin normalden daha uzun tutulduğunu ileri sürmektedir (Hamidullah, 1995: 41).

Nitekim kaynaklar da bu iddiayı teyit eder niteliktedir. Buna göre, Halîme iki yaşına geldiğinde Muhammed'i annesine getirip teslim etmiş (Belâzürî, 2011: 88; İbn Hibbân, 2017: 50; Makdisî, 2015: 502) ancak oğlunun Mekke'de vebaya yakalanacağından endişe eden Âmine, Halîme'den Muhammed'i tekrar çöle götürmesini istemiştir. Halîme Muhammed'i götürmüş ve ona iki yıl daha bakmıştır (İbn Sa'd, 2001: 91). Dolayısıyla Hz. Muhammed'in çocukluğu 5 yaşına kadar kaldığı sütannenin yanında geçmiştir (Belâzürî, 2011: 88; Zührî, 2016: 29). Hadisenin seyri, Hz. Peygamber'in sütanneye gönderilmesinin, beslenmenin ötesinde anlamlar taşıdığını göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in çölde sütannesinin yanında yaşadığı tecrübenin, onun hayatında büyük tesirler meydana getirdiği, kalbinde yumuşaklık, merhamet ve sükûnet oluşturduğu yönünde yorumlar yapılmıştır (Hasan, 1996: 99). Diğer taraftan Halîme'nin kabilesinde yetişen ve ortak tecrübeler yaşayan çocuklara "Sa'dî" künyesinin verilmesi (Aycan, 2008: 372), süt emilen kabileye mensup olanların bir aidiyet oluşturduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hz. Peygamber'in kendisi gibi Hz. Hatice'den doğan Fâtıma dışındaki tüm çocukları da doğumlarının ardından sütanneye verilmiştir. Hatta sütanneler doğumdan önce ayarlanmıştır. Hz. Peygamber'in halası Safiyye bint Abdulmuttalib'in mevlâsı olan Selmâ isminde bir hanım da bu hazırlıklar konusunda Hz. Hatice'ye yardımcı olmuştur (Ertürk, 2017: 49). Hz. Peygamber'in Mâriye bint Şem'un el-Kıbtıyye'den dünyaya gelen oğlu İbrahim de geleneğe uyularak bir sütanneye verilmiştir. Hatta İbrahim doğduğunda Ensar hanımları ona sütannelik yapmak için adeta yarışmış; nihayet İbrahim, çok sayıdaki isteklinin arasından eşi demirci olan Ümmü Bürde adlı bir sütanneye verilmiştir (İbn Sa'd, 2001: 113). İbrahim'in Ümmü Seyf adlı bir hanım tarafından da emzirildiği nakledilir ki bu da tek bir sütannesinin olmadığını düşündürmektedir (Kettânî, 1991: 339). Hz. Peygamber İbrahim'in sütanesi Ümmü Bürde'ye bir hurmalık (İbn Sa'd, 2001: 119) ile bir miktar koyun ve devenin sütlerini tahsis etmiştir. On yedi veya on sekiz aylıkken hastalanan İbrahim, sütannesinin evinde vefat etmiş, hatta bir rivayete göre

sütannesi Ümmü Bürde tarafından yıkanmıştır (Belâzürî, 2011: 380). Hz. Peygamber'in süt emme döneminde sütannesinin evinde ziyaret ettiği İbrahim'in vefat acısının ardından İbrahim'in cennette bir sütannesinin olacağını ve emzirilmesinin orada tamamlanacağını söyleyerek teselli buluşu (İbn Sa'd, 2001: 116-117), çocuklar ve sütanneler arasında kurulan bağa ve sütannelerin özel konumuna işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

İslam tarihinde en bilinen sütanne örnekleri bunlar olsa da ilk dönem Müslüman Arap toplumunda süt bağına dair çok sayıda kayda rastlanmaktadır. Hz. Osman'ın Abdullah b. Ebî Serh ile, Hz. Ömer'in Osman b. Hâris ile; müminlerin annesi Ümmü Seleme'nin Ammâr b. Yâsir ile; Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Kubeysa b. Câbir ile süt kardeşliği gibi çok sayıda örneğe rastlanması (Ertürk, 2017: 49), bu geleneğin Araplar arasında yaygınlığına işaret etmektedir.

Arabistan yarımadasındaki bu geleneğin bir başka tezahürünü Habeşistan coğrafyasında da görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Ca'fer b. Ebû Tâlib ve eşi Esmâ bint Umeys'in Habeşistan'a hicret etmelerinden sonra orada dünyaya gelen Abdullah ve Muhammed'in emme dönemlerinde Habeş Kralı (Necâşi) Asheme'nin de bir oğlu olmuş; rivayete göre Esmâ Necâşi Ashame'nin oğlu Abdullah'a da sütanneliği yapmıştır. Esmâ'nın ayrıca orada doğan ve İslam toplumunda Hz. Muhammed sonrasında ilk kez "Muhammed" adı verilen Muhammed b. Hâtıb'a (ö. h. 80) da sütannelik yaptığı rivayet edilmiştir (Ertürk, 2017: 50).

İslam öncesinde Yesrib adıyla anılan Medine'de Arap ailelerin çocuklarını sütanneye verirken Nadîr ve Kureyza oğulları gibi Yahudi ailelerini tercih ettikleri (Ertürk, 2017: 47), bunda Yahudilerin okuryazar olmaları, Araplara nispetle bilgi birikimleri ve görgülerinin fazlalığı ve hatta daha uzun yaşıyor olmaları gibi gerekçelerin etkili olduğu düşünülmektedir. Hatta İslam'ı kabul eden ailelerin, Yahudileşen çocuklarıyla sorunlar yaşadıkları sanılmaktadır. Risâlet sonrasında ise Medine'de sütannelik daha ziyade akrabalar ve aileler arasında yardımlaşma ve mahremiyet sağlayarak yakınlık kurma şeklinde bir fonksiyon kazanmıştır. Hz. Peygamber'in de

mahremiyet sağlamak gayesiyle emzirmeye teşvikleri olmuştur (Ertürk, 2017: 51).

Sütanne seçimiyle ilgili ilk dönem kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda daha sonra yazılmış kaynaklardaki bilgiler Yunan ve Romalı hekimlerin yazdıklarına oldukça benzer niteliktedir.<sup>6</sup> Örneğin, süt ile birlikte emzirenden bebeğe bazı karakter ve hatta fiziksel özelliklerin aktarıldığı anlayışı bu yazarlardan alıntılanmış gözükmektedir. “Çocuklarınızı ahmak sütannelerine teslim etmeyin. Zira süt sirayet eder,” şeklinde Hz. Peygamber’e nispet edilen sözler ve “evlatlarınızı çelimsiz ve âmâ sütannelere emzirtmeyin, süt bu özellikleri miras alır” şeklinde Hz. Ömer’e atfedilen ifadelerin (Azizova, 2010: 199) bu anlayışın bir sonucu olduğunu tahmin edebiliriz.

Öte yandan sütanne seçiminde kadınların fiziksel ve kişisel özellikleri kadar mensup oldukları kabilelerin niteliklerinin de önemsendiği anlaşılmaktadır. Bazı kabilelerin bu işi meslek haline getirdikleri ve tercih edilir oldukları görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber’in sütanesi Halîme’nin kabilesi Sa’d b. Bekir’in Adnânî olup Kureyşle aynı soya mensup olması sebebiyle çölde yaşayan kabileler içinde seçkin bir yeri vardı. En fasih konuşan kabilelerden biri olarak tanınmaktaydı (Çuhadar, 1995: 424). Bu nedenle yabancı kültürlerle sık sık muhatap olan ve kültürel safiyetlerini kaybetme korkusu yaşayan Kureyş eşrafınca tercih ediliyordu.

Sütannelik tabii olarak çok farklı gerekçelerle icra ediliyordu. Bunların başında hiç şüphesiz maddi-manevi kazanç elde etme geliyordu. Bedellerinin genellikle çöl sakinlerinin üretmedikleri kumaş veya kıyafet gibi ürünler ya da sağmal hayvan ve hurmalık gibi Arap toplumunda servet sayılan mallar üzerinden ödendiği yarımada sütannelik, fasih lisanları, şehirlilerin hayran oldukları sert göçebe hayatları ve hayvanları dışında pek bir şeyi olmayan bedevi aileler için önemli bir gelir kapısı oluyordu. Sahabeden Haccâc b. Mâlik el-Eslemî’nin, Hz. Peygamber’e çocuğunun sütannesine ödemek için

.....

6 Örneğin bkz. (İbn-i Sînâ, 1995: 231-234).



en uygun bedelin ne olduğu yönündeki sorusuna “iyi bir köle veya cariye” şeklinde karşılık alması sütannelere biçilen değere işaret etmektedir (Azizova, 2011: 400). Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’e sütanneliği yapan Ümmü Bürde’ye bir hurmalık tahsis etmesi (İbn Sa’d, 2001: 119), Hz. Osman’ın, oğlu Amr’ı emziren Cebâ isimli hanıma Medine’de bir ev hediye etmesi (Ertürk, 2017: 51) sütanneliğe biçilen bedeller hakkında bir fikir vermektedir.

Sütannenin emzirmeden kazancı maddiyatla sınırlı değildi. Kıtlık ve kuraklıklarla mücadele eden çöldeki aile için ihtiyaç anında şehirdeki aile ile iletişim kurabilme fırsatını doğuran süt akrabalık bağı da oldukça önemliydi. Zira sütanneler, hayatta olduğu sürece emzirdikleri çocukların ve ailelerinin ikram ve ihsanlarından nasipleniyorlardı. Hz. Peygamber’in de kendisine kısa bir süre sütannelik yapan Süveybe’ye çeşitli hediye ve elbiseler vererek yardımlarda bulunması, Hz. Hatice’nin de Allah Resulü’nün sütanesi olması sebebiyle Süveybe’yi Ebû Leheb’den satın alarak serbest bırakmak istemesi (Belâzürî, 2011: 89), süt bağı ve hukukunun önemsendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mekke’ye gittiğinde Süveybe’yi de ziyaret eden Hz. Peygamber (İbn Hişâm, 2005: 156), Medine’ye döndüğünde dahi ona hediyeler göndermiştir. Hayber fethi dönüşünde Süveybe’nin vefat haberini alan Hz. Peygamber büyük üzüntü duymuştur (Belâzürî, 2011: 89; İbn Sa’d, 2001: 88).

Diğer yandan Halîme, Hz. Peygamber’in Hz. Hatice ile evlenmesinden sonra Hz. Muhammed’i görmek için Mekke’ye geldiğinde Hz. Peygamber örtüsünü yere sererek onu üzerine oturtmuş, “Anneciğim! Anneciğim!” diyerek ona ikramlarda bulunmuş, ihtiyaçlarını karşılamıştır. Halîme, beldelerindeki kuraklıktan ve küçük baş hayvanlarının telef olduğundan şikâyet edince, Hz. Hatice ile istişare ederek ona kırk koyun ile bir deve hediye etmiştir (Belâzürî, 2011: 89; İbn Sa’d, 2001: 93).

Keza Huneyn Savaşı’nda esir edilen ve kendisini “Peygamber’in kız kardeşi” olarak tanıtan Şeymâ, Hz. Muhammed’in yanına getirilince Peygamber onu hürmetle ağırlamış ve ardından ona ihtiyacını

giderecek kadar malın yanı sıra bir cariye ve erkek bir köle bağışlamıştır (Belâzürî, 2011: 87).

Tüm bu avantajlarına rağmen sütannelik belli bazı riskler de taşıyordu. Küçük yaşta ölümlerin sık yaşandığı Orta Çağ'da Arap yarımadasında da çocukların sütanne yanında öldükleri oluyordu. Örneğin Kinde Kralı Hâris b. Amr'ın (490-528) bir oğlunun sütanne de iken yılan sokması sonucunda ölmesi taraflar arasında hasımlığa, benzer şekilde Hz. Peygamber'in amcası Hâris'in torunu Sa'd'ın da sütanne yanında ölmesi de tarafların mensup olduğu kabileler arasında İslâmî döneme kadar devam eden bir davaya sebep olmuştur. Mekke'nin fethiyle kaldırılan bu dava, sütanne yanında iken öldürülen çocukların davalarına örneklik teşkil etmiştir (Ertürk, 2017: 45-46). İslam'ın borçlar hukukundaki yaklaşımı sütanneye verilen avans ödemeler için de geçerli sayılmış, bebeğin sütannenin yanında ölmesi durumunda sütannenin aldığı peşin parayı iade etmesi istenmiştir (Aydın, 1991: 289).

Sütanneler umumiyetle cariyeler, azat edilmekle birlikte hür konumda olmayıp toplumsal konumu zayıf olan kadınlar ve orta ya da alt gelir grubundan ailelere mensup hür kadınlardan oluşmaktaydı. Irak, Mısır, Habeşistan, Suriye gibi bölgelerden gelen ve efendileri adına ya da hürriyetlerini elde etmek üzere sütannelik de dâhil olmak üzere farklı alanlarda çalışan ve kazançlarını efendilerine vergi olarak ödeyen bu köle kadınlar, sütanne profilinin bir kısmını teşkil etmekteydi (Ertürk, 2017: 40). Nitekim Hz. Peygamber döneminde cariye kökenli sütanneler tarafından emzirilen hür çocukların sayısının az olmadığı tahmin edilmektedir (Ertürk, 2017: 33).

Bununla birlikte sütanneler toplumun diğer kesimlerinden de gelmekteydi. Hz. Peygamber'in gerek kendisinin gerekse oğlu İbrahim'in sütannelerine bakıldığında, dönemin sütanne profilleri hakkında da bir malumat edinilmiş olunur. Süveybe köle; Halîme kıtlık yılında Mekke'de sütannelik yoluyla kazanç elde etmek isteyen badiyeden bir hanım; Havle bint Münzir ve Ümmü Seyf ise Medineli orta halli ailelerden gelmektedir. Bu örneklerden yola çıkarak sütanneliğin toplumun alt ve orta sınıflarına mensup kesimlerce icra edildiği anlaşılmaktadır (Azizova, 2011: 398).

Öte yandan yukarıdaki örneklerden de görüleceği üzere bu sütannelerin emzirdikleri çocuklar büyüüp nüfuzlu yetişkinler olunca sütannelerine karşı müşfik ve cömert olabiliyor, onları hürriyetleriyle, ikramiyeler ve parayla mükâfatlandırabiliyorlardı. Bunların içinden hadis rivayetinde bulunan<sup>7</sup> ve adları *tabakât* kitaplarına girenler dahi olmuştur. Bütün bunlar, zorluk ve risklerine rağmen Arap toplumunda sütanneliğin kadınların statülerini yükselten bir özelliği olduğunu göstermektedir.

Görüleceği üzere, İslam sütannelik kurumuna özel bir önem atfetmiş, diğer bazı toplumlarda olduğu gibi bu kurumu yermemiştir. Nitekim süt üzerinden kurulan bağın, müteakip dönemlere bir vefa ve bağlılık duygusu olarak yansıdığı görülür. Hz. Peygamber'in sütanneleri ile kurduğu bağ da buna güzel bir örnek teşkil eder.

Diğer yandan, diğer kültürlerden ve dinlerden farklı olarak İslam sütanneliği hukuki bir boyuta da oturtmuş ve süt bağı bir akrabalık bağı olarak resmileştirmiştir. Emzirmeyle ilgili temel hükümler Kur'an ve hadiste belirlenmiş, bunların içtihatlarla genişletilerek ele alındığı fıkıh eserlerinde çocuğu emzirme yükümlülüğü ve emzirmenin evlilik engeli oluşturması meseleleri muhtelif bölümlerde incelenmiştir. Süt hısımlığının bir evlilik engeli oluşturması İslam dinine has bir hükümdür. Zira Yahudilik ve Hristiyanlık'ta bu konu işlenmiş olsa da hukuki bir boyut kazanmamıştır. Kilise hukukunda vaftiz evladı ile vaftiz anne ve babası arasında meydana geldiği kabul edilen evlenme yasağı, manevi yakınlık sebebine dayanmaktadır (Kaşıkçı, 2007: 384).

Süt yoluyla oluşan bağın bir başka tezahürünü süt kardeşler ile ilişkilerde de görmekteyiz. Hz. Osman'ın Mekke'nin fethi sırasında "kanı heder edilenler" arasında olup kendisine sığınan süt kardeşi Abdullah b. Ebî Serh'i bir müddet gizlemesi, ardından da Hz. Peygamber'den onun affını dilemesi, keza Hz. Ömer'in Medine'ye hicret sonrasında Mekke'de kalan ve iman etmemiş olan süt kardeşi Osman b. Hâris ile bağı koparmaması, hatta ona hediye

.....

7 Örneğin bkz. (Altıkulaç, 2013: 180).

göndermesi (Ertürk, 2017: 50) süt bağlarının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Akrabalık ilişkilerine önem veren Hz. Peygamber'in, süt akrabalığını soy akrabalığı (nesebe dayalı akrabalık) gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü kan ya da evlilik dışında süt akrabalığı yoluyla da akrabalık ilişkileri canlı tutulmuş; toplumsal bir kaynaşma sağlanmıştır. Yani akrabalık kavramı daha geniş bir anlam kazanmıştır (Özafşar vd., 2014: 301).

### **Sonuç ve Değerlendirme**

İnsanlık tarihinin çoğu zaman görülmeyen, ama muhtemelen en önemli parametrelerinden biri demografidir. Son üç yüzyıla kadar ekonomik, siyasi ve askerî gücün temelini nüfus ve bu nüfusun yapısı oluşturmaktaydı. Göçebe avcı-toplayıcılar açısından çok nüfus bir yandan daha fazla avcı, daha fazla toplayıcı, dış tehditler karşısında daha fazla savaşçı demek olsa da aynı zamanda beslenmesi gereken daha fazla ağız demektir ve bu tabii sınır, yaşanan çok sayıdaki bebek ve çocuk ölümleriyle daha da aşağıya inmekteydi. Bu sebeple göçebe avcı-toplayıcı kabileler genel itibarıyla küçük nüfuslara sahip, kendi içlerinde ana cinsiyet ayrımı dışında görev ve sorumlulukların fazla ayrılmadığı, mesleklerin olmadığı ve tabii olarak hiyerarşik yapıların gelişmediği topluluklardandı. Bu yapılarda hemen her şeyin başlangıcının ihtiyaçtan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bebeğin annesi dışındaki bir başka kadın tarafından emzirilmesinin de büyük ölçüde bazı ihtiyaçlardan doğmuş olabileceği hem akla yatkın hem de eldeki verilerle uyumlu gözükmektedir. Nitekim bugünün göçebe avcı-toplayıcı topluluklarında da anne dışı emzirmeyi yaygın bir şekilde görmekteyiz.

Öte yandan ihtiyaç kavramı sadece anne sütünün yokluğunda ortaya çıkmıyordu. Neticede annenin üzerinden süt emzirme yükümlülüğünün kalkması; enerji tüketimi yüksek bir faaliyetten kurtulması, bu da onun daha az tüketmesi veya içinde bulunduğu toplum için daha fazla üretim yapması anlamına gelmekteydi.

Bununla birlikte annenin iş yükünün hafifletilmesi, anne hayattayken anne dışı emzirme için yegâne sebepmiş gibi durmaktadır. Özellikle göçebe toplumlarda görülen çoklu emzirme ortamında bebeği başkasının emzirdiği zamanların tümünde annenin çalışıyor olmadığı, bilakis annenin bu vakitlerde dinleniyor olduğu gözlemlenmiştir. Buna karşılık anne dışı emzirmenin olduğu toplumlarda annenin bebeğin olduğu ortamdan daha uzaklara (av veya toplama için) gidebildiği görülmektedir. Bir başka kişinin bebeğini emzirmenin anneye dinlenme ve daha uzakta, daha çok çalışma dâhil farklı imkânlar sağladığı anlaşılmaktadır (Hewlett ve Winn, 2014: 212).

Anne dışı emzirmenin önemli bir yan etkisi annenin süten daha hızlı kesilmesi ve yeniden hamile kalabilmesidir. Bu da temel amacı hayatta kalabilmek, nesillerinin devamını sağlamak ve daha fazla yemek bulabilecek ve dış tehditler karşısında direnebilecek nüfusu arttırmak olan bu toplulukların arzulayabileceği bir durumdur. Emme sorumluluğunun karşılıklı bir şekilde bedelsiz paylaşılması söz konusu topluluklarda temel bireysel ihtiyacın ötesinde toplumsal bir ihtiyacın giderilmesi için tesis edilmiş bir mekanizma olarak durmaktadır.

Şüphesiz neolitik zirai devrim, insan topluluklarını nüfus ve iktisadi gelişmişlik açısından göçebe avcı-toplayıcıların gelişebileceği sınırın çok daha ötesine taşımıştı. Ancak özellikle tabii kaynaklara ve toprağa bağımlı yapısı, kısıtlı taşıma ve lojistik imkânlar, insanların bir araya geldikleri kasaba, şehir ve pazar yerlerindeki uygun olmayan hijyen şartları bu devirlerde de nüfus büyümesine tabii bir sınır koymaktaydı. Dahası sürekli karşılaşılan çocuk ve anne ölümleri ile yerleşim yerlerindeki nüfus yoğunluğu sebebiyle artık ölçek olarak daha büyük bir etki bırakan salgın, doğal afet ve savaş gibi olayların neden olduğu toplu ölümler, toplumların nüfus kaybını telafi çabalarını gerekli kılmaktaydı. Bu durum ister evde ister tarlada isterse kocasının yanında tezgâhın arkasında olsun, çoğu zaman takdir görmese de zaten toplumun katma değer üretimine katkı veren kadına sürekli ve mümkün olduğunca çok çocuk

retme sorumluluğunu da yüklemekteydi. Bebekleri emzirme sorumluluğunun devredilmesi veya en azından kısmen paylaşılması, annenin bir taraftan katma değer üretim mekanizmasının içine hızlı bir Şekilde geri dönmesine imkân sağlıyor, diğer taraftan da yeniden hamile kalabilme süresini kısaltarak aile ve toplum nüfusunun artmasına katkısını arttırıyordu.

Hem avcı-toplayıcı topluluklarda hem de yerleşik zirai toplumlarda karşılaşılan bu temel ihtiyaçların dışında bazı kültürel unsurların da ihtiyaç oluşturmaya başladığı gözlemlenmiştir. Bu çerçeve ciliyet oluşturmadığı halde ilgili topluluklar için anne dışı emzirme gerektiği addedilen bazı durumlar da söz konusu olmuştur. Doğumdan hemen sonra gelen birkaç günkü sütün kimi kültürlerde bebeğe verilemeyecek ölçüde zararlı olduğu inancı bu kültürel zorunluluklardan biridir. Kültürel unsur kendini besleme olgusunda da göstermektedir. Bazı kültürler emzirebilecek bir kadının bebeğini emzirmeyip başkasına emanet etmesini ayıp karşılarken diğerleri bebeğini paylaşmayan kadınları yadırgamıştır.

Ancak bu konudaki en önemli kültürel unsur bu işin bir bedel karşılığı yapılıp yapılmadığı görüşü etrafında gelişmiştir. Uzmanlıkların geliştiği, sosyal yapıların farklılaştığı, hiyerarşik toplum düzeneklerinin belirgin bir hal aldığı toplumların hemen hepsinde anne dışı emzirme bir meslek haline dönüşüp sütannelik formunu almıştır. Özellikle alt kesim mensuplarının üst kesimlerin bu yöndeki taleplerini bir menfaat karşılığında gidermesi yaygın bir uygulama olarak neredeyse tüm katmanlı kültürlerde kendini göstermiştir (Hewlett ve Winn, 2014: 210-211). Bir yanda yoğun ocuk ölümlerinin sonucunda süt verebilecek bebesiz kadınlarla, kendi bebeği hayatta olduğu halde bir başkasının bebeğini bir bedel karşılığı emzirmek isteyenlerden oluşan bir süt arzı, diğer yanda da fizyolojik, ekonomik ve kültürel ihtiyaç ve tercihler sebebiyle bu hizmeti alabilecek ciddi bir süt talebi her daim mevcuttu.

Söz konusu arz ve talebin değerlendirdiğimiz tüm toplumlar da büyük ölçüde piyasa mekanizması üzerinden bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Bazı durumlarda bu piyasanın fiziki bir meknla

(Roma) veya dönemsel bir pazarla (Mekke) karşılık bulduğu tahmin edilse de önemli bir kısmında bu yönde bir piyasa mekanizmasının varlığına dair fazla bir bilgi bulunmadığı görülmektedir. Ancak bu durum söz konusu piyasaların olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis Mısır'da papirüslere kayıtlı sözleşmelerden de anlaşılacağı üzere arz ve talep bir şekilde bir araya gelmektedir. Arz ve talep belirli bir mekân ve dönemde bir araya gelebildiği gibi kimi zaman muhtemelen bu işlerde uzmanlaşmış araçlar veya tanıdıkların tavsiyeleri vasıtasıyla da denkleştirilebilmiştir. Her hâlükârda farklı coğrafya ve zamanlara ait tarihî bulgulardan bu ihtiyacın tarih boyunca büyük ölçüde maddi bir bedel ödenerek giderildiği görülebilmektedir.

Kimi örneklerden de anlaşılacağı üzere, özellikle yönetici kesimin bebeklerinin beslenmesi gibi durumlarda süt ihtiyacı bazen emrivâki ile de karşılanabilmiştir. Bu çerçevede emri altında ciddi sayıda köle, serf veya bağımlı bulunduran aileler bebeklerinin süt ihtiyaçlarını bu kitlede bulunması muhtemel süt taşıyan kadınlar üzerinden bedelsiz karşılayabilmişlerdir. Bu sütannelerin kimi zaman tek beklentisi aile reisinin gözüne girebilmek veya geleceğin aile lideri, yöneticisi ve önderinin sütannesi olma şerefi ve bunun sağlayacağı statüden faydalanmak olabilmıştır. Nitekim farklı coğrafya ve dönemlere ait örneklerden, üst kesime hizmet veren sütannelerin önemli noktalara geldiklerini, emzirdikleri şahsiyetlerin statülerindeki gelişmelere paralel olarak güç elde ettiklerini, hayat boyu danışılıp el üstünde tutulabildiklerini görmekteyiz. Bu tür bir potansiyel mükâfat, uzun vadede alınabilecek herhangi bir maddi karşılıktan çok daha üstün görülebilmştir.

Süt emzirmenin karşılığının maddi bir bedel olmadığı daha farklı durumları bebeğin ailesiyle denk sınıf emzirilen – emziren ilişkilerinde görebilmekteyiz. Burada bebeğin bir başka kadını emmesi ihtiyaçtan değil, çoğunlukla tercihten doğmaktadır. Hediyeleşme gibi bu durumun da kültürel bir olgu olarak ortaya çıktığı ve karşılıklılık ilkesi çerçevesinde yürütüldüğü tahmin edilmektedir (Hewlett ve Winn, 2014: 210). Özellikle süt akrabalığının yaygın bir

kültürel norm olduğu toplumlarda, karşılıklı süt anneliğın akrabalık bağları oluşturmada ve güçlendirmede tercih edildiğı görölmektedir. Süt akrabalığın, evlilik yasağđ gibi belli kurallarının olduğu yerlerde bu tür emzirmeler yoluyla bazı evlilik alternatiflerinin de kapatıldığı vurgulanması gereken bir husustur.

Değerlendirdiğımız bütün toplumlarda sütannelik bir şekilde kabul görmüş olsa da bu mekanizmanın zararları da sürekli ifade edilmiş ve söz konusu tehditlerin azaltılması noktasında tıbbi metinler yayınlanmış ve sütanne tercihinin doğru yapılması için bazı yönlendirici bilgiler verilmiştir. Bebeğın, emdiğđ sütannenin bütün soyunu devralacağđ gibi o dönemde ileri sürülen tehditlerin bir kısmının doğruluğđ bulunmasa da süt annenin ihmali ve hastalıkların aktarılması gibi hususlar haklı bir endişeye sebep olmuştur. Yapılan sözleşmelerde ve düzenlemelerde bu tür durumların gerçekleşmesini engellemeye çalışan ve yaşanması durumunda da neler olacağını belirleyen maddeler yer almıştır.

Sütanneliğın avantaj ve dezavantajlarının bir özeti aşağıdaki tabloda verilmiştir.

	Fayda	Tehdit
Anne	Süt üretmek enerji ihtiyacını azaltıyor. Daha hızlı yumurtlama ve hamilelik periyodu. Daha fazla dinlenme ve besin elde etme (topluma katkı verme) zamanı. Daha verimli çalışma imkânı.	Anne dışı bakım sebebiyle bebeğın zarar görme ihtimali ve endişesi. Emzirenden bebeğđ geçebilecek hastalığı annenin de kapabilme ihtimali.
Bebek	Aç kalmama. Sürekli yüksek kalite süt alma potansiyeli. Sürekli ilgi görme. Bağışıklık sisteminin güçlenmesi. Annenin ölümü durumunda hayatta kalma şansı.	Bulaşıcı hastalık kapma ihtimali (sütten, tenden, nefesten). İhmal edilme ve hatta taciz ihtimali.
Emziren	Diğđer kadınlarla sosyal, siyasi, iktisadi ve duygusal bağ kurabilme potansiyeli. Sağlıklı olma teşviki.	Süt üretmek için enerji ihtiyacı. Kan bağı olmayanı hayatta tutma zorunluluğđ. Hastalık kapma ihtimali.

Tablo 1. Anne dışı emzirmenin tarafları açısından faydalar ve tehditler (Hewlett ve Winn, 2014: 209).



Şüphesiz ki sütannelik hizmeti her zaman belli bir ihtiyacı karşılamak için kullanılmamıştır. Özellikle zengin ailelerde kadınların kendi keyfi faaliyetlerini sürdürmek adına bebeklerini sütanneye vermeleri hoş karşılanmamış, bu durum ciddi eleştirilere sebep olmuş ve annenin bebeğini kendisinin emzirmesinin faziletleri vurgulanmıştır. Bununla birlikte sütannelere emzirme sorumluluğu dışında ilave gerekçelerle de bebek teslim edilmiştir. Kimi zaman emzirme durumu zorunlu olmasa da bu ilave gerekçelerin baskınlığı sebebiyle sütanne kullanımının yaygınlığı artmıştır. Bu çerçevede çocuğun özellikle şehir hayatının sağlıklı ortamından uzaklaştırılarak daha sağlıklı bir ortamda büyütülmesini sağlama, ana dilini veya yabancı bir dili membaından öğrenme gibi toplumda aranan bazı hasletleri kazanabileceği bir ortam sunma ve annenin bulunduğu veya çalıştığı mekânın tehlikeli bir ortam olması durumunda burada karşılaşılabileceği kazalardan koruma gibi gerekçelerin kimi zaman oldukça ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Tarih boyunca hemen her toplumda kendine bir yer edinen sütannelik, büyük ölçüde Arap-İslam toplumunda karşılık bulmuş gibi gözükmektedir. Sütannelik, bu dönem ve coğrafyada bebeğin süt ihtiyacının karşılanmasının ötesinde daha uzun süreli fizikî ve zihnî gelişimi için gerekli bir sürecin mimarı gibi durmaktadır. Sütanneye emanet edilen çocuklar aslında tek bir kadına, salt o kadının vasıfları dolayısıyla değil, sütannenin kabilesine kabilenin vasıfları sebebiyle de emanet edilmiştir. Çocuğun bu vesileyle beden güçlü, lisan olarak fasih, dimağ bakımından zinde, kültürel açıdan da Arap değerlerine vâkıf olarak ailesine dönmesi arzulanmıştır. Bu sebeple Araplarda sütannelik süresi diğer toplumlara nispetle daha uzun sürmüştür.

İslam'ın sütannelik kurumuyla ilgili getirdiği ahkâm da diğer toplumların ötesinde gözükmektedir. Bu çerçevede tarafların (burada anne, baba, bebek ve sütannenin ayrı taraflar olduğunu özellikle belirtmek gerekir) hak ve sorumlulukları açıkça ifade edilmiş ve bunlar Hz. Muhammed'den başlanmak suretiyle tarihî örneklerle beslenmiştir. Daha da önemlisi, diğer toplumlarda sadece duygusal

anlamda ifade edilen süt akrabalığını İslam hukukî boyuta da taŐıymıŐ ve bu çerçevede süt akrabalığını normal akrabalığa yakın bir konuma taŐıymıŐtır. Bu konuya ilişkin kuralların başında da süt akrabalara getirilen evlilik yasağı yer almıştır. Sütannelik bu bağlamda İslam toplumunda ayrı bir noktaya taşınmış ve salt bu akrabalık bağlarını tesis etmek amacıyla anneler karşılıklı olarak birbirlerinin bebeklerini emzirmıŐlerdir.

Özetle Antik ve Orta Çağ toplumlarının kadın ve çocuğa yönelik yaklaşımları birbirinden farklılıklar gösterse de sütannelik olgusunun çeşitli kültürlerdeki algı ve yerinin, o nispette farklılıklar göstermediği sonucuna varılmıŐtır. Bunda bütün bu farklı toplulukların aynı temel problemle karşı karşıya olmalarının önemli bir etken olduğu tahmin edilmektedir. Çocuk ölümlerinin yüksek olduğu söz konusu toplumlarda bebekleri yaŐatmanın bu dönemlerin en önemli kaynağı olan nüfusun idamesi için elzem olduğu fark edilmiş gözükmektedir. Yine aynı gerekçe ile başta yeniden doğum yapma olmak üzere toplum içinde farklı görev ve sorumlulukları olan kadınların bebek emzirme ve büyütme yükümlülüklerini paylaŐabilecekleri bir mekanizmanın tesis edilmesinin toplumların menfaatine olduğu anlaŐılmıŐtır. Bu sayede çocukları ölmüŐ çok sayıda genç kadının toplum içinde bir görev alması da mümkün olabilmıştır. Sütannelik ile ilgili farklılıklar, daha ziyade kültürel kaynaklı olup, çocukların dil ve benzeri yetkinlikleri kazanmaları gibi sütannelere verilen ilave sorumluluklarda ve süt akrabalığı ile ilgili toplumsal algılarda kendini göstermiştir.

## Kaynakça

- Ağırman, M. (2007, Yaz). Hz. Peygamber'in Anneleri. *Ekev Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 11(32), 105-124.
- Akalın, A. G. (2003). Eskiçağ'da Grek Kadınının Toplumsal Yaşantısı. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 17-47.
- Alptekin, C. (1992). Begteginliler. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 5: 342-344). İstanbul.
- Altıkulaç, T. (2013). Zehebi. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 44: 180-188). İstanbul.
- Aly, A. A. (1996). The Wet Nurse: A Study in Ancient Medicine and Greek Papyri. *Vesalius*, 2(2), 86-97.
- Apaydın, M. (2018). *Siyer Kronolojisi*. İstanbul.
- Aritürk, M. H. (2017). Platon'un Toplum İdeali İçerisinde Kadının Yeri. *Düşünme Dergisi*(10), 28-38.
- Arslantaş, Y. & Septioğlu, R. K. (2016). Çivi Yazılı Hukukî Belgelere Göre Mezopotamya'da Kadın. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, 12(1-2), 1-41.
- Aycan, İ. (2008). Sa'd b. Bekir. *Diyanet İslâm Asiklopedisi* (C. 35: 372). İstanbul.
- Aydın, M. A. (1991). Borç. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 6: 285-291). İstanbul.
- Azizova, E. (2010, Nisan). Cahiliye'den İslam'a Sütanneliği Geleneği Üzerine Bazı Notlar. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*: 195-204.
- Azizova, E. (2011). *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. İstanbul.
- Bahrani, Z. (2018). *Babil'in Kadınları* (Çev. S. Çalıcı). İstanbul.
- Bakara Sûresi - 233 . Ayet Tefsiri*. (n.d.). Erişim 05 10, 2020, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/240/233-ayet-tefsiri>
- Belâzürî, E.-H. (2011). *Ensâbü'l-Eşraf* (C. 1). (Ed. M. M. Tâmir). Beyrut.
- Beyânî: (2018). *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*. (Çev. M. Uyar). Ankara.
- Brewer, D. J. & Teeter, E. (2011). *Mısır ve Mısırlular*. (Çev. N. Uzan). Ankara.
- Budak, M. (1996). Hacı Murad. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 14: 490-491). İstanbul.

- Chapman, C. R. (2016). *The House of the Mother: The Social Roles of Maternal Kin in Biblical Hebrew Narrative and Poetry*. New Haven.
- Couto-Ferreira, M. E. (2016). Deing Mothers or Acting (Like) Mothers? Constructing Motherhood in Ancient Mesopotamia. In W. i. World: L. Budin, & J. M. Turfa (Eds.).
- Çuhadar, M. (1995). Fesahat. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 12: 423-424). İstanbul.
- de Coulanges, F. (2011). *Antik Site*. (Çev. İ. Kılınç). Ankara.
- Demirel, F. A. (2013). Amorium: Aşağı Şehir Kilisesi Bebek ve Çocuk İskeletleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53(1), 349-364.
- Durmuş, A. (2014). *Eski Doğu ve Eski Batı Toplumlarında Karşılaştırmalı Kadın Profili (Mezopotamya, Anadolu ve Yunanistan Toplumları)*. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Denizli: Y. Kılıç.
- Ebu Zehra, M. (1969). *İmam Şâfiî*. (Çev. O. Keskiöglü). Ankara.
- Ergin, A. (2020, 3 16). *Antik Roma Toplumunda Kurban Eden ve Kurban Edilen Kadınlar: Medea ve Phaedra*. Academia: [https://www.academia.edu/41727469/Antik\\_Roma\\_Toplumunda\\_Kurban\\_Eden\\_ve\\_Kurban\\_Edilen\\_Kadınlar\\_Medea\\_ve\\_Phaedra](https://www.academia.edu/41727469/Antik_Roma_Toplumunda_Kurban_Eden_ve_Kurban_Edilen_Kadınlar_Medea_ve_Phaedra)
- Ergin, Y. G. (n.d.). *Antik Yunan Sosyal Tarihi*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Erkut, Z., Balcı: & Yıldız: (2017). Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2(3), 17-28.
- Ertürk, H. (2017). *Cahiliyye'den Hz. Peygamber Devrine Sütannelik Geleneği, Önemi ve Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: S. Argun.
- Erul, B. (2018). *Siret Tetkikleri*. Ankara.
- Fayda, M. (1992). Bedevî. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 5: 311-317). İstanbul.
- Ferguson, H. (n.d.). Protecting Children in New Times: Child Protection and the Risk Society. In N. Frost (Ed.), *Child Welfare: Major Themes in Health and Social Welfare* (C. 2).
- Ferid, A. (2019). *Fıkhu's-Sire: Rasûlullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Hayatından İmanî Dersler*. (Çev. O. Yılmaz, & M. A. Varol). İstanbul.
- Fouts, H. N., Hewlett, B. S. & Lamb, M. E. (2012, Mart). A Biocultural Approach to Breastfeeding Interactions in Central Africa. *American Anthropologist*, 114(1), 123-136.

- Freeman, C. (2003). *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Deniz Uygarlıkları*. (Çev. S. K. Angı). Ankara.
- el-Gazâlî, M. (2000). *Fıkhu's-Sîre*. (Çev. R. Tosun). İstanbul.
- Genç, Ö. (2106, Mart). Çocukların Orta Çağ Avrupa'sındaki Yeri. *Vakanü-vis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 241-261.
- Green, M. (2003). Childbirth and Infancy. In C. Jordan (Ed.), *Dictionary of the Middle Ages* (Vol. Ek 1, pp. 108-113).
- Hamidullah, M. (1995). *İslam Peygamberi* (C. 1). (Çev. S. Tuğ). İstanbul.
- Hans, D. (1995). A note on Óμογαλακτες; in Aristotle's Πολιτικά. *Dialogues d'histoire Ancienne*, 21(2), 27-40.
- Hasan, H. İ. (1996). *İslam Tarihi* (C. 1). (Çev. İ. Yiğit & S. Gümüş). İstanbul.
- Hewlett, B. S. & Winn: (2014, Nisan). Allomaternal Nursing in Humans. *Current Anthropology*, 55(2), 200-229.
- Hökekleli, H. (1993). Çocuk. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 8: 355-359). İstanbul.
- Hot, İ. & Başağaoğlu, İ. (2014). Tarihte Sütannelik Geleneği. *Türkiye Klinikleri*, 22(2), 68-74.
- İbn Hibbân, E.-T. (2017). *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. (Çev. H. Bekiroğlu). Ankara.
- İbn Hişâm, E. e.-H. (2005). *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (C. 1). (Thk. M. es-Sekkâ, İ. el-Ebyârî & A. eş-Şelebî). Beyrut.
- İbn Sa'd, M. e.-H.-B. (2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (C. 1). (Ed. A. M. Ömer). Kahire.
- İbn-i Kayyim el-Cevziyye, E. Ş. (2014). *Kur'an ve Sünnete Göre Çocuk Ahkâmı*. (Çev. M. Kısa). İstanbul.
- İbn-i Sînâ, E.-H. (1995). *el-Kânûn fi't-Tıbb*. (Çev. E. Kâhya). Ankara.
- Jenkins, I. (1993). *Antik Devirde Çocuk Eğitimi*. (Çev. H. Malay).
- Kalaycıoğlu: (2016). Roma Yazınında Emzirme: Anne Sütünün Bebeğin Be-densel ve Zihinsel Gelişimine Etkisi. *DTCF Dergisi*, 56(2), 319-331.
- Karaarslan, N. Ü. (1994). Ebü Nüvâs. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 10: 205-207). İstanbul.
- Karaarslan, N. Ü. (2000). İbnü's-Sikkît. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 21: 210-211). İstanbul.
- Kaşıkçı, O. (2007). Radâ. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 34: 384-386). İstanbul.
- Kaska, Ç. (2019). Şâhnâme'deki Kadınlar. *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1-16.

- Kelly-Buccellati, M. (2018). Celebrating Life in Mesopotamia. *Backdirt: Annual Review of the Cotsen Institute of Archeology at UCLA*, 58-64.
- el-Kettânî, M. A. (1991). *et-Terâtibu'l-İdâriyye* (C. 2). (Çev. A. Özel). İstanbul.
- Kılıç, H. (1992). Basriyyûn. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 5: 117-118). İstanbul.
- Kılıç, Ü. (2013). *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*. İstanbul.
- Köksal, A. (2008). *Hız Muhammed ve İslamiyet* (C. 1-2). İzmir.
- Konukçu, E. (1992). Behrâm-ı Gür. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 5). İstanbul.
- Küçükbaşçı, M. S. (2010). Şehzade. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 38: 478-480). İstanbul.
- Kuhrt, A. (2017). *Eski Çağ'da Yakınoğu* (C. 1). (Çev. D. Şendil). İstanbul.
- Laroya, N. & Sharma, D. (2006). The Religious and Cultural Bases for Breastfeeding Practices Among the Hindus. *Breastfeeding Medicine*, 1(2), 94-98.
- Makdisî, M. (2015). *el-Bed' ve't-Târîh*. (Thk. C. Huart). Beyrut.
- Mes'ûdî, A. (2018). *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşraf*. (Ed. R. Şeşen). İstanbul.
- Mulder, T. (2017, Bahar). Adult Breastfeeding in Ancient Rome. *Illinois Classical Studies*, 42(1), 227-243.
- Mutluay, N. (2018). *Eski Yakın Doğu Toplumlarında Çocuk*. Ankara.
- Neyzi, O. & Koç, L. (1983). *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları. 1*.
- Ögenler, O. (2009). *Soranus'dan Sabuncuoğlu'na Anadolu'da Kadın Hastalıkları ve Doğum Hekimliği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü. Adana.
- Opitz, C. (2005). Geç Ortaçağ'da Yaşam. G. Duby & M. Perrot (Ed.). *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği* (Çev. A. Fethi, C. 2: 255-299). İstanbul.
- Öz, E. (2015, Güz). Çiviyazılı Belgelere Göre Mezopotamya'da Sütannelik Hizmeti, Sütanne Olarak Qadistum Kadınları ve Kutsal Kitaplarda Sütannelik Uygulaması. *Turkish Studies*, 10(13), 235-248.
- Özafşar, M. E., Ünal, İ. H., Ünal, Y., Erul, B., Martı, H. & Demir, M. (Ed.). (2014). *Hadislerle İslam* (C. 4). Ankara.
- Özcanoğlu, M. (1988). Adî b. Zeyd. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (C. 1: 382). İstanbul.
- Öznurban, H. (2019). Kur'an'ın Arap Diline Tesiri. *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (s. 115-158). İstanbul.

- Pehlivanoglu, E. F. (2019). Emzirmenin Tarihsel Gelişimi. B. Telatar (Ed.). *Aile Hekimliğinde Anne Sütünün Anne ve Bebek Sağlığı Açısından Önemi* (s. 21-25). Ankara.
- Penniman, J. D. (2017). *Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity*. New Haven.
- Pirenne, H. (2009). *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. (Çev. U. Kocabaşoğlu). İstanbul.
- Pomeroy, B. (2017). *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi*. (Çev. O. Yarlıgış). İstanbul.
- Rouche, M. (2006). Batı'nın Yukarı Ortaçağı. P. Aries & G. Duby (Eds.). *Özel Hayatın Tarihi: Roma İmparatorluğu'ndan 1000 Yılına* (Çev. T. Ilgaz, C. 1: 445-592). İstanbul.
- Rozen, M. (2010). *İstanbul Yahudi Cemaatinin Tarihi (1453-1566)*. (Çev. S. Çağlayan). İstanbul.
- Saari, Z., Yusof, F. M., Rosman, A. S., Nizar, T. J., Muhamad: N. & Ahmad: A. (2016). Wet Nursing: A Historical Review and Its Ideal Characteristics. *Perintis*, 6(1), 1-13.
- Sarıçam, İ. (2012). *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara.
- Segawa, M. (2008). Buddhism and Breastfeeding. *Breastfeeding Medicine*, 3(2), 124-128.
- Şen, V. I. (2017). Bizans İkonalarından Günümüze Sanatta Meryem ve Çocuk Motifi. *İdil*, 6(32), 1359-1383.
- Stevens, E. E., Patrick, T. E. & Pickler, R. (2009, Bahar). A History of Infant Feeding. *The Journal of Perinatal Education*, 18(2), 32-39.
- Tekir, H. S. (2019, Sonbahar). Osmanlı Devleti ve Kültür Coğrafyasında Sütannelik. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(24), 709-730.
- Tokyürek, H. (2014, Güz). Eski Uygurcada Âyurveda Tıbbı ve Beş Unsur. *Türkiyat Mecmuası*, 24, 235-260.
- Vecchio: (2005). İyi Karı. G. Duby & M. Perrot (Ed.). *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği* (Çev. A. Fethi, C. 2: 106-133). İstanbul.
- Veyne, P. (2006). Roma İmparatorluğu. P. Aries & G. Duby (Ed). *Özel Hayatın Tarihi: Roma İmparatorluğu'ndan 1000 Yılına* (Çev. T. Ilgaz, C. 1: 17-250). İstanbul.
- Watt, M. (2016). *Hız Muhammed Mekke'de*. (Çev. S. Kalkan). İstanbul.
- el-Ya'kubi, E.-A. (1993). *Târîhu'l-Ya'kubî* (C. 1-2). (Thk. A. Mühennâ). Beyrut.

- Yaman, A. (2002). İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum: Süt Akrabahğı. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13), 55-67.
- Yurdakök, M. (2005). Bizanslılarda Pediatri. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 48, 93-99.
- ez-Zühri, M. (2016). *el-Megâzi*. (Çev. M. N. Akdoğan). Ankara.
- Zürcher, E. (2007). *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden.



# “Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-eğitimi” Programının Kişiler Üzerine Olan Etkisinin İncelenmesi\*

## *Analyzing The Effect of The Program “Psycho-Education for Families About Using Social Media and the Internet”*

*Dilara Sürü\**

### Öz

Bu araştırmanın genel amacı, klinik gözlemlerden ve araştırmalardan yola çıkarak sosyal medya ve internet kullanımına dair etkili bir psiko-eğitim geliştirmek ve geliştirilen bu psiko-eğitimin etkinliğini test etmektir. Bu çalışmada internet ve sosyal medya kullanımının aile ilişkilerine olan olumsuz etkilerini azaltmaya ve kişinin iyi olma halini arttırmaya yönelik amaç güdülmüştür. Araştırmanın çalışma evrenini İbn Haldun Üniversitesi Psikoterapi Merkezi'nin desteği ile ulaşılan İstanbul'da ikamet eden yetişkinler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise eğitimimize kayıt yaptırarak katılan 32 yetişkin oluşturmaktadır. Araştırmada katılımcılara tek oturumdan oluşan üç saatlik bir eğitim verilmiştir. Çalışmada yetişkinlerin internet bağımlılığı düzeyini ölçmek için “Bapint Ölçeği” ve dijital oyun bağımlılığını tespit etmek için “Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği”, ayrıca “Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği”, elde edilen verilerin analizi aşamasında, SPSS 22 istatistik paket programı kullanılmıştır. Veriler değerlendirilirken Two-Related-Samples-Test, Spearman Korelasyon gibi istatistiksel metotlar kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, katılımcılara eğitime katılmadan önce

.....

\* Bu çalışma “Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitiminin Kişiler Üzerine Etkisinin İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. 5 Mart 2020 tarihinde “6. Toplumsal Cinsiyet Adaleti: Değişen Dünyada Ebeveynlik” kongresinde sunulmuştur.

\*\* Uzm. Klinik Psikolog, dilara.suru@ibnhaldun.edu.tr

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Cite this article as: Sürü, D. (2020). “Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-eğitimi” Programının Kişiler Üzerine Olan Etkisinin İncelenmesi, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Vol. 6, No. 1: 113-136.

■ DOI: 10.21798/kadem.2020162324

uygulanan ön test ve katıldıktan sonra uygulanan son testlerde internet, sosyal medya ve dijital oyun bağımlılık düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### **Abstract**

The purpose of this study is to investigate the healthy use of social media and the internet and to raise the awareness of participants by employing clinical assessments and studies. The aim is to decrease the negative effect of social media and internet among people and families and to enhance their psychological well-being. The sampling of this study consists of adults reached through Ibn Haldun University Psychotherapy Center and who live in Istanbul. Research sample consists of 32 adults who registered for the psycho-education and participated in it. In our study, we used the 'Bapint Scale' for measuring Internet addiction, 'Digital Gaming Addicton Scale' for measuring digital gaming addiction, and 'Social Media Addicton Scale' for measuring abnormality in the use of social media. The results of our study demonstrate that there is a significant difference between pre-test, which was conducted before the psycho-educaiton, and the post-test, which was carried out after the psychoeducation.

### **Extended Abstract**

#### **Objective**

The century in which we live is called the 'Digital Age' because of its technological and modern advances. Living in the digital age and experiencing all kinds of technological opportunities have brought about a lot of changes in any field of science. Internet, technology, social media, digital and cyber worlds affect our psychological world, communication skills, and human relations as much as they affect our physical lives. In our study, which was also submitted as a thesis, we evaluate the Internet and social media in terms of their effects on human relationships.

In this study, we aimed at decreasing the negative effects of social media, especially on family relationships, as much as possible. For this purpose we formed the program called "Psycho-Education About Using Social Media and the Internet for Familes". In this psycho-education program, we did not deny the existence of modern technology, nor did we denigrate it in any way. When evaluating the negative effects of the Internet, we focused on the effect it exercised on people's psychology, its negative impact on the quality of communication and human relationships, and its detrimental effect on family and marital relationships.

Finally, in order to analyze the effect of our psycho-education program, we compare the pre-tests and the post-tests which were conducted with the participants.

### **Importance of the Study**

"Psycho-Education About Using Social Media and the Internet For Families" was also formed with the intention of converting it into a guidebook with a heavy focus on family relations. By forming a 'guidebook' from our research, we wanted to make it available to as many people as possible in a shorter time.

The dramatic growth of technology makes it difficult for families, parents, and spouses to absorb all the new developments and innovations. Moreover, parents and families usually have no idea about the pathological level that Internet use has reached. Raising the awareness of families and informing them about the pathological and problematic level of Internet use were another important part of our study.

In addition, in this study we analyzed the relationships between Internet use and socio-demographic changes in order to reveal risk and protective factors.

### **Method of Research**

In order to analyze the effect of the education program, this study uses pre-test and post-test, which is called single group pre-test post-test experimental pattern. The Psycho-Education was carried out at the Ibn Haldun University Psychotherapy and Research Center with two groups at different times. Scales were given to the participants before the psycho-education, and scales were given again one month later.

Participants of the study are adults who live in Istanbul. We obtained over 60 participants by billboards and social media announcements, which were made possible with the support of Ibn Haldun University. However, the number of participants decreased to 32 (19 men and 13 women) after we ejected the participants who did not complete the scales fully.

Below are the scales which we used in our study in order to analyze the efficacy of our research:

- Participant Information and Consent Form
- Personal Information Form
- Questionnaire, written by Prof. Dr. Medaim Yanık
- BAPİNT Addiction Form (Bapint) (Ögel, 2015)
- Digital Game Addiction Scale (DGAS-7) (Irmak and Erdoğan, 2015)
- Social Media Disorder Scale (SMDS) (Savcı, 2018)

To use these scales, we received the authors' permissions by e-mail.

SPSS 22.0 program was used to analyze the data. Because the data did not demonstrate normal distribution, non-parametric methods were used to analyze the data. The significant level was accepted as 0.05.

## Results and Discussion

After analyzing the data, we found that our hypothesis was supported by the revealing and statistically significant difference between pre-tests and post-tests. Participants got lower score levels from the scales of the BAPINT Addiction Form, Digital Game Addiction Scale, and the Social Media Disorder Scale, which they took after the psycho-education. Moreover, this difference was statistically significant. In this context, we might say that the effect of “Psycho-Education about Using the Internet and Social Media for Families” on participants was positive and meaningful. Besides, after the interviews with participants about the psycho-education, we could see that qualitative results were compatible with the quantitative results reached through their statements.

Additionally, the variables which are examined within the questionnaire like gender, income, education level, having children, having a virtual identity, comparing yourself with others via social media, sharing children’s photos on social media resulted in statistically significant differences again. Together with socio-demographic variables, we also evaluated the addiction level of participants according to characteristics of internet use. At the end of the study, we were able to see the risk and protector factors about using social media.

As a result, the findings of the study are consistent with other studies about psycho-education on internet use in terms of their positive effects on participants. “Psycho-Education About Using the Internet and Social Media for Families” considered the problem of social media use in families, in addition to its negative effects on personal use, which was different from other psycho-education programs about the same topic.

**Anahtar Kelimeler:** Aile ilişkileri, dijital oyun bağımlılığı, internet bağımlılığı, psiko-eğitim, sosyal medya, teknoloji bağımlılığı

**Key Words:** Internet addiction, digital game addiction, social media addiction, technology, family relationships

## Giriş

İçinde bulunduğumuz dönem, gelişen teknolojinin getirisi göz ardı edilemeyecek düzeyde ve etkide olması sebebiyle ‘Dijital Çağ’, bu dönemde yaşayanlar ise ‘Dijital Yerli’ olarak adlandırılmaktadır (Ardıç ve Altun, 2017; Prensky, 2001). Dijital dünyanın içinde doğan, dijital açıdan yeni bilgi ve beceri geliştirmeye yatkın olan,

dijital hayatı her karakteristiği ile benimsemiş kişilere 'dijital yerli' deniliyorken; onların aksine dijital hayatı benimseyemeyen, internet ve teknolojiye ikincil düzeyde ihtiyaç duyan, dijital dünyanın içinde doğmayan ama sonrasında bir şekilde dijital maruz kalan kişilere ise 'dijital göçmen' denilmektedir (Prensky, 2001).

Teknolojiye adapte ve yabancı olanların birbirlerine zıt şekilde isimlendirildikleri bu çağda şüphesiz kişilerin sadece aldıkları isimler değil; yaşantıları, psikolojik özellikleri, değerleri, ilişkileri, sosyal yaşantıları da dijital çağın varlığı ile değişiklik göstermektedir. Kimi araştırmacılara göre dijital hayat sonucu yaşanan yozlaşma, değişen sosyal hayat, ilişki dinamikleri sadece teknolojik adaptasyon sonucu değil aynı zamanda modern dönemin getirileri olarak da görülmektedir (Çizmecci, 2016). Dolayısıyla dijital çağ ve modern dönem kişiler ve sosyal yaşantı üzerinde ortak etkilere sahip olduklarından birbirinden ayrı olarak düşünülmemesi gereken kavramlardır.

Dijital hayatın getirdiği pek çok yeni oluşumdan birisi olan sosyal medya Web 1.0 sürümünden Web 2.0 sürümüne geçilmesiyle, yani kişilere internet ortamında aktif olma ve paylaşım yapma imkânı sağlanması sonucunda oluşmuştur (Erzurum, 2016). Sosyal medya ve internet kullanımı dâhilinde yaygın olarak kullanılan sosyal ağlar; iki milyar kullanıcı sayısı ile en fazla kullanıcıya sahip olan Facebook başta olmak üzere, Twitter, WhatsApp, Messenger, Vine, Youtube, MySpace, Pinterest, WeChat olarak belirtilmektedir ve toplamda dört milyar sosyal medya kullanıcısı mevcuttur (Routley, 2018).

Bir Amerikalı gününün ortalama yarısını ekran başında geçiriyorken, Türkiye'de kişiler internette oldukları yedi saatlik vaktin yaklaşık üç saatini sosyal medyada, diğer üç saatini ekran başında, bir saatini ise müzik dinleyerek geçiriyorlar (Desjardings, 2018; We Are Social Inc, 2019). Sosyal medya sitelerinin, teknolojik aletlerin ve internet kullanım oranlarının sadece Türkiye'de değil, kitlesel düzeyde 2000'li yıllardan itibaren hızla arttığı görülmektedir (Ritchie ve Roser, 2019).

Sosyal medya ve İnternet kullanımının etkilerinin kişilere ve kitlelere göre ayrımını daha iyi anlayabilmek adına boyutlara göre değerlendirilmektedir. Bu aşamada Jane Lanigan Sociotechnological Family Framework “Sosyoteknolojik Aile Sistemi”ni geliştirmiştir (2009). Jane Lanigan’ın sosyoteknolojik modeli teknolojinin aile ve kişilere olan etkisinin sarmalını anlamakta yardımcı oluyor. Bu modele göre aile sistemi ile örtüşen üç bileşen daha yer alıyor: teknolojik özellikler, bireysel karakter özellikleri ve aile faktörü. Ayrıca bu üç bileşeni kapsayan bir de ekolojik etki boyutu yer almaktadır. Her boyut birbiriyle birbirini çift yönlü şekilde etkilemektedir.

Aile, hem toplumsal hem de bireysel pencereden bakıldığında ciddi önem taşıyan bir kurumdur. Bu iki uç arasında iletişim sağlanmasına yarayan aile kurumu, bireyler ve toplum değişim gösterdikçe zamanla kendi içerisinde varyasyon gösterip dinamikleri sabit kalmayan dönüşümlü bir yapıya sahip olur. Bu dönüşüm ülkenin ve dünyanın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik duruma ve siyasi gidişata bağlı olup bu süre zarfında aile üyeleri de yaş ve tecrübe ilerledikçe ‘kuramsal yaşlanma’ evresi geçirmektedirler (Özdemir vd., 2009).

Sanayileşmeyle birlikte gelen modernleşme sonucu, aile yapılanması neredeyse tamamıyla değişim göstermiştir. Bu köklü dönüşümlerin en belirginini, ailenin aynı zamanda çalışma yeri olan evin iş yerinden ayrılması ve aile üyelerinin ev dışında çalışmaya başlamasıdır. Bununla beraber kalabalık aile ortamları yerini çekirdek aileye bırakmıştır (Aydın, 2013). Çekirdek aile yapısı da bireylerin üzerindeki ebeveyn otoritesini azaltmış ve ekonomik bağımsızlığın oluşmasına sebep olmuştur (Erol, 1992). İş yerlerinin evden ayrılması ev içerisinde aile üyelerinin geçirdiği serbest zamanı da fazlalastırmış, bu da aile üyeleri arasında daha yoğun bir ilişki kurulmasına neden olmuştur. Bu durum ailenin dış çevreyle olan ilişkisini de değiştirmiştir. Kağıtçıbaşı (1990) da modernleşen toplumda artık aile üyelerinden bireyselliğe dayanan bir oluşum sonrası girişimci ve rekabetçi, ekonomik büyümeye katkı sağlayacak nitelikte olmalarının beklendiğini belirtmiştir (Akt. Erol, 1992).

Özetle; modernleşmeye bağlı sosyal değişimlerin aile yapılanması üzerine olan etkileri önemli boyutta olup bunlar sonucunda aile yapısı sürekli değişim gösteren dinamik bir hal almıştır. Bu etkiler gerek pozitif gerekse negatif değerlendirilebileceği gibi kesin denilebilecek tek bulgu bu değişimin zamanla evrilerek devam edeceğidir.

Aile kavramı ile ilgili oluşturulan pek çok teori olmasıyla beraber bu çalışmada aile kurumunun 'Dijital Çağ' içerisinde gerçekleşen değişimini ele alırken özellikle Bowen'in Aile Sistemleri Teorisi gözetilmiştir. Bowen'e (2004) göre aileler bütün olarak değerlendirilmelidir ve aile üyeleri bu bütünün birer parçasıdır. Dolayısıyla aile üyelerinden birinin yaşamış olduğu olumlu ya da olumsuz durum domino taşı misali diğer aile üyelerini de direkt olarak etkileyecektir. İçinde bulunduğumuz çağın özellikleri çerçevesinde aile kurumu değerlendirilecek olursa bahsedilen teknolojik gelişmeler göz önünde bulundurulmadan günümüz aile dinamikleri anlaşılamayacaktır. Bu bağlamda ailelerde sosyal medya kullanımı, internet ve sosyal medya kullanımının eş ilişkilerine ve aileye olan etkisi, internet ve sosyal medya kullanımının kişisel düzeyde etkisi, internet ve sosyal medya bağımlılığı incelenen konulardandır.

Ailede sosyal medya kullanımına bakıldığı zaman öncelikle sosyal medya kullanımının eş ilişkilerine olan etkisine değinilmelidir. Pew Araştırma Merkezi'nin çalışmasına göre eşler internet ve sosyal medya kullanımından hem olumlu hem de olumsuz anlamda etkilenmektedirler (Lenhart, 2014). Olumlu etkileri gün içerisinde sık sık haberleşebilmeleri ve iletişimlerinin devam edebilmesi, aralarındaki problemleri mesajlaşma yoluyla çözebilmeleri şeklinde belirtilmiştir. Olumsuz etkileri ise beraber vakit geçirdikleri zamanda eşlerden birinin internet-sosyal medya ile uğraşması, eşlerden birinin internet ortamında uygunsuz bir davranışta bulunması, eşlerden birinin internet kullanımının problemleri şeklinde belirtilmiştir (Lenhart vd., 2014).

İnternet ve sosyal medya kullanımının genel olarak aile ilişkilerine olan etkisi incelendiğinde ise eşlerin yanı sıra çocukların da dâhil olduğu bir etki sarmalı söz konusu olmaktadır. Özellikle

de ergenlerin internet kullanım özelliklerinin incelendiği araŐtırmalarda, aile içi iletiŐimlerinde problem olan ergenlerin internet kullanımlarında da problem olduğu gözlemlenmiştir (Demir, 2016; Bayraktutan, 2005). Aile ortamında olumsuzluk ve problemlerin görüldüğu ergenlerin interneti özellikle duygusal eksikliklerini gidermede kullandıkları ve bir sığınak olarak gördükleri belirtilirken, aile ortamında problem görülmeyen ergenlerin interneti sadece vakit geçirmek için kullandıkları vurgulanmıştır (Bayraktutan, 2005).

Patolojik internet kullanımı olan ergenlerin psikolojik problemlerle karŐılaŐma olasılıklarının da daha fazla olduğu gibi internette karŐılaŐabilecekleri taciz, zorbalık, cinsel içerikli görüntüler, istismar gibi risklerin de arttığı görülmüştür (Vural vd., 2015). Ayrıca ev içerisinde denetimsiz internet kullanımı, teknolojik aletlerin fazlalığı gibi etkenler de aile bireylerinin birbirine olan iletiŐimine zarar vermekte ve ilişki kalitesini düşürmektedir (Williams ve Merten, 2011).

Araştırmalar olumsuz aile ortamının çocukların internet kullanımının problemlili olma riskini arttırmamasının yanı sıra pozitif aile ilişkilerinin koruyucu nitelikte olduğunu göstermektedir. Örneğin, ergenlerde algılanan sosyal destek ve aile desteğinin problemlili internet kullanımını azalttığı görülmüştür (Esen ve Siyez, 2011). Ayrıca ebeveynlerin, çocuklarının benlik saygısını geliŐtirici şekilde tutum göstermesinin internetin problemlili kullanımına karşı koruyucu faktör olduğu belirtilmiştir (Uzun vd., 2016).

Sosyal medya ve internetin kişisel boyutta olan etkilerine baktığında ise, araŐtırmaların yoğunlaŐtıđı alanların kişilerin psikolojik durumu ve iyi olma hali bağlamında olduğu görülmektedir. Bu araştırmalar çoğunlukla, internet ile fazla vakit geçiren kiŐileri nesillere göre ayırmıŐ, iyi olma halini ve internet neslinin psikolojisini de o Şekilde deđerlendirmiŐtir. Örneğin; 1995 yılı sonrasında dünyaya gelenleri 'internet nesli' olarak adlandıran Twenge (2014) bu neslin internette ve teknolojik aletlerle geçirdikleri fazla zaman dolayısıyla geç psikolojik olgunluğa eriştiğini belirtmiştir. Ayrıca, internetin patolojik kullanımı sonucu mutsuz olma oranlarının



arttığı, kaygı, depresyon, intihar eğilimi gibi psikolojik problemlerin de görüldüğünü vurgulamıştır (Twenge, 2018).

İnternet kullanımının kişiler üzerine olan biyolojik etkilerine bakıldığında ise kişilerin dikkat ve odaklanma süresinin azalması, fazla ekran süresine maruz kalmanın beyin dalgalarımızda oluşturduğu değişim ve bu değişimin görüntüler şiddet içerikli olduğunda daha da etkili olması, aşırı ekrana maruz kalmanın oluşturduğu uyku problemi, diyabet, obezite, kalp hastalıkları gibi bedensel rahatsızlıklar şeklinde örneklendirilebilir (Mcspadding, 2015; Murray, 2008; Ross ve Livingstone, 2016).

İnternet kullanımının en vurgulu ve olumsuz etkilerinden bir tanesi 'bağımlılık' düzeyinde kullanım olabilmektedir. İnternet ve sosyal medya bağımlılığının genel özellikleri diğer bağımlılık çeşitleriyle benzerlik gösterip yoksunluk belirtilerinin baş göstermesidir (Arisoy, 2009). İnternet bağımlılığı ile ilgili uzun yıllardır tanı ve tedavi çalışmaları yapan Young'a (2011) göre bağımlılık kriterleri şu şekildedir: İnternet ile ilgili fazla zihinsel uğraş, internete karşı doyumun yetmeyip harcanan zamanın giderek artması, internet kullanımını ve dürtülerini kontrol edememe, internet olmadığı zamanlarda gerginlik ve sinirlilik hali, internet kullanım süresi ve içeriği ile ilgili yakınlara yalan söyleme, internet kullanımı sebebi ile işlevselliğin düşmesi, interneti olumsuz durumlardan kaçış olarak görme.

Niteliksiz internet ve sosyal medya kullanımının oluşturduğu güncel kavramlardan bir tanesi de 'sanal kimlik'tir. Dijital kimlikler, kullanıcıların tıpkı günlük hayatta kendilerini ifade etmelerini sağlayan tutum ve davranışları gibi sanal ortamda oluşturduğu kimliklerine, davranışlarına denilmektedir (Engin, 2015). İnternet ortamının sağladığı bilgi ve imkân fazlalığı, içeriklerin de denetlenmesini zorlaştırmış ve kişilere bilgiyi manipüle etme ortamı hazırlamıştır. Bu sebepten kişiler, internet ortamında oluşturdukları kimlikleri konusunda dürüst davranmaktan uzak davranışlar sergileyebilmekte, çıkarları doğrultusunda sanal kimliklerini şekillendirebilmektedirler (Öngen, 2016).

Literatürün tarandığı diğer ülkelerde internet, sosyal medya ve oyun bağımlılıklarını tedaviye yönelik uzun süreli terapi çalışmaları (Young, 2013; Liu vd., 2015; Dickerson ve Grace, 2007) gerçekleştirilmiş olsa da Türkiye’de bahsettiğimiz kişilere yönelik internetin ilişkiler ve aile kurumuna olan etkilerine odaklanan, olumsuzlukları azaltmaya yönelik psiko-eğitim programına rastlanılmamıştır. Örneğin; Liu ve arkadaşlarının (2015) internet bağımlılığı olan ergenlere yönelik geliştirdikleri psiko-eğitimde aynı zamanda aile ilişkilerini geliştirmeyi hedefleyen bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Sonuç olarak ise aile ilişkileri düzelen ergenlerin bağımlılık düzeylerinin de düştüğü görülmüştür. Young ise (2013) geliştirdiği ve 128 katılımcıya uyguladığı Bilişsel Davranışçı Terapi odaklı internet bağımlılığı tedavisinde 12 seans sonunda %98 iyileşme gözlemlenmiştir.

Araştırmamızda internet ve sosyal medya kullanımının hem kişilere hem de kişilerarası ilişkilere ve aile kurumuna olan olumsuz etkilerini azaltmak gözetilmiştir. “İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi”nin kişilerin bağımlılık seviyelerine olan etkisi uygulanan ölçeklerle ölçülürken, aile ilişkilerine olan etkisi ise yapılan görüşmelerle değerlendirilmiştir.

Araştırmanın denenceleri aşağıdaki gibidir:

1. Katılımcıların Bapint-İnternet Bağımlılığı Ölçeği’nden aldıkları ön test puanları, son test puanlarına kıyasla daha fazladır ve sonuçlar anlamlıdır.

2. Katılımcıların Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği’nden aldıkları ön test puanları son test puanlarına kıyasla daha fazladır ve sonuçlar anlamlıdır.

3. Katılımcıların Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği’nden aldıkları ön test puanları son test puanlarına kıyasla daha fazladır ve sonuçlar anlamlıdır.

## Yöntem

### Araştırmanın Deseni

Bu araştırmanın deseninde deneysel desen kategorisi dâhilinde olan tek grup ön test-son test çeşidi kullanılmıştır. Araştırmada iki ayrı gruba psiko-egitimden önce ön test ve psiko-egitimden sonra son test uygulanmıştır. Kontrol grubu bulunmadığından araştırma gerçek deneysel desen sınıfına girmemekte, tek grup ön test-son test olarak belirtilmektedir (Campbell ve Stanley, 1963). Araştırmanın bağımlı değişkeni; sosyal medya bozukluğu, internet bağımlılığı, dijital oyun bağımlılığı iken bağımsız değişken ise katılımcılara verilen psiko-egitimdir. Sonuç olarak katılımcıların bağımlı değişkenlerini oluşturan ön test ve son testlerinin karşılaştırılmaları yapılmıştır.

Araştırmanın katılımcıları İstanbul Başakşehir çevresinde oturan 20 yaş üstü kişilerden oluşmaktadır. Katılımcılara Başakşehir Belediyesi'nin ve İbn Haldun Üniversitesi'nin sosyal medya ve billboard reklam desteği ile ulaşılmıştır. "Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi"nin tanıtımını gören ve katılmak isteyen 60 kişi İbn Haldun Üniversitesi Psiko-Terapi ve Araştırma Merkezi'ne kayıt yaptırmışlardır. Sonrasında eğitime katılan ve ölçekleri tamamı ile dolduran kişi sayısı göz önünde bulundurulduğu zaman bu sayı 32'ye düşmüştür. Sonuç olarak araştırmada ön test ve son testleri karşılaştırılan 32 katılımcı bulunmaktadır.

Araştırmamızda ilk olarak İbn Haldun Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'ndan etik onayı alınmıştır. Katılımcılara verilen psiko-egitimin öncesinde Kişisel Bilgi Formu, Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği, İnternet Bağımlılığı Ölçeği, Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği, Prof. Dr. Meda-im Yanık tarafından hazırlanan internet ve sosyal medya kullanım özelliklerine dair anket soruları uygulanmıştır. Sonrasında katılımcılara tek oturumda iki saat süren bir psiko-egitim verilmiştir. Eğitimden iki hafta sonra katılımcılar ile telefon görüşmesi yapıp,

eğitimdeki uygulamalar ve bazı bilgiler hakkında gerekli hatırlatmalar yapıldıktan sonra katılımcılardan kısa bir geribildirim alınıp iki hafta sonrası için randevu oluşturulmuştur. İki hafta sonrasında yani toplamda bir ay geçtikten sonra ise, katılımcılarla yüz yüze görüşölüp öncesinde uygulanan ölçekler tekrar uygulanmıştır.

### **Veri Toplama Araçları**

Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarında öncelikle katılımcılara eğitim hakkında bilgi verilen ve rızalarının yazılı olarak alındığı Katılımcı Bilgilendirme ile Onam Formu ve katılımcıların medeni durum, eğitim seviyesi, yaş, cinsiyet gibi bazı özelliklerinin belirlenmesi adına Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. ‘İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi’nin etkinliğinin test edilmesinde kullanılan ölçekler ise sırasıyla şu şekildedir: Ögel ve arkadaşlarının geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasını yaptığı Bapi İnternet Bağımlılığı Ölçeği (2015), Irmak ve Erdoğan’ın Türkçeye uyarladığı Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği (2015), Savcı ve arkadaşları tarafından Türkçeye kazandırılan Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği (2018).

### **Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitiminin Geliştirilmesi ve Uygulanması**

“Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi” Prof. Dr. Medaim Yanık’ın klinik gözlem ve tecrübelerinden yola çıkarak geliştirdiği bir eğitimidir. Bu eğitim geliştirilirken hedeflenen ailelerin ve kişilerin kolay ve pratik yoldan ulaşabileceği rehber-kılavuz metin oluşturmaktır. Eğitimin oluşma sürecinde yapılan yurt içi ve yurt dışı literatür taramasında özellikle aile ve kişilerarası ilişkilere yönelik öneriler, patolojik davranışları aza indireyecek pratik öneriler gözetilmiştir.

Eğitim beş kısımdan oluşmaktadır ve her bölüm için yaklaşık yarım saat ayrılmıştır. Eğitimin bölümlerinin içerikleri özetle şu şekildedir:

### ***1. Bölüm: İnternet ve Dijital Oyun Bağımlılığı***

Bu bölümde katılımcılara internet ve dijital oyun bağımlılığının kriterleri ve belirtileri anlatılıp kendilerinin gözden geçirmeleri sağlanmıştır. Sonrasında internet ve dijital oyun bağımlılığının ilişkilerimize olan etkileri örnek vakalar eşliğinde anlatılmıştır. Son olarak kişilerin bağımlılık söz konusu olduğunda neler yapması gerektiği öneriler kısmında verilmiştir.

### ***2. Bölüm: Aile İçi Kopukluk***

Bu bölümde problemlerli internet ve sosyal medya kullanımının aile ilişkilerine olan olumsuz etkisi ele alınmıştır. Aile üyelerinin fazla internet kullanımı sonucunda ilişkilerinin kalitesinin düştüğü ve birbirlerinden uzaklaştıkları vakalar eşliğinde katılımcılara anlatılmıştır. Aile içi kopukluğu giderebilmek için öneriler ve uygulamalar verilmiştir.

### ***3. Bölüm: Aldatma/Sır Oluşturma***

Bu bölümde internet ve sosyal medya kullanımında aile üyeleri ve bilhassa eşler açısından oluşturduğu sanal aldatma, sanal cinsellik gibi tehditlerden bahsedilmiştir. Katılımcılara bunun önüne geçmek için aile içi sır ve şifre yok yaklaşımının benimsenmesi gerektiği anlatılmış ve diğer önerilerden bahsedilmiştir.

### ***4. Bölüm: Olumsuz Psikolojiler***

Bu bölümde patolojik internet ve sosyal medya kullanımının özellikle kişisel boyutta verdiği zararlardan, psikolojik duruma ve iyi olma haline olan etkilerinden bahsedilmiştir. Ayrıca aşırı internet kullanımının fizyolojik ve bedensel zararları da ele alınmıştır. Son olarak katılımcılara niteliksiz internet kullanımının yol açtığı sosyal izolasyon, sanal kimlik oluşturulması, göz önünde olma ihtiyacının doğması ve mahremiyetin azalması, kişinin kendi hayatını başkalarınınkiyle kıyaslaması gibi olumsuz psikolojik durumlardan bahsedilmiştir.

### 5. Bölüm: İnternetin Pozitif İmkânları

Oluşturulan psiko-eğitimin asıl amacının interneti ve vermiş olduğu imkânları kötülemek olmaması sebebiyle bu kısımda katılımcılara internetin pozitif imkânlarından faydalanmaktan, bunun internetin olumsuz etkilerini azaltacağından bahsedilmiştir. Ek olarak katılımcılara interneti ve teknolojik imkânları kullanarak ailece yapabilecekleri aktivitelerden bahsedilmiştir.

### Verilerin Analizi

Verilerin analizinde parametrik ya da parametrik olmayan testlerin uygulanmasını belirlemek adına verilerin normal dağılımı ölçülmüştür. Sonuç olarak verilerin normal dağılmadığı görüldüğünden, analizi yaparken non-parametrik bağımlı örneklem t-testi, Wilcoxon analiz yöntemi kullanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 22.0 istatistik programı kullanılmıştır.

### Bulgular

**Tablo 1.** Katılımcıların ölçeklerden aldığı ilk ve son testlerin ortalaması ve standart sapma değerleri

	Ön test		Son Test	
	$X^{\bar{}}$	Ss	X	Ss
Bapint-Tanı	1,66	0,13	1,05	0,09
DOBÖ	1,37	0,11	1,18	0,073
SMBÖ	1,65	0,1	1,43	0,75

Tablo 1’de görülüyor ki katılımcıların üç ölçekte de son test değerleri ön teste göre azalmaktadır. Bapint-Tanı ölçeğinin ön test ortalaması 1,66 ve standart sapması 0,13 iken; son test ortalaması 1,05 ve 0,09 olarak görülmektedir. Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği’nde ise ortalama 1,66 ve standart sapma 0,13 iken; son test ortalaması 1,18 ve standart sapması 0,073’e düşmüştür. Son olarak Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği’nde de ön test ortalaması 1,65 ve standart sapması 0,1 iken, ortalama 1,43 ve standart sapma 0,75 olarak görülmektedir.

Prof. Dr. Medaim Yanık'ın oluşturduğu anket soruları araştırmamızda değişken olarak ele alınmıştır. Hipotezlerde yer verilmesine de bu değişkenlere göre kişilerin internet ve sosyal medya bağımlılık düzeyleri incelenmiştir. Aşağıda bunlara yer verilmiştir;

**Tablo 2.** Kullanıcıların sanal kimlik değişkenine göre ölçeklerden aldığı ön-test ve son testlerin ortalaması ve standart sapma değerleri

	Sanal kimlik var				Sanal kimlik yok			
	Ön test		Son Test		Ön test		Son Test	
	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss
Bapint-Tanı	2,22	0,31	1,61	0,21	1,53	0,13	0,92	0,09
DOBÖ	1,88	0,38	1,64	0,31	1,25	0,09	1,07	0,03
SMBÖ	2,09	0,18	1,77	0,11	1,55	0,11	1,35	0,08

Sanal kimlik değişkenine bakıldığında, araştırmaları destekler nitelikte bir sonuç olduğunu görüyoruz. Sanal kimliği olan katılımcıların internet bağımlılığı, dijital oyun bağımlılığı, sosyal medya bozukluğu ölçeklerinden aldıkları ortalamalar sanal kimliği olmayan katılımcılara göre çok daha yüksek gözükmektedir. Kişinin internet ortamında oluşturduğu sanal kimliğiyle daha özgür davranmasının yanı sıra, doyurulmamış psikolojik ihtiyaçlarını da internet ortamında doyurmaya çalışmakta, bunun sonucunda ise psikolojik problemler baş göstermektedir (Taş, 2015).

**Tablo 3.** Katılımcıların sanal ortamda kendilerini başkalarıyla kıyaslama durumuna göre ölçeklerden aldığı ilk ve son testlerin ortalaması ve standart sapma değerleri

	hiç		birkaç kez				zaman zaman					
	Ön test		Son test		Ön test		Son Test		Ön test		Son Test	
	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss	$\bar{X}$	Ss
Bapint	1,4	0,14	0,89	0,09	1,72	0,56	1,33	0,5	2,25	0,3	1,47	0,21
Dobö	1,3	0,13	1,13	0,06	1,80	0,73	1,76	0,62	1,19	0,14	1,07	0,04
Smbö	1,4	0,08	1,27	0,05	1,48	0,18	1,44	0,25	2,33	0,26	1,83	0,17

Tablo 3'e bakıldığı zaman araştırmalarla paralel bir sonuç görülmektedir. Sanal ortamda kendilerini başkaları ile kıyaslayan kişilerin kıyaslamayanlara göre internet bağımlılığı, sosyal medya bozukluğu ve dijital oyun bağımlılığından aldıkları ortalamalar daha yüksek gözükmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre, internette fazla zaman geçirmek kişinin kendisini diğerleri ile karşılaştırmasına zemin hazırlamakta ve bu karşılaştırma sonucunda depresif semptomlar görülmektedir (Nesi ve Prienstein, 2015).

**Tablo 4.** Katılımcıların sosyal medyada çocuklarının fotoğraflarını paylaşma değişkenine göre ölçeklerden aldığı ilk ve son testlerin ortalaması ve standart sapma değerleri

	çocuğunun fotoğrafını hiç paylaşmayanlar				çocuğunun fotoğrafını az paylaşanlar			
	Ön test		Son Test		Ön test		Son Test	
	X	Ss	X	Ss	X	Ss	X	Ss
Bapint	1,22	0,2	0,75	0,1	1,97	0,2	1,23	0,28
DOBÖ	1,33	0,18	1,07	0,04	-	-	-	-
SMBÖ	1,29	0,97	1,2	0,08	2,12	0,028	1,6	0,02

Tablo 4 göstermektedir ki, çocuğunun fotoğrafını internet ortamında paylaşan katılımcıların hiç paylaşmayanlara göre testlerden aldıkları ortalamalar çok daha fazladır. Literatürde sosyal medyada çocuğunun fotoğrafını paylaşma eylemine share+parenting kelimelerinin birleşiminden oluşan 'sharenting' kelimesi kullanılmaktadır (Maraşlı vd., 2016). Bu araştırmaya göre 'sharenting' eylemini gerçekleştiren kişilerin internet kullanımında bağımlılık düzeyi diğer kişilere göre daha fazla gözükmektedir.



**Tablo 5.** Mann Whitney U ve Kruskal Wallis Testi Değerleri

Test	Sanal Kimlik	Kıyaslama	Çocuk paylaşımları
Ön Test Bapint Ölçeği	0,042**	0,101	0,42
Son Test Bapint ölçeği	0,007**	0,093	0,71
Ön Test SMBÖ	0,014**	0,024**	0,017**
Son Test SMBÖ	0,008**	0,011**	0,032**
Ön Test DOBÖ	0,016**	0,616	0,28
Son Test DOBÖ	0,004**	0,363	0,031**

\*\*=p<0,05

Uygulanan Mann Whitney U testi ve Kruskal Wallis analizleri ile, değişkenlerden alınan ölçek değerlerinin anlamlı olup olmadığına bakılmıştır. Tablo 5'e bakıldığı zaman sanal kimlik değişkeninin bütün ölçek sonuçlarına göre değişimi anlamlı gözükmektedir. Ayrıca sanal kimliği olan katılımcıların internet bağımlılığı, sosyal medya bozukluğu ve dijital oyun bağımlılığı düzeylerinin de eğitim sonrasında düştüğü, bu değişimin de yine anlamlı olduğu görülmektedir.

Kendisini sosyal medya ortamında başkalarıyla kıyaslayan katılımcıların da eğitim sonrasında bağımlılık düzeylerinin düştüğü görülürken, sosyal medya bozukluğu kısmında bu değişimin anlamlı olduğu görülmektedir. Ek olarak çocuklarının fotoğraflarını internet ortamında paylaşan katılımcılarında rastlanan yine sosyal medya bozukluğu ölçeğindeki değişim anlamlı gözükmektedir.

Araştırmamızın hipotezleri kısmına gelecek olursak, yukarıda yer verdiğimiz katılımcıların ön test ve son testleri arasındaki ortalama ve standart sapma değişimlerinin anlamlılıklarını test etmemiz gerekmektedir. Aşağıdaki tablolarda eğitimde uygulanan üç ölçeğin de 2 Related Samples Test analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

**Tablo 6.** Katılımcıların internet bağımlılığı (bapint) ön test ve son test sonuçlarına ilişkin 2-related samples analizi sonuçları

$\alpha$  hata düzeyleri; “\*” için 0,01, “\*\*” için 0,05, “\*\*\*” için 0,10 temsil etmektedir

Test	Sıralar	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	z	P
Ön test-	Negatif Sıralar	29	16,55	480,00	-4,568	0,000*
Son test	Pozitif Sıralar	2	8,00	16,00		

Tablo 6’da görülüyor ki katılımcıların ön test sıra ortalamaları 16,55 ve son test sıra ortalamaları 8’dir ve  $p < 0,05$  olarak kabul edildiği zaman ise bu fark anlamlı gözükmektedir. Bu da bize “Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi” nin kişilerin internet bağımlılığı azaltma yönünde etkisinin olduğunu göstermektedir: Hipotez 1 doğrulanmıştır.

**Tablo 7.** Katılımcıların SMBÖ ön test ve son test sonuçlarına ilişkin 2-related samples analizi sonuçları

Test	Sıralar	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	z	P
Ön test-	Negatif Sıralar	22	13,59	299,00	-3,165	0,002*
Son test	Pozitif Sıralar	4	13,00	52,00		

Analiz sonucuna göre, katılımcıların sosyal medya bozukluğu düzeyleri ön testlerde son testlere göre daha fazla gözükmektedir ve  $p < 0,05$  olarak kabul edildiği zaman bu fark anlamlıdır. Yani verilen psiko-eğitim kişilerin sosyal medya bozukluğu düzeyine olumlu yönde katkıda bulunmuştur: Hipotez 2 doğrulanmıştır.

**Tablo 8.** Katılımcıların DOBÖ ön test ve son test sonuçlarına ilişkin 2-related samples analizi sonuçları

Test	Sıralar	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	z	P
Ön test-	Negatif Sıralar	11	7,73	85,00	-2,781	0,005*
Son test	Pozitif Sıralar	2	3,00	6,00		

Bu sonuca göre, katılımcıların Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği'nin son-testleri ön teste göre çok daha düşüktür ve  $p < 0,05$  kabul edildiğinde bu fark anlamlıdır. Yani verilen psiko-eğitimin kişilerin dijital oyun bağımlılığını azaltmaya yönelik etkisi desteklenmiştir: Hipotez 3 doğrulanmıştır.

### Nitel Sonuçlar

Eğitimden bir ay sonra katılımcılara son test uygulandığı sırada, katılımcılarla 30 ilâ 50 dakika arasında bireysel görüşme yapılmıştır. Bu görüşme esnasında katılımcıların eğitimle ilgili görüş ve önerileri alınmakla birlikte, konuyla ilgili spesifik soruları da cevaplanmıştır. Katılımcıların eğitimden en memnun kaldıkları konular ile, eklenmesini istedikleri konulara cevaplar alınmıştır.

Eğitim ile ilgili en memnun kalınan konunun ne olduğu sorusuna katılımcıların çoğu 'bilinçlenmenin olması' cevabını vermişlerdir. Katılımcılardan 22 yaşındaki erkek öğrenci T.K. eğitim hakkında şu şekilde geribildirim vermiştir: "Eğitim konusunda en çok faydalandığım konu oyun oynamakla ilgili bilinçlenmek oldu. Kendi durumumu değerlendirme fırsatım oldu, bağımlılık sınırında olduğumu bilmiyordum. Artık daha dikkat ediyorum".

28 yaşında evli ve bilgisayar mühendisi kadın Z.T. ise şu şekilde geribildirim vermiştir: "Eğitim benim için çok faydalı oldu fakat asıl eşimin de gelmesi gerekiyordu. Şimdi ben öğrendiğim şeyler konusunda onu uyarıyorum, beraber vakit geçirdiğimizde telefonlarımızı kullanmıyoruz".

42 yaşında evli ve 3 çocuk babası olan öğretmen T.B. düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Eğitimden sonra ailemle daha çok vakit geçirmeye başladım. Artık belirli saatlerde interneti kapatıyoruz, ailecek çocuklarla vakit geçiriyoruz”.

27 yaşında evli ve ev hanımı olan F.K: “Özellikle sosyal medya kullanırken farkında olmadan beni etkileyen birçok şeyin farkına vardım. Eğitimden sonra bazı sosyal medya hesaplarımı kapatıp dijital detoks yapıyorum. Duygusal olarak çok daha iyi hissediyorum” şeklinde belirtmiştir.

### Tartışma

Bu araştırmada internet ve sosyal medya kullanımının kişilerin psikolojik durumuna ve iyi olma haline olan olumsuz etkisini azaltmaya, aile ilişkilerine olan olumsuz etkilerini önlemeye yönelik geliştirilen “Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi” nin etkinliği test edilmiştir. Verilerin analizi sonucunda, araştırmamızda kullanılan ölçeklerin ön test ve son test karşılaştırılmasında anlamlı fark bulma hedefi gerçekleşmiştir. Katılımcılar, eğitimden önce doldurdıkları İnternet Bağımlılığı, Sosyal Medya Kullanım Bozukluğu, Dijital Oyun Bağımlılığı ölçeklerinden eğitimden sonra daha düşük düzeyde puan almışlardır ve bu sonuç anlamlı bulunmuştur. Bu bağlamda oluşturulan “Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi” nin kişiler üzerine olan pozitif etkisinin anlamlı olduğu sonucu elde edilmiştir. Katılımcılar ile yapılan görüşmelerde elde edilen nitel bilgiler de verilerin sonuçları ile paralel olarak eğitimden edindikleri bilgileri hayatlarına yansıttıkları ve faydasını gördükleri şeklindedir.

Ek olarak, anket soruları dâhilinde incelenen sanal kimliğe sahip olma, sosyal medyada kendisini başkaları ile kıyaslama ve çocuğunun fotoğraflarını internet ortamında paylaşma değişkenlerinde anlamlı sonuç bulunmuştur. Sosyo-demografik değişkenler ile birlikte internet kullanımının niteliğine göre kişilerin bağımlılığını ölçtüğümüz bu araştırmada kişilerin internet kullanım özelliklerine göre bağımlılığın da değişiklik gösterebileceği sonucu bulunmuştur.

Ayrıca bu sonuçlar bize, internet kullanımında risk ve koruyucu faktörlerin neler olabileceği adına fikir vermiştir.

Literatürde internet ve sosyal medya bağımlılığına müdahaleye dair yapılan diğer çalışmalarda da araştırmamıza benzer şekilde anlamlı sonuçlar bulunmuştur. Örneğin, ergenlerin teknoloji bağımlılığına 10 oturumda müdahale çalışmasını gerçekleştiren Taş (2015) sonuç olarak ergenlerin olumsuz psikolojik belirtilerinde azalma gözlemlemiştir. Çin'de yine ergenlerin internet bağımlılığına müdahaleyi çalışan Liu ve arkadaşları (2015) ergenlerin aile ilişkilerini kuvvetlendirmeye yönelik bir yöntem izlemiştir. Sonuç olarak katılımcıların bağımlılık oranının %100'den %4.8'e düştüğünü gözlemlemiştir. İnternet bağımlılığı konusunda önde gelen isimlerden olan Young (2011) bağımlılığın tedavisinde Bilişsel Davranışçı Terapi odaklı bir müdahale yöntemi geliştirmiştir. On iki haftalık programın sonucunda katılımcıların tedaviye %98 oranında cevap verdiklerini analiz etmiştir.

İnternet, sosyal medya, dijital oyun ve teknoloji bağımlılığı konularında gerçekleştirilen türlü müdahale yöntemlerinin kişilere olumlu yönde etki edeceği literatür araştırmaları sonuçlarında da gözükmektedir. Dolayısıyla, aslında internet kullanım problemlerinin gerek kişisel gerekse kitlesel etkileri giderek artsa da müdahale programlarının çeşitli yöntemlerle kişilere ve kişilerarası ilişkilere katkısı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda müdahale programlarının içeriğini ya da yöntemin farklılığını gözetmeksizin bu programların desteklenmesi de bilinçlenme adına ciddi önem arz etmektedir. "Aileler İçin İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Psiko-Eğitimi" müdahale programı dâhilinde katılımcıların bilinçlenmesi ve bu bilinçlenme doğrultusunda problemleri davranışlarında azalma görülmesi, literatürdeki bulgular ile örtüşmektedir.

## Kaynakça

- Arduç, E. & Altun, A. (2017). Dijital Çağın Öğreneni. *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, 1, 12-30.
- Arısoy, Ö. (2009). İnternet Bağımlılığı ve Tedavisi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 1, 55-67.
- Aydın, M. (2013). *Sistemik Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Bayraktutan, F. (2005). *Aile İçi İlişkiler Açısından İnternet Kullanımı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Bowen M. (2004). *Family Therapy in Clinical Practice*. Rowman-Littlefield Publishers: A.B.D.
- Campell, D. & Stanley, J. (1963). *Experimental and Quasi-Experimental Designs For Research*. Houghton Mifflin Company: A.B.D.
- Çizmeçi, E. (2016). *Sosyal Medya, Aile ve Serbest Zaman*. Nobel Bilimsel Eserler. Ankara.
- Demir, Ü. (2016). Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale'de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Selçuk İletişim*, 9(2), 27-50.
- Desjardins, J. (2018). *The Rising Speed of Technological Adoption*. 12 Şubat 2019 tarihinde <https://www.visualcapitalist.com/rising-speed-technological-adoption/> sitesinden alındı.
- Dickerson, A. & Crase, S. (2007). Parent-Adolescent Relationships: The Influence of Multi-Family Therapy Group on Communication and Closeness. *The American Journal of Family Therapy*, 33, 45-5
- Engin, Y. (2015). *Sosyal Medya Kullanıcılarında Dijital Kimlik Olgusu ve Toplumsal Olaylar Bağlamında İncelenmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Erol, M. (1992). *Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Süresinde Aile İçi İlişkilerde Meydana Gelen Nitelik Değişmelerinin Aile Üyeleri Üzerine Etkileri (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Erzurum, A. (2016). *Sosyal Medya ve Kutuplaşma (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul.
- Esen, E. & Siyez, D. (2011). Ergenlerde İnternet Bağımlılığını Yordayan Psiko-sosyal Değişkenlerin İncelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(36), 127-138.
- Irmak, A. & Erdoğan, S. (2015). Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği Türkçe formunun geçerliliği ve güvenilirliği. *Anatolian Journal of Psychiatry*, 16 (Special Issue 1), 10-18.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1990). *İnsan-Aile-Toplum*. İstanbul. Remzi Yayınevi.

- Lanigan, J. (2009). A Sociotechnological Model for Family Research and Intervention: How Information and Communication Technologies Affect Family Life. *Marriage and Family Review*, 45, 587-609.
- Lenhart, A., Dukkan, M. & Smith, A. (2014). *Couples, the Internet and Social Media*. 29 Şubat 2019 tarihinde <http://www.pewinternet.org/2014/02/11/couples-the-internet-and-social-media/> sitesinden edinilmiştir
- Liu, Q., Fang, X., Yan, N., Zhou, Z., Yuan, X., Lan, J. & Liu, C. (2015). Multi-family group therapy for adolescent Internet addiction: Exploring the underlying mechanisms. *Addictive Behaviors*, 42, 1-8.
- Maraşlı, M., Sühendan, E., Yılmaztürk, N. & Çok, F. (2016). Parents' Shares On Social Networking Sites About Children: Sharenting. *Anthropologist*, 24(2), 399-406.
- McSpadden, K. (2015, 14 Mayıs). You Now Have a Shorter Attention Span Than a Goldfish. <http://time.com/3858309/attention-spans-goldfish/>
- Murray, J. (2008). Media Violence: The Effects Are Both Real and Strong. *American Behavioral Scientist*, 51(8), 1212-1230.
- Nesi, J. & Prinstein, M. (2015). Using Social Media for Social Comparison and Feedback-Seeking: Gender and Popularity Moderate Associations with Depressive Symptoms. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 43(8), 1427-1438.
- Ögel, K., Karadağ, F., Satgan, D. & Koç, C. (2015). Bağımlılık Profil İndeksi İnternet Bağımlılığı Formu'nun (BAPİNT) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenilirliği. *Düşünen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, 28(4), 337-343.
- Öngen, O. (2016). Sosyal Medya Kullanıcılarının Gerçeklik Yanılgısı. *Yeni Medya Elektronik Dergi*, 1(1), 1-14.
- Özdemir, Ş., Vatandaş, C. & Torlak, Ö. (2009). Sosyal Problemleri Çözmede Aile Yaşam Döngüsünün (AYD) Önemi. *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi*, 16: 7-18.
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants, Part II: Do They Really Think Differently? *NCB University Press*, 9(6).
- Ritchie, H. & Roser, M. (2019). *Technology Adoption*. 12 Şubat 2019 tarihinde <https://ourworldindata.org> adresinden edinilmiştir.
- Ross, A. & Livingstone, S. (2016). *Families and Screen Time: Current Advice and Emerging Research*. Media Policy Brief 17. London: Media Policy Project London School of Economics and Political Science.
- Routley, N. (2018). *Visualizing the social media universe*. 10 Aralık 2018 tarihinde <https://www.visualcapitalist.com/social-media-universe/> sitesinden edinilmiştir.

- Savcı, M., Ercengiz, M. & Aysan, F. (2018). Ergenlerde Sosyal Medya Bozukluğu Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması. *Nöropsikiyatri Arşivi*(55), 1-8.
- Taş, İ. (2015). Psikolojik Belirtileri Azaltmaya Yönelik Psiko-Eğitim Programının Ergenlerde İnternet Bağımlılığına Etkisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Twenge, J. (2014). *Generation Me*. New York. Atria Paperback.
- Twenge, J. (2018). *İ Nesli*. İstanbul. Kaknüs Yayınları.
- Uzun, Ö., Yıldırım, V. & Uzun, E. (2016). Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu olan Ergenlerde Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları ve Sosyal Medya Bağımlılığı, Benlik Saygısı ve Algılanan Sosyal Destek İlişkisi. *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 10(3), 142-147.
- We Are Social Inc. (2019). *Global Digital Report*. A.B.D.
- Williams, A. & Merten, M. (2011). iFamily: Internet and Social Media Technology in the Family Context. *Family & Consumer Sciences Research Journal*, 40(2), 150-170.
- Vural, P., Uncu, Y. & Kılıç, E. (2015). Relationship between Symptoms of Disruptive Behavior Disorders and Unsafe Internet Usage in Early Adolescence. *Arch Neuropsychiatr*, 52, 240-246.
- Young, K. & Abreu, C. (2011). *Internet Addiction*. New Jersey. Wiley.
- Young, K. (2013). Treatment Outcomes Using CBT-IA with Internet Addicted Patients. *Journal of Behavioral Addictors*, 2(4), 209-215.



**Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik -İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri (Covered Identity - Basic Elements of the Islamist Women's Identity)*, Metis Yayınları, 5.baskı, İstanbul 2015, 148 s.**

*Zeynep Korkmaz\**

Türkiye’de 80’li yıllarda yaşanan darbe ve sağ-sol şeklinde belirginleşen toplumsal kutuplaşma süreçlerinin etkisi ile toplumda birtakım toplulukları diğerlerinden ayırtıran belirgin simgelerle bezeli bir kimlik sahibi olmak önem kazanmaya başlamıştır. İdeolojik ait olma duygusu ile Batıcılık ve milliyetçilik siyaseti temelinde Kemalistler ve Türk milliyetçiliği, İslamcılık siyaseti ekseninde İslamcılar, mikro milliyetçilik ekseninde Kürtler ve mezhepsel bağlamda ise Aleviler bu süreçte öne çıkmaktadır (Karakaş, 2013: 25). Kadınlar özelinde bakıldığında ise benzer bir kimlik mücadelesinin kendine yer bulduğu göze çarpmaktadır. 80’li yıllarda çeşitli feminist akımlar dikkat çeken bir hareket başlatıp hem yayınladıkları dergilerle seslerini duyurmaya hem de sokaklarda kendilerini göstermeye başlamışlardır. Eşitlikçi, sosyalist ve radikal feminist grupların ortak söylemleri kadınları özel alan olan aile kurumunun dışına çıkarma, erkekle eşit statüye kavuşma, geleneksel patriarkal kültürü sorgulama, kadın aleyhine var olan hukuksal normların üzerine gitme şeklinde özetlenebilir. 1990’lı yıllara gelindiğinde öncesinde kurum dışı alanlarda gelişen feminizm artık kurumsal alanlara doğru yayılmıştır. 1989 yılında çalışma bakanlığında kadın birimi, 1990 yılında Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü kurulmuş ve bu sayede feminist hareketin birtakım talepleri kamusal alanda karşılık bulmuştur. Bu dönemde kadını merkeze alan taleplerin daha geniş bir toplumsal alana yayılması ise toplumun farklı kesimlerinde benzer taleplerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla sol kesimlerde .....

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Yüksek Lisans öğrencisi, zeynepkorkmaz@hotmail.com

olduğu gibi İslamcı kadınlar arasında da “kadın” meselesi etrafında gelişen tartışmalar ve hak talepleri gündeme gelmiştir. Tam da bu dönemde Aynur İlyasoğlu saha araştırması yaparak okurlara 90’lı yıllarda yaşamış olan İslamcı kadınlar ile diyalog kurma şansı vermiştir. Aynur İlyasoğlu ele alacağımız eserinde 90’lı yıllarda büyük kentte yaşayan, üniversite mezunu ve ücretli bir işte çalışan bir grup İslamcı kadınla derinlemesine mülakatlar yaparak onların kendi kimliklerini edinme sürecini incelemiştir.

Yazar eserin ilk sözünde kendisini bu çalışmayı yapmaya sevk eden şeyin din sosyolojisi ve kadın araştırmaları alanlarına duyduğu ilgiyle birlikte kişisel bir merak olduğunu belirtmektedir. İlyasoğlu üniversite ortamlarında “radikalleşen” örtülü öğrencilerin hem onları tamamen saran bir inanca sahip olmalarını hem de içinde buldukları toplumda muhalif olup hak talebinde bulunmalarını ve bu ikisinin birlikte nasıl gittiğini merak ettiğini ifade etmiştir. Hangi özelliklere dayanarak radikalleşme ifadesinin kullanıldığı net olarak belirtilmese de yazarın siyasi darbe ve baskı sonucunda dindar kesimlerin bu duruma gösterdiği tepkiyi radikalleşme olarak okuduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte çalışmada İslamcı kadınların kimlik oluşturma süreci ideolojik bir süreç olarak ele alınmamış, özne olarak kabul edilen Müslüman/İslamcı kadınların modern tanımlamaları yeniden nasıl biçimlendirdiklerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda yazar iki yerleşik sorunlaştırma biçiminin sınırlarını sorgulamayı amaçladığını dile getirmiştir. Buna göre ilk mesele zihinlere yerleştirilmiş geleneksel kadın/modern kadın figürlerinin çatışmasını tartışmaktır. Diğeri ise yeni tesettür eğilimini irticanın simgesi olarak görmek yerine bunu incelediği kadınlar üzerinden kamu ve özel alan arasında geçişliliği/geçişsizliği sağlama rolünün bahsi geçen kadınlar tarafından yeniden tanımlanmasını kavramlaştırmaktır. Yazar tesettürün bu rolünün özel alanın kamusal doğru yayılmasını sağladığını söylemektedir. Ona göre özel alan kamusal doğru yayıldıkça, geçişlilik özerk olmaktan öte, tanımlı ya da yeniden tanımlı hale geldikçe ve uygun toplumsal cinsiyet normları ve inancın simgesel sınırları birlikte çizilip kamusal alana taşınmasıyla kadınlar artık bu alanda da kendilerini adeta evlerinde hissedebilmektedirler. Yazarın bu düşüncesinden başörtüsünün anlamını ve işlevini tam

olarak anlamadığını söyleyebiliriz. Gerekli inceleme yapıldığı takdirde başörtüsünün özel alan için getirilmiş bir kıyafet olmadığı aksine doğrudan kamusal alanda kadının inancı ve kişisel özgürlüğü ile var olmasını sağlayacak bir kıyafet olduğu görülecektir. Dolayısıyla tesettürün özel alanın kamusala yayılması gibi bir rol oynadığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Eserin Türkiye’de “Yeni Tesettür” isimli ilk bölümünde İslam ve kadın konularında literatür incelemesi yapılmaktadır. Deniz Kandiyoti’nin incelemelerine göre Ortadoğu’da bu konudaki literatür ve çalışmalardan Müslüman toplumlarda kadınların boyun eğişinde İslam’ın ne ölçüde etkisinin bulunduğunu bizlere açıklayacak yeterli düzeyde sonuç elde edilmemektedir. Ancak burada Ortadoğu toplumlarındaki kadınlar hakkında belirtilen ifadenin hatalı bir genelleme olduğunu belirtmek gerekir. Kadınların yeni tesettür eğilimlerini inceleyen çalışmalara bakan yazar, Mısır’da Fadwa El Guindi’nin eğitilmiş, profesyonel ve elitist olmayan ve MacLeod’un alt-orta sınıf tesettürlü kadınlar üzerinde yaptığı çalışmaya değinmektedir. Türkiye’ye bakıldığında ise eserin yazıldığı dönemde kadınların İslamcılığa ve tesettüre yönelişini inceleyen pek fazla çalışma olmadığı ve bu konunun araştırmacılar için yeni bir ilgi alanı olduğu görülmektedir. Yazar ancak dinsellik bağlamında toplumsal kimliğin oluşumu ile ilgili mevcut çalışmaların kendisine yol gösterdiğini belirtmekte ve Şerif Mardin’in kimlik boyutunu merkeze alan kapsamlı çalışmalarını, Nur Vergin’in toplumsal değişim ve dinselliği ele aldığı çalışmasını, Mübeccel Kıray’ın monografik incelemesini, Türkiye’de modernizm, İslam ve cinsler arası ilişkileri inceleyen Nilüfer Göle’nin çalışmasını ve Binnaz Toprak, Deniz Kandiyoti ve Ayşegül Baykan’ın çalışmalarını örnek olarak zikretmektedir. Ancak yazar bu çalışmalardan ne ölçüde yararlandığına ya da ne tür sonuçlar elde ettiğine değinmemiştir. Ayrıca yazarın literatür incelemesi yaparken seküler yazarlar ile sınırlı kaldığı söylenebilir.

İlyasoğlu, 80-90’lı yıllarda Türkiye’de kadınların tesettüre girmelerini ayrımlayıcı stratejilerden biri olarak ele almakta ve bu stratejilerin “kendi modernleşmesini kendi yapma”, modernleşmeyi yeniden tanımlama, bu yolla kültürel benliklerini koruma ve Müslüman

kimliğini pekiştirme gibi birçok açıdan işlevsel olduğunu belirtmektedir. Kendi modernleşmesini üretme açısından incelendiğinde Müslüman ülkelere kıyasla Türkiye'deki tesettür kullanımında çeşitlilik ve bireysel vurguya dikkat çeken yazar tesettüre renk çeşitliliği, farklı giyim stillerinin ve şıklığın gözetilmesi gibi bireysel tercihlerin ve feminenliğin eklenmesiyle birlikte anonimliğin sınırlarının daraltıldığını söylemektedir. 2000'ler sonrasına baktığımızda ise tesettürün o dönemde eşleştirilen varlık mücadelesi ve kimlik temsili olmaktan çıktığı, yazarın anonimliğin azalması olarak yorumladığı ve taltif ettiği tesettürdeki çeşitlilik ve beğenin bir moda meselesi haline geldiği görülmektedir. Günümüze kadar gelen bu süreçte sosyal medyada etkin bir şekilde üretim yapan tesettürlü kadınlar ile hızla çoğalan tesettür giyim markalarının yaptıkları iş birlikleri tesettürün kimlik ve ibadet simgesi olma fonksiyonunu gölgeleyip onu tüketim vesilesi olmaya doğru sürüklemektedir.

Yazar çağdaş kadın ve İslamî kadın gibi kategorilerin İslamcı kadınların modernleşmenin toplumsal süreçleri ile nasıl bir etkileşim içerisinde olduklarını anlamayı güçleştirdiğini söyleyerek buna karşı çıkmıştır. Eserde İslamcı olmayan kesimin kadınların tesettüre ve İslam'a yönelmelerini farklı açılardan algıladığı görülmektedir. Birincisi, gelenekselliğin bir devamı, geri kalmışlığın tezahürü ve toplumsal ilerleme sürecinde yok olması gereken bir eğilim olarak görülmesidir. Bu bakış açısının 90'ların başında sosyal demokrat siyasi çizginin bazı önermeleri ile paralel olduğunu belirten yazar bu dönemde Deniz Baykal ile Bülent Ecevit'in kadınların örtünmesi konusunda "anlayışlı" tutum göstermelerinin bu şekilde açıklanabileceğini söylemiştir. Yine aynı dönemde Demokratik Sol Parti ile Refah Partisi hedefledikleri -eşitsizliklerden hoşnut olmayan, toplumun kenarında duran ve ayrıcalıksız yeni kentli şeklinde tanımlanabilecek- seçmen kesimi konusunda çakışma yaşamıştır. Bu kesimin bir parçası da tesettürlü üniversite öğrencileri ile tesettürlü kamusal hayata atılmak isteyen ve bu konuda sorunlar yaşayan kadınlar olunca sosyal demokrat çizgi bu kadınlarla bir köprü kurmayı denemiştir. İkinci ve etkin olan yaklaşım, tesettürü İslamî gericiliğin başlıca unsuru ve irticanın simgesi olarak gören bir yaklaşımdır. Bu algı çağdaş Türk kadını idealinin karşısında tesettür eğilimini bir kâbus olarak yaşayan Cumhuriyetçi

ve laik kesimlerde etkili olmuştur. Üçüncü ve sınırlı etkinliği olan yaklaşım ise demokratik yapının gelişmesi amacıyla karşılıklı anlama gayreti içinde olan aydınlarca benimsenmektedir.

Eserin “Kadın Sorunu, Devlet, Reformist İdeolojiler ve İslam” adlı bölümünde Mısır, İran ve Türkiye’de kadın sorunuyla devlet ve reformcu ideolojiler arasındaki karşılıklı etkileşimler üzerinde durulmaktadır. Bu durumda Mısır, Türkiye ile en çok benzerlik gösteren yer olarak görülebilir. 1899’da Mısırlı bir kadını olan Kasım Emin kadınların toplumdaki durumunun iyileştirilmesi üzerine *Tahrîrül-mer’e* adlı eserini kaleme almış, peçeye ve kadının cins olarak erkeklerden aşağı bir varlık gibi ayrı tutulmasına karşı çıkmıştır. Rifa’at al-Tahtawi ise Fransa’daki kadınların durumuna hayranlık duyduğunu belirten iki kitap yayınlamıştır. Her ikisi de kadınların erkeklerle eşit hale gelmesini istemişlerdir. 1900’lerin başlarına gelindiğinde ise milliyetçi eylemler kadınlar tarafından gerçekleştirilmekte ve Huda Shaarawi bu harekette öne çıkan isim olmaktadır. Daha sonra Shaarawi Mısır Feminist Birliği’ni kuran bir isim ve Mısır kadın hareketinin sözcüsü olarak kalmıştır. Dönemin Mısırlı feministlerinde öne çıkan husus kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik reform taleplerinin İslam’a uygunluk içerisinde olmasıdır. İran’da örtülü kadınlar çeşitli müdahalelerle karşılaşmışlardır. 1936’da örtünün zorunlu olarak çıkarılması yasası uygulamaya konmuştur. 1941-53 arasında ise kadın sorununun siyasi projelerin bir parçası haline geldiği görülmektedir. İslamî cumhuriyetin inşası sürecinde bu kez kadınlara örtü dayatılmaya başlanmıştır. İran kadınlarının üç farklı dönemde çeşitli gerilim ve baskılar içerisinde yaşadıkları görülmektedir. Türkiye’de ise geç on dokuzuncu yüzyıl aydın, eğitilmiş ve aydınlanmadan feyiz alan kadınların kamusal alanda söz sahibi olmak istedikleri bir dönemdir. Fatma Aliye Hanım kadının özel alan içinde sınırlandırılmasını sorgulayan bir yaklaşım geliştirerek İslamî prensipleri öne çıkarmaya uğraşmıştır. Millî Mücadele yıllarının kadın sözcülerinden olan Halide Edip gibi isimler ise toplantılara kara çarşaf giyerek katılmış; hem sıradan kadınlara yaklaşmayı hem de feminiteden sıyrılıp aynı mücadele içerisinde eşitliği yakalamayı hedeflemişlerdir. Ardından Cumhuriyet’in kurulması ile kadınlar eşit haklara sahip olmaya ve oy verme hakkını elde etmeye başlamışlardır. Cumhuriyet’in getirdiği

yeni giyim alışkanlıkları bir kesim için kimlik krizi yaratırken başka bir kesim için modern kimliğe açılım referansı olmuş; bu sebeple toplumda kültürel kutuplaşma meydana gelmiştir.

Vaka araştırmasına geçmeden önce yukarıda da belirttiğimiz üzere yazar kavramsal çerçeve oluşturmak amacıyla çeşitli konulara değinmektedir. Yazara göre İslam'ın cinselliği meşru bir evlilik çerçevesine oturarak sadece tanımakla kalmadığını, hem üremeye hem de duygusal yücelme ve hazza yönelik ona hayati bir alan da açtığını söylemektedir. İslam'a göre cinsellik müminlerin dünyada devamlılığını sağlama, cennette vad edilen mutluluğun tadını almalarını ve bunu kazanmak için çabalamalarını sağlama, entelektüel çabanın gerçekleşmesini sağlama gibi hayati işlevlere sahiptir. Yazar kadın bedeninin örtülmesinin, bedenin fiziksel varlığının her hücresine kadar duyarlı bir varlık olarak algılanması ile ilgili olduğu kanaatinde. İslamcı kadınlar açısından ise örtü kadının toplumsallaşmasını, özel alandan kamusal alana geçişini sağlayan kimliğin ayırt edici bir ögesidir.

Yazar eserin diğer bir bölümünde ise İslamcı kadınların edebi metinlerinde kadınlık durumunun nasıl yansıtıldığını ve kadın imajlarının inşasını Şerife Katırcı'nın *Müslüman Kadının Adı Var* adlı romanı ve Cihan Aktaş'ın *Üç İhtilal Çocuğu* adlı hikâye derlemesi üzerinden incelemektedir. Her iki hikâyede de kadınlar üniversite yıllarında inançla tanışıp İlyasoğlu'nun ifadesiyle "radikalleşmiş", kendi varoluş alanlarını oluşturmuş ve kendi seslerini bulmuşlardır. Daha sonra evliliği idealleştirerek kendilerine kurdukları yaşam tarzını sürdürmeyi ummuşlar ancak hayal kırıklığına uğramışlardır. Sonunda da evliliğin içerisinde sessiz ve âtıl hale gelen bu kadınlar tekrar kendi seslerine kavuşmak için inançlarına daha sıkı sarılmaya başlamışlardır.

Eserin en özgün kısmı olan vaka çalışmasında yazar 1990 yaz mevsimi boyunca 21 kadın üzerinde derinlemesine mülakat tekniğini kullanarak grup portresi ortaya çıkarmıştır. Geleneksel kadın ile modern kadın şeklindeki ikici anlayışı bulandırmak amacıyla yazar araştırma grubunun hepsini ücretli işlerde çalışan meslek sahibi te-settürlü kadınlardan seçmiştir. Kentli ve İstanbullu olan bu kadınların hemen hepsi üniversite mezunudur ve kendileri gibi üniversite

mezunu insanlarla evlenmişlerdir. Mülakatın birkaç sorusu bu kadınların kendi anneleri ve kendi kızları ile olan ilişkileri üzerinedir. Katılımcıların hemen hepsinin kendi ailelerinde üniversite mezunu ilk kuşak olduğu, annelerinin tümünün ilkokulu bitirdiği, yüksek eğitilmiş, çalışan herhangi bir kadın rol modele de sahip olmadıkları görülmektedir. Araştırma grubunun ayırt edici özelliklerinden biri de annelerinin hemen hiçbirinin ücretli bir işte çalışma deneyimine sahip olmamasıdır. Dolayısıyla gruptaki kadınlar ailelerinin çizgilerinden kopuş yaşamakta ve daha az kalıplaştırılmış, normlaştırılmış bir alanda hareket etmektedirler. Bununla birlikte, yüksek eğitim görmelerine ve çalışma hayatı içinde olmalarına rağmen, ailede daha üst statüdekilere saygı ve anneliğin önceliği gibi bazı cinsiyet rolü özellikleri bakımından anneleri ile ortak özellikleri korumaktadırlar. Gruptaki kadınların küçük bir kısmı eşleriyle görücü usulü tanıştığını belirtirken çoğunluğu üniversite yıllarında tanıştıklarını söylemişlerdir. Bu konuda ilginç bir sonuç çıkmıştır; geleneksel biçimde tanışan kadınların eşleri fatura ödeme ve ufak tamirat yapma gibi işler dışında ev sorumluluğunu paylaşmazken eşlerin birbirine yönelmeleri ile kurulan evliliklerde eşler daha eşit sorumluluklar almaktadır.

Çalışmanın yapıldığı dönem itibariyle profesyonel meslek sahibi İslamcı kadın kimliğinin yeni bir eğilim olduğu görülmektedir. Araştırma grubundaki kadınların istihdam alanları doktorluk, öğretmenlik, avukatlık, kendi işlerinde çalışma, devlet memurluğu, eczacılık, vaizelik şeklinde sayılabilir. Gruptaki kadınların ücretli bir işte çalışmalarının motivasyonu olarak insanlara yardım etmek gibi toplumsal faydanın amaçlanması şeklinde ortak bir sonuç çıktığı anlaşılmaktadır. Bu kadınlar çalışmanın anlamını modern kesim için taşıdığı anlamdan yani çalışan kadın ile ev kadını rolleri arasındaki çatışmadan kaydırarak “çalışan kadın” imajına yeni ve kendi içinde meşru bir içerik vermeye çalışmaktadırlar. Araştırma grubundaki kadınların bir kısmı tesettürlü oldukları için çalışma hayatında birtakım engellerle karşılaştıklarını, işyerlerinde başlarını açmak zorunda ve kariyerlerinde yükselmekten geri kaldıklarını ifade etmişlerdir. Son olarak araştırmadan çıkan ilginç sonuçlardan biri de gruptaki kadınların İslamî hayat tarzına ve tesettüre yönelmelerinin

80-81 yılları arasında toplumun steril bir hale getirilmesinin hedeflendiği askeri rejim döneminde olmasındır.

Sonuç olarak eseri genel bir değerlendirmeye tâbi tutacak olursak İlyasoğlu İslamcı kadın kimliğini oluşturan öğeleri incelemek amacıyla tesettürlü ve kamusal alanda ücretli işlerde çalışan 20 kadın üzerinde saha araştırması yapmıştır. Eserin okur zevki en yüksek olan bu kısmında mülakat sonuçlarını değerlendirerek dönemin ruhunu net bir şekilde kavramamıza olanak sağlamıştır. Araştırmanın saha sonuçlarını daha iyi temellendirmek için yazar eserine kadın konusu ile ilgili literatür incelemelerini aktararak başlamış, ardından Mısır, İran ve Türkiye örnekleri üzerinden devletin, reformcu ideolojilerin ve İslam'ın birbirleriyle kadın sorunu etrafındaki ilişkilerini inceleyerek esere devam etmiştir. Yazar beden kavramını benlik ve kimlik arasındaki etkileşimlerin ortaya çıkarttığı kendine özgü bir şekillenme olarak varsaydığını belirterek bunun sonucunda İslam'ın bedeni ve cinselliği nasıl algıladığını gözden geçirmiştir. Yazara göre bu bağlamda İslamcı kadınlar, kamusal ve özel alanın sınırlarında beden/ten/benlik arasında bir uzlaştırma ihtiyacının tesettür yoluyla sağlamaya çalışmaktadırlar. Eserde ele alınan yüksek eğitilmiş ve meslek sahibi kadınlar tesettürleri sayesinde “kendi kendilerini modernleştirme ve modernliği tersyüz etme” stratejilerini iki yönüyle örneklemektedirler. Birincisi, tesettür yoluyla geleneksel kadın imajından bir ayırlama yapma çabası ve namus, iffet gibi cinsel törelere yeni bir tanım getirme durumudur. İkincisi ise birinciye ek olarak modernliğin içeriğini tersyüz edip “modern olmaya” yeni öznel bir tanım getirerek, modernlik tarafından kodlanan eğitim ve meslek gibi alanlara geçiş talebidir. Yapılan saha çalışması ile İslamcı kadına özgü bir grup portresi çizmeye çalışan yazar buna ek olarak İslamcı kadın yazarların edebi metinlerinde kendi imajlarını ve kendileri için tanımladıkları alanı kavramlaştırmaya çalışmıştır. Ele aldığımız çalışma, tüm eksiklikleri yanında tesettürlü kadınların kimliğine dair tanıklıkları ve 1980-1990'lı yıllarda başörtülü kadın kimliğinin temsiline dair dikkat çekici bir araştırmadır.

### **Kaynakça**

Karakaş, M. (2013). Türkiye'nin kimlikler siyaseti ve sosyolojisi, Akademik İncelemeler Dergisi, 8/2.



## Sevgi Soysal, *Tante Rosa*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2020, 103 s.

*Sare Canbaz Özdemir\**

Sevgi Soysal'ın babası Mithat Bey; annesi ise Alman asıllı olan (asıl adı Anneliese) Aliye Hanım'dır. Mithat Bey o dönemde maddi zorluklara rağmen eğitimi için gittiği Almanya'da Anneliese ile tanışıp evlenir. Anneliese eşi ve evliliği için İslamiyet'i kabul eder ve adını da Aliye olarak değiştirir. Evlendikten sonra Mithat Bey henüz okulunu bitirememiş olduğu için oluşan maddi imkânsızlıklar ve etkileri devam eden I. Dünya Savaşı sebebiyle eşiyle beraber kayınvalidesi Rosa'nın yanında yaşamak durumunda kalırlar. Bu evlilikten Gönül ve Kaya adlarında iki çocukları olur. Hitler'in Almanya'daki yönetimi ele geçirmesi sonucu Türkiye'ye döndüklerinde bir süre Mithat Bey'in annesi Muzaffer Hanım'la yaşarlar. Ancak gelinini içine sindiremeyen Muzaffer Hanım bu durumdan rahatsız olur. Öyle ki gelini Aliye Hanım'la karşılaşmamak için odasından dahi çıkmak istemez. Ancak soyunu devam ettireceği için kıymet verdiği tek erkek torunu olan Kaya ile ilgilenir. O dönemde üçüncü çocukları olan Sevgi dünyaya gelir.

Sevgi, Ankara'da doğar ve büyür. Aliye Hanım, çocuklarının özellikle şiirle, müzikle, sanatla uğraşmalarını teşvik eder. Sevgi, Ankara Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'nde Arkeoloji okumaya başlar. Üniversitenin daha ilk yıllarında ilk evliliğini yapacağı Özdemir Nutku ile tanışır. Bu evlilikten Korkut adında bir oğulları olur. Sevgi Hanım, Özdemir Nutku vesilesiyle edebiyat çevresine dâhil olur, ilk yazıları *Değişim* dergisinde yayımlanır. O dönemde tiyatroyla da ilgilendiği için oynadığı "Zafer Madalyası" adlı oyunda beraber yer aldıkları oyuncu arkadaşı Başar Sabuncu ile ikinci

.....

\* Özel İstanbul Medeniyet Orta Okulu Türkçe öğretmeni, sarecanbaz@gmail.com

evliliğini gerçekleştirir. *Tante Rosa* adlı eserinin ilk basımı da bu evliliği sürecinde gerçekleştiği için “Başar” soyadıyla yayımlanır. Ancak Başar Sabuncu’nun askere gitmesiyle beraber ilişkileri bozulunca beş yıl süren evlilikleri son bulur. Bundan sonra Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde profesör olan Mümtaz Soysal ile ortak çalışma yaparlar ve bu vesilesiyle tanışıp evlenirler. Bu evlilikten Defne ve Funda adlarında iki kız çocukları dünyaya gelir. Sevgi Soysal, Funda’nın doğumundan bir süre sonra kansere yakalanır ve bu amansız hastalıktan dolayı vefat eder.

Sevgi Soysal’ın eserlerini değerlendirdiğimizde genel olarak kadının toplumsal hayattaki konumu ile ilgili konulara odaklandığını söyleyebiliriz. Sevgi Soysal’ın kaleme aldığı ilk eseri *Tutkulu Perçem*, konusu ve teması itibarıyla “kadın” ve kadının toplumdaki yerini ele aldığı için *Tante Rosa* ile benzerlik göstermektedir. Ancak *Tutkulu Perçem* öykü tekniği olarak problemlidir. Bu açıardan bakıldığında hemen hemen aynı temadan çıkması ve teknik açıdan daha başarılı olması nedenleriyle *Tante Rosa*, *Tutkulu Perçem*’e göre iyi bir çıkış yakalamıştır. Ne tam anlamıyla bir roman ne de bir hikâye olan *Tante Rosa*’yı, kısa roman veya uzun hikâye olarak nitelendirmemiz mümkündür. *Tante Rosa*’nın ilk baskısı 1968 yılında Sevgi Soysal’ın kendi imkânları doğrultusunda ve Sevgi Sabuncu adıyla Dost Kitabevi tarafından yapılmıştır. Romanın ana karakteri Tante Rosa, Alman asıllı, Katolik inancı ile yetiştirilmiş bir kadındır.

*Tante Rosa* toplam on dört bölümden meydana gelmektedir. Birbirinden kopuk gibi gözükse de Tante Rosa karakterinin yaşadıkları etrafında toplanan bu bölümlerde Soysal, kendi hayatından, Alman asıllı annesi ile anneannesinin yaşantılarından esinlenmiştir. Kitabın ilk bölümünden (Tante Rosa at cambazı olmadı) son bölümüne (Tante Rosa the end) kadar Rosa, *Sizlerle Başbaşa* adlı dergiyi sıkı sıkıya takip etmiş ve bu dergide yer alan görseller, haberler, ilanlar Rosa için yol gösterici olmuştur. Dergi, Rosa’nın hayatına dair aldığı ciddi kararlar ve attığı önemli adımlar açısından bir başvuru rehberi niteliğindedir. Rosa, bu dergiye verdiği önemi “Bir İncil’dir, bir Tevrat’tır, kutsal kitaptır” (s. 66) sözleriyle ifade

etmiştir. *Sizlerle Başbaşa* dergisi onun hayata bakışını ve beklentilerini biçimlendirici bir güce sahiptir. Derginin tüm sayılarındaki görseller ve yazılar Rosa'yı, her kadının prenses olduğu ve beyaz atlı prensi tarafından bulunacağı hayaline inandırmıştır. Buna karşın Rosa'nın yaşadığı hayat çok farklıdır. Eğitim gördüğü Katolik okul ve anne ile babasının Rosa'ya karşı tutumları hiç de onun hayal ettiği gibi değildir.

Kitabın "Tante Rosa at cambazı olamadı" adlı bölümünde genel bütünle uyumlu benzer bir tema işlenmektedir. *Sizlerle Başbaşa* dergisinde gördüğü bir haber doğrultusunda "at cambazı" olmak isteyen Rosa'nın bu talebi babası tarafından hoş karşılanmamıştır. Çünkü ne de olsa at cambazlığı kız çocukları için uygun bir meslek değildir. Bunu anlayabilmesi için babası onu sirke yazdırmış, gittiği sirkte ilk defa bindiği at tarafından fazlasıyla hırpalanan Rosa, umduğunu bulamamış ve bu hayalinden vazgeçmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda yazar toplumsal anlamda erkek ve kadın için uygun bulunan mesleklerin nasıl farklılaştığına dikkat çekmiştir. Kadınların ne işle meşgul olacaklarına dair tercih ve kararlarında daha kısıtlı bir imkâna sahip olduklarını ve toplumsal olarak da baskıya maruz kaldıklarını göstermek istemiştir. Yine aynı bölümde kadının dul kalması sonucunda yaşadığı zorluklara da dikkat çeken Soysal, Rosa'nın babasının vefatından sonra annesinin ve kendisinin yaşadığı tecrübeleri konu edinmiştir. O dönemde eş ölümü veya boşanma nedeniyle dul kalan kadının, çocuğu on sekiz yaşına gelene kadar yapacağı evlilik hem kendisi hem de çocuğu için yaşam garantisi olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak, Rosa'nın babasının genç yaşta ölümü nedeniyle annesi ikinci bir evlilik yapmıştır. Soysal, bu bağlamda kadını ancak ve sadece evlilik ilişkisi içerisinde konumlandıran toplumsal bakış açısını eleştirirken kadının ev ile özdeşleştirilmesine, çalışma alanının sadece ev içiyle sınırlandırılmasına, erkeğe muhtaç bir şekilde hayatını idame ettirmek zorundaymış gibi gösterilmesine karşı çıkmaktadır. Benimsediği anlayışa göre kadın tıpkı erkek gibi çalışabilmeli, erkek gibi düşünebilmeli, erkek gibi davranabilmelidir. Ancak bu bakış açısı bir taraftan kadın-erkek ilişkisini bir rekabet ilişkisi olarak

kavramaktadır. Evliliği ise esasını çiftlerin birbirlerini destekleyip tamamladığı bir ilişkiden çok kadın ve erkeğin zıt kutuplarda konumlandığı bir durum olarak sunmaktadır.

“Tante Rosa rahibeler okulunda” adlı bölümde ise Katolik bir okulda baskıcı bir eğitim sisteminde yetiştirilen Rosa, bir gün okulda yapılacak olan tiyatro gösterisinde öğretmeni tarafından şekerli su ile sarılan saçını öğretmeninden izin almadan açtığı için cezalandırılmış ve tiyatro sahnesine melek olarak değil de yoksul bir kişiyi canlandırmak üzere çıkmak zorunda kalmıştır. Öğretmenin izni olmadan hareket etmesi, Katolik inancına göre; nefesine yenik düşmüş bir kız çocuğu olduğunu göstermektedir. Kendi istek ve heveslerinin üzerine çıkamadığı müddetçe de ezilmeye ve dışlanmaya mahkûm görülmüştür. Katolik inancında var olan bu tür inanışlar Rosa’yı dininden soğutmuştur. Örneğin, durup dururken su içmesi, arzularına gem vuramayan günahkâr biz kız olduğunun göstergesi gibi görülmüş; devamlı olarak Rosa’ya ‘içini öldürmesi gerektiği’ telkininin verilmesi, onu fazlasıyla rahatsız etmiştir. Bunların yanı sıra kıyafetlerini çıkarmadan yıkanmak zorunda bırakılması, bacadındaki yarayı sarmak için dahi siyah çorabını çıkarmasına izin verilmemesi gibi çeşitli nedenler, Rosa’nın Katolik inancından nefret etmesine sebep olmuştur. Bu inanca ve öğretmenlerinden gördüğü kötü muameleye karşı verdiği çocukça mücadele sonucunda okuldan atılmıştır. Soysal, bu bölümde Katolik inancının kadının toplumdaki varlığı üzerindeki kısıtlayıcı etkisini konu edinmiştir. Ancak kitap ile ilgili sonraki değerlendirmelerini göz önünde bulundurduğumuzda kitabı yazdığı dönemde içinde yaşadığı Türk toplumunun İslamiyet’le ilgili ithamları kaldıramayacağını düşünerek, Katolik inancının olumsuz yönleri üzerinden dinin bir kurum olarak, kadın üzerinde nasıl bir tahakküm kurduğunu göstermek istediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kendisini özdeşleştirdiği radikal feminist yaklaşımın düşünce birikimden beslenen Soysal dini bir tahakküm aracı olarak sunmuştur.

“Tante Rosa’nın hayvanları” adlı bölümde yaşadığı gayrimeşru ilişkiden ötürü Hans ile evlenmek zorunda kalan Rosa’nın üç

tane çocuğu olmuştur. Almanya’da oldukça küçük bir köyde çocukları ve kocasıyla hayatını sürdürmeye çalışan Rosa, çocuklarından, kocasından, köydeki evinden, her Pazar kiliseden dönen kocası için yaptığı elmalı pastadan, kaz kızartmasından ve kiliseden kaçarak şehir hayatına yerleşmeyi tercih etmiştir. Bu kaçış sebebiyle de kilise tarafından aforoz edilmiştir. Toplumun ve dinin kendisine dayattığı kuralları umursamadan sadece duygularını takip ederek bir başkaldırıda bulunmuştur. Sevgi Soysal’ın, bu noktada annesi Aliye Hanım’ın vazgeçişlerinden, kararlı duruşu ve cesaretinden etkilenişini eserine bu şekilde yansıttığı söylenebilir. Rosa’nın şehir hayatında tutunabilmek için yine en büyük yol göstericisi *Sizlerle Başbaşa* dergisi olmuştur. Dergide her gördüğü ilandaki iş fırsatını değerlendirmiş ve bu ilanlardan yola çıkarak çok farklı iş alanlarında çalışmak durumunda kalmıştır. Yeri geldiğinde mezar temizleyiciliği, pansiyonculuk, vestiyerlik ve hela temizleyiciliği yapmış, yeri geldiğinde ise bir genelevde sekreter olmaktan geri durmamıştır. Çünkü Rosa için meslek seçiminde toplumun dayattığı gibi bir cinsiyetçilik yoktur. Soysal, burada erkek ya da kadının cinsiyetinden bağımsız olarak ilgi gösterdiği ve gücünün yettiği her türlü meslekle ilgilenmesi gerektiği temasını işlemiştir. Ancak bunun için kadının ailesini, kocasını, çocuklarını bırakmak zorundaymış gibi gösterilmesi oldukça problemlidir. Çünkü aile, evlilik ve çocuk sahibi olmak kurtulunması gereken yükler olmaktan çok toplumun çekirdeğini oluşturan, toplumsal devamlılığı ve bütünlüğü sağlayan, insanların yakın sevgi ve saygı ihtiyaçlarını karşılamalarını olanaklı kılan sorumluluklara işaret etmektedir.

“Tante Rosa mezarlıkta üretici oluyor” adlı bölümde Rosa’nın yaptığı ikinci evlilikten bahsedilmiştir. Bu evliliğini savaş döneminde gerçekleştiren Rosa, bir yandan da gazete bayiliği işletmektedir. İşleri o kadar iyidir ki savaşa rağmen gelir durumunda herhangi bir sıkıntı yaşamamıştır. İkinci eşinin ölümüyle beraber mezarlık temizleyicisi olma gibi farklı bir iş alanına yönelmiştir. Rosa için her durumdan, her fırsattan yeni bir iş kapısı açılabilmelidir. Ne maddi olarak ne de manevi olarak erkeğe bağımlı olmamak gerektiği düşüncesiyle bu adımları atmıştır. Ona göre insan, her ne şartta

olursa olsun üretkenliği elden bırakmamalıdır. Kişilerin özellikle de kadınların üretebildikleri ölçüde bu hayatta çok daha kolay tutunabileceklerine inanmıştır. Ancak bu bakış açısı ne evliliğe ne de erkeklere karşı olduğu anlamına gelmez. Soysal, burada kadının fiziki ve sosyal açıdan erkeğe bağımlı olma hâlinde çıkması gerektiğini savunurken; kadının erkeğe, erkeğin de kadına duyduğu duygusal ihtiyacı da es geçmemiş, bu duygusallığın evlilikle sağlanabileceğini düşünmüştür. Ancak evliliği modern tarzda romantik bir aşk kompleksi olarak ele almış, ailenin sahip olduğu toplumsal işlevlerini göz ardı etmiştir.

“Tante Rosa bütün rüzgârlara açık” adlı bölümde ise Rosa’nın geçimi ve paraya bakış açısıyla ilgili önemli anekdotlar içermektedir. Örneğin, anneannesinden duyduğu “Yahudiler her şeyi ucuza alıp pahalıya satar” nasihatinden yola çıkarak, açık arttırmadan aldığı birtakım eşyalar ve şişme yataklarla evini pansiyona çevirmiştir. Ona göre her türlü sıkıntılı durumu avantaja çevirmek insanın kendi elindedir. Bu düşünceden hareketle Soysal, yeni kadın ile eski kadının karşılaştırmasını yapmıştır. Ona göre; eski kadın, sadece ütü yaparak, ev işlerine zaman harcayarak tüketici konumunda bulunmaktadır. Yeni kadın ise, devamlı kazanmanın peşindedir. Kazanmak, biriktirmek, zamandan tasarruf etmek, hızlı ve pratik olmak yeni kadına ait özelliklerdir. Eski kadın için düzen, nizam önemliyken yeni kadın için amaç, kısa yoldan çok para kazanabilmektir. Hâlbuki, kadın sadece para kazandığı müddetçe değerli değildir. Kadın hem ev işi yaparken hem çocuk büyütürken hem de eşine hizmet ederken kıymetlidir. Bu nedenle Soysal’ın, kadının yalnızca para kazanabildiği müddetçe toplumda var olabileceği düşüncesi kanaatimizce problemlidir.

“Rosa yaşamakta ısrar ediyor” adlı bölümde dolapta tek kalan ekşi yoğurduna, peynirine ve bayat ekmeğine rağmen mücadelesinden vazgeçmeyen Rosa’dan bahsedilmiştir. Rosa için herkes bir mücadeleye içindedir ve her kişinin mücadele esnasında sadece bir kere boğulma hakkı vardır. Ancak hemcinsi olan kadınlar için bu hayat mücadelesi içinde boğulmamak imkânsızdır. Kadının bu hayat

düzeninin içinde yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için kararlarında ısrarcı olması, çabalaması, rezil olmayı dahi göze olarak çırpınması gerekmektedir. Hayatın bu gerçekliğine rağmen Tante Rosa *Sizlerle Başbaşa* dergisinden edindiği hayalperestliği de elden bırakmamıştır. Hayatta ne yaşarsa yaşasın -iyi ya da kötü- güzel bir iş ve güzel bir eş hayalini kurmaktan vazgeçmemiştir. Ne kadar absürt bir durum olduğunu kabul etse de motivasyonunu düşürmek adına kendi kendine ithafen “ı love you” şarkısı söylemekten de geri durmamıştır. Soysal, her bölümde yeni kadının hayatın içinde aktif olarak bulunması gerektiğini, çalışmaktan geri durmamasını, çabalamasını, erkeğe bağımlı olma hâlinde çıkmasını ön plana çıkarmış ve kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi bağımlılık üzerinden okumuştur.

“Tante Rosa’nın papağanı” adlı bölümde artık yaşlandığını düşünen ve bunun farkına varan Rosa, bu yaştan sonra kendisine eşlik etmesi için papağan almaya karar vermiştir. Ancak papağan bakımının kendisini maddi açıdan zorlayacağını gördüğü için bu isteğinden vazgeçmek durumunda kalmıştır. Rosa’nın yaşlılıkla beraber içine girdiği duygu bunalımını göstermesi açısından bu hikâye büyük önem taşımaktadır. Rosa için yaşlılıkla beraber kadına duyulan ilginin azalması önemli bir gerilim noktası oluşturmuştur. Bu gerilimi bertaraf etmek isteyen Rosa, kadının yaşlansa dahi güzelliğini kaybetmediğini düşünerek renkli kıyafetler giymekten vazgeçmemiştir. Ona göre kadın dediğin her ne şartta olursa olsun yaşamaya devam etmelidir, kadınlar hem duygusaldır hem eğlenelidir, tüm çektiği sıkıntılara veya küçük düşmelere rağmen pes etmeyendir, bazen sevinçlerine gülerken öte yandan kendi yalnızlığına ve kadersizliğine ağlayabilir. Kadın hayatı, hep sabretmek, hep bir uğraşı hâlinde olmak, ölene dek mücadele etmektir. Bu gerçeği bilen Rosa da çabalayıp mücadele etmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bu düşüncelere ve hislere rağmen yaşlanmak fikri, yüzündeki çizgilerin derinliğinin artması, Rosa’nın hayatını sorgulamasına sebep olmuştur. Rosa için yaşlanma duygusu aşılması zor bir duygudur. Çünkü modern toplumda yaşlılık, bir sorun olarak nitelendirilmekte ve bu nedenle de yaşlılara değerli, tatmin edici

bir rol verilmemektedir. Bu gerçeğin yansıması olarak Rosa da yaşlandığını kabullenmekte zorlanmış, içindeki çocuğu yaşatmak için çabalamıştır.

En son bölüm olan “The end *Tante Rosa*” hikâyesinde Rosa’nın ölümü ve ölümü sonrasında bile onu yalnız bırakmayan makus talihinden bahsedilmiştir. Öldüğü yerde ona sahip çıkacak birilerinin olmaması, maddi imkânsızlıklardan dolayı çinko tabut temini yapılamaması, Katolik kilisesiyle bağını kesmiş olması sebebiyle resmiyette “dinsiz” gözükmesi gibi durumlar cansız bedeninin de acı çekmesine sebep olmuştur. Bütün bu problemler aşıldığında cesedi hâlâ boşanmamış olduğu eşi Mathes’e verilmiştir. Mathes de yaptığı istişareler sonucunda cesedinin yakılmasına karar vermiş, yakıldıktan sonra da küllerini bir vazoya koymuştur. Mathes bu vazoyu evine getirmiş ancak vazo, Rosa’dan kalma siyam kedilerinin bir tanesi yüzünden yere düşerek kırılmış ve diğer bir kedi de küllerin üzerine çişini yapmıştır.

Söz konusu talihsiz son bütün eser boyunca işlenen geleneksel/eski- modern/yeni kadın karşılaştırmasının son perdesi niteliğindedir. Sosyal her ne kadar eser boyunca kadının hem ekonomik hem de toplumsal anlamda varlığının güçlendirilmesini savunsa da bunu radikal feminizme özgü bir bakış ile yapmıştır. Aile bağlarını ve geleneği kadının toplumsal varlığı önünde birer engel olarak resmetmiş ve kadının güçlenmesi için bu engellerle baş edebilmesinin önemini vurgulamıştır. Ancak eserin hazin sonu çizdiği modern/yeni kadın portresinin yalnızlığını gözler önüne sermesi açısından dikkate değerdir. Bu noktada Sosyal’ın geleneğin özü itibarıyla kadını değersizleştirmedini gözden kaçırdığını söyleyebiliriz. Çünkü yazarın oluşturmaya çalıştığı algının aksine gelenek kadın ve erkeği zıt kutuplarda konumlandırıp aralarındaki ilişkiyi bir bağımlılık ilişkisi olarak sunmamaktadır. Bilakis aile ve evlilik kurumunun esasını koruyarak kadın-erkek ilişkisini bir bütünlük ilişkisi olarak ele alma olanağı barındırmaktadır.



**Senem Timuroğlu, *Kanatlanmış Kadınlar- Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu* (Winged Women - Friendship of Ottoman and European Women Writers), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2020, 248 s.**

*Feyza Nur Hisar\**

Değerlendirmeye konu olan kitap, Senem Timuroğlu'nun 2017 yılında Paris Sorbonne Üniversitesi'nde savunduğu "XIX. ve Erken XX. yüzyıl Osmanlı ve Fransız Kadın Yazarların Yapıtlarına Feminist Transasyonal Bir Bakış" başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Son yıllarda Osmanlı döneminde yaşayan kadın yazarların eserleri ve görüşlerine artan ilgi sonucu bu alanda birçok çalışma ortaya çıkmıştır. Bu çalışma ise Osmanlı kadın yazarlarının yazdıkları ile dönemin Fransız kadın yazarlarının yazdıklarını karşılaştırmalı olarak ele alması yönüyle diğer çalışmalardan sıyrılmaktadır.

*Kanatlanmış Kadınlar*, Osmanlı kadın yazarlarının seyahatleri ve yazdıkları vasıtasıyla dönemin Avrupalı kadın yazarları ile kurdukları dostluğu ele almaktadır. Yazarın çıkış noktası tüm dünyada etkili olan Aydınlanma felsefesinin XIX. ve Erken XX. yüzyılda Müslüman Osmanlı kadınları üzerindeki zihniyet dönüşümünü araştırmaktır. Timuroğlu, kitabın giriş bölümünde bu araştırma sürecinde karşılaştığı eserleri oryantalizm ve oksidentalizm<sup>1</sup> teorileri bağla-

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Yüksek Lisans öğrencisi, feyzanurhisar@gmail.com

1 Oryantalizm, *Şarkiyatçılık*. Doğu toplumlarının kültür ve medeniyetine ait tüm unsurları sistemli bir biçimde inceleyen ve onları Batı-merkezli bir tahayyülle yeniden kurgulayan bir disiplindir. Oksidentalizm, *Garbiyatçılık*. Oryantalizm'e karşı verilen savunmacı bir söylem biçimi, Doğu'nun Batı algısıdır. Detaylı bilgi için bkz. Eskin, F. (2018). Oryantalizm ve Oksidentalizm Arasında Ahmet Mithat Efendi, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı 3, 1-22.

mında okumaktan ziyade, XIX. yüzyılda neredeyse tüm dünyaya yayılan kadın özgürlüğü hareketinin etkisiyle okuyacağını belirtmiştir. Yazar, böylece kadınları ayırıştırın ve farklılıklara odaklanan bir okuma yerine söz konusu eserleri kendilerini yeniden inşa eden kadınların tanıklıkları olarak ele alacağını vurgulamıştır. Timuroğlu, kitap boyunca bu yaklaşımını koruyarak ele aldığı kadın yazarlara karşılaştırmalı feminist araştırmalar yöntemiyle yaklaşmıştır.

Kitap dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Osmanlı'nın ilk transnasyonel Müslüman kadın yazar ve düşünürü Fatma Aliye (1862-1936) ele alınmaktadır. Timuroğlu, ulus ötesi deneyimler yaşayan, iki ya da daha çok dil bilen ve kendilerini çeşitlilik içerisinde ifade eden kadın yazarlar için “transnasyonel” ifadesini kullanmaktadır. Türk edebiyatının ilk kadın romancısının detaylı bir portresi çizilmekte ve onun üzerinden kitabın diğer bölümlerine temel oluşturulmaktadır. Timuroğlu'na göre Fatma Aliye'nin doğru anlaşılabilmesi için yapıtlarını dünya kadın edebiyatı ve hareketiyle ilişkisi bağlamında ele almak gerekmektedir. Aksi takdirde yalnızca Osmanlı toplumu sınırları içerisinde okumak, onu Batıcı/İslamcı gibi ikili kategoriler arasında değerlendirmemize neden olmaktadır. Fatma Aliye, kadınların bilimsel bilgiye ulaşmasının zor olduğu bir dönemde kendini geliştirmiş ve birçok alanda öncü olmuştur. Bu bölümde baba-kız, ağabey-kız kardeş, karı-koca, hoca-öğrenci gibi patriarkal ilişkiler çerçevesinde bir kadın yazarın dünya sahnesine çıkışı anlatılmaktadır. Müslüman kadınların hafızalarını yeniden yapılandırmak isteyen Fatma Aliye, kendisini feminist olarak tanımlamasa da *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayımlanan makaleleri yazara göre Osmanlı feminizminin kurucu metinleri olma niteliği taşımaktadır. Bölümün son kısımlarında ise yazar George Sand (1804-1876) ile Fatma Aliye'nin eserlerindeki kadın karakterlerini karşılaştırmalı şekilde değerlendiren Timuroğlu, “Müslüman bir kadın yazarın muhafazakârlığının indirgemeci bir sınıflandırma içerisinde sokulamayacağını” ve Fatma Aliye'nin, XIX.yüzyıl Avrupa feminizm ve edebiyat tarihinin doğu ile ilişkilerini anlamak bağlamında eserleri ile ulus ötesine ulaşan önemli bir figür olduğunu göstermektedir.

Kitabın ikinci bölümü, Avrupa'ya seyahat eden ilk Osmanlı kadınları ve Avrupalı kadın dostları hakkındadır. Yazar bu bölümü, Pierre Loti'nin *Les Desenchantées (Mutsuz Kadınlar)* romanını ele aldığı bir sonraki bölüme hazırlık olacak tarihî, politik ve toplumsal panoramayı sunmak amacıyla kaleme almıştır. Bölümde Osmanlı dönemi kadın hareketleri ve Batı feminizmi karşılaştırılmakta ve birbirlerine baskın gelen yönleri sunulmaktadır. Buna göre Osmanlı kadınları, Batılı devletlerin sömürgeci politikalarını eleştirmeye yanaşmadıkları için Batılı feminist örgütlere karşı mesafeli bir tutum benimsemişlerdir. Ayrıca Fatma Aliye başta olmak üzere dönemin kadın yazarlarının birçoğu kendilerini feminist olarak adlandırmakta ve çalışmalarını kadın özgürlüğü açısından kaleme almaktadırlar. Onlar adına yapılan “feminist” isimlendirilmesi sonraki yıllarda gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Müslüman Osmanlı kadınlarının Avrupalı hemcinsleri ile temasları onları aile, evlilik, eğitim, çalışma ve giyim gibi konularda kendi yaşamları üzerine düşündürmüş ve dönüştürmüştür. Bu etkileşimler neticesinde, özgürlük mekânı olarak görülen Avrupa'ya kaçan Selma Rıza (1872-1931), Hayriye Ben-Ayad (1837-1944) ve Şeref Hanım'dan sonra Osmanlı kadın hareketleri düşmanlaştırılmış ve yazarın ifadesiyle “milliyetçilik tarafından yutulmuştur”. Osmanlı'nın modernleşme adımları attığı bir dönemde Avrupa'ya kaçan Osmanlı kadınları, Osmanlı Devleti hakkında olumsuz bir imge üretmiş ve Avrupa basını da bu imgeyi beslemiştir. Bölümün devamında ise yukarıda zikredilen öncü kadınların hayat hikâyeleri anlatılmaktadır.

“*Les Desenchantées Osmanlı'nın Mutsuz Kadınları*” başlığını taşıyan üçüncü bölümde Pierre Loti'nin meşhur romanının kadın kahramanları, gerçek hayat hikâyeleri ve romanın arkasındaki sır ele alınmaktadır. Loti'nin romanına konu edilen Hariciye memuru Nuri Bey'in kızları Zinnur ve Nuriye, II. Meşrutiyet'in ilanından önce haremden Avrupa'ya kaçan önemli figürlerden iki tanesidir. Bu bölümde, Osmanlı'nın modern devlete geçiş sürecine denk geldiği için hızlı toplumsal değişimin etkilerine maruz kalan üst ve orta sınıf “mutsuz” yeni kadın neslini temsil eden iki kız kardeşin Osmanlı'daki “özgürlük” mücadelesine odaklanılmıştır. Aydınlanma

düşüncesiyle tanışmış olan bu nesil, romanlarda karşılaştıkları yaşam biçimlerinden etkilenmiş ve romantik aşkı tanımış; bunun neticesinde ise yaşamlarındaki baskıyı ve yaptıkları evlilikleri sorgulamaya başlamışlardır. Yazar bu kısımda, ilk bölümde değindiği ve dönemin hâkim eril görüşü olan kadınların çok okumasının veya “yanlış” kitaplar okumasının onlarda ruhi buhrana bir diğer ifade ile histeriye neden olacağı iddiasına tekrar değinmekte ve romanların Osmanlı kadınları üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Kitabın son bölümüne geçmeden önce ise Fransız gazeteci Marc Hélys (1865-1956) ve Marcelle Tinayre’nin (1877-1948) Doğulu kadınlara olan farklı yaklaşımları ve izlenimlerine yer verilmektedir. Özellikle Tinayre, Fransız ve Osmanlı kadınlarını Hélys’in aksine hiyerarşik olmayan bir biçimde değerlendirerek aralarında paralellik kurmayı amaçlamaktadır.

Kitabın dördüncü ve son bölümü, “Var ile Yok Arasında Bir Entelektüel Osmanlı Kadını” olan Hatice Zinnur’u (1883-1923) anlatmaktadır. Pierre Loti’nin romanının kahramanı olarak anılan Zinnur ile kardeşi Nuriye’nin yaşam öyküsü<sup>2</sup> ve bu öykünün akademik çalışmalarda aktarılışı eleştirel bir bakışla incelenmiştir. Bu bölümde, kitabın ilk bölümünde anlatılan ve kitaba temel oluşturan Fatma Aliye’nin farklı bir kadınlık halinden söz edilmiştir. Timuroğlu burada, “makbul” kabul edilen Osmanlı kadın düşünür profili ile varlığı yadsınan, arşivleri korunmaya değer bulunmayan kadın profilini masaya yatırmış ve özelliklerini sunmuştur. Bu noktada kitabın son iki başlığına ayrıca değinmek istiyorum. Timuroğlu

2 Hariciye memuru Nuri Bey’in kızı Hatice Zinnur, babasının seçtiği bir erkekle istemediği bir evlilik yapmıştır ve kız kardeşi Nuriye ile Avrupa’ya kaçma planları yapmaktadır. Yaşadıkları baskıları kamuoyuyla paylaşmak için gazeteci Marc Hélys vasıtasıyla Pierre Loti’ye ulaşmışlardır. Kendilerini Zeynep, Nuriye ve Leyla adında üç Türk kadını olarak tanıtmışlardır. Roman yayınlandığında gerçek kimliklerinin ortaya çıkacağını düşündükleri için roman yayınlanmadan bir süre önce Avrupa’ya kaçmışlardır. Zinnur kaçtığı sırada hamiledir ve kızını evlatlık olarak kız kardeşine verip Avrupa yolculuğuna çıkmış ancak altı yıl sonra ülkesine dönmüştür. Kesin olmamakla birlikte 1923’te Adapazarı’nda hemşirelik yaparken intihar ettiği söylenmektedir. Nuriye ise zengin bir kont ile evlenmiş ve kontes unvanı almıştır. Beş çocuğu ile hayatını Fransa’da sürdürmüştür.

kitabın son sayfalarında, Hatice Zinnur'un baskıcı ve korkunç "Doğulu" baba, koca ve toplumdan özgürlük umuduyla Avrupa'ya kaçmasını, bu topraklarda bencil, duyarsız, ilgisiz ve umursamaz bir toplumla karşılaşarak büyük bir hayal kırıklığına uğramasını tasvir etmiştir. Seyahatleri neticesinde hem Doğulu hem de Batılı kadınların farklı derecelerde benzer patriarkal kısıtlamalara maruz kaldıklarını, Osmanlı'daki harem imgesinin Avrupa'da hanımlar balkonu ile aynı işlevi gördüğünü, kadınların özgürlüğü bir diğer kültürde aradığını ancak hâkim zihniyetlerin "makbul" kadın imgelerinin benzer olduğunu anladıktan sonra, "özgür kadın" arayışıyla yolculuğuna başlayan Zinnur'un aynı arayışla en sonunda kendi ülkesine dönüşünü konu etmiştir.

*Kanatlanmış Kadınlar- Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu* adıyla okuyucuyla buluşan bu kitap, bize her iki kültürün de patriarkal ideoloji anlamında kültürel benzerlikler taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Timuroğlu'nun, Fatma Aliye'den Marcelle Tinayre'ye uzanan okumalarını karşılaştırmalı feminist araştırmalar yöntemiyle analiz etmesi sayesinde kadınlar arasındaki tarihsel ve kültürel açıdan ortaklıkları ve farklılıkları görmemiz mümkündür. Timuroğlu, kitabın giriş kısmında bahsettiği tek tip bir Doğulu kadın olmadığı iddiasını bize sunduğu farklı kadınlık örnekleri ile kanıtlamıştır. Fatma Aliye ile Hatice Zinnur özelinde dönemde hâkim olan "makbul" kadın imgesini başarılı bir şekilde bize sunmuştur. Yazarın ifadesiyle yaşam öyküleri ve yapıtları ile öncü olan bu kadınlar Batı tarihinde erkeklerin fantezilerinde yaratılan ve şekillenen "harem" ve "odalık" imgelerini sarımsı başarımlardır. Bu noktada yazara katılmamaktayım zira Osmanlı kadın yazarları eserlerinde veya birebir sohbetlerinde bu imgeleri sarımsı başarsalar dahi Avrupa basınının da sıklıkla yer verdiği Avrupa'ya kaçış hikâyeleri aslında mevcut söylemleri desteklemektedir.

Ne var ki yazar, kitabın son kısmında aslında kitap boyunca kadın yazarların eserlerinden yaptığı alıntılar ile eleştirdiği bir hususu destekler nitelikte analizler yapmıştır. Yazara göre kadınları mevcut düzende ev içinde tutmaya kararlı zihniyet, aydınlanmanın

en büyük aygıtı olan okuma eylemini kadınlar için onları histeriye sürükleyeceği bahanesiyle kısıtlamaktaydı. Mamafih, kitabın “özgür kadını aramak” başlıklı son kısmında ölenemez bilgi açlığının ve belki de “yanlış bir okumanın” Hatice Zinnur’u özgür bir Avrupa tasavvuru ile yanılttığı fikrini görmekteyiz. Nitekim bahsi geçen yıllarda Avrupa’da kadınların her yönden ve her sınıfsal seviyeden haklarını kazandığı, ayrımcılığa yahut haksızlığa uğramadığını ve romanlardaki gibi romantik aşk evliliklerinin hâkim olduğunu söylemek gerçekte örtüşmeyen bir algı konumundadır. Bu durumda, kitabın ilk bölümünde Fatma Aliye’nin yakındığı şekilde tek yönlü bir okumanın kadınları yanıltabileceği sonucuna varmak mümkündür. Bu anlamda kitaba bir sonuç yazılması ve düşüncelerin birbirlerine bağlanması yararlı olabilirdi.

Son olarak Fatma Aliye özelinde konuşmak gerekirse kendisini dindarlığının sevk etmesiyle kaleme aldığı söylediği *Tezahür-i Hakikat* gibi eserleri olmasına rağmen yazar, Fatma Aliye’yi değerlendirirken İslamiyet üzerine yazma motivasyonunu dönemin baskıcı ortamına ve Ahmet Mithat başta olmak üzere başkalarının yönlendirmesine indirgemektedir. Bölümün başında Aliye’yi Batıcı/İslamcı perspektiften okumanın onun doğru anlaşılabilmesine engel olduğunu belirttikten sonra kendisi Aliye’yi belli bir kalıba sokmaya ve yalnızca feminist bakış açısına indirgemeye çalışmıştır. Yine de bu çalışma aynı dönemde yaşayan ve birbirlerini seyahatleri, yazıları ve sohbetleri ile etkileyen Osmanlı ve Fransız kadınlarını ele alması, kitapta yer verilen isimlerin çeşitliliği ve onların yaşam öykülerine ve eserlerine değinilmesi hasebiyle konuya ilgi duyanlar için önemli bir kaynak konumundadır.

## **Yazarlara Notlar**

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'nde değerlendirme süreçlerine alınacak çalışmalarda temel bazı kriterler aranmaktadır.

Dergiye gönderilecek çalışmaların;

- Kadın çalışmalarıyla ilgili nicel, nitel, tek denekli veya karma araştırma deseni kullanılarak hazırlanmış olmasına,
- Kadın alışmaları konusunda son dönem alan yazını kapsamlı biçimde değerlendiren literatür analizi, meta analiz veya meta sentez çalışması olmasına,
- Kadın alışmaları konusunda pratik olarak uygulanabilecek model nerileri sunmasına dikkat edilir veya benzeri özgün nitelikte yazılar olması talep edilir.
- Kadın alışmaları konusunda bilimsel yazı ve makalelerin yanı sıra, kitap değerlendirme yazıları, mahkeme kararı ve mevzuat incelemeleri ile güncel olaylara ilişkin analizlere yer verilebilir. Bu tür yazılar, yayın kurulu tarafından kabul edilir veya geri çevrilir.

Bu erevede KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, ileri araştırma/istatistik yöntemlerini ve teknikleri kullanılan güncel çalışmalara yer verilecektir. Çalışmaların yöntembilim açısından yetkinlikleri kadar alana orijinal ve yeni katkı sunmaları da temel yayımlanma kriteridir.

Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar öncelikle Dergi Yöneticisi ve Baş Editör tarafından amaç, konu, içerik, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uygunluk yönlerinden incelenmektedir. Editöryal n değerlendirmedeki genel eğilimler şu şekildedir:

## **Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerine Dayalı alışmalar**

- Yüksek lisans ve doktora tezlerine dayalı çalışmalarda tezin bütününün, tezde kullanılan bütün verilerin raporlanması, tezlerden dilimlenme yapılmaması beklenmektedir.
- Bütün araştırma türleri için verilerin güncelliğine önem verilmektedir. Araştırma verilerinin toplanması üzerinden 5 yıl veya daha fazla süre geçmiş ise araştırmaların güncelliğini kaybettiği yönünde görüş bildirilmektedir.
- Değerlendirme Süreçleri
- Gönderilen bir çalışmanın editöryal değerlendirmesi 40 gün içerisinde tamamlanmaktadır.

- Hakem değerlendirme sürecine alınan çalışmalar alanda uzman iki hakeme gönderilir.
- Eğer hakemlerin raporlarında çalışma ile ilgili görüş ayrılığı söz konusu olursa, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.
- Hakem değerlendirme süreci, şu anki yoğunluk göz önüne alındığında yaklaşık 3-4 ay sürmektedir. Bu süre, ilgili alandaki hakemlerin iş yükü nedeniyle uzayabilmektedir.
- Hakem raporları gizlidir. Yazarlar çalışmalarını değerlendiren hakemlerin kim olduğunu bilmemektedirler. Hakemler de değerlendirdikleri çalışmanın yazarını/yazarlarını bilmemektedirler.
- Yazar/yazarlar; hakemlerin ve editörlerin eleştirilerini, önerilerini ve düzeltme taleplerini dikkate almak zorundadırlar. Yazar/yazarlar, eleştirilerden ve önerilerden katılmadığı hususları gerekçeleriyle izah etmelidir/etmelidirler.
- KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'nde hakem değerlendirme süreçlerinin detayları ve ilkeleri için Hakemlere Notlar bölümüne bakılabilir.
- Yayına kabul edilen çalışmaların süreçleri aşağıda belirtilmiştir.
- Yayına kabul edilen bir çalışmanın neticesi Yetkilendirilmiş Yazara bildirilir.
- Yetkilendirilmiş Yazarın ilgili raporlara göre düzenlediği çalışma Baş Editör veya Yönetici Editör tarafından incelenir. Onaylanan çalışma tashih ve redaksiyon sürecine alınır.
- Yetkilendirilmiş Yazara çalışmasıyla ilgili tashih notları gönderilir.
- Tashih süreci tamamlanan çalışmalar tasarıma yönlendirilir.
- Mizanpajı ve tasarımı tamamlanan çalışmalar Yetkilendirilmiş Yazar tarafından son kez kontrol edilir.
- Bu süreçleri tamamlayan çalışmalar yayım sürecine alınır ve ilgili sayıda basılır.

Editöryal ön değerlendirme sonucunda bir çalışma, genel kriterleri veya yukarıdaki kriterleri karşılamıyorsa, çalışmanın Yetkilendirilmiş Yazarına gerekçesi ile birlikte, çalışmasının hakem değerlendirme sürecine alınmayacağı yönündeki karar bildirilmektedir.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makalelerin;

- Sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılar, düşünsel planda dergiyi veya Kadın ve Demokrasi Derneğini (KADEM) bağlamaz.
- Yayımlanan yazıların yayım hakları Kadın ve Demokrasi Derneğine (KADEM) aittir.