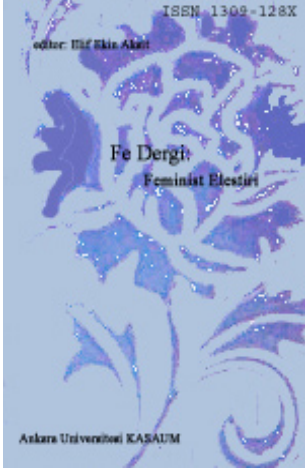


Yayımlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Feminist Yöntemi Alan Deneyimleri(m) Üzerinden Tartışmak

Çiğdem Yasemin Ünlü

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılama için: Çiğdem Yasemin Ünlü "Feminist Yöntemi Alan Deneyimleri(m) Üzerinden Tartışmak" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 1-8.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_1.pdf

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

Feminist Yöntemi Bursalı Terzilerle Alan Deneyimleri(m) Üzerinden Tartışmak

Çiğdem Yasemin Ünlü *

Bu makalede, feminist yöntemi, Bursalı Terzilerle ilgili etnografik araştırmam kapsamında yaşadığım alan deneyimleri üzerinden tartışıyorum. Çalışmamda, Bursa'daki bir terzi dükkânını yarı-kamusal alan olarak okuyarak, kadınların bu mekânı nasıl deneyimlediğini araştırdım. Bu makalede, öncelikle alana çıkarken feminist yöntem bağlamında araştırmamı yöntemsel olarak nasıl konumlandırabileceğime dair sorgulamalarımı işe başlıyorum. Ardından, araştırmacı-araştırılan ilişkisine dair alan deneyimlerim üzerinden yürüttüğüm tartışma ve yazma sürecinde karşı karşıya geldiğim sorularla devam ediyorum. Bu makale ile feminist yöntem tartışmalarına ve araştırmacının sesini duyurmayı hedefleyen çalışmalara katkıda bulunmayı amaçlıyorum.

Anahtar kelimeler: Feminist yöntem, alan deneyimleri, etnografik araştırma, araştırmacı-araştırılan ilişkisi, nitel veri analizi.

A Discussion of Feminist Methodology: (My) Field Experiences on Tailors in Bursa

In this article, I try to discuss feminist methodology in reference to my field experiences during an ethnographic research on tailors. In the study, I investigated women's experiences in a tailor shop, as an example of semi-public sphere, in Bursa. In this article, firstly, I explain my questionings on my research's methodological position concerning feminist methodology. Then, I continue with a discussion about researcher-participant relationship based upon my field experiences and questions that I encountered in the writing process. I would like to make a contribution on both discussions of feminist methodology and studies that pay attention to the voice of the researcher.

Keywords: Feminist methodology, field experiences, ethnographic research, researcher-participant relationship, qualitative data analysis.

Giriş

“İlk olarak araştırma analiz ve teorilerinin tümü kaçınılmaz olarak araştırmacının/teorisyenin maddi deneyimlerine dayanır. İkinci olarak sosyal bilimcilerin anahtar sorunu ‘özneler-arasılığı’ nasıl kavrayacağımızdır. Ontolojik ayrılığımıza karşın ortak deneyimlerimizi konuşmak, başkalarında kendimizi tanımak ve onların kendini bizde tanıması gibi ‘paylaşılan deneyimler’i varsayabiliriz ve varsayıyoruz. Ve üçüncü olarak ‘özneler arasılık’ mümkün olduğu için sosyal dünyanın ona karşı test edilecek betimlemelerini üretebiliriz.”

(Stanley ve Wise, 2000, 70.)

Bu yazıda, feminist yöntem perspektifiyle yola çıkarak, Bursa’da bir terzi dükkânının kadınların kamusallaşması ile ilgili rolü ve kadınların mekânı deneyimlemesi üzerine yürüttüğüm etnografik alan araştırmasının saha deneyimlerini anlatacağım. Öncelikle araştırma yaptığım alanı betimlemekle işe başlayacağım.

Sahada çalışan her araştırmacı gibi benim de araştırma sürecinde biriktirdiğim çokça deneyim oldu. Nahya ve Harmanşah’ın (2018, 18) belirttiği gibi bu deneyimler, araştırmacının yazıya dökülme sürecinde kendisine yöntemsel tartışmalar çerçevesinde kısıtlı bir yer bulmak durumunda kalıyor ancak bu deneyimler,

*Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-3628-715X>, ciğdemyaseminunlu@gmail.com

nitel alan araştırmalarını geliştiren, kimi zaman dönüştüren, hatta yönünü dahi değiştirebilen önemli detaylardır. Alan deneyimlerini paylaşan çeşitli araştırmacıların anlatıları araştırma ve yazma sürecinin benzer zorluklarını, çelişkilerini ve bunların araştırmanın gidişatına nasıl yön verdiğini gösterir nitelikte (örneğin, İlyasoğlu, 2000; Tüzel, 2009; Oğuz, 2012; Şimşek, 2013; Tuncer, 2015; Deniz, 2017; Mutlu, 2018; Şentürk, 2018; Kulak-Gökçe, 2018). Ben de araştırmadan önce tanıdığım, bulunduğum bir mekânda araştırmacı olarak bulunduktan sonra araştırma ve yazma sürecini nasıl geçirdiğimi anlatacağım. Öncelikle, deneyimlemeye çalıştığım feminist metodolojiye dair sorgulamalarımla başlayacağım.

Feminist yönetime dair sorgulamalar(ım)

Geleneksel antropolojinin diğer disiplinlerde olduğu gibi ataerkil iktidarla olan ilişkisinden dolayı kadınların antropolojik alanda doğru temsil edilmediğini düşünen feminist antropologlar kadınların bakış açısının önemine vurgu yapmışlardır. Örneğin Yurok kabilesinde menstrüasyon dönemlerinde kadınların bir hafta köyün uzağındaki bir kulübede kalması erkek antropologlar tarafından erkekleri menstrüasyon kanından korumak üzere uygulanan bir pratik olarak yorumlanırken, daha sonra Yurok kadınlarının bu uzaklaşmayı günlük işlerin yükünden kurtulma fırsatının ayrıcalığını yaşama ve ruhsal güç toplama olarak yorumladıkları ortaya çıkmıştır (Harris, 1991, 243, akt. Özbudun, Şafak ve Altuntek, 2012, 367).

Feminist antropolojinin 1970'lerden itibaren bu temsil sorununa dikkat çekerek yöneldiği feminist alan araştırmalarının en önemli dayanağı kadın deneyimleri, en önemli iddiası da araştırmacı-araştırılan hiyerarşisinin ortadan kaldırılması gerekliliğidir. Skeggs (2007, 426; 437), Feminist Etnografi başlıklı yazısında feminizm ve etnografinin birbirine neden uyumlu olduğunu şöyle açıklar; her ikisi de deneyime, katılıma, tanımlamalara, anlamlandırmalara ve bazen bir odak noktası olarak sübjektiviteye dayanır ve her ikisinde de bağlama duyarlı bir kavrayış söz konusudur. Skeggs'e göre, feminist etnografi sadece kadın deneyimlerinin derinlemesine incelenmesi ile meşgul değildir, aynı zamanda bu deneyimlerin nasıl bilgiye dönüşebileceğinin de yollarını arar. Bu bağlamda, bu çalışmada ele aldığım konu ve araştırma katılımcılarıyla öncesinde kurduğum ve araştırma sürecinde kurmaya çabaladığım ilişki itibarıyla, "feminist bir perspektiften beslenerek" bir etnografik alan araştırması yürüttüğümü söyleyebilirim. "Feminist bir alan araştırması yürüttüm" demek yerine bu perspektiften beslenen bir araştırma yürütebildiğimi söylemeyi tercih etmem, pek çok kadın araştırmacının yaşadığı bir çekince (Wolf 2009). Zira feminist araştırmanın temel varsayım ve iddiaları yine feminist araştırmacıların kendileri tarafından çokça tartışılmış ve sorgulanmıştır. Benim de bu konuda böyle bir çekince göstermeme neden olan feminist araştırma varsayım ve iddialarının bu tartışmalı doğasıdır. Feminist yöntem öncelikle pozitivist bilim anlayışının nesnellik ve bunun bir gereği/göstergesi olarak düşünülen değerden arınmış araştırmacı iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış da araştırmaya ve üretilen bilgiye pozitivist anlayıştan çok farklı bir anlam yüklediğini gösterir. Bazı feminist araştırmacılar bunun anlamını kadınların yararına kullanılacak bilginin üretimi olarak görüp, bunun da ancak bir "içeriden bakış"la, bir başka ifade ile hiyerarşiyi kıran "aşağıdan bakışla" elde edilebileceğini vurgularlar (Mies 2000, 52; Kümbetoğlu 2008, 57). Dolayısıyla araştırmacı-araştırılan hiyerarşisinin ortadan kaldırılması gereğine işaret eden bu vurgu, daha baştan kadınlar arası farklılığın görmezden gelinmesi olasılığı ve bir tür kadın özcülüğüyle tartışmaya açıktır ve çokça tartışılmıştır. Wolf (2009, 398), araştırmacı-araştırılan arasındaki hiyerarşik ilişkinin ortadan kaldırılmasına/azaltılmasına ilişkin bu iddianın feminist alan araştırmasının en büyük ikilemelerinden biri olarak sorunsallaştırıldığını belirtir. Wolf'a göre, araştırmacı araştırılan arasındaki ilişkide araştırmacının iktidar konumu şu üç boyutu kapsar: Konumlanıştaki iktidar, araştırma sürecindeki iktidar ve daha sonrası aşamadaki iktidar. Bununla birlikte Wolf, feminist araştırmalarda dikkatin büyük bölümünün doğrudan araştırma sürecine yöneltildiğini de eklemiştir.

Feminist perspektifin önerdiği gibi "araştırmacıyı en az araştırma konusu kadar eleştirel bir zemine çekmenin" (Harding, 2000, 41) gereği olarak öncelikle odaklandığım konu itibarıyla kendi konumlanışıma dair şunu belirtmek isterim: Kamusal alana çalışmak/para kazanmak için çıkamayan kadınların evde ya da ev yakınında çalışmasına ve bu durumun kadın emeğinin görünmezleşmesi ve değersizleşmesi ile sonuçlanmasına (İzmir'de) kendi yettiğim semtlerde çokça tanıklık etmiş biriyim. Benim tanıklığım genellikle alt ve alt-orta sınıf kadınların evlerde yaptıkları parça başı işlerle ya da evlerinin yakınında mahalle aralarındaki tekstil atölyelerinde çoğu zaman geçici ve güvencesiz çalışmalarıyla ilgili bir tanıklıktı. Burada ise orta ve üst-orta sınıfın yaşadığı bir semt olan Nilüfer'de kamusal yaşamama durumu ile ilgili, -mekânın evin hemen yakınında olması koşuluyla kadınların çalışabilmesi ile- benzer ancak daha farklı bir duruma tanıklık ettim. Şimdi yaptığım bu etnografik alan araştırmasını çekinceli biçimde feminist yöntemden beslenen olarak nasıl konumlandığımı

açıklayacağım. Öncelikle, yalnızca kadınların bulunduğu ve hatta sırf bu nedenle var olabilen bir mekândaki kadın deneyimlerinin başlı başına feminist yöntem için önemli olduğunu düşünüyorum. Feminist yöntemin kadın deneyimlerini “içeriden bakış”la incelemek gerekliliğine yaptığı vurguyla gerek odaklandığım kavramlar gerekse de alandaki konumum ilk bakışta uyumlu gibi görünüyor. Bu bağlamda çalışmamda, eril merkezli kavramsal ikiliklerden biri olan özel alan-kamusal alan ikiliğini, araştırmanın öznesi olan kadınların kamusal alanla gerilimli ilişkisinden dolayı kendilerine yarattıkları bir başka alan üzerinden sorguluyorum. “İçeriden bakış” meselesine gelince, çalışmamda feminist yönetime dair çekincem aslında öncelikle burada başlıyor. Seçtiğim araştırma alanının yabancı olmadığım ve bana da yabancı olunmayan bir mekân olması, araştırmanın konumlanışım itibarıyla *mümkün olabildiğince* araştırmacı-araştırılan hiyerarşisinin hissedilmediği bir süreç olarak yaşanmasını sağladı. Araştırma alanı, Eskişehir’de yaşadığım dönemde sıklıkla gittiğim Bursa’ya her gidişimde uğradığım, bazen uzun zaman geçirdiğim, sohbet ettiğim ve kıyafet diktirdiğim bir mekândı. Bu anlamda aslında ben de alanı deneyimleyen kadınlardan biriydim. Ancak tüm bu yakınlığıma karşın, bu mekânın bazı müdavimleri vardı ve onlarla mekânda çalışan iki kadın arasında çok sıkı bir dostluk ilişkisi vardı. Ben bu grupta değildim, onların da bir kısmıyla karşılaşılıyor ve tanışıyordum ancak yakın bir ilişki kurmuyordum. Hatta ikisi ile daha önce hiç karşılaşmamıştım ve araştırmam dolayısıyla tanıştırılmıştım. Dolayısıyla araştırma alanına ve mekânda çalışan iki kadına olan yakınlığım kadar mekânı deneyimleyen ve araştırmamın öznelinden olan diğer kadınlara yakın değildim. Bu kadınlarla birbirimizi tanışmalarımızla ve gıyaben de tanıyorduk, böylesi bir tanışıklık mekânın deneyimlenmesi aracılığıyla kuruluyordu.

Benim araştırmadaki temel derdim, öncelikli olarak burayı kuran ve burada çalışan iki kadının para kazanmak için kamusal alana çıkamamaları nedeniyle yarattıkları bu alanda ataerkil iktidarla olan ilişkilerinde, uzlaşma/boyun eğme edimlerine rağmen burada nasıl direnme ve güçlenme stratejileri kurduklarını irdelemektir. Bu oraya gelip giderken hali hazırda gözlemediğim, hatta alanda üzerine sohbet ettiğim bir meseleydi. Ancak bu direnme ve güçlenme meselesi, yalnızca orada çalışan kadınları ilgilendiren bir mesele değildi. Oraya gelen diğer kadınlarla da ilgili bir meseleydi. Bir başka ifade ile mekân sadece orada çalışan kadınların değil oraya sıklıkla gelen diğer kadınların da ataerkil düzenle olan ilişkilerinde direnme stratejileri ürettiklerini düşündükleri bir yerdi. Dolayısıyla bu anlamda mekânın hem orada çalışan kadınlar tarafından hem de oraya çok sık gelip giden diğer kadınlar tarafından nasıl deneyimlendiği önemliydi. Bu nedenle alanda katılımlı gözlem yaparak mekânın kadınlar tarafından nasıl deneyimlendiğine odaklandım. Bu noktada özellikle buraya sıklıkla gelip giden ve müşteri-çalışan ilişkisinden öte çalışanlarla bir dostluk ilişkisi kurarak mekânı deneyimleyen kadınların deneyimleri diğer sıradan müşterilerden daha önemliydi. Burada şunu da eklemem gerekir; buraya gelen kadınların çok büyük bir çoğunluğu da mekânı araştırmanın katılımcılarına benzer biçimlerde deneyimliyordu. Ancak araştırmanın katılımcıları olarak belirlediğimiz kadınlar, bu mekâna çok uzun yıllardır gelen ve buranın hayatlarındaki anlamını çok önemseyen kadınlar olarak daha çok ön plana çıkıyordu.

Alanda yaptığım katılımlı gözlem ve görüşmelere başlamam da alana gidip gelmelerim sırasında, aslında çok önceden başladı. İlk olarak 2013 yılında araştırmaya başlamış ancak o dönem yoğun biçimde odaklanmam gereken işlerim sebebiyle araştırmayı yarıda kesmiştim. Daha sonra alana araştırma amacıyla tekrar gidişim (doktora tezimi tamamladıktan sonra) 2016 Aralık ve 2017 Ocak ayı arasında gerçekleşti. Eksikliğini hissettiğim son birkaç görüşmeyi ise (araya giren hamilelik, doğum ve şehir değişikliği nedeniyle) 2018 yılı içerisinde tamamlayabildim. Bu çerçevede, katılımlı gözlemlerim sırasında tuttuğum alan notları ile informel görüşmelerin yanında, ikisi çalışana olmak üzere toplam 8 kadınla yaptığım yarı yapılandırılmış görüşmelerle kadınların bu mekânı nasıl deneyimlediğini inceledim. Araştırma alanı, bunun yanı sıra, kadınların aile, çalışma ve gündelik hayatlarına ilişkin anlatılarına, farklı kimliklerden kadınların karşılaşmalarında birbirlerini tanıma ve tanımlamaya ilişkin anlatılarına, mekânın bir terzi dükkânı olmasından dolayı kadınların bedeni ile kurdukları/kurdurulan ilişkilere dair de veriler elde etmemi sağladı.

Bu anlamda feminist yöntemle ilişkili olarak araştırmamın konumlandırılmasına tekrar dönecek olursak, yukarıdaki satırlarda değindiğim üzere, alana olan yakınlığım nedeniyle mekânı deneyimleyen biri olsam da araştırmamın temel derdi açısından bu mekâna benden daha farklı anlamlar yükleyen kadınlardan biri değildim. Bu mekâna daha önce onların yüklediği gibi bir anlam yüklememiş olmam, yalnızca onların yüklediği bu anlamı alanda gözlemlemiş biri olmam nedeniyle tam olarak içeriden biri gibi hissetmiyordum ancak kendimi dışarıda olarak da görmüyordum. Kendimi araştırma sürecinde “içeride” onların deneyimlerine yakından tanıklık eden, bir yabancı olarak görülmeyen, çoğu zaman araştırmacı olmam hiç hesaba katılmayan biri olarak konumlandırabilirim. Bu konum beni ne tamamen içeriden biri ne de onlardan biri yapıyordu ama alanda araştırmacı olarak hiyerarşik bir ilişki kurduğumu da hiç hissetmedim. Ancak yine de bunu başarabildiğimi

söylemeye cesaret edemiyorum. İçlerinden ya da içeriden biri olamamam, öncelikle kimlik/yaşantı farklılığından kaynaklanıyordu. Bu farklılıkların alanda nasıl aşılabacağına ilişkin ise Wolf'un (2009) feminist araştırmalar üzerine yaptığı ayrıntılı tartışmada da belirtildiği gibi net bir cevap vermek pek mümkün görünmüyor.

Feminist yöntemle ilgili bir diğer mesele de araştırma süreci sonrasında, yazma aşamasında araştırmacının konumuyla ilgilidir. Alanda bulunduğum süre boyunca, informal ve formel görüşmelerimi yaparken, araştırmamla ilgili düşüncelerimden, temel meselelerimden sıklıkla söz etmeye, bunları araştırmamın katılımcılarıyla paylaşmaya, onların da fikirlerini almaya çalıştım. Bu konularda araştırmamın öznelere olarak onların da düşüncelerime yön verdiği noktalar oldu. Fakat mesafe ve zaman nedeniyle verileri kategorileştirme, araştırmayı yazma sürecimde böyle bir etkileşim kurabildiğimi ya da yazdıktan sonra bazı feminist araştırmacıların yaptığı gibi alana dönebildiğimi söyleyemeyeceğim. Tüm bu nedenlerle araştırmamı feminist bir alan araştırması olarak değil feminist yöntem perspektifinden beslenen etnografik bir alan araştırması olarak konumlandırmakla yetindim. Bu konumlandırma meselesini kapatırken Wolf'un (2009, 407) şu tespitini de anmayı gerekli buluyorum: "Feminist saha araştırmacıları, saha araştırmasının etik problemlerine, özellikle de sömürü ile ilgili olanlara çözüm bulabilmiş değiller, bunun sebebi, muhtemelen hiçbir çözüm olmamasıdır."

Feminist yöntemin araştırmacının hiyerarşisini ortadan kaldırmaya yönelik iddiası araştırmacının araştırma katılımcılarıyla arasında etkileşimci yaklaşıma dayanan karşılıklı bir bilgi paylaşımı ve üretimini içeren bir yaklaşıma dayanır (Reinharz 1992, 179, akt. Kümbetoğlu 2008, 58). Rock'a (2007, 32) göre, etkileşimci bir araştırmacının temel dayanağı katılımcı gözlemdir: Katılım, ötekinin sembolik yaşam dünyasına giriş yapmaktır; gözlemci olmak da alana özgü farklılıkların keşfedilmesini ifade eder. Araştırmacı uzun bir zamanını alanda geçirir, neler olduğunu görür, alanda ne yapılıyorsa onu yapar, ne okunuyorsa onu okur, ne yeniyorsa yer, not alır, kayıt tutar, düşünür, öğrenir ve güven kazanır. Nihayetinde, gözlenen dünyanın bilgileri tekrarlamaya başlar ancak öğrenilen bilgi her zaman bir yeniden üretimdir ve bu bilgi o alanın gerçek kişileri olmayan biri tarafından yapılan bir üretim olduğundan hiçbir zaman bütünüyle 'içten gelen' değildir. Öte yandan Wolf (2009, 398), pek çok feminist araştırmacının deneyimlerine ve görüşlerine referans vererek bu içeride olma varsayımının da bazı sakıncaları olduğunu belirtir ve şöyle söyler:

"Yarım olmaktan ya da ezilen bir grubun mensubu olarak bir tür karşılıklı öz kimlik sahibi olmaktan doğan kavrayışlarla ilgili varsayımlar, etnografin kişiliği, açıklığı, dinlemeye gönüllülüğü ve empati yeteneği meselesini ihmal eder ya da örter. Böylesi kişilik özelliklerinin doğal olarak ortaya çıktığını ya da ortak kimliğin bulunduğu bağlamlarda doğal olarak var olduğunun varsayılması, kadınlık özelliklerinin doğasının kadınları daha iyi saha araştırmacıları yaptığı varsayımındakine benzer bir özçülük içerir. Ayrıca, daha eski feminist çalışmaların eleştirilerine bizi geri götürür –tüm öznelimizle özdeşleşmek zorunda mıyız? Eğer onlardan hoşlanmıyorsak ne olacak ya da onlar bizden hoşlanmıyorsa?"

Alanın betimlenmesi

Araştırmamı yürüttüğüm terzi dükkânı, Bursa'nın Nilüfer ilçesinde Ayşe'nin oturduğu apartmanın zemin katında bulunuyor. Mekânın aynı zamanda sahibi olan Ayşe, dikilecek kıyafetlerin modellerinin kalıplarını çıkarıyor ve kesiyor. Gelen müşterilerle de çoğunlukla o ilgileniyor, modeller üzerine konuşuyor, ölçü alıyor, provaları yapıyor. Selma ise uzun süre makinenin başından hiç kalkmadan, bir yandan sohbet ederek çalışıyor. Selma Ayşe'nin kestiği kıyafetleri dikiyor. Aynı zamanda müşterilerle de ilgileniyor, ölçü alıyor, provaları yapıyor. Bazen de müşterilerle Ayşe ve Selma birlikte ilgileniyorlar.

Daha önce girip çıktığım bu mekâna araştırmacı olarak girdiğimde önceden dikkatimi çekmeyen ya da üzerine düşünmediğim pek çok şeyi fark kettim. Sahada çalışan hemen her nitel araştırmacı gibi mekânın fiziksel özellikleri ile ilgili ayrıntılara odaklanmaya çalıştım, mekânın bir krokisini çizdim. Böylelikle, alanın dağınık görünümü, eşyaların eski olması nesnelere verilen isimler gibi sıradan görünen şeylerin araştırmamın temel derdiyle ilişkili olduğunu anladım. Dışarıdan görüldüğünde bir eve benzeyen, kuaförlerde olduğu gibi pencerelerinde ve kapısında tül perde çekili olan bu dükkâna apartmanın bahçesinin dış kapısından girildikten sonra girilebiliyor. Genellikle burası üst üste birçok şeyin bulunduğu dağınık bir görünümde, aynı zamanda derme çatma pek çok eski eşya var. Kapıdan girer girmez başlayıp, dükkânın en sonuna kadar devam eden raflarda rulo şeklinde sarılı üst üste duran kumaşlar, dükkânın tam ortasında ise orta büyüklükte bir masa ve o masanın üzerinde sarılı kumaşlar ilk dikkat çeken şeyler oluyor. Dükkâna girer girmez bir cansız manken (Rukiye),¹ yanındaki kolonda bir boy aynası var. Dükkânın giriş kapı mesafesinden biraz daha dışarı çıkık olan

bölümde, yuvarlak eski bir mutfak masası ve çevresinde sandalyeler, bir dolap ve üzerinde tekli elektrikli ocak, eski bir koltuk, bir sehpanın üzerinde üst üste duran çeşitli dikiş dergileri, bulunuyor. Masanın diğer tarafında ise bitmiş kıyafetlerin sıra sıra asılı olduğu bir askı var. Kare şeklindeki dışa doğru çıkık bu bölge, gelenlerin oturduğu, yemeklerin yenildiği, çayların içildiği, yapılan provaların izlendiği ve yorumların yapıldığı alan. Ütü, Selma'nın makineleri ve Ayşe'nin masası da buraya yakın, dolayısıyla çalışırken orada oturanlarla sohbet etmek de kolay oluyor. Bu bölümün karşısında, Ayşe'nin kesim masası ve hemen yanında, dükkânın Selma'nın çalıştığı makineler var. Ütü masası da Ayşe ve Selma ile dükkânın bu sosyalleşme alanının arasında bulunuyor.

Dükkânın arka tarafında ise müşterilerin giyinmesi için perdeyle ayrılan bir bölüm, küçük derme çatma bir mutfak ve lavabo bulunuyor. Dükkânın tavanı alçak, içerideki eşyalar eski ve epey dağınık görünümde. Araştırmamın katılımcılarının ifadelerine göre “buraya ilk bakışta, burada iyi ya da kaliteli kıyafetler dikilebileceği izlenimi vermiyor.”

Alanda karşılıklı yansımalar

“Araştırmacının kimliğinin araştırma süreci içinde geçirdiği dönüşüm özellikle de feminist araştırmalar için çok önemli.” (İlyasoğlu, 2000, 215) Araştırmamın öznesi olan kadınlarla karşılaşmalarımızda birbirimizden öğrenme deneyimi yaşadık. Ama kabul etmeliyim ki onlardan daha çok ben öğrendim. Araştırma süreci, kadınlar arası ilişkiler, kadınlar arası farklılıklar ve bu farklılıkların okunması, kadınların erkeklerle ilişkileri, ataerkil pazarlığın ulaştığı boyutları, kadınların direnme güçleri gibi konulardaki düşüncelerimi çok besledi. Araştırmamın katılımcılarıyla, konuyla ilgili düşüncelerim geliştikçe bunları paylaşmaya, onlara, oraya bakışımı tartışmaya, konuyla ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermeye de çalıştım. Alandaki karşılıklı öğrenme sürecinin gerçekleşebilmesi için sıklıkla kadınların deneyim paylaşımının feminist “bilimsel” araştırmalarda çok önemsendiğini, beni geliştirebileceklerini, araştırmaya onların yaşamlarının, bakışlarının yön vereceğini sıklıkla söyleyerek araştırmamın katılımcıları olan kadınları bu konuda teşvik etmeye çalıştım, bu çabalarımın karşılık bulduğunu da hissettim. Böylelikle katılımcılar hem daha fazla konuşmaya gönüllü oldu hem de kendilerinin bilgi oluşumuna katkıda bulunabileceğini söylediğim için kendilerini değerli hissettiler.

Daha önce çokça bulunduğum bu mekânda araştırmacı olarak bulunduğumda, burası için kendi içimdeki ilk düşüncelerim, kendi çalışma koşullarım(ız)la olan farklılığıydı. Evvela şunu belirtmeliyim; böyle bir karşılaştırma yaparken iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ikiliğe dayanan bir okuma yapmıyorum. Yaptığım okuma, farklı yapılar içinde, farklı koşullarda nasıl var olduğumuza ilişkin kendi içimde yaptığım bir kıyaslamaya dayanıyor. Kadro, puan, yükselme gibi çeşitli göstergelere dayalı olarak rekabetin yoğun olduğu akademik bir alandan bir grup kadının birbirleriyle yan yana durarak kendilerini var edebildikleri bu türden bir mekâna bakmak benim için kadınlar arası ilişkiler üzerine çok düşündürücü oldu.

Araştırmamın katılımcılarının ikisi dışında tümü ve buraya gelip giden diğer kadınların büyük çoğunluğu 50 yaşın üzerindeki kadınlardı. Bunun benim açımdan düşündürücü olan kısmı bu jenerasyondan kadınların, Türkiye özelinde, eğitime erişimlerinin daha kısıtlı olduğu, kamusallaşma olanaklarının daha fazla kısıtlandığı, ev içi alandaki sorumlulukların kadınların üzerinde olmasının daha yaygın olarak kabul edildiği bir kuşağın temsilcileri olmalarıydı. Kendi ailem, kendi çevremle ilişki kurarak da bunları temellendirebiliyorum. Üstelik burada tanıdığım/karşılaştığım kadınların aynı kuşağı temsil eden diğer pek çok kadına göre göreceli olarak bir nebze de olsa daha iyi koşullara ulaşabilmiş durumda oldukları da söylenebilir. Kuşaklar arası böyle bir farklılık alanda bulunduğum süreçte de zaman zaman dile getirilen bir konuydu. Özellikle, aşk, evlilik hayatı, kamusallaşma gibi konularda bu jenerasyonun kadınları tarafından dile getirildi. Zaman zaman bir iç geçirmeyle zaman zaman da espriyle, kendi gelinlerini, kızlarını ya da genel olarak daha genç kuşaktan kadınları değerlendirirken, kendilerinin ne kadar şanssız olduklarını dile getiriyorlardı. Dolayısıyla, bu değerlendirmelerde ben de onlar için “daha şanslı” olan genç kuşak kadınlardan biriydim. Bu türden bir kıyaslamayla karşı karşıya geldiğimde, onları anlayabildiğimi, hak verdiğimi göstermeye çalıştım. Bu kuşak farkı bana aynı zamanda alana bakarken ve analiz aşamasında kullandığım kavramlar üzerine de kendi içimde daha fazla konuşmama neden oldu. Kadınların gündelik hayatlarında eril düzene karşı geliştirdikleri direnme yolları ve mekân aracılığıyla kendilerine ürettikleri güçlenme stratejilerinin okumasını yaparken, iç sesim bana hep şunları söyledi durdu: Evet, bu kadınlar kendilerine hayatta kalmak için, direnmek için ve son olarak güçlenmek için yollar bulmuşlardı. Ancak bu yolları bulmak için çabalarırken ömürlerinin en güzel zamanlarını geride bırakmış ve yaşlanmaya başlamışlardı. O halde, gündelik direniş ve güçlenme stratejileri gibi kavramları kullanırken, bunu da göz önüne alarak daha çok düşünmek gerekiyor belki de. Öte yandan, biz daha mı şanslıyız hakikaten? Bizim ömrümüz kendi koşullarımızda hangi yolları bulmakla geçecek?

Alanda araştırmacı olarak bana bakışın da bu kuşak farklılığına dayandırılan bir farklılıkla, bana daha yakın yaşlarda olan kadınlar tarafından da bu kez sahip olduğum sembolik sermayeyle bağlantılı olarak kurulan bir farklılıkla şekillendiğini hissettim. Bana en yakın yaşta olan Gülbin'in alanda bulunduğum bir gün bana yaşımı sormasıyla birlikte yaptığı karşılaştırma bu bakışı çok iyi temsil ediyor. Bu bakış alan notlarına şöyle yansımış:

Gülbin, aniden bana kaç yaşında olduğumu soruyor, aramızda üç yaş var ama o 17 yaşında evlenmiş ve 2 çocuğu var. Bana diyor ki “Düşün şimdi senin çocuğun olacak, diyelim ki benim çocuğumla aynı okula gidecek, tabii senin çocuğun benim çocuğumdan daha küçük olacak. Şimdi sen ‘olgun anne’ olacaksın, ben ‘küçük anne’, sen ‘kültürlü anne’ olacaksın ben ‘cahil (anne)’ (Nasıl davranırsam davranayım, varlığım tek başına orada beni onlardan ayrı bir konuma taşıyor). Neden bunu sorduğunu/söylediğini soruyorum Gülbin’e. O da diyor ki “Sen bana göre çok küçük görünüyorsun, o yüzden merak ettim. Şimdi ben de üniversite mezunu olsaydım farklı olurdu.” Ben de herkesin hayattan farklı şeyler alabildiğine yönelik bir şeyler söyleyebiliyorum.

Bana en yakın yaşta olan Gülbin, diğer kadınlardan daha fazla beni gözlüyor ve benim hakkımda (açık biçimde) daha fazla değerlendirme yapıyordu. Diğer kadınlar, daha çok, genel olarak kuşak farkıyla ilgili yaptıkları karşılaştırmalarda beni genç kuşağa dahil ederek “siz” kategorisinin içinde konumlandırıyorlardı.

Analiz ve ortak alanlar

Alandan dönen her araştırmacı ayrıntılı alan notları, alan günlükleri ve uzun görüşme deşifrelerinden oluşan büyük bir veri yığınıyla karşı karşıya kalır. Bunların içinden neyi, nasıl seçeceğini, neyi analizin dışında bırakacağını, hangi alıntıları kullanacağını bulmak çok önemli bir meseledir. Bir yandan araştırma öznelerinin sesini en fazla nasıl aktarabileceği, bir yandan bunları teoriyle nasıl harmanlayacağı üzerine kafa yorarken, diğer yandan “deneyime saplanıp kalan teoriden yoksun bir yaklaşıma sahip olmakla eleştirilmek” (Stanley ve Wise, 2000, 85) konusunda da bir endişe taşır. Dolayısıyla her çalışmanın kendi sınırlılığı içinde kalarak yapılan analiz süreci, sayfalar dolusu araştırma deneyiminin ve araştırma öznelerine ait öykülerin ortaklanmasıyla sonuçlanır. Her nitel araştırmacı gibi yazma aşamasında tüm bunların sancısını ben de fazlasıyla yaşadım.

Emerson, Fretz ve Shaw (2008, 206), alan notlarını analitik bir bakışla okuyabilmek için araştırmacının notlarına bir başkası tarafından yazılan metinlermiş gibi yaklaşması gerektiğini; ancak pek çok alan araştırmacısının derin bir şekilde aralarına girmiş olduğu kişileri analiz etmek için gerekli olan duygusal mesafe konusunda zorluklar yaşadığını belirtmişlerdir. Alanda bulunduğum süreçte, mekânın sosyalleşme bölümü olan yuvarlak masa etrafında, oraya gelip giden her türden kadınla uzun uzun sohbetler ettik. Bu sohbetlere gün içinde sürekli tekrarlanan bir yeme-içme rutini eşlik etti. Zaman zaman ütü yapma, iplik temizleme, masa hazırlama-toplama gibi işlerin de ucundan tuttum. Alana çıkarken fikrim şuydu; bu terzi dükkânı burayı kuran ve onunla çalışan iki kadın için kamusallaşabilme olanağı buldukları bir alandı, bunun dışında burası kadınlar arası bir etkileşim ve sosyalleşme alanıydı. Ancak araştırma sürecinde bu mekânın, araştırmamın diğer katılımcıları için de rekabete, statü göstergeleri üzerine temellenen kamusalılıklara alternatif bir kamusallaşma olanağı yarattığını fark ettim. Bu, mekânın kadınlar için daha derin bir anlamı olduğunu gösteriyordu. Bunu fark etmemle birlikte, formel ve informal görüşmelerimde mekânın nasıl deneyimlendiği kadar kadınların özel ve kamusal yaşamları hakkında da sorular sormaya başladım. Böylelikle mekân ve mekânın deneyimlenmesi üzerine yaptığım analizde kullandığım kavramlara yönelik daha derin bir bakış açısı elde ettiğimi düşünüyorum, böylelikle bu kavramları daha rahat, daha temellendirilmiş olduğu duygusuyla, kullanabildim. Zaten genellikle yaptığım her görüşmede, her katılımcı kendi “hayat hikayesini” anlatmakla işe başlıyordu. Daha önce yaptığım alan araştırmalarında bu türden durumlarla karşılaştığımda zaman zaman konuyu tekrar esas meseleye getirmek için çaba harcadığım olmuştur. Ancak bu defa hiç böyle bir çabada bulunmadım, hem her kadının kendi anlatısını merak ettiğimden hem de her anlatının araştırmanın temel derdiyle ilişkili olduğunu düşündüğümden. Her kadını, her hikâyeyi paylaşılan kadarıyla, uzun uzun dinledim. Hatta mekânın katılımcılar için anlamı ve deneyimlenmesi konusunda elde ettiğim verilerin çoğunu alanda gözlem yaparken ve informal görüşmeler sırasında elde ettiğimi söyleyebilirim. Formel görüşmeler daha çok bir tür dertleşme, dinleme ya da iç dökme diyebileceğim nitelikte ilerledi. Bu anlatılar analiz sürecini çok beslemekle birlikte, kadınların ortak ezilmeleri, gündelik hayatlarındaki ortak yüklerini, vs. içermesi nedeniyle makalenin dışında bırakmakta zorlandığım çok sayıda öykünün ortaya çıkmasına yol açtı. Zira araştırmaya katılan “bireylerin yaşamlarına müdahil olma halinin,

aslında ne derece sorumluluklarla yüklü olduğuna dair bilinç, özellikle travmatik hikâyelerle karşılaşma olasılığının son derece yüksek olduğu gruplarda daha da önem taşıyor” (Şimşek, 2013, 296).

Örneğin, Selma'nın babasının beklenmeyen ölümüyle 32 yaşında çocuğuyla maddi imkânsızlıklarla mücadele etmeye başlayan annesini evlendikten sonra (henüz güçlenmeden önce) ancak iki/üç haftada bir arayabilmesi; Mine'nin bilinçli olarak ağır psikolojik rahatsızlığı olan biriyle evlendirilmesi ve uzun yıllar boşanamaması, ikinci evliliğini yaparken gördüğü baskıları; Selda'nın kocasının iflasıyla değişen hayatlarında hem kendisinin hem çocuklarının kocasından gördüğü şiddeti; Gülbin'in hasta olan kayınvalidesinin tüm bakım sorumluluğunun üzerine yüklenmesi gibi yürek burkan bunlara benzer çok hikâye dinledim. Mekânın müdavimleri olarak araştırmanın formel görüşmelerini yaptığım kadınlar dışında, alanda bulunduğum zamanlarda da bunlara benzer olarak, dükkânın bulunduğu binanın temizliğini yapan kadından komşulara, arada uğrayan müşterilere kadar herkesten duyduğum tüm öyküleri çok önemsedim ve ayrıntılı olarak yazıya döktüm. Elbette bu öyküler doğrudan metnin içinde araştırma öznelerinin kendi sesleri olarak görünmeseler de analiz sürecine yön verdi. Ancak burada yaşadığım sancı, tüm bu ezilme hikayelerini görünür kılmaya/deşifre etme arzusuyla ilgiliydi. Dolayısıyla seçim yapmak, araştırmaya hem bilimsel hem de politik bir anlam yükleyen feminist araştırmalar için sanırım diğer nitel alan araştırmalarından daha zorlu bir süreç.

Bitirirken

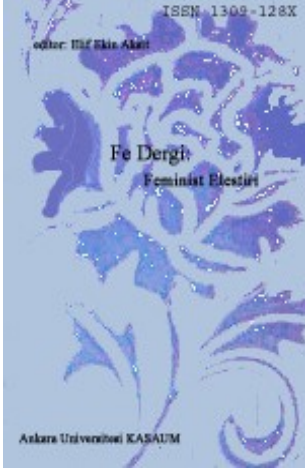
Bourdieu, bilimsel bir tutum olarak, sabitfikirlere karşı kavramları her yeni çalışmada genişleyen ucu açık kavramlar olarak kullanmayı ve bilimsel bilginin her an kendi çağını anlamaya yönelik politik ve bilimsel bir mücadele olduğunu benimsemeyi içeren, hiçbir zaman kesin bir zaferle bitmeyecek olan bir bilimsel yüzleşme² *çabasından* bahsetmektedir (Mücen, 2014). Araştırmam üzerine yaptığım bu tartışma sonucunda sözlerimi noktalarken, feminist yöntemin alanda deneyimlenmesinin ve kendi iç tartışmalarının böylesi zorlu bir *çaba* için çok önemli bir olanak sağladığını düşündüğümü belirtmek isterim.

¹Alanda gözlem yaptığım bir gün fotoğraf çektiğim bir anda Selma'nın elinde sabah gördüğüm kumaş ceket haline gelmişti ve Selma bunu cansız mankenin üzerine giydirirken bana "Çiğdem Rukiye'mi de çek" dedi. Daha önce çok kez geldiğim bu mekânda cansız mankene Rukiye dediklerini ilk kez duymuştum. Neden Rukiye diye sorduğumda ise şu cevabı aldım: "Şehnaz Tango diye bir dizi vardı ya. Orada Şehnaz terziydi. O buna Rukiye derdi, onunla dertleşirdi falan, ondan sonra bunların adı Rukiye kaldı."
²Barış Mücen (2014, 422), Türkçe literatürde düşünümSELLİK veya öz-düşünümSELLİK olarak çevrilen "reflexivity" kavramının, bilimsel tutumu dönüştürmeye dönük vurgusunu göstermek amacıyla "bilimsel yüzleşme" olarak kullanmıştır.

Kaynakça

- Deniz, Ayla. "Kesişen Kimlikler Ekseninde Bir Konum Tartışması: Bir Kadın Araştırmacının Türkiye'de Yaşayan Rus Göçmen Kadınlarla Karşılımasından Notlar" *Fe Dergi* 9, no. 1 (2017), 12-26.
- Emerson, Robert M., Fretz, Rachel I. Ve Shaw, Linda L. *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması Etnografik Alan Notları Yazımı* çev. A. Erkan Koca (Ankara: Birleşik Yayınları, 2008).
- Harding, Sandra "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?" *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2000), 34-47.
- İlyasoğlu, Aynur. "Toplumsal Mesafe, Kadınlar ve Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları," *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2000), 213-216.
- Kulak-Gökçe, Sanem. "İçeriden Ses Var: Kadın Kapalı Cezaevi Hikayeleri," *Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* haz. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 86-102.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2008).
- Mies, Marie. "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodoloji Doğru," *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2000), 48-66.
- Mutlu, Yeşim. "Biz ve Onlar Sarkacında: Bir 'Türk' Kadın Araştırmacı Olarak Türkiye'de Zorunlu Kürt Göçü Çalışmanın Seçeresi," *Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* haz. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 35-55.
- Mücen, Barış. "Sabitfikirlerle Yüzleşen Bilimsel Tutum," *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 421-435.
- Nahya, Nilüfer Z. Ve Harmanşah, Rabia. "Kendini ve Ötekini Yazmak Alan Araştırması ve Deneyim," *Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* haz. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 17-34.
- Oğuz, Hatice Şule. "Alanda Bir Kadın," *Fe Dergi* 4, sayı 1 (2012), 64-78.
- Özbudun, Sibel, Şafak, Balkı ve Altuntek, N. Serpil. *Antropoloji Kuramlar Kuramcılar* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012).
- Rock, Paul. "Symbolic Interactionism and Ethnography," *Handbook of Ethnography* ed. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, ve L. Lofland (London: Sage publications, 2007), 26-38.
- Skeggs, Beverley. "Feminist Ethnography," *Handbook of Ethnography* ed. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, ve L. Lofland (London: Sage publications, 2007), 426-442.
- Stanley, Liz ve Wise, Sue. "Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji," *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2000), 67-98.
- Şimşek, Burcu. "Hikâye Anlattıran, Hikayemi Anlatan, Kendi Hikayesini Yaratan Çember: Dijital Hikâye Anlatımı Atölyesinde Birbirine Karışan Sesler/im," *Sahanın Sesleri İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem* der. Hakan Ergül (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).
- Şentürk, Burcu. "Mahalle Kahvesinde 'Abla', Kabul Günlerinde 'Hanım': Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekonuda Kadın Araştırmacı Olmak," *Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* haz. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 68-85.
- Tuncer, Selda. "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusal Feminist Bir Saha Hikâyesi", *Moment Dergi* 2, 2 (2015): 30-58.
- Tüzel, Gökçe B. "Feminist Bir Doktora Tezi Yazmak," *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* ed. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2009), 527-549.
- Wolf, Diane L. "Saha Çalışmasında Feminist İkiLEMLER," *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* ed. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2009), 372-441.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Din ve Kadın İlişkisinin Kesişiminde Türkiye'deki
Göçmenlerin Entegrasyon Politikaları***

Zehra Yılmaz

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Zehra Yılmaz "Din ve Kadın İlişkisinin Kesişiminde Türkiye'deki Göçmenlerin Entegrasyon Politikaları" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 9-22.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_2.pdf

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

Din ve Kadın İlişkisinin Kesişiminde Türkiye'deki Göçmenlerin Entegrasyon Politikaları

Zehra Yılmaz*

Bu makale Türkiye'nin Suriyelilere yönelik uyguladığı entegrasyon politikalarında kadın ve din meselesinin birbiriyle kesiştiği alanlara odaklanmaktadır. Zira kadın meselesi, ev sahibi topluma entegrasyon sürecinde göçmenler için travmatik bir biçimde kopuş yaşadığı kendi toplumuna ait kültürün bir imgesi olarak önem kazanır. Geleneksel değerler ve köken bağı çoğu zaman kadınlar üzerinden sürdürülür. Bu süreçte de din ve kadın ilişkisi anlamlı bir birliktelik içinde ele alınır. Makale bu birlikteliğin entegrasyon politikalarına etkisine eğilmektedir. Öte yandan, kadınların buldukları ülkeye entegrasyonu erkeklerinkinden daha farklı ve zordur. Bu nedenle ikinci olarak da makalede, öncelikle bu zorlu entegrasyon sürecinde devletin özel olarak kadınlara uyguladığı politikalarda dinin işlevi analiz edilmektedir. Son olarak da Müslümanların çoğunlukta olduğu Türkiye'de, aynı dinden olmanın Müslüman Suriyeli mülteci kadınlar açısından entegrasyon sürecinde nasıl bir anlam taşıdığı meselesi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Kadın, Suriyeli, Entegrasyon, Mülteci

Turkey's Migrant Integration Policy in the Intersection of Women and Religion

This article focuses on the intersections between the religion and the women issues within the integration policies of Turkey. In the integration process, the woman issue comes into prominence image because it belongs to woman's own culture, which she left traumatically. Besides, for women establishing a connection with their traditional values and roots are generally maintained upon women. Within that period, the relation between women and religion are analyzed together in a meaningful way. This article addresses the effects of religion and women relation to integration policies. On the other side, women's integration dynamics are definitely different and difficult than men. Therefore, secondly this article analyzes the function of religion in the state's integration policies regarding women. Lastly, this article examines the meaning of shared religion for the Syrian Muslim refugee women in Turkey where majority of the population define themselves as Muslim.

Key words: Religion, Women, Syrian, Integration, Refugee

Giriş

Bu makale 1990'lardan sonra Türkiye'nin göçmenler açısından bir geçiş ülkesi olmaktan çıkıp, hedef ülke olarak görülmesinde cinsiyetin ve dinin nasıl bir etkisi olduğunu sorgulamaktadır. Makalede cinsiyet ve din ilişkisi göç sürecini belirleyen iki ayrı unsur olarak ele alınmak yerine birbirleriyle kesişimleri üzerinden takip edilecektir. Son dönem Suriyeli göçmenler üzerine yapılan araştırmalarda Suriyelilerin Avrupa'ya gitmek yerine Türkiye'de kalmayı yeğlediği üzerine çeşitli veriler paylaşılmaktadır (SGDD 2018, WFP 2018, Kadem 2018, Erdoğan 2017). Bu veriler Türkiye'nin göçmenler için artık geçiş ülkesi değil, hedef ülke olduğu varsayımını güçlendirmektedir. Suriyelilerin Avrupa'ya gitmekten çekinmelerinin nedeni büyük olasılıkla Avrupa'da kendilerine bütünüyle yabancı bir ortamda dışlanmaktan korkmaları ve yüzlerce insanın ölümüne neden olan tehlikeli Avrupa yolculuklarından çekinmeleridir (Kaya 2016, 17). Zaten şu anda toplam Suriyeli mültecilerin sadece 1.7%'si Ortadoğu bölgesinin¹ dışındaki ülkelerde yaşamaktadır (Chemin 2017, 259).

Bunun da ötesinde, benzer araştırmalarda Suriyeli kadınların erkeklerden daha fazla Türkiye'de kalmak istedikleriyle ilgili tespitler de yapılmaktadır (Erdoğan 2018, 39). Yine Suriyeli kadınların Türkiye'de kalmak istemelerinin öncelikli gerekçesi ise "kültürel yakınlık" yani "din" ile ilişkilendirilmektedir (Kadem 2018, 13). Tüm bu araştırmalar, ev sahibi toplumun Suriyelileri algılama biçiminin, Suriyelilerle olan kültürel yakınlığının Suriyelilerin kalmak istedikleri ülke tercihini belirlemekte olduğunu iddia etmektedir. Ancak "kadın ve din"

* Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, zehrayilmaz@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6980-6470>

ilişkisi sadece kadınlar için değil, erkek göçmenler için de ev sahibi toplumla girilen ilişkide belirleyici bir unsurdur. Zira dışlanmışlık, yoksullaşma ve ayrımcılık döneminde göçmen için “kadın ve namus” ikiliği yeniden vurgulanır ve kültürel bir savunma hissiyle sahiplenilir. Bu nedenle Avrupa'nın göçmenler için arzulan alternatif olmaktan geriye doğru gitmesinde de Suriyeli Müslüman göçmenlerin Türkiye'de kalmak istemesinde de “kadın ve din” meselesi kültürel entegrasyon sürecinin merkezinde durur. Bu bağlamda makaledeki esas tartışma da “din/kültür ve kadın” ilişkisinin Türkiye'de hem devletin ürettiği entegrasyon politikalarındaki hem de göçmenlerin ev sahibi topluma uyumundaki önemine dikkat çekmektir. Bu tartışmayı açabilmek için makalede literatür taraması, Türkiye'de göçle ilgili mevzuatı içeren metinler, Suriyeli kadınları odağına alan araştırmalar ve kamu ve sivil kurumlarının Suriyeli mültecilere ilişkin açıklamaları kaynak olarak kullanılmaktadır.

Bu temel tartışma çerçevesinde makale dört bölümden oluşacaktır. İlk bölümde göçmenler için geçiş ülkesi olan Türkiye'nin hedef ülke olmaya evrilmesinin entegrasyon politikalarına etkisi ele alınacaktır. İkinci bölümde entegrasyon politikaları içinde Suriyeli kadınların yeri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise dinin devlet tarafından göçmenlerin entegrasyonunda nasıl kullanıldığı Türkiye örneği üzerinden ele alınacaktır. Bu bağlamda aynı bölümde, Avrupa'nın Müslüman kadınlar açısından çekinilen bir alternatif olmaya doğru evrilmesinde dinin taşıdığı anlam da tartışılacaktır. Son bölümde ise sivil toplumun, mülteci kadınların entegrasyonu sürecindeki rolü değerlendirilerek makale sonlandırılacaktır.

Kurumsal Değişiklikler ve Uyum Politikaları

Türkiye tarihsel olarak göç yolları üzerinde bulunduğu için çoğunlukla uluslararası göç literatüründe bir geçiş ülkesi olarak ele alınmıştır (Oelgemoller 2011, 414-415). Bu nedenle olsa gerek, Suriye krizine kadar göçle ilgili geniş kapsamlı bir yasal düzenlemeye de ihtiyaç duymamıştır. 1951 Cenevre Sözleşmesi'ne koyduğu çekince dolayısıyla Avrupa Konseyi üyesi olmayan ülkelerden mülteci kabul etmeyen Türkiye, kendisine özellikle coğrafi yakınlık nedeniyle Doğu sınırının ötesinden sığınan göçmenleri üçüncü ülkeye yerleştirmeyi yeğlemiştir. Üçüncü ülkeye yerleştirmeler ise bütünüyle Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) tarafından yürütülmüştür. Türkiye'nin bu süreçte BMMYK'ya desteği emniyet birimleri nezdinde gerçekleştirilmiştir. Emniyet birimleri göçmenlerin sınırda kaydını alıyor, devletin güvenliğini ihlal edici bir durum olup olmadığını tespit edip konuyu BMMYK'ya devrediyordu. Bu süreç içinde Türkiye'nin göç politikaları açısından temel belirleyici unsur güvenlikti. Bu nedenle dar bir alanı kapsayan 1934 tarihli İskan Kanunu ya da 1950 tarihli Pasaport Kanunu ile Yabancıların Türkiye'de İkamet ve Seyahatleri Hakkındaki Kanun Türkiye'nin göç politikasının ulusal düzlemdeki temel referansları olarak kalabilmişti. Bu dönemin göç politikasına göre, sadece Türk etnik kökenine sahip kişiler Türkiye'ye göç edebiliyor ve yerleşebiliyordu (Kirişçi 2009, 6).

Zira soydaşlık, Türkiye'nin göçmen politikasının yapısal, kurucu bir özelliğidir. Danış (2014, 9), Cumhuriyet tarihi boyunca göç politikasını üç döneme ayırarak tartışır. İlk dönem nüfus mübadelesi, Ermeni tehciri, gayri-Müslim grupların ülkeyi terk etmesi gibi politikaları içeren “millileştirme” dönemidir. Aslında bu dönemin politik kaynakları Osmanlı'ya, yani 19. yüzyıla kadar dayandırılır. Hatta Karpat Osmanlı'nın 19. yüzyıl itibarıyla göç politikalarıyla millileştirildiği, Türkleştirildiğini iddia eder (2015, xxxix). Cumhuriyetin ilk yıllarındaki göçmen politikası ise bir anlamda 19. yüzyıl Osmanlı millileştirme politikalarının bir devamıdır. Buna göre, 1923-90 yılları arasında “soydaşlık” esasına dayalı göçmen kabulü politikası benimsenmiştir. Nitekim Yunanistan ile yapılan nüfus mübadelesinin ertesinde Türkiye, 1930'larda Bulgaristan ve Romanya ile de anlaşmalar yaparak oralarda yaşayan ve etnik olarak Türk olan nüfusun Türkiye'ye göçünü sağlamıştır.

Onlara askerlik ve vergi konularında imtiyazlar da tanınmıştır (Karpas 2015, xxxiii).

Danış'a göre ikinci dönem ise, 1990'larda soğuk savaş sonrası çoğunlukla SSCB'den dağılan devletlerden Türkiye'de çalışmak üzere gelen, ama içinde Afrikalıların, Asyalıların da olduğu ve Türkiye ile milli ve dini bağı zayıf olan grubun² kabulünü içeren “küresel” dönemdir. Bu dönemde, Türk halkıyla etnik, dinî ve kültürel bağı olduğu kabul edilen soydaşların hızlı bir biçimde vatandaşlık almasına ve kalıcı olarak yerleştirilmesine dayanan önceki döneme ait anlayış terkedilmiştir.

Son dönem ise Osmanlı ve Müslüman muhafazakâr söylemlerle desteklenen “post-milliyetçi neo-Osmanlı” dönemidir (Danış 2014, 9). Bu dönemi Saraçoğlu (2018), “İslamcı-milliyetçi” söylemin hâkim olduğu bir dönem olarak tanımlamaktadır. Saraçoğlu, Türkiye'nin Suriyelilere yönelik uyguladığı açık kapı politikasını, Türkiye'nin Arap Baharı sonrası Ortadoğu'daki istikrarsız ortamı Pax-Osmanlı ya da neo-Osmanlılık olarak tanımlanan dış politika stratejisiyle aşmaya çalışmasıyla ilişkilendirir. Bu politikaya göre, yeni dönemde

farklılıklar ve istikrarsızlıklar İslam ortaklığı içinde törpülenecek ve ortadan kaldırılacaktır. Dış politikada benimsenen bu anlayışın iç politikaya yansması ise Suriyeli mültecilerin “din kardeşliği” misyonuyla kabul edilmesi olmuştur. Bu politika, cumhuriyetin ilk yıllarında “millileştirme” esasına dayalı göç politikasındaki aynı soydan olma ilkesinin ikincilleştirilmesi ve onun “dındaş” olmakla ikame edilmesi anlamına gelmektedir. Sahiplenilen bu yeni söylem Suriyelilere ilişkin yükselbilecek toplumsal muhalefete ilişkin de ön alıcı bir strateji oluşturmuştur.

Ancak Daniş’a göre (2014, 10); 2012 yılında Suriye’den gelen yoğun göçü önceki göçlerden ayıran diğer önemli bir özelliği de Türkiye’ye ulaşan Suriyelilerin sayısıdır. Hem Suriyeli sayısının daha önce göç edenlerin çok üzerinde olması, hem de muhtemelen bu göçmenlerin kalıcı olacak olması göçmenlere ilişkin kapsamlı bir düzenlemeyi Türkiye açısından zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu yeni göç dalgası artık Türkiye’yi bir geçiş ülkesi olmaktan çıkarmış mülteciler için hedef ülke haline getirmiştir. Nitekim 2012 sonrasında Türkiye, hem geniş kapsamlı yeni yasal düzenlemeler yapmaya başlamış hem de doğrudan göç mevzuu ile ilgilenen kurumları kurmuştur. Zira kapsamlı bir göç yasası eksikliği farklı şehirlerde farklı ve keyfi uygulamalara neden olabilmekteydi (Soykan 2012). Yeni göç politikası ise bu farklılıkları engellemek ve göç politikasına bir standart getirmek amacıyla düzenlenmişti. Bu standardın çerçevesi ise büyük oranda Avrupa Birliği ile uyum kriterlerine göre belirlenmişti (Göksel 2019, 189).

Zorunlu göçün kitlesel olması ve bununla birlikte Türkiye’nin uluslararası anlaşmalara koyduğu “coğrafi çekince” nedeniyle Suriyeliler 2013 tarihli 6453 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’na (YUKK) eklenen “Geçici Koruma Yönetmeliği” çerçevesinde Türkiye’ye kabul edilmiştir. Geçici koruma, devletlerin geri göndermeme yükümlülükleri çerçevesinde kitleler halinde ülke sınırlarına ulaşan kişilere, bireysel statü belirleme işlemleriyle vakit kaybetmeden, belirli haklar sağlamayı hedefleyen pratik ve tamamlayıcı bir çözüm yolu olarak geliştirilmiştir (Jastram 2001, 127).

Türkiye’de göç ile ilgili 2013’de yapılan mevzuat değişikliğiyle aynı yıl içinde bir taraftan da İçişleri Bakanlığı’na bağlı olarak Göç İdaresi Genel Müdürlüğü kurulmuştur. Türkiye’de Göç İdaresi Genel Müdürlüğü’nün kurulmasıyla bütünsel bir yaklaşıma dayanan ve kurumlar arası iş birliğini hedefleyen bir göç yönetimi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu iş birliğinin üç ayağı vardır. Kamu kurumları birinci ayağını oluşturur. İkinci ayağı uluslararası örgütler ve üçüncü ayağı da kendi içinde ulusal ve uluslararası olmak üzere ikiye ayrılan sivil toplum örgütleridir. Sığınmacıların temel hukuki ve ekonomik sorunları Göç İdaresi öncülüğünde kamu kurumlarınca çözülür. Entegrasyon konusunda da Göç İdaresi altında “Uyum ve İletişim Dairesi” ve “Göç Politika ve Projeleri Dairesi” başkanlıkları bulunmaktadır. Ancak, Suriyeli sığınmacı sayısı çok yüksek olduğu için Göç İdaresi neredeyse, tamamen Suriyelilerin kayıtları ve hukuki işlemleri üzerine odaklanmaktadır³.

Suriye ile bir sınır ülkesi olması ve uyguladığı açık kapı politikası nedeniyle bugün Türkiye 3 milyon 611 bin 834 milyon Suriyeli mülteciye ev sahipliği yapmaktadır⁴. Bu rakam Suriye’nin toplam nüfusunun yüzde 20’sine tekabül etmektedir (Belanger ve Saraçoğlu 2018, 4). Üstelik toplam Suriyeli mülteciye sadece 144 bin 36 kişi kamplarda kalmaktadır, geri kalanı halkla birlikte yaşamaktadır. Bu durum Suriyelilerin entegrasyonunu Türkiye açısından daha da önemli kılmaktadır. Toplam Suriyeli nüfus içinde 1 milyon 651 bin 864 kişi ise kadındır. Toplam sayının önemli bir bölümü (1 milyon 717 bin 390 kişi) 0-18 yaş aralığındadır.

Nitekim, Suriyeliler bağlamında en önemli konulardan biri bu genç nüfus içinde Suriyeli kız çocuklarının erken yaşta evlilik riski ile karşı karşıya kalmasıdır. Türkiye’de yasal olmasa da Suriyeli kız çocuklarının erken yaşta evlendirildikleri bilinmektedir (Kirişçi ve Ferris 2016). Bu konuda sadece Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı’nda, 2016-2020 kapsamında zorla evliliklere yönelik eğitici eğitimlerinin planlanmakta olduğunu bilmekteyiz (KSGM 2016, 52). Bunun ötesinde konuyla ilgili Suriyeli mülteci kadınları odağına alan ne bir araştırma ne de bir çalışma vardır. Ayrıca geçici koruma altındaki Suriyeli kadınların ve kız çocuklarının, insan ticareti riski altındaki gruplar olarak görülmelerine rağmen, bu alanda da somut bir politika ve uygulama henüz geliştirilmemiştir (GİGM 2016).

Erken evlilikler kız çocuklarının eğitim almasını da engellemektedir. Ama eğitim önündeki tek engel evlilik değildir. Dünya Gıda Fonu (WFP) tarafından yapılan son araştırma ortaya koymaktadır ki, aile reisliğinin yalnız kadınlar tarafından sürdürüldüğü ailelerde çocukların okuma oranları, aile reisliğinin erkek tarafından yürütüldüğü ailelere göre daha düşüktür (WFP 2018, 9). Hatta aile reisinin kadın olduğu gruplarda, evi geçindirmek üzere çalıştırıldıkları için erkek çocuklarının kız çocuklarına göre daha fazla oranda okuldan alındıkları da tespit edilmiştir⁵. Araştırma, göç yoluyla Suriyelilerde cinsiyet ilişkilerinde ortaya çıkan değişiklikler ve bu bağlamda kadınlara yönelik uygulanacak entegrasyon politikalarının çocuklar üzerinde de

etki yaratacağına ilişkin dikkate değer veriler sunmaktadır. Aynı zamanda araştırma, kadın-erkek ilişkilerinin değişmesinin toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin yarattığı yeni gerginliğe dikkat çekmesi bakımından da önemlidir. Zira, Suriyeliler için kadının evin reisi olarak kabul edilmesi oldukça yeni bir durumdur (Lokot 2018, 33).

Öte yandan, çalışma oranlarına baktığımızda çalışan Suriyeli kadın oranı toplamın sadece yüzde 20'sidir (SGDD 2018, 45). Çalışan kadınların önemli bir kısmı ise düşük ücretle tarım, tekstil ya da ev içi hizmetler gibi kayıt dışı işlerde yer almaktadır (Mazlum-der 2014). Özellikle tarım sektöründeki genel eğilim, hane halkının tümünün çalışmasıdır. Bu sektörde çocuklar ve kadınlar ucuz emek olarak istihdamda önemli bir yer işgal etmektedir (Dedeoğlu 2018, Şahankaya Adar 2018). Fakat yapılan araştırmalarda ortaya konulduğu üzere kadınların tarım ve diğer sektörlerde iş bulmasını kolaylaştıran temel unsur akrabalık ilişkileridir (Dedeoğlu 2018, 53). Henüz dinsel, cemaatsel ilişkilerin bu süreçte nasıl bir işlevi olduğuna ilişkin çalışma yapılmış değildir. Ama din kardeşliği söyleminin bu istihdam sürecini pratikte desteklediyle ilgili tespitler vardır (Güngördü 2018, 180).

Bu çalışmalara ilave olarak, neo-liberal dönemde çocuk ve kadın göçmenlerin kayıt dışı ve ucuz emek olarak kullanıldığını tartışan uzun bir literatür mevcuttur (Dedeoğlu 2018, Şahankaya Adar 2018, Kaygısız 2017, Lordoğlu ve Aslan 2016, Akdeniz 2014). Tüm bu metinler göçmenlerin hukuki olarak geçici ve güvensiz alanda bırakılıyor olmasını neoliberal ekonomi politikalarıyla açıklamaktadır. Fakat Şenses (2015), neoliberal dönemin bilinçli bir biçimde göçmenleri içine sürüklediğini iddia ettiği güvencesizlik durumunu pazar ekonomisi üzerinden milliyetçilikle ilişkilendirir. Şenses neoliberalizmin paradoksal bir biçimde bir taraftan piyasaya koşulsuz girişi öncelerken, öte yandan milliyetçi bir söylemi de diri tuttuğunu söyler (979). Zira içerideki/dışarıdaki yerli/yabancı ayırımının göçmenin güvencesiz durumunu desteklediğini böylece neoliberal ekonomi açısından göçmen işçiyi daha zayıf kıldığını savunur (984). Türkiye'nin de Suriyeli mültecilerin uyumu konusunda yapısal düzenlemeler yapmak yerine konuyu "dindaşlık" gibi muğlak bir alanda bırakıyor olması, sözü edilen güvencesizlik politikasıyla yakından ilişkili olabilir. Bu noktada da entegrasyon, din ve kadın ilişkisine daha detaylı bakmak gerekir.

“Entegrasyon” ile “Uyum” Politikalarının Eşiğinde Duran Suriyeli Kadınlar

YUKK'un 96. Maddesiyle Türkiye'nin göçmenlere yönelik entegrasyon politikalarının çerçevesi “uyum” kavramı ile tanımlanmıştır. Bu tanımda, daha ziyade göçmenler ve toplumun karşılıklı olarak birbirlerini anlamasıyla sonuçlanan istemli bir uyumdan söz edilmektedir (Göksel 2019, 191). Özellikle Avrupa'da tek yönlü tanımlanan entegrasyon kavramının artık özellikle de göçmenler açısından negatif algı yüklü olması dolayısıyla Türkiye'nin “uyum” kavramını seçmiş olması oldukça önemlidir. Bu anlamda, uyum politikalarında birincil sorumluluk ise yasal düzenlemelere paralel bir şekilde oluşturulmuş Göç İdaresi'ne verilmiştir.

Göç İdaresi altında, sığınmacıların entegrasyonu ile ilgili kuruluş olan “Uyum ve İletişim Dairesi” ve “Göç Politika ve Projeleri Dairesi” başkanlıkları özellikle kadınlara yönelik entegrasyon politikalarında önceki adı “Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı” olan, şimdi ise Türkiye'deki yeni sistemle “Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı” olarak yeniden yapılandırılan bakanlıkla birlikte çalışmaktadır. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı döneminde içinde evlilik, aile, anne sağlığı, kadın sağlığı ve çocuk sağlığına dair broşürlerin olduğu “Aile Eğitim Programı” başlığındaki kitapçıklar Suriyelilere yönelik olarak Arapça yayımlanmıştır⁶. Ayrıca doğrudan kadınlara yönelik düzenlenen kadına yönelik şiddet, evlilik yaşı, resmi nikah ve kadın haklarıyla ilgili de Arapça broşürler hazırlanıp dağıtılmıştır. Bir de Suriyeli kadın istihdamını arttırmaya dönük uyum projeleri de bakanlık tarafından desteklenmiştir. Ancak bakanlığın aile başlığı altında yürüttüğü projeler çoğunlukla çocuk sığınmacıları hedeflemektedir. Nitekim Göç İdaresi de çocuklara yönelik kendi bünyesinde Muyu projesini yürütür⁷.

Diğer taraftan, söz konusu olan entegrasyon politikaları olduğunda, devlet kurumları çoğunlukla sivil toplum örgütleri ile ortak çalışmaktadır. Zira sivil örgütlerin mültecilerin ve sığınmacıların gündelik sorunlarını halletmede önemli bir boşluğu doldurduğu bilinmektedir. Suriyeli sığınmacıların büyük bölümü kamp dışında yaşadığı için de hem entegrasyon politikaları güçleşmekte hem de sivil örgütlerin önemi artmaktadır. Sivil örgütler mültecilerin sadece maddi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamakta, onlarla ilgili araştırmalar da yürütmektedir. Nitekim Türkiye'de bulunan Suriyeli kadınlara ilişkin ihtiyaç tespit araştırmaları da çoğunlukla sivil örgütlerce yapılmıştır⁸. Sivil örgütler aynı zamanda kadınlara yönelik Milli Eğitim Bakanlığı'nın desteğiyle dil kursları, meslek ve hobi kursları gibi entegrasyon faaliyetlerini de üstlenir.

Suriyeli kadınların entegrasyonunda kültürel benzeşme açısından “din”in taşıdığı anlamı ortaya koyan da yine bir sivil örgütün çalışmasıdır. Makaleye başlarken de söz ettiğim üzere, Kadın ve Demokrasi Derneği’nin (Kadem) 5000 Suriyeli kadın sığınmacıya uyguladığı anket ortaya koymaktadır ki, Suriyeli kadınlar kendilerini kültürel olarak Türkiye’ye yakın hissetmektedir. Hatta “din” bu kültürel yakınlıkta en belirleyici unsurdur. Kadem’in çalışmasına göre, araştırmaya katılan kadınların yüzde 53’ü “Suriye ve Türk kültürünün benzerlikleri nedir?” sorusuna “din” olarak cevap vermiştir⁹. Ancak yapılan bir başka araştırmada, Suriyelilerle birlikte yaşayan halka aynı soru sorulduğunda Suriyelilerin cevaplarından çok farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin sözünü ettiğim türde araştırmalardan birinin sonucuna göre “Suriyelilerin kültürünün Türklere benzediği” önermesine sadece %7.8 oranında olumlu cevap verilmiştir (Erdoğan 2017, 20). Nitekim, Suriyeli birçok erkek için Türkiye kültürel benzerlikler dolayısıyla sosyal olarak eşleriyle birlikte güvenle yaşanabilir bir ülke olarak görülürken, Türkiye’den birçok erkek Suriyelileri ailelerinin, eşlerinin ve kızlarının “namuslarına” tehdit olarak görebilmektedir (Güngördü 2018, 192).

Tüm bu araştırmaların sonuçları bize ev sahibi toplumun mültecileri kabul etme kriterleri ile mültecilerin geldikleri topluma uyumunu belirleyen kriterler arasında farklılıklar olduğunu göstermektedir. Ortak din göçmenin bulunduğu topluma daha hızlı entegre olmasında kolaylaştırıcı olabilirken; ev sahibi toplum açısından mültecilerin “yabancı” “dışarıklı” olması “ortak din”den olmanın önüne geçebilmektedir. Bu noktada, her iki taraf açısından farklılaşmaları göz önünde bulundurarak “din”in Türkiye’de genel olarak Suriyelilerin, daha özelden de kadınların entegrasyonu sürecinde nerede durduğunu tartışmak gerekir.

Din ve Entegrasyon İlişkisi

Castles (2003)’in de vurguladığı üzere göç karmaşık bir olgudur. Diğer bir ifadeyle, çok sayıda ulus-devlet içindeki iki ya da daha çok konumu ve hareket edenlerle kalanlar arasındaki çeşitli bağları açıklayan, çok boyutlu ekonomik, siyasi, kültürel ve demografik bir süreçtir (Faist 2000, 30). Bu nedenle mültecilerin, göçmenlerin entegrasyonuna ilişkin bütün ülkeleri ve durumları içerecek tanımlanmış ve kabul edilmiş bir model henüz geliştirilmemiştir. Uluslararası literatür çoğunlukla göçmenlerin ev sahibi topluma entegrasyonu üzerine odaklanmıştır (Fitzgerald 2000). Entegrasyon politikaları karşılıklı tanı(ş)madan daha çok göçmenin egemeni tanınması ve içselleştirmesi üzerine şekillenmiştir. Bu nedenle de entegrasyon çoğu zaman asimilasyonun yavaşlatılmış, “zayıf hali” olarak tanımlanmıştır (Castles ve Davidson 2000, 298). Özetle entegrasyon politikalarında daha çok göçmenin ev sahibi topluma benzemesi beklenir. Oysa göçmenin niteliğindeki farklılaşmalara göre entegrasyon politikalarının da farklılaşması gerekir. Göçmenin hangi amaçla göç ettiği, ulaştığı ülkeden beklentileri, sahip olduğu din, etnik kimlik, cinsiyet kimliği, cinsel yönelimi ve yine ulaştığı ülkedeki toplumsal yapı, kültürü, dini, hukuki yapısı tüm bunlar girift bir biçimde entegrasyon politikalarında belirleyicidir.

Din mevzusu belki de tüm bu sayılan farklılıklar içinde entegrasyon tartışmaları bağlamında en çok üzerine yazılan konulardan biri olmuştur. Fakat, literatürde dinin entegrasyon sürecindeki etkisi, özellikle Avrupa bağlamında çoğunlukla İslamofobi tartışmalarıyla ilişkili ele alınmıştır (Kaya 2014, Esposito 2011, Allen 2011, Salman 2010, Shryock 2010, Haddad 2002). Din ve kadın ilişkisi de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Avrupa’daki Müslüman kadınlar ve onların kamusal alandaki temsili 2000’ler sonrası en fazla tartışılan konulardan biri olmuştur.

Örneğin İslamofobi tartışmalarını tetikleyen Hollanda’daki göçmen karşıtlığının yükselişinde etkili olan Theo Van Gogh cinayeti de “İslam ve kadın” meselesi ile yakından ilişkiliydi. Van Gogh, tecavüze uğramış, zorla evlendirilmiş, baskı altına alınmış Müslüman kadınları konu aldığı *Submission* adlı filmi nedeniyle yine Faslı bir Müslüman tarafından 2004 yılında öldürülmüştü. Oysa Van Gogh’u öldüren kişi Hollanda’nın entegrasyon politikası dahilinde oldukça başarılı bir örneği temsil ediyordu. Hollanda’da doğmuş, eğitim almış ve çok iyi Hollandaca konuşan biriydi.

Eğitim ve entegrasyon arasında doğrusal bir ilişki olduğu; iyi eğitim almanın göçmenlerin ülkeye entegrasyonunda olumlu etkileri olduğu çeşitli bilimsel araştırmalarca da öne sürülmüş ve tartışılmıştır (Bot ve Verkuyten 2018, 367). Nitekim, Türkiye’de kadın Suriyeli mülteciler üzerine yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlar paylaşılmaktadır¹⁰. Ager ve Strang (2008)’in de belirttiği üzere eğer mülteciler çalışma, barınma, eğitim, sağlık gibi temel haklara; aynı zamanda sosyal ilişkilere ve dil, kültür bilgisi gibi kolaylaştırıcılara ve mülteci hakları ya da vatandaşlık hakları gibi hukuki dayanaklara sahip değilse entegrasyondan söz etmemiz mümkün değildir.

Dilin göçmenlerin ev sahibi ülkeye entegrasyonundaki etkisi elbette çok önemlidir. Kadın mültecilerin hem daha az sosyalleştikleri hem de çoğunlukla çalışmadıkları için erkeklerden daha geç buldukları toplumun dilini öğrendiklerini tespit eden çalışmalar mevcuttur (SGDD 2018, WFP 2018, Mazlum-der 2014). Bu gecikme kadınların toplumsal entegrasyonunu da zorlaştırmaktadır. Ancak, entegrasyon ve kadın ilişkisi dil öğrenme hızından daha farklı gerilimler içerir. Din bu gerilimin en başında yer alır diyebiliriz.

Yine Van Gogh cinayetine dönersek, bu cinayet göçmen kadınların gelenek ve İslam’ın kurbanları olarak kamuoyunda dramatize ediliş biçimlerinin, yurttaşlık ve entegrasyon tartışmalarındaki dilin kültürel ve cinsel göndermelerle biçimlenişinin, kadın meselesinin etnik kültürel farklılıkların kuruluşunda ne kadar merkezi olduğunu göstermektedir (Öztan 2016, 174). Nitekim, göçmen Müslüman kadın ev sahibi ülke açısından toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında zorlu bir alan olarak öne çıkar. Örneğin Müslümanlara yönelik Avrupa toplumunda ne tür kodlamaların yapıldığına ilişkin son dönemde yapılan araştırmalarda özellikle kadınlarla ilgili “ezildikleri”, “bastırıldıkları”, “başörtüsünün de bu bastırılmışlığı sembolize ettiği” gibi yargıların yaygın olduğu tespit edilmiştir. Aynı araştırmada Müslüman göçmenlerin, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi Avrupa değerlerini de tehdit ettiği yönünde ön yargıların mevcut olduğu belirtilmiştir (Eijberts ve Roggeband 2016, 133). Elbette tüm bu önyargılar Müslüman kadın göçmenlerin hedef ülke seçimlerinde belirleyici olmaktadır. Öyle görünüyor ki kadınlar, Avrupa’da İslam ve kadın arasında kurulan özdeşlik ve dışlama ilişkileri nedeniyle Müslümanların çoğunlukta olduğu Türkiye’de kalmayı yeğlemektedir.

Avrupa üzerine yapılan araştırmalarda ele alınan göçmen grubu genellikle çalışmak üzere Avrupa’ya gelmiş olanlardır. Onların toplum içinde tutunmamaları, kendilerine bir alan açmalarında din oldukça işlevsel bir role sahiptir (Kaya, 2016a). Ancak, Türkiye’deki Suriyelilerde olduğu gibi savaş durumundan kaçarak başka bir ülkeye sığınma halinde de din, tutunma ve dayanışma dışında savaşın yarattığı şiddetin travmalarıyla baş etmede de mülteciler açısından anlam kazanır. Travma geçirmiş topluluklarda travmayla baş etme yöntemi olarak dine sığındığı bilinmektedir (Chemin 2017). Bu şiddet travması kadınlarda cinsel istismarı da içermekte, başkalarıyla paylaşmakta güçlük çektikleri bu tür bir travma durumuyla baş edebilmede kadın mülteciler de dine başvurabilmektedir. Zira yapılan son araştırmalardan birine göre Suriyeli mülteciler, zorla yerlerinden edilmeleri dolayısıyla yaşadıkları travmayla, ruh sağlığı bozukluklarıyla başa çıkma yöntemi olarak çoğunlukla içe kapanmaktadır; ayrıca Suriye’deki eski ve iyi zamanları düşünme, Kur’an okuma, müzik dinleme ve ağlama diğer baş etme yöntemleri olarak öne çıkmaktadır (BMMYK 2015).

Yine bir diğer araştırmanın sonuçlarına göre ise Suriyeli her üç mülteci den biri ruh sağlığı sorunlarıyla baş etmekte ve Suriyeli mülteciler arasında depresyon ve endişe oranları genel nüfusa göre en az üç kat fazla seyretmektedir (WHO 2017). Ancak bu süreçte, mülteciler açısından dinin nasıl bir işlev gördüğüne ilişkin pek fazla çalışma yapılmamıştır. Bu alanda ender çalışmalardan olan, Adana ve Mersin’de yaşayan Suriyelilerin din ile ilişkisine odaklanan bir araştırmada, görüşme yapılan Suriyelilerin %83.1’i kendisini “dindar”, %57.1’i “çok dindar” %26’sı “ılımlı” ve sadece %8’i dindar değil olarak tanımlamıştır (Chemin 2017, 266). Bu araştırmanın da ortaya koyduğu üzere Suriye’den Türkiye’ye gelen mültecilerin çoğunluğu dindardır. O nedenledir ki, yukarıda başvurduğum araştırmanın da teyit ettiği üzere Kur’an okumak yani dine sığınmak ruhsal sağlık sorunlarıyla, travmayla baş etmede oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda gerek kampların içinde gerekse kamplar dışında devlet tarafından Suriyeli kadınlara sağlanan rehabilitasyon hizmetinin Türkiye Diyanet Vakfına (TDV) bağlı KAGEM (Kadın ve Gençlik Merkezi) tarafından veriliyor olması dikkate değerdir (Barın 2015, 42)¹¹.

Ancak Karakılıç et.al. (2019, 23-24) son çalışmasında, göçmenin travmasının göç sırasında ya da göçe neden olan gerekçelerle ilişkili olabileceği gibi; göç ettiği ülkede, yeni kültüre alışma sürecinde de oluşabileceğinden söz etmektedir. Ayrıca literatürde göçmenlerin yaşadıkları travma ile baş etme yöntemlerinin hep bireysel, patolojik bir durum olarak ele alınıyor olmasını da eleştirmektedir. Zira travmanın ve bununla baş etme yöntemlerinin patalojikleştirilmesinin, konunun de-politize edilmesi gibi bir sorunu da beraberinde getirebileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Afrikalı kadınların travmalarıyla baş etme yöntemi olarak dine sığınmalarından örnekler verir (Babatunde-Sowole et al. 2006’dan aktaran: Karakılıç et al. 2019, 25).

Sözünü ettiğim çalışma, travmanın ve bununla baş etme yönteminin kolektif, bu bağlamda da zaman zaman dinsel olabileceğini işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Zira bilinir ki din sadece kolektif travmayla baş etmede değil, bunun ötesinde ahlaki ve toplumsal düzeni koruyucu kalkan olarak, ilk dönemlerinde göçmenlerin toplumsal denetim aracı olarak da kullanılabilir (Kastoryano 2000, 136). Bu denetim sürecinde kadın meselesi ise stratejik bir anlam kazanmaktadır. Muhtemeldir ki kendisini çoğunlukla dindar olarak tanımlayan bir kitle açısından din, sadece kendi topluluğunu denetleyen ve bir arada tutan bir araç

olmanın ötesinde Türkiye'deki dindarlığın, din ve kadın arasında kurulan ilişkinin içeriğini de değiştirecektir. Bu noktada şu soruların sorulması yerinde olacaktır: Türkiye, Suriyeli göçmenler içindeki bu dindarlık eğilimini nasıl yönetmektedir? Bunun Türkiye'nin geliştirdiği entegrasyon politikalarına etkisi ne boyuttadır? Kadın politikası tüm bu dinsel söylem içinde kendine nasıl bir yer bulmaktadır?

Türkiye'de sık sık *Ensar* metaforu üzerinden Türkiye'de bulunan göçmenlere, misafirlere ev sahipliği yapmak gereğinin altı çizilir (Kaya, 2016b: 7). "Müslüman kardeşliği" vurgusu Suriyeli göçmenlerin toplumsal kabulünde söylemsel bir strateji olarak öne çıkar. Ancak Türkiye'de göçmenlere yönelik hukuki düzenlemelerde, üretilen programlarda dinsel ortaklığa açıkça referans yoktur.

Örneğin Türkiye'de Suriyeli sığınmacıların tabi olduğu Geçici Koruma Yönetmeliği'nin sadece 6/1 maddesinde "din" kavramı geçmektedir ve şöyle denilmektedir:

"MADDE 6- (1) Bu Yönetmelik kapsamındaki hiç kimse, işkenceye, insanlık dışı ya da onur kırıcı ceza veya muameleye tabi tutulacağı veya ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi fikirleri dolayısıyla hayatının veya hürriyetinin tehdit altında bulunacağı bir yere gönderilemez."

Yönetmelikte, bu madde dışında dine ilişkin bir referans bulunmamaktadır. Resmi olarak yürütülen politikalarda da açıktan yürüyen entegrasyon politikalarında da dinin kullanıldığı bir ifadeye rastlanmamaktadır. Fakat Türkiye'de din konusunda en yetkili kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), çoğunlukla toplumun gündemini oluşturan konulara hutbelerde yer vermektedir. Son dönemde Suriyeli sığınmacılar, sığınmacılara yardım etme, Suriyeli anne ve çocuğunun Sakarya'da öldürülmesi¹², kardeşliğin toplumsal önemi gibi konular da bu hutbelerin gündemleri arasına girmiştir. Örneğin Aylan bebeğin ölümü sonrası yayınlanan bir hutbede konuya şöyle değinilmiştir:

"Son zamanlarda sıkça yaşanan göçmen facialarına birkaç gün önce bir yenisi daha eklendi. Bu elim olayda, ülkelerindeki yokluk, yoksulluk, açlık ve sefaletten, insan onur ve haysiyetiyle bağdaşmayan uygulamalardan kaçan yüzlerce kişi umutlarıyla beraber suların derinliklerine gömüldü... Bu olay, bizlere birlikte yasama ahlakımızı, insana bakımımızı, sorumluluğumuzu bir kez daha sorgulamamız gerektiğini hatırlattı"¹³.

Ancak DİB bununla yetinmemiş, Türkiye'deki mülteci sayısının artmasına ve onlara yönelik olumsuz algıların oluşması karşısında doğrudan mültecilerle ilgili bir Hutbe yayınlamıştır. Hutbenin başlığı: "İnsanımız ve İnsanlığımızın İmtihani: Mülteciler"dir. Hutbede hicretten, misafirperverliğin öneminden; dinine ve ırkına bakmaksızın kendisine sığınanlara ev sahipliği yapmanın Müslümanlığın gereği olduğundan söz edilmektedir. Hutbede şu ifadeler yer almaktadır:

"Üzerinde yaşadığımız bu topraklar, öteden beri bir hicret yurdudur. Cömertlik ve fedakârlığıyla ün salmış olan bu necip millet, her daim güvenli bir liman olmuştur. Son yıllarda coğrafyamızda meydana gelen iç savaş, vahşet ve katliamlardan kaçan milyonlarca kardeşimiz zorunlu olarak topraklarımıza sığınmıştır. Milletimiz, yeryüzündeki bütün toplumları kışkıracak bir cömertlikle kendilerine yardım elini uzatmıştır. Onları en güzel şekilde ağırlamıştır.

Ancak son zamanlarda milletimizin bu alicenaplığına gölge düşürecek birtakım olumsuzluklara üzüntüyle şahit olunmaktadır. Özellikle kimi çevrelerce kardeşlik ve misafirperverliğimize yönelik bir algı operasyonu yürütülmektedir. Çoğu mesnetsiz iddia ve paylaşımlarla kin ve nefret duyguları körüklenmeye, milletimizin birlik ve beraberliği, huzur ve muhabbeti zedelenmeye çalışılmaktadır. Bu konuda her mümin kardeşimiz dikkatli ve ferasetli olmak durumundadır."¹⁴

"Bu açıklamayla Suriyeli mültecilere yönelik olumsuz algı ve tutumlar Müslümanların kardeşliği, Müslümanın ev sahipliği vurgularıyla aşılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, Türkiye'de Suriyeli sayısının artması nedeniyle hutbeler artık sadece Türkçe değil, Arapça ve diğer Türkiye'den olmayan Müslümanları düşünerek İngilizce de yayınlanmaya başlanmıştır. Bir dönem ise sadece Suriyelere hizmet verecek camilerin açılması planlansa da daha sonra entegrasyon politikaları açısından uygun bulunmayarak bundan geri adım atılmıştır"¹⁵.

Ayrıca Türkiye'de ikamet etmek üzere izin almış olan mültecilere İç İşleri Bakanı tarafından kaleme alınmış olan bir mektup gönderilmektedir. Bu mektubun da içeriğinde Mevlana'ya referansla "Yine gel, yine gel

her ne olursa olsun yine gel!... Çeşitli kültürlerden insanların binlerce yıl, barış içinde huzurla yaşadığı bu topraklarda büyük bir hoşgörüyü karşılayacaksınız¹⁶ sözlerine yer verilmektedir. Bu mektupta Türkiye'nin bugün bulunduğu coğrafyanın çeşitli kültürlerle ev sahipliği yaptığı vurgulanmış ve bir İslam düşünürü olan Mevlana'nın sözleriyle bu "hoşgörü" anlayışı teyit edilmiştir. İç İşleri Bakanlığı tarafından gönderilen belgedeki ifadelerle DİB'nin ifadeleri birbirine oldukça paraleldir. Esasında her iki kurumun yayınladığı belgelerdeki "hoşgörü" vurgusu Türkiye'nin 1951 Sözleşmesine koyduğu coğrafi çekincenin yarattığı mülteci haklarına ilişkin ihlali büyük oranda perdelemektedir.

Sonuç olarak, her ne kadar özellikle devlet kurumlarınca üretilen söylemsel düzlemde din, mültecilerin entegrasyonu açısından önemli olsa da Türkiye'de açıktan sürdürülen entegrasyon politikalarında dikkate değer bir yer teşkil etmemektedir. Devlet nezdinde din, daha çok bu mültecilerin kabulünü belirleyen politik tercihin kaynağı olarak önem kazanmaktadır. Kadın meselesi ise çoğunlukla çocuklu kadınlar bağlamında ele alınmakta, din ve kadın meselesinin kesiştiği alana ise neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Ancak tüm bunlar mültecilerin topluma entegrasyonu sürecinde dinin bir anlamı olmadığı anlamına da gelmemektedir. Tersine din ve entegrasyon arasındaki ilişki çoğunlukla gündelik yaşamda açığa çıkmaktadır. Gündelik yaşam da büyük oranda kadımlarca örgütlenmektedir. Toplumla ilişkiye geçme süreci, özellikle mülteci kadınların kamusal yaşamlarının tesettürleri nedeniyle toplum tarafından kabul edilebilir görünmesi, yardımlaşma gibi konularda dinin önemi mültecilerin entegrasyonunda enformel yollarla daha öne çıkabilmektedir. Enformel ağlarda dinin taşıdığı anlam ise en iyi sivil örgütlerde takip edilebilir.

Sivil Örgütler ve Entegrasyon Sürecindeki Roller

Her ne kadar Türkiye'deki entegrasyon politikaları teoride birbirinin farklılıklarını tanımayı ve tolerans göstermeyi önceleyen "uyum" kavramı üzerinden tanımlanıyor olsa da pratikte uyum bağlamında en çok vurgulanan "dinsel ortaklık"tır. Örneğin İslami sivil örgütler tarafından mültecilere yönelik yürütülen faaliyetler çoğunlukla "Müslüman olmanın gereği" bağlamında gerçekleşmektedir. Yardımlı Uluslararası İnsani Yardım Derneği gibi bir İslami yardım kuruluşu "Suriyeli Müslüman Kardeşlerimize Yardım Edelim" sloganıyla yardım toplamakta, yani Suriyelilere yardımın gerekçesini öncelikle dini ortaklıklarla açıklamaktadır. Bu tür sloganlarla yardım toplayan küçük sivil örgütlere sıkça rastlanmaktadır. Bu bağlamda en çok kadın örgütleri öne çıkmaktadır.

Devlet tarafından mülteci politikasının "merhamet etmekle" ilişkilendirilmesi, özellikle kadınlar tarafından örgütlenen ya da kadınların yardım sürecinde aktif rol aldığı yardım örgütlerinin devreye girmesi arasında derin bir bağ vardır. Bu noktada "merhamet" kavramının sosyolojik olarak taşıdığı dişil imge ile mültecilere yönelik inşa edilen hayırseverlik, misafirperverlik söylemi arasındaki ilişkiselliğe dikkat çekmek gerekir. Zira İslami örgütler içinde kadın örgütleri çoğunlukla kermes, yardımlaşma hizmetleri, ev ziyaretleri gibi konularda faaliyet göstermektedir. Örneğin İslami bir kadın derneği olan Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği de Suriyelilere yardım kampanyaları düzenleyen etkin örgütlerden biridir. Bu yardımları ise Hazar, inanç temelinde açıklamayı yeğlemektedir. Hazar, kendi sitesindeki açıklamada Suriyelilere ilişkin dernek olarak ilgilerini şu cümleler ile açıklar:

"Müslümanların kardeş olduğunu bildiren ayet-i kerime bizlere, dünyanın neresinde olursa olsun zulüm altındaki Müslüman kardeşlerimize yardım etme sorumluluğu yüklüyor. İşte Suriye'de yaşanan bu insanlık dramı karşısında sorumluluk bilincimizin gereğini ifa etmek üzere Hazar Derneği olarak sekiz sivil toplum kuruluşuyla birlikte Üsküdar Kız Kulesi Restoranda bir organizasyon düzenledik... Suriye ile ilgili çeşitli sivil toplum kuruluşlarının yaptığı faaliyetlere de grubumuzu yönlendirerek de destek vermekte fiili dualarımızın yanında, bu zulmün bir an önce bitmesi için kavli dualarımızı da eksik etmemekteyiz"¹⁷

Hazar tarafından yayımlanan bu mesajda açıkça Suriyelilere yardım edilmesinin gerekçesi onların Müslüman olmaları ile ilişkilendirilir. Öte yandan, dernek sadece Suriyeli Müslümanlara değil, Ezidilere yönelik de bir yardım kampanyasına öncülük eder. Ancak bu yardım kampanyasını da Müslüman olarak kendisini diğer dini gruplardan üstün özelliklere sahip oldukları vurgusu üzerinden yapar. Hazar, Ezidilere yapılan yardımları, Müslüman olmadıkları gerekçesi ile eleştirenlere yönelik şöyle der:

“Diyorlardı ki, ‘onlar Ezidi, onlara neden yardım ediyorsunuz?’ Şimdi ben onlara diyorum ki; ‘Ezidi olan onlar, biz değiliz; o yüzden onlara yardım ediyorum’”¹⁸.

Bu dil açıkça Ezidiler ve Müslümanlar arasında hiyerarşik bir ilişki kurar ve Müslümanlara Ezidilerden üstün özellikler atfeder. Ardından yapılan yardımların bireyselliğin ötesinde kolektif Müslüman kimliğine ilişkin de anlamları olduğu öne sürülür. Ezidelere yapılacak yardımın Müslümanlığa ilişkin algıları, bir imajı da düzeltmeye dönük olduğu vurgulanır ve bu iddialı görüş şu cümlelerle dile getirilir:

“Bu insanlara kendine Müslüman diyen bir kısım insanlar zulmetmiş, biz İslam’ın rahmetini, merhametini, sevgisini onlara taşıyarak böyle Müslümanlar da var demeyelim mi?”¹⁹.

Hazar’ın mültecilere yönelik yardımlarında Müslüman kardeşliği, Müslümanlığın diğer dinlerden üstünlüğü vurgusu oldukça belirgindir. Hazar yardımlaşma dışında, mülteci kadınlara yönelik Türkçe kursları, onların hikayelerinin paylaşıldığı paneller gibi toplantılar da düzenler. Dernek “göç çalışmaları” diye çalışma alanları içinde ayrı bir bölüm de açmıştır.

Diğer taraftan, birçok İslami derneği Suriyeli mülteciler bağlamında bir araya getiren eylem ise İHH (İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı)’nın öncülüğünde gerçekleşen “Vicdan Konvoyu”dur. Bu eylemde esasında doğrudan konu mülteci kadınlar değildir; Suriye’deki rejim tarafından mağdur edilen tüm kadınlardır. Eylem, hapishanelerdeki kadınlardan mülteci kadınlara kadar Suriye rejiminin politikalarından olumsuz etkilenen tüm kadınların yaşadıklarını protesto etmek üzere düzenlenmiştir. Suriyeli kadınlara yönelik uygulanan hukuksuz tutuklama, cinsel taciz, şiddet ve onları mülteci olmaya zorlama gibi çeşitli konuların vurgulandığı basın açıklamasında; “Biz kadınlar Suriye’deki Müslüman kız kardeşlerimizin acı ve çaresizlik içindeki çığlıklarını duyuyoruz”²⁰ diyerek kadınlar arası ortak zemin “Müslüman kız kardeşliği” üzerinden tanımlanmıştır.

İHH Suriyeli mültecilerin, Türkiye’ye sığınma sürecinde de oldukça aktif çalışan sivil örgütlerden biridir. Türkiye’de Suriyeliler için kurulan ilk kamplarda Kızılay ve Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) ile birlikte İHH da yardım faaliyetlerine katılmıştır. Hatta İltica ve Göç Araştırmaları Merkezi (İGAM), yazdığı raporda kamp dışındaki mültecilerin acil ihtiyaçlarının daha çok inanca dayalı, İHH, Deniz Feneri, Kimse Yok mu Derneği, Vahdet Vakfı gibi kuruluşların çabalarıyla karşılanmaya çalışıldığını kaydetmiştir (Çorabatır ve Hassa 2013, 22). Esasında mültecilere yönelik yardımlar yürütülürken, dini ortaklığın ne kadar belirleyici olduğuna ilişkin henüz bir çalışma mevcut değildir. Ama bu derneklerin “hayır yapma” motivasyonu mültecilerle buluştuğuna ilişkin açıklamaları bulunmaktadır.

Öte yandan, Suriyeli mülteciler ilk Türkiye’ye giriş yaptıklarında İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği (Mazlum-der) de sahada aktif olarak mültecilere yardım götüren sivil örgütlerden biriydi. Ancak daha sonra Mazlum-der’in mültecilerle ilgili çalışmaları ve açıklamaları daha çok onlara yönelik ayrımcılığı kınama ve önlemeye dönük oldu²¹. Mazlum-der’e benzer şekilde hak mücadelesi veren İslami kadın sivil örgütlerden biri olan Başkent Kadın Platformu da mültecilere yönelik ayrımcılığı eleştiren çeşitli basın açıklamalarına imza atmanın²² ötesinde; Suriyeli mültecilerle ilgili özellikle dini vurgusu olan bir aktivite içinde bulunmadı ya da konuyu bu yolla açıklamaya girişmedi. Öyle görünüyor ki bu örgütler konuyu sözünü ettiğim diğer sivil örgütlerin tersine din ortaklaşması meselesinden çok, insan hakları odaklı olmayı yeğlemektedir.

Tüm bunların ötesinde, mülteci kadınlara yönelik en kapsamlı ve sistematik destek, TDV’na bağlı KAGEM tarafından sürdürülmektedir. KAGEM devlet ve sivil yapının iç içe geçişini ifade eden özgün bir örnektir. Zira TDV her ne kadar yazılı belgelerde vakıf gibi tanımlanmış olsa da neticede TDV’nin Diyanet İşleri Bakanlığı’yla olan organik ilişkisi açıktır. Bu bağlamı dikkate alarak ele aldığımızda KAGEM’in faaliyetleri din-kadın-göçmen ilişkilerinin kesişiminde ayrıca dikkate değerdir. KAGEM, kendi sayfasında açıkladığı üzere savaş sebebiyle Türkiye’ye göç eden Suriyelileri; ama öncelikle kadınları, çocukları ve gençleri hedef almaktadır²³. Bu çerçevede dil eğitimi, mesleki kurslar, aile eğitimi programları, sosyal ve kültürel seminerler, resmi işlemlerde danışmanlık, psikolojik rehberlik gibi hizmetler vermektedir. Tüm bu hizmetlerin çerçevesini ise aileyi güçlendirme politikası belirlemektedir.

Özetle devlet politikalarına yakın duran sivil örgütler ya da devlet kurumlarının uzantısı biçiminde çalışan vakıflar devletin mültecilere yönelik kurduğu “din kardeşliği” söylemini, yürüttükleri faaliyetlerle pekiştirmektedir. Ancak tüm bu kardeşlik söyleminin toplumsal düzlemde ne kadar karşılık bulduğu tartışmalıdır.

Zira Güngördü’nün (2018, 192) de ifade ettiği üzere din kardeşliği söylemi Suriyelilerin ilk geldiği süreçte kısa dönemli bir çözüm olabilir; ama uzun dönemde sosyo-ekonomik entegrasyon daha belirleyici olacaktır.

Sonuç

Türkiye’de entegrasyon politikalarına ilişkin yapısal düzenlemeler yapılması yerine, misafirperverlik, din kardeşliği gibi söylemler üzerinden karşılıklı iki toplum arasında uyum inşa edilmeye çalışılmaktadır. Paradoksal bir biçimde “uyum” kavramının talep ettiği birbirinin farklılıklarına sosyal olarak tahammül etme politikası iki toplumun birbirine benzerlikleriyle ikame edilmektedir. Bu anlamda “din” Suriyeliler ve Türkiyeliler arasındaki benzerliğin kurulmasında söylemsel düzlemde siyaseten işlevsel bir anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan mevzuata baktığımızda, göçmenlerin kabulüne ilişkin standartlar büyük oranda uluslararası kriterler takip edilerek düzenlenmektedir. Dini referanslara göçmenlerin kabulü ya da entegrasyonuna ilişkin yasal düzenlemelerde rastlanmamaktadır. Ancak gündelik yaşamın kurgulanmasına odaklandığımızda mevzuatın öngördüğünün tersine din, göçmenin içselleştirilmesinde oldukça stratejik bir yerde durmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yasal düzenlemeler ve gündelik hayatın örgütlenmesi arasında ciddi boşluklar mevcuttur ve bu boşluk çoğunlukla “din kardeşliği” söylemi ile doldurulmaktadır.

Öte yandan, konuya Suriyeli mülteciler açısından baktığımızda ise literatür çoğunlukla Suriyelilerin entegrasyonunun hukuki ve ekonomik boyutuna odaklanıp; entegrasyon açısından kültürel unsurların yarattığı belirleyiciliği ikincilleştirmektedir. Oysa yeni bir topluma giren Suriyeliler için göç sürecinde din ikili bir işleve haizdir. Birincisi Suriyeliler için din göç sürecinde referans kaybına bir cevap olarak ortaya çıkmakta ve kendi aralarında toplumsal bağı koruma sürecinde anlam kazanmaktadır. Din, Suriyeliler arasında cemaatsel ilişkilerin korunarak dayanışmanın artmasına da vesile olmaktadır, böylece toplumsal travmayla baş etme yöntemi olarak da kullanılmaktadır. İkinci olarak ise, Suriyelilerin Türkiye’ye tutunabilmesinde, entegre olmasında din temel bir referans olarak işlev görmektedir. Zira göçmenin dahil olmaya çalıştığı toplumla aynı dini paylaşması, göçmen açısından dikkate değer bir kolaylık sağlamaktadır.

Ancak tüm yapılan çalışmalar ortaya koymaktadır ki, kadınlar hem gündelik yaşamın örgütleyicisi olarak hem de dinin göstereni olarak “ortak din”den olmanın yarattığı kolaylıklardan daha fazla faydalananlardır. Çünkü dayanışma ağlarından daha çok mülteci kadınlar faydalanır, kadınlar kültürün göstereni olarak dindar görünümleri nedeniyle uğrayacakları ayrımcılığı kendileri ile ortak dini paylaşımlar arasında elimine ettiklerini düşünürler. Son söz olarak olarak, göç süreci “din ve kadın” ilişkisini daha güçlü bir biçimde yeniden kurabiliriz.

¹Lübnan 1 milyon, Ürdün 660 bin ve Irak 250 bin Suriyeli mülteciyi barındırmaktadır. Kaynak: <https://www.umhd.org.tr/2018/03/hangi-ulkede-ne-kadar-multeci-var/>.

² Bu grup uzun dönemde, aileleriyle Türkiye'ye yerleşmeyi tercih etmemişlerdir

³ Türkiye'ye giren tüm Suriyelilere üzerinde bir numaranın yazılı olduğu kimlik kartı verilmektedir. Bu kimlik kartıyla, Suriyeliler Türkiye'de özellikle sağlık ve eğitim hizmetlerinden Türkiye'deki diğer vatandaşlarla eşit faydalanabilmektedir. Yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere, Suriyeli göçmenler Türkiye'nin kendilerine yönelik sunduğu entegrasyon politikalarından en çok bu alanda memnuniyet belirtmektedir (Erdoğan 2017, 35: SGDD 2018, 30). Suriyeli sığınmacılara verilen Kızılay yardımı da bu kimlik kartı üzerinden sağlanmaktadır.

⁴Veriler İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nden edinilmiştir. Aralık 2018'de açıklanan rakamlardır. Kaynak: <http://www.goc.gov.tr>

⁵Aile reisinin kadın olduğu hanelerde erkek çocukların eğitimlerine devamsızlık oranı yüzde 42, kız çocukları ise yüzde 27'dir. Aile reisinin erkek olduğu hanelerde ise okula devamsızlık oranının hem kız hem de erkek çocuklarında yüzde 30 olduğu tespit edilmiştir (WFP 2018, 9)

⁶<https://www.aep.gov.tr/egitim-icerikleri/gecici-koruma-statusundeki-suriyelilere-yonelik-arapca-aep/>

⁷http://www.goc.gov.tr/icerik/muyu-bir-uyum-projesi_879_10181

⁸Bu raporlardan ilki Mazlum-der (İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği) tarafından 2014 yılında "Kamp Dışında Yaşayan Kadın Sığınmacılar Raporu" başlığıyla yayımlanmıştır. Aynı yıl KAMER Vakfı tarafından Suriyeli sığınmacıların yoğun olarak yaşadığı 7 ilde "İhtiyaç Analizi" başlığıyla kadınlara yönelik bir proje tamamlanmıştır. Son ve güncel raporun sahibi ise KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği)'dir. KADEM'in raporu 2018 yılında "KADEM Sığınmacı Kadınlar Merkezi Profil Tarama Çalışması Raporu" başlığıyla yayımlanmıştır. Bunların dışında, bir STK olmayan hatta devlet adına Suriyeliler'in kaldığı kampları yöneten AFAD (Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı) tarafından da bir rapor yayımlanmıştır. 2014 yılında yayımlanan raporun adı: "Kamp Dışında Yaşayan Kadın Sığınmacılar Raporu"dur.

⁹http://kadem.org.tr/wp-content/uploads/2018/05/Profil_Tarama_Calisma_Raporu.pdf, 13.

¹⁰KADEM Sığınmacı Kadınlar Merkezi Profil Tarama Çalışması Raporu, 30 Nisan 2018, http://kadem.org.tr/wp-content/uploads/2018/05/Profil_Tarama_Calisma_Raporu.pdf, 13.

¹¹"dikkate değerdir" vurgusu bana aittir.

¹² Haberler.com, "Suriyeli Anne ve Bebeyi Öldüren Caniler Herşeyi İtiraf Etti: Balkondan Girip Önce Bebeyi Boğduk", *Haberler.com e-gazete*, 9 Temmuz 2017, <https://www.haberler.com/suriyeli-anne-ve-bebegi-olduren-caniler-her-seyi-9811925-haberi/>.

¹³"Manevi Coşkunun Zirvesi: Üç Aylar". *Cuma Hutbesi*. 24.04.2015, <https://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/HutbelerListesi/Manevi%20Coşkunun%20Zirvesi%20Üç%20Aylar.pdf>.

¹⁴"İnsanımız ve İnsanlığımızın İmtihani: Mülteciler", *Cuma Hutbesi*, 7.7.2017, <https://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/HutbelerListesi/İmanımız%20ve%20İnsanlığımızın%20İmtihani%20Mülteciler.pdf>

¹⁵Suriyeliler'in ayrı bir cami istemediklerine ilişkin paylaştıkları görüşlerle ilgili bkz: Erol Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 4, 2016: 29.

¹⁶"İçişleri Bakanımızdan Yabancılar İkamet İzni Mektubu", 21 Ekim 2015, http://www.goc.gov.tr/mobilicerik6/icisleri-bakanimizdan-yabancilara-ikamet-izni-mektubu_350_361_2580_icerik.

¹⁷<http://www.hazarderneği.org/suriye-yardim-yemek/>

¹⁸<http://www.hazarderneği.org/ezidi-yardim-yemegi-hazar-derneği-2/>

¹⁹<http://www.hazarderneği.org/ezidi-yardim-yemegi-hazar-derneği-2/>

²⁰DoğruHaber, "Süriye'deki Müslüman Kız Kardeşlerimizin Acı Çılgılıklarını Duyuyoruz", *DoğruHaber e -Gazete*, 8 Mart 2018, <https://dogruhaber.com.tr/haber/284859-suriyedeki-musluman-kiz-kardeslerimiz-aci-cigliklarini-duyuyoruz/>

²¹Konuyla ilgili Mazlum-der'in çalışması için bkz. "Gaziantep'te Suriyelilere Yönelik Saldırı ve Toplumsal Nefretin Sebeplerinin Analizine Dair Rapor", <http://www.mazlumder.org/tr/main/yayinlar/yurt-ici-raporlar/3/gaziantep-te-suriyelilere-yonelik-saldirilar-v/1124>.

²²Konuyla ilgili Başkent Kadın Platformu tarafından yapılan açıklamalar için bkz. "Göçmenlere Karşı Yapılan Nefret Söyleminin ve Kadınlara Karşı İşlenen Suçların Cezasız Kalmasının bir Sonucu Olan Emanî Er-Rahman Cinayetini Eşle Kınıyor ve Emanî için Adalet İstiyoruz", 15 Temmuz 2017, <http://www.baskentkadin.org/tr/?p=981>. "Suriyeli Kadın Ticaretine Hayır", 17 Şubat 2014, <http://www.baskentkadin.org/tr/?p=699>.

<http://www.tdvkagem.org.tr/Sayfa/Detay/sosyal-destek-ve-egitim-merkezi>

²³ <http://www.tdvkagem.org.tr>

Kaynakça

Allen, Chris. *Islamophobia* (Ashgate Publishing Company, 2011).

Akdeniz, Ercüment. *Suriye Savaşının Gölgesinde Mülteci İşçiler* (Evrensel Yayınları, 2014).

Andrew Shryock. *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. (Indiana University Press, 2010)

Barın, Hilal. "Türkiye'deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2015): 10-56.

Bélangier, Danièle ve Cenk Saraçoğlu. "The governance of Syrian Refugees in Turkey: The state-capital nexus and its discontents, *Mediterranean Politics*, (2018):1-20.

- Bot, Willemijn; Verkuyten, Maykel. "Evaluating the Political Organisation of Muslim Citizens in the Netherlands: The Role of Political Orientation, Education and Multiculturalism" *Journal of Social and Political Psychology*, 6/2 (2018): 364-382.
- Castles, Stephen. "Towards a sociology of forced migration and social transformation" *Sage Journals*, 37(1) (2003):13-34.
- Castles, Stefan ve Alastair Davidson. *Citizenship and Migration: Globalization and Politics of Belonging*. (London:Psychology Press: 2000).
- Chemin, J. Eduardo. "Methodological Challenges in the Study of Forced Migration: Trauma, Resilience, Religion and the Problem of Trust in the Context of the Syrian", *Middle East Journal of Refugee Studies*, 2(2) (2017): 257-279.
- Çorabatır, Metin ve Fikret Hassa. Sivil Toplum Örgütlerinin Türkiye'deki Suriyeli Mülteciler için Yaptıkları Çalışmalarla İlgili Rapor, *İGAM-İltica ve Göç Araştırmaları Merkezi*, <https://www.igamder.org/wp-content/uploads/2012/06/Suriye-STK-Raporu.pdf>. (2013).
- Danış, Didem, "Türk Göç Politikasında Yeni Bir Devir: Bir Dış Politika Enstürmanı Olarak Türkiye'de Suriyeli Mülteciler" *Saha: Helsinki Yurttaşlar Derneği Üç Aylık Yayın*, No.2 (2014): 6-11.
- Dedeoğlu, Saniye. "Tarımsal Üretimde Göçmen İşçiler: Yoksulluk Nöbetinden Yoksulların Rekabetine", *Çalışma ve Toplum*, 1(56) (2018): 37-67.
- Doğru Haber. "Suriye'deki Müslüman Kız Kardeşlerimizin Acı Çılgılıklarını Duyuyoruz," 8 Mart 2018, <https://dogruhaber.com.tr/haber/284859-suriyedeki-musulman-kiz-kardeslerimizin-aci-cigliklarini-duyuyoruz/>.
- Eijberts, Melanie. and Roggeband, Conny, "Stuck with the Stigma? How Muslim Migrant Women in the Deal-Individually and Collectively- within Negative Streotypes" *Sage Journals*, Vol. 16(1) (2016): 130–153.
- Erdoğan, Murat. Suriye Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi, (2017), https://www.google.com.tr/?client=safari&channel=iphone_bm.
- [Esposito](#), John. *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, (Oxford University Press, 2011).
- Faist, Thomas; "The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces ", (Oxford: Clarendon Press, 2000).
- Ferris, E. And Kirişçi, K. The Consequences of Chaos: Syria's Humanitarian Crisis and the Failure to Protect. (Washington, DC: Brookings Institution: 2016).
- Fitzgerald, David. "Negotiating extra-territorial citizenship: Mexican migration and the transnational politics of community", *Monograph 2*, (California, San Diego: Center for Comparative Immigration Studies, Monograph Series, 2000)
- Göksel, Gülay Uğur. *Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi*, çev. Müge Kızıltuğ (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019).
- Güngördü, Feriha Nazda. "Processes and Factors of Social Exclusion in Arrival Cities: Attitudes towards Syrians under Temporary Protection in Tarlabaşı, Istanbul", *GRID: Mimarlık Planlama ve Tasarım Dergisi*, Vol. 1 No. 2 (2018): 177-198.
- İrfan Kaygısız. *Suriyeli Mültecilerin Türkiye İşgücü Piyasasına Etkileri*, (Friedrich Ebert Stiftung Yayınları, 2017).
- Jastram, Kate, *Mültecilerin Korunması: Uluslararası Mülteci Hukuku Rehberi*, (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği Yayını, 2001), <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=55fa659a4>.
- Karakılıç, İlhan Zeynep; Lülüfer Körükmez ve Cavidan Soykan. "Resilience, Work and Gender in the (Turkish)

- Migratory Context, *GAR (the Association for Migration Research)* (Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, 2019).
- Kastoryano, Riva. *Kimlik Pazarlığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).
- Kaya, Ayhan. "Islamophobia". *The Oxford Handbook of European Islam*. Ed: Jocelyne Cesari. (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Kaya, Ayhan. *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016a).
- Kaya, Ayhan. "Syrian Refugees and Cultural Intimacy in Istanbul: 'I Feel Safe Here!', Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper, No. RSCAS 2016/59, <https://ssrn.com/abstract=2870516> (November, 2016b).
- Kirişçi, Kemal. "Mirage or Reality: Post-National Turkey and Its Implication for Immigration", *CARIM Research Method*, Vol.14, (2009). <http://hdl.handle.net/1814/11415> .
- Lordoğlu, Kuvvet ve Mustafa Aslan. "Beş Sınır Kenti ve İşgücü Piyasalarında Değişim: 2011-2014" *Çalışma ve Toplum Dergisi*, s.2, (2016):789-808.
- Lokot, Michelle. "Syrian Refugees: Thinking Beyond Gender Stereotypes", *Forced Migration Review: Syrians in Displacement*, Issue 57, (2018:33-35). <https://eprints.soas.ac.uk/26549/1/FMR%20-%20Lokot.pdf>. <https://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/syria2018/syria2018.pdf>.
- Mazlum-Der Kadın Çalışmaları Grubu, *Kamp Dışında Yaşayan Suriyeli Kadın Sığınmacılar Raporu*, (2014). <http://istanbul.mazlumder.org/tr/main/yayinlar/yurt-ici-raporlar/3/mazlumder-kamp-disinda-yasayan-suriyeli-kadin/1116>.
- Özcan, Ece. "Göçmenlerin Entegrasyonunda Değişen Modeller: 'Çokkültürlü Cennet'ten 'Çokkültürlü Drama'ya-Hollanda ve Göçmenleri" *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar*, Der.S.Gülfer İhlamur Öner, N.Aslı Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).
- Saraçoğlu, Cenk. "Syrian Conflict and the Crisis of Islamist Nationalism in Turkey," *Turkish Policy Quarterly*, 21 Mart 2018, <http://turkishpolicy.com/article/892/the-syrian-conflict-and-the-crisis-of-islamist-nationalism-in-turkey>.
- [Sayyid, Salman](#) ve [Vakil, Abdoolkarim](#). *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. (New York: [Columbia University Press](#), 2010).
- Şahin, Çiğdem. "Türkiye'de Göçmen İşçiler Sorunu" (Toprak İşveren Sendikası, 2015). <http://www.toprakisveren.org.tr/2015-104-cigdemshahin.pdf>
- Şenses, Nazlı. "Düzensiz Göç Üzerine Bir İnceleme: Küresel Dinamikler, Ulus Devletler, Göçmenler" *İdeal Kent*, No:3 (2015):229-39.
- Şenses, Nazlı. "Rethinking Migration in the Context of Precarity: The Case of Turkey" *Critical Sociology*, Vol:42(7-8) (2016):975-987.
- Şahankaya Adar, Aslı. "Türkiye'de Yeni Prekarya Suriyeli İşgücü mü?" *Çalışma ve Toplum*, 1(56) (2018): 13-36.
- Oelgemoller, Christina. "'Transit' and 'Suspension': Migration Management or the Metamorphosis of Asylum-Seekers into 'Illegal' Immigrants", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol: 37(3) (2011):407-424.
- Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği-BMMYK (2015), "Culture, Context and the Mental Health and Psychosocial Wellbeing of Syrians". <http://www.unhcr.org/55f6b90f9.pdf>.
GİGM -Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Stratejik Plan. (2016) http://www.goc.gov.tr/files/files/stratejik_plan_sitede_yay%C4%B1nlanan.pdf .
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü-KSGM, Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı: 2016-2020, <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/uploads/pages/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planı/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planı-2016-2020-icin->

[tiklayiniz.pdf](#).

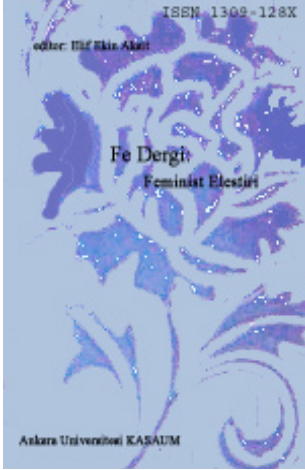
Sığınmacı ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği -SGDD, “Türkiye’de Geçici Koruma Altındaki Suriyeli Kadın ve Kız Çocukların İhtiyaç Analizi, (2018). http://sgdd.org.tr/wp-content/uploads/2018/08/The_Needs_Assessment_TR_WEB.pdf.

Soykan, Cavidan. “The New Draft Law on Foreigners and International Protection in Turkey”, *Oxford Monitor of Forced Migration*, 2/2, (2012): 38-47.

World Health Organization- WHO. “Migrant Populations, Including Children at Higher Risk of Mental Health Disorders, (2017). <http://www.euro.who.int/en/health-topics/noncommunicable-diseases/mental-health/news/news/2017/04/migrant-populations,-including-children,-at-higher-risk-of-mental-health-disorders>.

World Food Program-WFP. “Türkiye’de Mülteciler: İkinci Kapsamlı Zarar Görebilirlik Haritalama Çalışması”, (2018), <https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000100011/download/>.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Emergence of a Discourse or New Articulations of
Orientalist Biases: The First Ethnographies on Women
and Islam in Turkey***

Petek Onur

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılanmak için: Petek Onur, "Emergence of a Discourse or New Articulations of Orientalist Biases: The First Ethnographies on Women and Islam in Turkey" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 23-33.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_3.pdf

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

Emergence of a Discourse or New Articulations of Orientalist Biases: The First Ethnographies on Women and Islam in Turkey

Petek Onur¹

The ethnographic study of the relationship between gender and Islam in Turkey has a recent history which dates back to the early 1980s. The ethnographies conducted by Carol Delaney, Julie Marcus and Nancy and Richard Tapper constitute the initial discursive period with a number of commonalities in their research questions and analysis, most important of which is a claim about how gender hierarchy is legitimized in Turkish society through Islamic premises. Based on the critiques of Western ethnocentrism, Orientalism and First World feminism and Michel Foucault's theorization of discourse, power and knowledge, this study makes a discourse analysis of the published works of these studies. It discusses the ways they are influenced by and reproduce the academic Orientalism in studying Islamic cultures in their discursive representations of Muslim women. Muslim women's agency, subjectivity and otherness in the ethnographies are highlighted as the most critical issues to be analysed in this respect. The analysis suggests that all of them represent Muslim Turkish women as victims of religion, patriarchy and traditions, fail to consider the complexity and diversity of Islamic beliefs and rites, fail to contextualize the Islamic culture they observed, and suggest the existence of a persistent and constant legitimating structure for the gender hierarchy.

Keywords: Women, Islam, Turkey, ethnography, Orientalism, discourse

Bir Söylemin Ortaya Çıkışı veya Oryantalist Söylemin Tekrarlanan Eklemlenmeleri: Türkiye'de Kadın ve İslam üzerine İlk Etnografiler

Türkiye'de kadın ve İslam arasındaki ilişkinin etnografik çalışmalara konu olması 1980'lerin başlarına dayanan yakın bir tarihi vardır. Carol Delaney, Julie Marcus ve Nancy ve Richard Tapper'ın yaptığı etnografik çalışmalar araştırma soruları ve analizleri bakımından sahip oldukları birçok ortak noktayla, bu alandaki ilk söylemsel dönemi oluşturur ve ortak noktalarının en önemlisi İslami kurullarla Türkiye'de toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin nasıl meşrulaştığına dair iddialarıdır. Bu çalışma, Batılı etnomerkezcilik, Oryantalizm ve Batılı feminizme dair eleştirilere ve Michel Foucault'nun bilgi, söylem ve güç kuramsallaştırmasına dayanarak bu ilk çalışmaların yayınlarının bir söylem analizini yapmaktadır. Bunların İslam kültürlerini araştırırken akademik Oryantalizmden nasıl etkilendiklerini ve onu nasıl yeniden ürettiklerini, Müslüman kadınların söylemsel temsilleri üzerinden tartışmaktadır. Müslüman kadınların failliği, özneliği ve ötekiliği incelenmesi gereken en önemli meseleler olarak öne çıkmaktadır. Söylem analizi, bütün bu çalışmaların Müslüman Türk kadınlarını dinin, ataerkilliğin ve geleneklerin kurbanları olarak gösterdiğini, İslami inanışların ve törenlerin karmaşıklığını ve çeşitliğini dikkate almadığını, gözlemedikleri İslam kültürünü bir bağlama yerleştirmediklerini ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisi için kalıcı ve değişmez bir meşrulaştırma yapısının varlığını öne sürdüklerini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Kadın, İslam, Türkiye, etnografi, Oryantalizm, söylem

Introduction

In the last two decades, there has been plenitude of studies on women and Islam in Turkey, particularly in relation to the steady rise of Islamist political movement. However, compared to the history of ethnographic works on Turkey, the interest on this subject is relatively new, especially for the Turkish researchers. The discourse emerged only in the 1980s and the early 1990s by the publications of foreign/Western scholars. The

¹Dr., Başkent University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology (English Program)

critical issue to be considered in these initial works is the question of the extent of the influence of the prevailing Orientalist and ethnocentric perceptions which have deep roots in the origins and development of anthropological studies.

This paper is a part of the PhD study based on the Foucaultian discourse analysis of the changing ethnographic discourse on women and Islam in Turkey. It aims to highlight the epistemological shifts and dominant perspectives which shape the discursive periods of the published ethnographic works in 1983-2016.¹ By analysing the representations of Muslim women in each period, the study reveals the influence of prevailing discourses in Middle Eastern women's studies, the processes of the formation of novel, counter-hegemonic, critical discourses and the major social, culture and political developments in Turkey. Among the three discursive periods defined in those terms, the ethnographic works of the first period are radically different from the others in terms of their research subjects as they clearly reflect and reproduce Orientalist perceptions of Muslim women and Islamic culture. A clear shift is evident in the next period (1994-2006) as the ethnographic works represent Muslim women as active agents who have control over their religiosity and Islamic way of life. Almost all of the ethnographic studies were conducted in big cities of Turkey, mostly in Istanbul and aimed to understand the new urban pious Muslim women and their place in the rising Islamist movement. Veiling emerges as a central phenomenon in their representations in this period. In the last period (2007-2016) the studies focus on "headscarf and *tesettür* (Islamic women's attire that covers hair, neck, and the body) as a symbol of the changing identities which are defined over their Islamic consumption patterns and on Islamist women in civil society organizations and politics" (Onur, 2019, 25)

For these reasons, this article focuses on the initial period and discusses the ways the studies are influenced by and how they reproduce the academic Orientalism in studying Islamic cultures in their representations of Muslim women. Muslim women's agency, subjectivity and otherness in the ethnographies are highlighted as the most critical issues to be analysed in this respect.

The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village by Carol Delaney published in 1991 and *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey* by Julie Marcus published in 1992 are two ethnographies which are significant for being one of the first ethnographic studies focusing on gender and Islam in Turkey. Both Delaney and Marcus aim to explain how gender hierarchy is legitimized in Turkish society through Islamic premises. However the way they depict the women in their studies is very much problematic as it has many overlaps with Orientalist representations of Islamic cultures and ethnocentric biases of First World feminism. In this discursive period there are three more publications based on a fieldwork conducted by Nancy and Richard Tapper in Eğirdir: "Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings" (Tapper 1983), "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam" (Tapper and Tapper 1987) and "Ziyaret: Gender, Movement and Exchange in a Turkish community" (Tapper 1990).

This article firstly aims to demonstrate that their arguments are very much in line with Western ethnocentric feminism that represents Muslim women as passive victims of the Islamic culture. Secondly it aims to argue that they contribute to the Orientalist discourse through maintaining an essentialist gaze at the Muslim women in the Middle East.

Theoretical and Methodological Framework

The published ethnographic works analysed here have not been subjected to a selection process, as there are no other relevant works published in the period between 1983-1992, but they are grouped together to show that they have dominant common qualities that differ them from the next group of studies. These commonalities can best be understood by employing Michel Foucault's theorization of discourse which also constitutes the methodological tool of this study.

Michel Foucault defines discourse as "the general domain of all statements, sometimes as an individualizable group of statements, and sometimes as a regulated practice that accounts for a number of statements" (Foucault 1972, 80). Foucault's theorization suggests that discourse has a broader meaning than texts and statements and he elaborates the way discourses are produced with regulatory structures and the way they are circulated. Considering power and knowledge as directly related, he maintains that knowledge production is a claim for power and authority (Foucault 1981, 52). Based on this understanding of discourse and knowledge, this study employs Foucaultian discourse analysis as its method to spot the regulatory structures arising from the social scientific paradigms of colonialism and Western feminism which shape the initial ethnographic works on

women and Islam in Turkey. The analysis reveals the discursive formations of representations of Muslim women in Turkey by dwelling upon the issues of their otherness, agency and subjectivity and the issues of essentialism and Orientalism in the generated discourse. It demonstrates that certain statements and truths about Muslim women which are circulated within the discourse of colonialism and Western feminism are also circulated in these texts. The particular group of ethnographies which this article analyses are important not only because they are the first studies on the subject but also because they almost perfectly reflect the sources of concern of the post-colonial critiques about Middle Eastern women's representations in the Western academic discourse. Moreover, Foucault's concept of "will to know" which he explains as an appetite for information which is reinforced by institutions of knowledge, such as libraries and universities (Foucault 1981, 55) is also used as a methodological tool. The will to know imposes "on the knowing subject, and in some sense prior to all experience, a certain position, a certain gaze and a certain function" (p. 55). The "will to know" behind the study can directly reveal the specific power structures in the process of knowledge production. The concept is integrated in the methodology by examining the origins of the researcher's "appetite for information" and by observing the Orientalist roots of her gaze and her position. The concept is also directly related with the subject position of the researcher and the power relations between the researcher and the research subjects in the field.

As Edward Said discusses in his seminal work, Orientalism is "a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction between 'the Orient' and (most of the time) 'the Occident'", and "a Western style of dominating, restructuring and having authority over the Orient" (Said 1978, 2-3). A wide range of literary works, art works, and scholarly works of the academic fields specialized in the Orient and political sciences concerning the region all constitute the Orientalist discourse. Even though it should be regarded as the foundation of an extended knowledge on the Middle East and Islam, scholarly Orientalism is justly criticized for exerting epistemological violence through attributing an authority to the Western scholar and othering the Oriental subjects. It establishes a hierarchical and power relation between the producers of the representations of the Orient and the represented Oriental subjects. Ascribing inferior characteristics, such as being despotic, tribal, patriarchal, stagnant and traditional, to the Orient and considering these characteristics as inherent, natural, and essential to their culture and beliefs justifies the hierarchy. It should be noted that Orientalism and its essentialism was very much articulated to the practices of colonialism and justification of colonial domination.

The area of the study of Middle Eastern women was critically assessed by Nikki R. Keddie a year after the publication of *Orientalism*. Defining the first problem as the lack of the scholarly historical work on the subject, Keddie argues that this is not surprising considering the lack of theoretical and methodological sophistication in the field of Middle Eastern history. (Keddie, 1979, 225). Furthermore, and I believe as important as the first point, she argues that "assumption that the Qur'an, the Traditions of the Prophet, and the writings of theologians and jurists were the main determinants of women's position" should be considered as hindrance to profound study of women's history in the Middle East (227). She notes that this is a continuation of the tendency of the academic Orientalism which primarily study theology, language and literature as well as traditions as the main representations of the reality of the Middle East and draws attention to the complex social structure of Middle Eastern societies in terms of class, influences of modernization and urbanization, living conditions, division of labour and the growth of their market economies.

Many scholars of Middle Eastern women's studies have dwelled upon how Orientalism overlaps with the academic writings of Western, first world feminism on Muslim women in the Middle East until the 1990s. Some of the major critiques are very much relevant for the critical discourse analysis of this study. For instance Marnia Lazreg elaborates the academic writings on Algerian women by the US, European and Algerian feminists in her article "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria" (1988). Lazreg considers Algeria as an ideal case to illustrate the intersection between colonialism, social sciences and discourse on Middle Eastern women. She argues that Orientalist knowledge about Islamic societies, which focuses on religion/tradition paradigm and has roots in French colonial epistemology, influences the prevailing perceptions of the Middle East. Western academic writings about the Middle Eastern women tend to reproduce these perceptions and assumptions. "A reductive, ahistorical conception of women" is created within this framework and Islam becomes the main explanatory factor with its rites and traditions of veiling, seclusion, and so on. The practice of veiling has a particular significance in this conception as an essential symbol of womanhood on the one hand. On the other hand it becomes the target of researchers' "mistrust" which makes them define it as "a hiding device" (Lazreg 1988, 85). Lazreg also stresses that this understanding maintains its place in academic feminism without facing criticism even though it has striking weaknesses. Furthermore, she

notes that Algerian women are “subsumed” under the categories of Islamic, Arab or Middle Eastern women (87) which also serves the othering of the women who are categorized.

Chandra Mohanty is another scholar who dwells upon the reductionism of Western, First World feminism. She draws attention to how Islam is perceived as an ideology which is not influenced by economic and social conditions of Muslim societies and how women are thought to be affected from this ideology in the same way despite their social differences (Mohanty 1999). Secondly, she opposes the idea that patriarchal familial systems and the kinship structure are the fundamental reasons of women’s oppression and subordination as well as the idea that the patriarchal kinship structure is the same in every Arab and Muslim society (1999, 309). She also rejects the idea of the neglect of the agency of women within the kinship structure. All in all, as Mohanty also exhibits, knowledge about Muslim women in these societies was produced in an essentialist, reductionist and ethnocentric way until it was challenged by the emergence of local, indigenous, Islamic, alternative feminisms.

The discourse about women’s status in Muslim societies until the 1990s is also discussed comprehensively by Valentine M. Moghadam (1993). As she rightly points out, in this discourse, it is widely accepted that women have a secondary status in gender hierarchy according to theology of Islam. Women’s place is defined within the private sphere, home, and their role is defined as a mother and a wife whereas men is defined as the breadwinner who also has the right of divorce. The notion of family honour, which is protected by men, strictly reinforces sex segregation and controls women’s behaviours and mobility. The discourse reproduces the argument that the beliefs about women’s inferiority to men and the Islamic legitimations of this inferiority propagate the hindrances to gender equality.

The processes of decolonization and independence movements also brought along a paradigm shift in the epistemology of the Middle East and other formerly colonized territories. By the influence of poststructuralist and postmodern theories in Europe, postcolonial theory built a theoretical framework through which the former ethnocentric colonial discourse is harshly criticized. Feminist postcolonial theorists’ intervention to this framework has been addressing women’s subordination by nationalist, anti-colonial projects and their problematic representation in the First World feminist discourse (Onur, 2016, 87). While the above mentioned arguments by Lazreg, Mohanty and Moghadam should be contextualized within this shift, the studies which comprise the first discursive period of the ethnographic discourse on women and Islam in Turkey stay outside of the new paradigm in many respects.

The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village

In the ethnographies by Carol Delaney and Julie Marcus, there are significant common points that are in line with Orientalist ethnographic discourse on Muslim women. Muslim Turkish women are represented as victims of religion, patriarchy and traditions without any agency. The authors rely on comparisons and contrasts of East/West divide as well as Islam and Christianity which in turn implies a cultural hierarchy and othering of women while the complexity and diversity of Islamic beliefs and rites as well as women’s subjectivities regarding these beliefs and rites are overlooked. Having an essentialist perspective, they ignore the historical, social, cultural and political contexts that deeply influence the way Islam is lived. They also suggest that there is a persistent and constant structure that legitimates the Islamic gender hierarchy. The common notions through which they build up their arguments are the spatial and conceptual distinctions of inside and outside, purity and pollution and being open or covered.

Carol Delaney’ study *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village* (1991) is an ethnography that she has carried out in a village in Central Anatolia. The main thesis of the study is based on the cosmological belief and idea that the seed’s the ability to generate life is what bestows men power and soil’s ability to nurture is associated with women’s passive role in creation. This thesis suggests an emphasis on men’s agency while ignoring women’s. Delaney explains the gender hierarchy in Turkish village based on this perception.²

The book presents a very detailed ethnographic account of village life in Turkey especially in terms of cultural symbolism and can be considered as an important contribution to the anthropological knowledge on Turkey. The chapters which symbolically represent concentric circles of human life starting from the body and reaching out the household, village, nation and the global Islamic community explain the cosmological hierarchy and how it organizes social life. The first chapter addresses the theory of procreation and illustrates its

expressions in the practices about body care, sexual activity, birth, childcare and childrearing. The second chapter introduces wedding rituals and marriage with a special emphasis on honour code. And then, in the next chapter she mainly deals with how procreation theory explicates the villager's understandings of relatedness on the basis of descent and how these relations are significant and determining in expressions of affection and authority. The fourth chapter which offers a conceptualization of various spaces, namely the household, the village and the nation, provides a further analysis of procreation symbols. Based on this analysis, Delaney explains the household sexual division of labour and the rhetoric of Turkish nationalism. Though it is also manifest in previous chapters, it is in this chapter that she highlights the notion of inside/outside distinction in which interior spaces are associated with the female body and outside is associated with the male body. Preserving the division between inside and outside is essential to maintain purity and honour in all the concentric circles that she describes. The last chapter describes Islam as the most inclusive frame and discusses its cosmological system with a set of rituals.

Orientalist aspects can easily be detected in *The Seed and the Soil*. Firstly, the will to know and the research questions of Delaney are basically derived from her thorough investigation of religious texts of monotheistic religions and this is evident in the fact that she uses verses from Bible and Koran and especially the myth of Abraham's sacrifice of his son to support her arguments. Such a paradigm that gives priority to religious explanations as representations of reality, isolates the culture from its social context and depicts a static picture of the social phenomena in an essentialist way. Even though she presents a detailed account of the historical developments in Turkey about the tension between laicism and Islamism, their influence on the village customs and beliefs is not elaborated.

Secondly, Delaney rests her analysis on a cosmological point of reference throughout the book and this is the second dimension that makes her explanations significantly essentialist. Strongly claiming that the gender hierarchy in Islam is linked to beliefs about procreation, Delaney clearly argues in the first chapter:

a man's power and authority, in short, his value as a man, derives from his power to generate life. His honour, however, depends on his ability to guarantee that a child is from his own seed (Delaney, 1987). This in turn depends on his ability to control 'his' woman (Delaney 1991, 39).

Moreover, in Islam "man's procreative role appears to be analogous to God" (34). Thus, as she argues, man becomes the owner of woman, children, the animals and the land. In contrast, women or the feminine becomes symbolically identified with the created, they are associated with the mundane and the soil, they lack the power to create. This world view suggests that woman must be covered and enclosed, just like the land is enclosed, to guarantee that the children are from the seeds of her husband. Women are not self contained, their bodies are naturally "open" and must be bound, closed and contained by social measures (38). She not only suggests a general explanation for various social phenomena at the individual, family, village, nation and Muslim community levels, but also grounds this explanation on an unchanging essence, a religious dogma. Her argumentation also neglects women's agency and reproduces the representations of Muslim women as passive victims of a patriarchal and sexist religion. Women's possibilities negotiation and individual differences in the levels of negotiation are ignored. Besides, she fails to contextualize the religious discourse that diffuses into almost every aspect of social and cultural life as well as functions in the reproduction of gender hierarchy neglecting the question of how religious practices and beliefs are influenced by social, economic, historical and cultural factors. Clearly Delaney's analytical perspective is informed by Orientalist anthropology of the Middle Eastern women.

Covering and veiling constitute a fundamental element of her analysis starting from the chapter about the body in which she states that girls, unlike boys, "are covered in layers of baggy clothes and several headscarves and enclosed in the 'stone veil' (Bouhdiba 1985, 36) of the house" (97). Regarding the wedding rituals she states "Everything of value has a cover", "At the same time one could also say that the physical nature of the objects is concealed as if there is something obscene about the naked instrumentality of the objects" (p. 145). Delaney's analysis and interpretation owes much to the colonial perception of the Eastern women and the veil and circulates its claims of truths. The discussion of Meyda Yeğenoğlu (2003) offers a strong critique of this perception on unveiling and the Western gaze arguing that the veil is considered as a obstruction between the Western gaze and desire and the body of the Eastern woman. The veil disappoints the Western gaze and make the Westerner question it ruthlessly (Yeğenoğlu, 2003). Delaney starts this questioning with the inner circle of her

analysis, namely the body, continues with the household and then transfers it to her analysis of Islam in general. For instance, for Delaney, “the house, as a material earth structure that encloses and protects its members, is analogous to female body”:

Ideally it should be kept *kapalı* (closed) to the outside world, an inner sanctuary. The boundary between inside/outside is well marked... It is represented or ‘covered’ by the man who defends its purity (Delaney 1991, 114).

The village is also symbolically a female body, just like a womb protects the baby, it protects and encloses the dwellers, the insiders, in Orientalist perception the veil comes to be an essential part of the ontology of the East. The concept of veil and its use as a metaphor are attributed a key role in the Orientalist writings when describing the foundations of being Oriental (Yeğenoğlu 2003). On the other hand, the transparency of the West, as argued by Michel Foucault (1980), is a legacy of the Enlightenment and marks the Western civilization. The concealment of the East behind veils not only renders the Orient female, but also essentially differ it from the West. Moreover, the hidden world is imagined and fantasized by the Western subject as a world of obscenity, sexuality and eroticism. *The Seed and the Soil* illustrates the symbolic relationship between covering, female sexuality and obscenity, an argument that Delaney refers to many times. Male circumcision is one of these subjects. She notes:

as *sünnet* (circumcision) marks the transition of a boy into a gendered world, of which marriage is the fulfilment, so I believe there is an event that marks the transition to a gendered world for a girl, namely ‘covering’ (Delaney 1991, 87).

Then she continues with her interpretation of the association between hair and female sexuality: “The headscarf binds and covers her hair and symbolically binds her sexuality” (88). Male sexuality is allowed to be explicit while female sexuality is hidden under the layers of clothes, veils and behind the household walls. Delaney’s presumptions on Islam and sexuality becomes manifest in the most extreme level in the last chapter where she claims that Ka’ba stone at Mecca is symbolically female as some Muslims agree, has “a remarkable resemblance to a vagina” (307) and its covering is a veil, too. Construction of female sexuality in relation to the concept of veil is another dimension of the othering of Muslim women in the book. Veil functions as a strong marker of being non-Western, being the “other” within the Islamic culture and being “other” with respect to the Western civilization and the Western women.

Delaney’s ethnographic approach leaves no space to social transitions and historical developments, isolates the village from external influences and present women in the village as passive victims of Islamic gender hierarchy. Essentialism is coupled with overgeneralizations as she fails to acknowledge the wide range of cultural diversity in Turkey as she swiftly jumps into conclusions about Turkish village. Such an understanding also means suggesting that in every village the lives of women are shaped by the same form of Islamic gender hierarchy, they live Islam in the same way, which is definitely a reductionist misunderstanding. It assumes that the Islamic world view is understood and internalized in the same way by every women in Turkish villages and Islam is “a major obstacle to change” (322). Considering that Delaney’s ethnography critically lacks women’s voices, their own words and expressions, we can conclude that the study perpetuates the Orientalist, colonial and Euro-centric feminist approaches that deny Muslim women’s agency and subjectivity.

A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey

A World of Difference is based on an ethnography conducted by Julie Marcus in İzmir, with a will to know arising from the aim of challenging Orientalist constructions of the Middle Eastern women in the travel literature. The book diverges from *The Seed and the Soil* with this aim but it fails to achieve it in many respects.

The first part of the book reviews the travel literature by Western travelers on İzmir, and here Marcus presents her critical approach. She agrees with Edward Said in seeing the Orient as constructed in an essential way by the West and thus with this study she aims to find a “better approximation” (Marcus 1992, 21) by rejecting the question of representation and drawing attention to the issue of gender. In chapter which focuses on the history of İzmir, she shows that history writing is gendered, essentially masculine and renders “the dominated

groups as feminine” (31) and that the feminization of the other goes hand in hand with the West’s obsession with the veil and the *harem*.

Chapters five to nine are about the ethnographic study Marcus conducted in Turkey, the details of which are not provided. Chapter five introduces her main arguments in the analysis of her ethnographic data and how the gender hierarchy is established in Islam. Marcus disagrees with the idea that considers Koran as the main explanatory factor in Muslim women’s subordination. Yet, she argues:

Rather than determining the attitudes to women, Koran can be used to legitimate particular acts or sets of conditions that concern women (and it frequently is) but this use of Kuran is part of the politics of the operation of gender hierarchy in daily life, a part of the way in which gender hierarchy and sexuality are negotiated and enforced; it cannot provide an explanation of it (p. 64).

Then, by referring to Koran, she adds that in Islamic male view, all believers are equal before God but “men are in charge of women” (p. 64). *Umma*, the Muslim community of believers perpetuates this doctrine of equality. While trying to escape from the trap of essentialism, Marcus seems to neglect women’s agency and maintains her position in her analysis of Islamic rites. Furthermore, men regard women’s beliefs as superstition when these beliefs challenge the orthodox male view of Islam. Limitations on women’s fulfilment of the five obligations of Islam according to the purity/ pollution law is another aspect of gender hierarchy which Marcus discusses. For Marcus, this explains the logic underlying the gender hierarchy of Islam, for “pollution must be removed for an individual to be sufficiently pure for prayer and other religious duties” (p. 72). However, she explains, periods of menstruation and giving birth are considered to be impure, causing pollution and women are not only disallowed to fulfill their religious obligations at those times but also their impurity causes them to have a subordinate position in the gender hierarchy. On the other hand, men’s pollution is considered to be voluntary. The pollution law defines the inside/outside distinction of the body, “as two entirely separate domains, domains which must be kept entirely separate and distinct if purity is to be maintained” (p. 73). In Islamic traditions the impossibility for women to preserve their physical purities during menstruation and giving birth ascribes them an intrinsically inferior status with respect to men.

A World of Difference suggests in the chapters presenting the ethnographic data that the fixed nature of human biology turns into the basis of a fixed gender hierarchy in Islam. This presumption, which is also shared by Carol Delaney, is clearly essentialist and makes the agency of women an impossibility. It also implies a bias that associates the Orient with being uncivilized, being close to the state of nature in contrast to the civilized, progressive, Western societies. The ethnographic knowledge offered in the book also circulates statements about the relationship between Islam and gender hierarchy in Muslim societies, the significance of the distinction of inside/outside and the determining role of sexual bodies, which are also circulated in *The Seed and the Soil* and Eurocentric feminist discourse on women in Muslim societies.

Both scholars define the household as a female space but Marcus describes women’s religious practices in the household as more egalitarian than men’s practices in the public mosque. She opens to discussion the argument that spatial segregation empowers women even if it provides a limited amelioration and for this purpose she focuses on Turkish women’s Islamic rites as she attempts to shatter the stereotype of subordinated and passive Muslim women. Marcus sees the household as the “spatial centre for women’s public, sociable and religious lives” and firstly describes women’s *mevluts* which take place in this domain. *Mevlut*, “a formal performance of the medieval poem, the Mevlid-i Şerif, describing the birth and life of Muhammed” (125), is practised at homes on religiously important days. She describes it as a rite which reflects a female and egalitarian world view and also a rite approved by men. As for the visits to a shrine, a tradition which women created themselves, Marcus notes that men find it un-Islamic and superstitious. The shrine is a women’s space in public but actually perpetuates women’s peripheralization and cannot change the gender hierarchy. She explains the hierarchical model as follows:

For reasons which are clear from the analysis of Islamic pollution law and its use in producing a sexual division of space, I came to consider that the sacred structure of Turkish culture (...) represented a dominant but male, model of society. In gendering Turner’s sociological model, I sought female structural sacred centres to correspond to the male ones, on the basis of an analysis of women’s ritual symbolism locating them in the household and at women’s shrines. I also considered that some

hierarchy had to be injected into this view of social world, and that the male and female models differed in their boundedness (p.162).

This analysis of rites can be considered as a reproduction of the representations of Muslim women subordinated by patriarchal orthodoxy of Islam. The gender hierarchy which is justified by human biology, as Marcus explains, operates in various aspects of women's practice of their religion, including their shrine visits. The shortcomings of analysing gender inequality with references to biological differences and Islamic orthodoxy are obvious, as I already discussed in reviewing *The Seed and the Soil*. More importantly, this text demonstrates that it circulates as a discursive practice, as a commonly accepted truth about gender inequality in Turkish society in particular and Middle Eastern women's studies in general. On the other hand, Marcus depicts a women's world which is egalitarian and universal, which praises motherhood and giving birth to a child in opposition to the male view that perceives women's biology as polluting. Nevertheless, this picture neglects the possibility of any respect to women's religiosity by the men in their families and perceives a rigid framework of domination which fails to challenge Orientalist representations of Muslim women and thus to find "a better approximation".

The Eğirdir Study

British anthropologists Nancy Tapper and Richard Tapper's ethnographic research in Eğırdir town in south west Anatolia is the third study in this discursive period. The research is published in three articles, all of which focus on the rituals, rites and gender in Islam.

The first article "Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings" is written by Nancy Tapper (1983) based on her first five weeks of fieldwork in Eğırdir. She notes that the article is part of the discourse explaining the role of religion, and particularly "religious beliefs and practices and conceptual systems" in shaping women's lives (Tapper 1983, 71). The article presents a comparison of two types of women's gatherings in Eğırdir: reception days, afternoon gatherings among friends, kin and neighbours which have a secular and egalitarian nature and *mevluts*.

The structure of reception days expresses an equality among middle class women, while the actual content of the meetings differentiates them, both among themselves and from other women in the community. In both respects women are separated from each other and identified in terms of their attachments to men. The structure of *mevluts* is unequal and implicitly admits the status differentiation between families in the community; nonetheless the content of the *mevlut* meetings unambiguously focuses on feminine support, solidarity and equality (p. 76).

She argues that these gatherings may obscure two conflicting issues in their status as women and believers. While women are valued as mothers and wives in Islamic belief and rites, in practice they are subordinated and differentiated on the basis of the status of the men they are attached to. In this respect, the study reproduces the discourse on the status of women in the Middle East until the 1990s which widely accepts that women have an subordinate status compared to men in Islamic theology and women are defined within the household and on the basis of their roles as wives and mothers. (Moghadam, 1993). Furthermore, Tapper suggests that women use their authority arising from their value in Islamic belief for perpetuating gender inequality and seclusion as they educate their sons. Nancy Tapper offers a multi-dimensional perspective by articulating various factors such as class, local culture, Turkish state secularism and religious orthodoxy and this perspective saves the knowledge she produces from being essentialist. Using previous ethnographic studies instead of religious texts is another significant choice that Tapper makes in this respect. Besides, she explains women's subordination in the intersection of their status in Islam and their status which is determined by their husband's status and this explanation is another factor that differs Tapper from Delaney and Marcus who present a unidimensional analysis of gender inequality. Tapper also attributes agency to women in their gatherings while acknowledging the power of Islamic orthodoxy and patriarchy on women's social life and religious practices. However the lack of women's voices is also noticeable as a weakness in her text and thus emerges as a neglect of their subjectivity. The ethnographic knowledge presented in this article reveals neither how women understand,

perceive and interpret the assumed egalitarian femininity in *mevluts* nor possible variations at the individual level.

The second article based on this fieldwork “The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam” (1987) written by Nancy and Richard Tapper also examines *mevluts* in Eğirdir. It has a critical approach to the orthodox Islam/popular Islam dichotomy, which *A World of Difference* suggests in explaining gender hierarchy in Turkish society. Criticizing prevalent Orientalist tendency to present certain Islamic beliefs and rites as orthodox for being defended mostly by male, literate elites, the Tapper and Tapper argue “The religious activities of men cannot be explained solely in terms of their degree of ‘orthodoxy’, and those of women should not be dismissed *a priori* peripheral to those of men” (69). They suggest that there is “an intrinsic relation between gender and religious orthodoxy” (69) and anthropology of Islam fails to consider the connectedness and plurality in Islamic practices in a gender perspective. Thus, their will to know is in line with the same critique of feminist postcolonial theorists in the 1980s. The article should not be considered as essentialist as it contextualizes the ethnographic data within Eğirdir’s social, economic and political environment. The dwellers of the town are described as people who are republicans, pious Muslims and voters of center right parties. They are homogenous in terms of their social classes and the main economic activity is based on apple orchards. Tappers’ comparison of a men’s *mevlut* in mosque and women’s *mevlut* in a house in Eğirdir show that the ritual has a different meaning and structure for men and women. Men consider it less Islamic while women value it more. Men’s *mevluts*, which are short and formal, take place in specific cornerstone occasions -death, birth, marriage, circumcision, and *Kandil* nights- whereas women’s *mevluts*, which are longer, ceremonial and emotional, only take place in occasions of death. Women’s subjectivity is part of the ethnographic data with their feelings and thoughts about their rituals. For instance, Tapper notes that women believe that their rituals show how they are “more caring and consciously religious than men. Women sometimes add that they need to be more religious than men because they have been told (by men of religious establishment) that they are more sinful than men” (p. 76). This statement presents women’s feelings and perceptions about their religiosity. The authors underline self-expression and leadership in women’s rites which can be understood as indications of women’s agency and subjectivity, but it should be noted that absence of men can be a facilitating factor in these.

Nancy Tapper provides a further analysis of gender differences in Islamic rites in the third article “Ziyaret: gender movement and exchange in a Turkish community” (1990). *Ziyaret* refers to three movements: picnics and shrine visits (pilgrimage) of men and women together and shrine visits of women without the presence of men. In line with Marcus, Tapper argues that Islam creates a structural gender hierarchy but she explains this hierarchy with the concept of respect (*saygı, hürmet* in Turkish). Respect is perpetuated and practiced in etiquette and together with the rules of mobility, it shapes the gender relations. Particularly, respect for God is at the basis of all social relations. Like Delaney and Marcus, Tapper also notes that women are perceived as close to nature and men are associated with reason and thus women must discipline and control themselves for achieving the salvation of God (239). The ideology of respect for God and respect for men justifies the gender hierarchy, gives women a limited autonomy and mobility in their pilgrimage and maintains and reproduces their subordination at the same time.

These three articles refrain from reproducing representations of Islam as an all-encompassing and unified order by focusing how the differences in women’s and men’s rites as well as women’s beliefs in particular. It is also significant that they acknowledge the influence of secular ideology of the Turkish state in shaping the Islamic orthodoxy. Moreover, conceptualization of respect adds a novel dimension in the analysis of gender hierarchy. All these aspects distance Tappers’ ethnographic discourse from essentialist Orientalism in addition to its emphasis on women’s self-expression, mobility, egalitarianism and social differences. Yet, the articles represent Muslim women as women who accept and adhere to the gender hierarchy by justifying it on Islamic grounds. The authors use the word “intrinsic” in several places to describe the legitimation of women’s subordination which implies an essential, fixed nature in the gender hierarchy. Women’s agency is limited within the boundaries of this nature.

Conclusion

All studies in this discursive period agree on the need to develop a gender perspective to the anthropology of Islam and thus their wills to know are shaped on the basis of this gap in the knowledge production. There is a common discursive formation in all the studies which asserts that Islamic culture cannot be fully analysed and

understood without addressing the issue of gender and for this reason they are particularly important contributions to the anthropological knowledge on Muslim societies in the Middle East.

It is possible to recognize and point out circulated statements and representations of gender and Islam in Turkey, the most important of which is the assertion that Islam establishes a gender hierarchy. All the studies confidently suggest that Islamic orthodoxy and patriarchal traditions oppress women and have a tendency to see this subordination as an inherent, fixed, and inevitable condition for women despite the fact that women have their own spaces where they practice their religion, occasions and opportunities for self-expression, leadership, and mobility. Considering these commonalities, it is evident that Orientalist and First World feminist discourses have influenced the way women's subjectivities are described in terms of their inferior status in the Islamic gender hierarchy. Besides, the representations of Muslim women in this discursive period are attributed a very limited agency to change the gender inequalities.

The aim of this review has been to highlight some fallacies that has contributed to the perpetuation of a discourse, a way of knowledge production that represents Muslim women merely within the boundaries of religion/tradition paradigm, as the ultimate other of the Western subject, as the signifier of Oriental despotism, as victims who lack the agency to resist oppression. I believe that elaborating the way Islam is articulated to nationalist discourse, state ideologies, national and international economic developments has proved that there are considerable the differences in women's conditions in Turkey and the Middle East. Moreover women's capacities of altering their social environments, adopting to or initiating social changes cannot be ignored and is not ignored in the contemporary Middle East feminist discourse.

The vitality of shattering the authority of the researcher and giving voice to women's accounts of how they experience gender inequalities is also evident. Methodology of the social sciences and knowledge production have been profoundly influenced by the emerging emphasis on the reflexivity of the researcher and multivocality of the ethnographic texts. I consider these two aspects essential for the formation of a counter-discourse against Orientalism as well as the building of a common ground for transnational dialogues of feminist theory which will overcome the alterity of the Muslim women and the essentialism and Eurocentricism in the discourse about them. Besides, as long as the researcher keeps the distance with the research subjects and, in Trinh T. Minh-Ha's words, "speak about" them rather than "speak by" them, the authority of the researcher will not be shattered (Chen, 1992, p. 87). Speaking by involves "a speaking that does not objectify, does not point to an object as if it is distant from the speaking subject or absent from the speaking place. A speaking that reflects on itself and can come very close to a subject without, however, seizing or claiming it" (p. 87) and it is much more than a methodological standpoint but "an attitude in life, a way of positioning oneself in relation to the world" (p. 87).

¹Petek Onur (2016), *Changing Discourse on Women and Islam in Turkey* in *Ethnographic Studies*, Middle East Technical University, Institute of Social Sciences, unpublished PhD thesis.

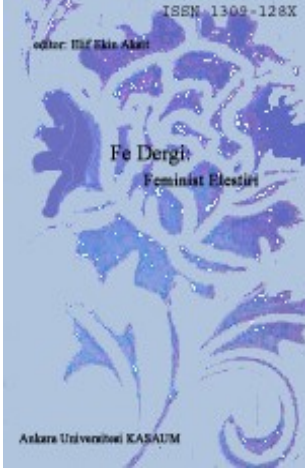
²Five years before the publication of the book, Delaney presents her main thesis in the article entitled “The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate” (1985). While noting that these beliefs of procreation are not unique to Islam and Turkish culture but very prevalent in Judeo-Christian culture, she focuses on their essential role in creating a gendered world in Turkish culture.

References

- Delaney, Carol, The meaning of paternity and the virgin birth debate. *Man*, 21, no. 3, (1986): 494-513.
- Delaney, Carol. *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village*. Berkeley, etc: University of California Press. 1991
- Foucault, Michel, *The Archaeology of knowledge: Translated from the French by AM Sheridan Smith*. Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel, *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. Random House LLC, 1980.
- Foucault, Michel, "The order of discourse," In *Untying the Text*, R. Young (ed.), 48-79, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Keddie, Nikki. R., *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Lazreg, Marnia, “Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women”, *Feminist Studies*, 14, no.1, (1988): 81-107.
- Marcus, Julie, *A world of difference: Islam and gender hierarchy in Turkey*. London & New Jersey: Zed Books, 1992.
- Minh-ha, Trinh T. “Speaking Nearby; Interview by Nancy Chen.” *Visualizing Theory: Selected Essays from Visual Anthropology Review*, (1994):1990–1994.
- Moghadam, Valentine, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993.
- Mohanty, C. T. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. In *Theories of Race and Racism* L. Back, & J. Salmons (ed.s), 302-323. London: Routledge, 1999.
- Onur, Petek, *Changing Discourse on Women and Islam in Turkey* in *Ethnographic Studies*, Middle East Technical University, Institute of Social Sciences, unpublished PhD thesis, 2016.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books. (Original work published 1978), 1994.
- Tapper, Nancy and Richard, “The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam”, *Man, New Series*, 22, no.1, (1987): 69-92.
- Tapper, Nancy, “Gender and Religion an a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings”. In *Women's religious experience*. P. Holden, (ed.), London: Croom Helm. 1983.
- Tapper, Nancy. “Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in A Turkish Community”. 135-147, In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, D. F. Eickelman & J. Piscatori (ed.s) London, Routledge, 1990.
- Yeğenoğlu, Meyda. *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. Istanbul: Metis, 2003.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Hukukun Öncü Kadınları: Türkiye’de Kadınların Hukuk Mesleğine Girişi Üzerine Bir İnceleme

Emine Balcı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Emine Balcı "Hukukun Öncü Kadınları: Türkiye’de Kadınların Hukuk Mesleğine Girişi Üzerine Bir İnceleme" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 34-47.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_4.pdf

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

Hukukun Öncü Kadınları: Türkiye’de Kadınların Hukuk Mesleğine Girişi Üzerine Bir İnceleme

Emine Balcı *

Bu makalede, Türkiye’de hukuk fakültesine kabullerinde kadınlara sağlanan fırsat eşitliğinin, mesleğe kabulde toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına dayanan engeller nedeniyle devam ettirilmediği argümanı, kadınların hukuk mesleklerine girişinin tarihsel süreci toplumsal cinsiyet perspektifinden analiz edilmiştir. Osmanlı’da başlayan Batılılaşma hareketi, Cumhuriyetin kuruluş sürecindeki hukuk mesleklerinin değişimini de etkilemiştir. Kemalist ideoloji ve feminizm bu çalışmada aktarılan hukukun öncü kadınları üzerindeki ana belirleyicilerdir. Bu çalışmada kadınların hukuk fakültesine girişi ve mezuniyet sonrasında hukuk mesleklerine adım atarken karşılarına çıkan engeller toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alınmıştır. Bu süreçlerin analizi sonucunda bulgular değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: kadın tarihi, hukukçu kadınlar, toplumsal cinsiyet, hukuk mesleği, ilk hukukçu kadınlar

Pioneering Women in Law: An Analysis On The Introduction Of Women Into The Legal Profession In Turkey

This article analyzes the historical process of women’s introduction into the legal profession through a gender perspective based on the argument that the equality of opportunities provided for women in Turkey in their admissions to law schools is not maintained in their admissions into the profession due to the obstacles that originate from gender stereotypes. Westernization began in the Ottoman period and changed legal professions during the establishment of the Republic. Kemalist ideology and feminism are the main identifiers of the female pioneers in the law described in this study. This study considers the obstacles to women going to law school and entering the profession of law were addressed from a gendered perspective. As a result of analyzing these processes, the findings are analyzed.

Keywords: history of women, women in law, gender, legal profession, first women in law

Giriş

Toplumsal cinsiyet eşitliği, karar almada, katılımı, sorumlulukta, kaynak dağılımında kadınlarla erkeklerin eşit imkânlarla sahip olmasını ifade eder. Bu eşitlik temelinde profesyonel mesleklere kadınların girişi meslek içi eşitliği sağlamamıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde “kadın” olmaları mümkün olmadığından kadınların eğitim almadığı hukuk fakültesinin kapıları kadınlara 1921’de herhangi bir ön şart olmadan açılmıştır. Ancak mezuniyet sonrasında hukuk mesleklerine girişleri, fakülteye başlamaları kadar kolay olmamıştır. Hukuk mesleğinin, ataerkil ve erkek egemen yapısı, kadınların bu mesleğe girişine ve mesleği icra edişine engel olmuştur. Hukuk mesleğindeki bu yapı, zamanla değişim gösterse de günümüzde de halen varlığını devam ettirmektedir. Yaşanan değişimle gelinen noktanın değerlendirilmesi ve meslek içi eşitliğin sağlanması açısından hukuk mesleklerine giriş konusunda öncü hukukçu kadınların karşılaştıkları engellerin görünür kılması önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada kadınlar hukuk mesleklerine adım atarken karşılaştıkları engeller toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alınmıştır.

Fransız Devrimi sonrasında birinci dalga feminizm dönemini başlatan hak taleplerinin kadınlar tarafından sorgulanmasıyla ve verilen mücadelelerle kadınlar açısından önemli haklar kazanılmıştır. Catherine Mackinnon, kadınların erkekler karşısındaki kazanımlarını tartışırken öğretilere kadınları yönlendiren itici gücün “Biz de sizin kadar iyiyiz. Sizin yapabileceğiniz her şeyi biz de yapabiliriz, yeter ki yolumuzdan çekilin.” olduğunu belirtmektedir. Bu itici güç sebebiyle kadınlar eğitim, akademik ve profesyonel iş alanlarına, kamu görevlerine, kol emeği gerektiren işlere, orduya girmişlerdir (Mackinnon 2003, 253-254). Kadınlar çalışma hayatına katılmış ama profesyonel mesleklere giriş konusunda engellemelerle karşılaşmışlardır. Kadınların profesyonel mesleklere girişi tüm dünyada yirminci yüzyılın başlarına kadar sınırlı kalmıştır. Bu sınırlı katılımın

*Öğr. Gör. Dr. , Sakarya Üniversitesi, 0000-0003-3387-3011

temelinde profesyonizm ideolojisi, profesyonizmin ataerkil yapılanmasından kaynaklanan toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve profesyonel meslekler alanındaki toplumsal cinsiyete dayalı kalıp yargılar vardır (Epstein 1970; Homans 1987).

Profesyonel mesleklerin temel özelliklerini Steven Brint piyasada bu mesleklere talep olması, eğitim sisteminin bu mesleğin icra edilebilmesi için düzenlenmesi, talep edilen mesleklerin yerine getirilebilmesi için eğitimli çalışanların piyasadaki ayrıcalıklı konumlara sahip olmaları şeklinde sıralamaktadır (1993, 262-263). Aynı zamanda profesyonel meslek statüsü, ayrıcalık, güç anlamını da barındırmaktadır ve profesyonel mesleklere kadınların girişinin geçtiğimiz yüzyıla kadar sınırlı kalışı profesyonizmin içinde tezahür eden ataerkilliğin izlerini taşımaktadır. Zira Gökçe Bayrakçeken Tüzel'in de belirttiği üzere (2009, 41):

“Profesyonizm ideolojisi, mesleğin hegemonyasını kuran ve meşrulaştıran zemini hazırlayan ve profesyonellerin vazgeçilmezliğine ve biricikliğine olan inancın, gerçeklik olarak algılanmasını sağlayan bir dinamiktir. Bu ideolojiye içkin olan sadece sınıfsal eşitsizlikler değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitsizlikleridir. Mesleki kültürün değişmez olarak kabul edilen yapısı profesyonizm tarafından kurgulanır ve yeniden üretilirken, bu yapının ataerkil niteliği kadınların var olma koşullarını belirler.”

Sylvia Walby (2016, 39-40) ataerkil kavramını “Erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemi” olarak tanımlamaktadır ve üretim tarzı, ücretli emek, devlet, erkek şiddeti, cinsellik ve kültürel yapılardaki ataerkil ilişkiler olmak üzere bu sistemin altı bileşeni olduğunu belirtmektedir. Çalışmamızın konusu çerçevesinde bu yapı sistemine bakıldığında ücretli emekle ataerkil yapı ilişkisinde Walby, kadınların daha iyi işlerden dışlanırken onları kalifiye olmayan işlere mahkûm eden bir ayrımcılık uygulandığına vurgu yapmaktadır (Walby 2016, 39-41).

Profesyonel meslek kavramının tanımlanmasının tarihsel sürecinde profesyonel meslek olarak tanımlanan hukuk mesleği, ataerkil ve erkek egemen yapılanmasıyla kadınların on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar dışında kaldığı bir meslektir. Tarihsel süreçte kadınlar, özünde toplumsal cinsiyete dayanan yasal ve dini gerekçelerle hukuk mesleklerinin (avukatlık, hâkimlik, savcılık, akademisyenlik, noterlik) dışında tutulmuşlardır. Carrie Menkel-Meadow (1989), baroların hukukçu kadınların üyeliğini kabul etmeyişinde üyelik koşullarında “21 yaş üzeri erkek” ibaresinin olması ve evli kadınların yasal olarak bağımsız sözleşme imza yetkisinin olmamasına ilişkin yasal engellerin olduğunu söylemektedir. Yasal engellere karşı mücadelenin ilk fitilini 1869'da Iowa'da Arabella Mansfield ateşlemiştir. Mansfield, baroya kabul başvurusunun reddedilmesi üzerine dava açmıştır. Davayı kazanmasının ardından kabul koşullarındaki kadınları dışlayıcı ifade “21 yaş üzeri erkek ve kadın” şeklinde değiştirilmiştir. Bir başka mücadele örneği Illinois'te gerçekleşmiştir. 1872'de Myra Bradwell'in baroya üyelik başvurusu reddedilince Bradwell, Amerikan Yüksek Mahkemesi'ne başvurmuş, ancak oradan da başvurusu reddedilmiştir. Mahkemenin başvuru gerekçesi şudur (Martin ve Jurik 2007, 109):

“Kadın cinsiyetine ait doğal olarak çekingenlik ve zayıflık, hukuk uygulaması için uygun değildir. Buna ek olarak, bir kadının kocasından ayrı hukuki varlığı yoktur. Kocasının rızası olmadan evli bir kadın kendisini ve kocasını bağlayıcı sözleşme yapamaz. Yani evli kadının ehliyeti yoktur.”

Görüldüğü üzere çağdaş toplumları şekillendiren ve düzenleyen dinamiklerden en önemlisi (Balı 2005, 9) sayılan hukukun erkek egemen yapısı, kadınların hukukun uygulayıcısı olarak bu mesleği icra etmesini engellemiştir. Sharon Bolton ve Daniel Muzio (2007), tarihsel süreçte hukuk mesleğini kuran ve sürdüren anahtar figürün erkekler olduğunu ve erkeklerin profesyonel uygulamada “maskülen kültürel proje” kapsamında uzmanlık alanı için rasyonalite, kontrol, öngörü, sorumluluk üstlenme özelliklerini belirginleştirdiğini söylemektedir. Böylece maskülen kodlar hukuk mesleğinde doğal hale gelmiş, bunların dışındakiler feminen özelliklerle ilişkilendirilmiştir. Bu çekirdek proje, profesyonellikte segmentleri ortaya çıkarmıştır. Bir başka deyişle modern meslekleri öğreten şey, maskülen baskılı toplumsal cinsiyet olmuştur (Bolton ve Muzio 2007, 53).

Kadınların mücadelesine rağmen hukuk mesleğinin tüm alanlarında yer almaları için uzun bir süre gerekmiştir. ABD'de baroya avukat kadınların kabul edilmesine yönelik mücadele 1869'da başlamasına rağmen New York Barosu'na 1937'de avukat kadınlar kabul edilmişlerdir. İngiltere'de kadınların dosya avukatı olma

mücadelesi 1843'de başlamıştır ancak 1919'da başarıya ulaşmıştır. Fransa'da kadınlara 1900'de açılan avukatlık yolu, hâkimlik ve akademisyenlik için 1931'e kadar kapalı kalmıştır. İtalya'da dini teamüllerin de etkisiyle yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar yargılama alanı hukukçu kadınlara açılmamıştır. Türkiye'deki tarihsel süreç açısından ise Süreyya Ağaoğlu ve üç arkadaşının hukuk fakültesine kayıt yaptırılmaları dönüm noktası olmuştur.

Türkiye'deki süreçte, 1921'de Süreyya Ağaoğlu ve üç arkadaşının hukuk fakültesine kayıt yaptırmasıyla atılan ilk adım, hukukçu kadınların meslekte kat ettikleri yolu görmek için başlangıç noktalarının bilinmesi açısından önemlidir. Zira hukuk mesleğindeki güncel veriler itibarıyla hukukçu kadınların azlığı ve bazı temsil makamlarında olmayışı, bu meslekteki kadınların tarihsel süreçteki varlığıyla ilgili soruları da beraberinde getirmektedir: Kadınlar hukuk mesleğine ne zaman dâhil olmaya başladılar? Hukuk mesleğine dâhil olurken ne tür zorluklarla ve engellerle karşılaştılar? Bu engelleri nasıl aştılar? Hukuk mesleğinde kadın sayısının az oluşunun mesleğe girişlerinin geç dönemlere rastlamasıyla ilgisi var mı?

Bu soruları Osmanlı döneminden bağımsız yanıtlamak mümkün değildir. Zira Osmanlı'da başlayan Batılılaşma hareketinin ve hukuk mesleklerinin Cumhuriyetin kuruluş sürecindeki etkileri ve Kemalist ideolojinin etkisi, Osmanlı'daki kadın hareketi bu makalede aktarılan hukukun öncü kadınları üzerindeki ana belirleyicilerdir. Dolayısıyla anılan sorular ve bu ana belirleyiciler çerçevesinde bu çalışmada Türkiye'de hukuk mesleklerine kadınların girişinin tarihsel süreci aktarılırken toplumsal cinsiyet perspektifinden konu ele alınmıştır. Zira bu çalışmada hukuk fakültesine kabulde kadınlara sağlanan fırsat eşitliğinin mesleğe kabulde toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına dayanan engeller nedeniyle devam ettirilmediği argümanı tarihsel süreç analiz edilmiştir.

Tarihsel süreç analiz edilirken Türkiye'deki hukukun öncü kadınlarına yönelik literatürde oldukça sınırlı sayıda kaynak bulunması bu çalışmanın yapılmasını zorlaştırırsa da Süreyya Ağaoğlu, Fatma Beyhan Nil Tipi, Hamide Topçuoğlu, Beyhan Hanım, Lamia Hanım'ın anılarından ve onların hakkında yazılan az sayıdaki yazı dahi karşılaştıkları engellerin görünürlüğünü sağlamak açısından çalışmamıza önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle de hukuk fakültesinin kadınlara açılmasının öncüsü Ağaoğlu'nun 1975'te yayınlanan anılarının yer aldığı kitap (Hukukun Öncü Kadını Avukat Süreyya Ağaoğlu), kadınların hukuk meslekleri konusundaki fikirlerinin, hayallerinin, mesleğe başlangıçlarının ve karşılaştıkları engellerin anlaşılması için temel teşkil etmektedir. Ağaoğlu'nun anıları, kendisiyle aynı dönemdeki diğer hukukçu kadınları da içerdiğinden farklı hukukçu kadınları çalışmamıza dâhil etmemize ve çalışmamızı genişletmemize yardımcı olmuştur. Ayrıca, Ali Haydar Özkent'in avukatlık ve hukuk tarihi konusundaki eserleri, hem erkek hukukçuların kadın meslektaşlarına bakışını hem de kadınların hukuk tarihinden dışlanmışlığını görmek açısından çalışmamızda kullanılmıştır. Bir başka deyişle bu makalede Türkiye'deki hukuk mesleklerinde öncü hukukçu kadınların tarihteki rollerinin görünürlüğüne katkıda bulunmak da amaçlanmaktadır. Zira Serpil Çakır'ın da belirttiği üzere "Kadın tarihi çalışmalarıyla, bize bugüne dek kabul ettirilen tarihsel gerçekler sorgulanır." Bu sorgulamayla genel tarih olarak tanımlanan erkeklerin tarihinde görünmez kılınan kadının görünürlüğü sağlanır (Çakır 2016, 42-44).

Batılılaşma ve Özgürleşmiş Kadın Modelinin Ayak Sesleri

Hukukun öncü kadınlarının mesleğe başlangıçlarında Osmanlı'da Batılılaşma hareketiyle başlayan modernleşme çalışmalarıyla geleneksel yapıyı terk etme anlayışı, bu kapsamda ihtiyaç duyulan alanlarda yeni kurumların oluşumu ve bu kurumlarda çalışacak profesyonellere duyulan ihtiyaç doğrultusunda kadınların kamusal alana çıkışı ve Osmanlı kadın hareketinin bu konudaki mücadelesi etkindir.

Tanzimat Fermanı'yla başlayan reformlarda ve devamındaki Islahat Fermanı'yla kadınlar açısından önemli gelişmeler olmuştur. Tanzimat döneminde özellikle de kadınların eğitilmesi konusu ön plana çıkmıştır. Tanzimat öncesinde sadece sübyan mekteplerinden faydalanabilen Türk kadınına Tanzimat ile eğitim kurumlarının kapısı açılmıştır (Çakır 2010, 102). Eğitimde kadınlara yönelik gelişmeler, yirminci yüzyılda sürekli savaş halinde bulunan Osmanlı'daki kadınların kamusal alana çıkışına zemin hazırlamıştır. Balkanlar Savaşı, Birinci Dünya Savaşı, ekonomik baskılar, Batı etkisi, eğitim reformu gibi etkenler kadınları evlerinden çıkarıp kamusal alana dâhil etmeye başlamıştır. Kadınlar artık sadece evlerinde ve tarlalarda değil, sanayiye de dâhil olmak üzere çeşitli iş kollarında çalışır olmuşlardır (Berktaş 1994, 19).

Nilüfer Göle (2000, 56) de Tanzimat'la birlikte devlet eliyle kadınlara eğitim yolunun açıldığını ve böylece Batılı yaşam biçiminin esas alınarak kadın yaşam alanlarının kamusal alanda görünürlük kazandığını söylemektedir. Göle'nin belirttiği devlet eliyle yaratılan görünürlük kadınlar için indirgemeci bir anlayışla ve onları pasif konumda gösteren bir algılamaya neden olmuştur. Bu algının yıkılmasında kadın tarihi konusunda

araştırmalar yaparak tarihe yeni bir bakış açısı kazandıran çalışmaların etkisi büyüktür. Zira Osmanlı'da Batı'daki feminist hareketten haberdar olup aktif bir şekilde kadın hakları konusunda faaliyetleri olan kadın bir hareketi mevcuttur. Serpil Çakır (2016, 416), 1910'larda tirajı üç bin olan kadın dergisinin varlığının kadın hareketinin alanını belirleyen ölçütler arasında sayılıp sayılamayacağı sorusundan hareketle bu rakamın küçümsenmemesi gerektiğini söylemektedir.

Ayşe Durakbaşa (2017) da II. Abdülhamit'in eğitim reformlarının Harbiye, Tıbbiye, Mülkiye'de öğrenim gören ve Osmanlı'yı kurtarma ve Osmanlı toplumunu değiştirme idealleriyle yanıp tutuşan bir kuşak genç adamın yetişmesine öncülük ettiğini belirtmektedir. Bu genç kuşağın Avrupa dilleri, edebiyatı, yabancı basın ve Batılı bilimlere ulaşma imkânları vardır. Bunun yanı sıra aynı imkânlarla sahip olmaları vesilesiyle Batı'daki feminist hareketten haberdar seçkin Osmanlı kadınları da vardır (Durakbaşa 2017, 131).

Aktif bir şekilde çalışmalar yürüten bu kadınlar toplumsal temellerini İslam dini ve şer'i hukuka dayandıran Osmanlı'da kadının ikincil konumunu kabul etmeyerek kadınları erkeklerle eşit konuma getirmek için çeşitli faaliyetler yürütmüşlerdir. Bu faaliyetlerin yürütülmesi için amaçları doğrultusunda fırka, cemiyet kurmuşlar, gazete ve dergi çıkararak kadın sorunları konusunda farkındalık yaratmışlardır. Meslek kursları açarak kadınların meslek edinmelerine öncülük etmişler ve ticarethaneler açarak onları çalışma hayatına kazandırmışlardır. Kız çocuklarının eğitilmemesini önemli bir sorun olarak görmüşler ve yükseköğretim hakkının kadınlara tanınması için mücadele başlatmışlardır. Çakır (2016, 342), Kadınlar Dünyası Dergisi'nin var gücüyle kadının yükseköğrenimi için mücadele ettiğini ve bu mücadelenin kısa sürede ürünlerini vererek 1914'te üniversite kapılarının sınırlı da olsa Osmanlı kadınına açıldığını, böylece kadınların edebiyat, matematik, tabii bilimler alanlarında eğitim görmeye başladığını, tıp ve hukuk fakültelerinin de kadınlara açılmasında ısrarcı olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle Osmanlı kadın hareketi, aktif ve etkili bir harekettir. Hukuk fakültelerinin kadınlara açılması konusunda dillendirilen ısrarcı talepler 1921'de karşılık bulmuştur. Kadınlar gerek Milli Mücadele, gerekse Cumhuriyetin ilanından sonraki uluslaşma sürecinde toplumsal olarak aktif kadın imgesini devam ettirmişlerdir.

Kemalistler, Osmanlı'nın kadın meseleleri tartışmasını ve kadın kurtuluşunu misyon edinen ilerici erkekler geleneğini devralmışlardır (Durakbaşa 2017, 119). Zira Osmanlı modernleşmesi süresince entelektüeller ve yönetici elit, kadınları toplumun geri kalmışlığının sebebi olarak görmüşler ve daha çok toplum eleştirisinin yapıldığı veya eski ve yeninin bir çatışma alanı olduğunu düşündükleri için kadın meselesini gündemde tutmuşlardır (Durakbaşa 1998).

Böylece Türk modernleşme projesinin önemli hedeflerinden biri, kadının toplumdaki konumu olmuştur. "Mustafa Kemal Atatürk, Türk toplumunu çağdaş medeniyetler seviyesine ulaştırarak gücün devrim ilkelerine göre yetiştirilmiş kuşaklarda olduğunu düşünerek Cumhuriyetin ideal kadın tipini ailede, toplumda, devlet yönetiminde erkeklerle eşit koşullara sahip kadın olarak belirlemiştir. Bu bağlamda kadınların ikincil konumları ülkenin geri kalmışlığıyla ilişkilendirilerek kadının toplum içindeki görevleri yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Kadın çalışma hayatının içine çekilmeye çalışılırken aynı zamanda aile içi rolleri daha da sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır." (Bakacak 2009, 628).

Mustafa Kemal Atatürk, Türk kadınlarını yüceltirken onlara bir Anadolu kadını modeli sunmuş ve bunun medeni tarzla nasıl bağdaştığını gösterirken aynı zamanda Batı ülkelerine modern, medeni bir toplum sunmaya çalışmıştır. Ancak yeni Cumhuriyetin ve modern Türkiye'nin simgesi, Anadolu köylü kadını için oluşturulmuş model değil, eğitilmiş ve profesyonel meslek sahibi "özgürleşmiş" kadın imgesidir (Durakbaşa 2017, 122). Hukukun öncü kadınları da işte bu özgürleşmiş kadın modeline örnektir.

Türkiye'de Kadınların Hukuk Mesleğine Girişi

Kadınların eğitim hayatı cinsiyetçi kalıplar çerçevesinde kadınlara toplumda biçilen rollerle uyumlu şekilde biçki, dikiş, dokuma eğitimi ile başlamış, öğretmenlik ve hemşirelik mesleğiyle devam etmiştir. Akademik anlamda üniversitelerden eğitim almaya başlamaları ve kamusal alana dâhil olma oranının artması ise Tanzimat'tan sonra yaklaşık yetmiş yıllık bir süreci bulmuştur. Ancak bu süreç içerisinde tamamen erkek egemen yapıdaki hukuk eğitimi ve hukuk mesleği kadınlar için hiç dillendirilmemiştir. Bunun temelinde Ahmet Mumcu'nun da belirttiği üzere, Osmanlı'daki hukuk düzeninin İslam hukukuna dayanması ve hukuk eğitiminin de Şeriat alanı içerisinde oluşu vardır (Mumcu 1977, 1-2-3).

Tanzimat'a kadar kadı haricinde avukatlık, savcılık ve noterlik meslekleri yoktur. 1875'te avukatlık, 1878'de savcılık ve 1879'da noterlik sisteme dâhil olmuştur (Üçok ve Mumcu 1987, 334). On sekizinci yüzyılın sonuna kadar dava vekili (avukat) adıyla mahkemelerde görev yapan kimselere rastlanmamaktadır (Özkont

1938, 18-19). Batı'yı temsil eden avukatlık mesleği, Tanzimat dönemindeki kanunlaştırma hareketleri kapsamında Batı'dan Osmanlı hukuk sistemine ithal edilen yeni bir meslektir (Özman 2000). Noterlik ise Fransa'dan örnek alınarak "mukavelat muharriri" ismiyle sisteme dâhil olmuştur (Bozkurt 1996, 127).

Hukuki haklar konusunda kadınların kazanımlarındaki gelişme, hukuk mesleğine kadınların girmesi açısından paralel seyretmemiştir. İlber Ortaylı'nın da belirttiği üzere, Osmanlı'nın son çağına kadar sürekli genişleyen görev tanımıyla önemli mülki amir ve yargıç olan kadı, sadece erkeklerin yapabileceği bir meslek olmuştur. Kadı olmak için reşitlik, temyiz kudreti, imanlı ve adil olmak, hukuki ehliyet, bitaraf olmak, nesebi sahih olmak, yeterli hukuki bilgiye sahip olmak, erkek olmak gerekmektedir. Bir kadın, kadı olmak için gerekli niteliklere sahip olsa da bu göreve atanmamıştır. Bu durumun istisnası, İslam tarihinde Abbasiler'de Halife Muktedir zamanında Sumeyl adında bir kadının Divan'ul Mezalim'in (şikâyetlerin dinlendiği itiraz komisyonu) başkanlığını yapmasıdır (Ortaylı 2015, 3-4).

Bir başka istisnai örnek, Tanzimat döneminde Ali Haydar Özkent, 1870'de İstanbul Barosu Cemiyeti adıyla bir baro kurulduğunu belirtmektedir. Bu baro, daha çok kapitülasyonların yabancılara tanıdığı ayrıcalıklardan yararlanan tüccar ve işadamlarını savunmak amacıyla çoğunluğu Osmanlı uyruğundaki gayrimüslim avukatlardan oluşan bir barodur. Osmanlı'da avukatlık, Müslüman Türkler arasında kötü, hakir görülen, beğenilmeyen bir meslek olduğundan rağbet görmemiş ve örgütlenmesini de ancak bu ecnebi barosundan sekiz yıl sonra gerçekleştirmiştir (Özkent 1938, 18). 1870'de kurulan baroda otuz üç asli ve fahri üyeden beşi¹ Osmanlı tabiiyetindedir. Bu baro yavaş yavaş önemini yitirmiş ve varlığını İkinci Meşrutiyet'in ilanına kadar sürdürmüştür (Özkent 1940, 65). Osmanlı tabiiyetindeki beş avukattan biri Meryem Kuli isimli kadın avukatır. Aynı zamanda Kuli, 1878'de kurulan İstanbul Barosu'nun ilk toplantısına başkanlık eden isimdir (Özkent 1940, 81).

Yukarıda da aktarıldığı üzere, Osmanlı'da hukuk mesleği kadınlara yasaklanmıştır. Bu yasaklamada hukukun din ile temellendirilmesinin ve dinin de tamamen erkek egemen yapısının etkisinin olduğu söylenebilir. Hatta kadınların bu mesleği yapabilecek olması dinden çıkmakla eş değer tutulmuştur. Süreyya Ağaoğlu, lise döneminde din hocaları Emin Efendi'nin kadını bir mal gibi gören bakış açısını ve sözlerini anılarında şöyle anlatmaktadır (Ağaoğlu 2010, 60):

"Altmış yıl sonra bile beni bu karamsar düşüncelere sürükleyen din hocasına, lise arkadaşarımdan Beyhan, Hukuk Fakültesi'ne gideceğini söylemişti. Hoca: 'Zinhar, kâfir olursun' demişti. Hâlbuki bu Beyhan, Türkiye'de ilk kadın hâkim oldu."

İşte din hocasının kadınlar için böylesine imkânsız gördüğü hukuk mesleği, Süreyya Ağaoğlu'nun arkadaşarı ve aile üyeleri için şaka halini alan bir hayal gibi görülmüştür. Ancak onun kararlılığı küçük yaşlardan itibaren kendini göstermiştir (Ağaoğlu 2010, 20):

"7 yaşındayken, arkadaşarı ve aile üyeleri büyüyünce ne olmak istediğimi sordular. Avukat olacağımı söyledim. Bu dileğim aile arasında bir şaka halini aldı, arkadaşarımsa bu fikri garip buldular. Aile büyükleri, büyüdüğümde hala bu isteğimi devam ettirdiğimi görünce, kadınlara uygun bir meslek seçmem ve bu mantıksız isteğimden vazgeçmem konusunda tavsiyelerde bulunmaya başladılar."

Kadın ve erkeğin toplum içindeki statüsünü, rollerini, görev ve sorumluluklarını, konumunu, beklentilerini açıklayan kavram, toplumsal cinsiyet kavramıdır. Kız çocukların seçecekleri mesleklere eğilimlerinde bu kavram etkili olmaktadır. Annelik, eş olma, ev kadınlığı rollerini aksatmayacak niteliklere sahip bir meslek edinmesine yönelik beklentiler ön plana çıkmakta ve bu rol kodlamasıyla büyütülmektedirler. Bernard Carl Rosen (1989), geleneksel ve modern yapıdaki kadınların meslek seçimini yaparken görüş farklılıkları içinde olduklarını söylemektedir. Ona göre geleneksel yapıya sahip kadınlar, evliliğin ve anneliğin hayatlarının en büyük rolleri olduğuna inanırlar. Onlar için önemli olan, annelik rolüne zarar vermeden ailenin geçimini sağlamaya yardımcı olmaktır. Dolayısıyla da çocukları küçükken çalışmayarak onlara bakarlar. Çocukları büyüdükten sonra meslek seçimlerini fazla yorucu olmayan ve emekliliği olan sekreterlik, öğretmenlik, hemşirelik, teknikerlik gibi mesleklerden yana yaparlar (Rosen 1989, 201-202). "kadınlara uygun bir meslek" seçimini öneren aile büyükleri, Rosen'in geleneksel yapıdaki tanımlamasıyla uyum içerisindedir. Ancak Ağaoğlu, geleneksel yaklaşımdaki cinsiyet rolünü reddetmiş, kendisine dayatılan mesleklerin dışında

statü, ayrıcalık, güç anlamını barındırdığı kabul edilen hukuk mesleğine giriş konusunda ısrarcı olmuştur. 1921’de liseyi bitirdiğinde hukuk eğitimi almak için mücadelesini başlatmıştır. İstanbul Darülfünunu’nda hukuk fakültesi reisi Selahattin Bey, Profesör Veli Bey ve Katib-i Umumi Rauf Bey’in bulunduğu odaya girerek kendisini tanıtan ve hukuk tahsili yapmak istediğini söyleyen Ağaoğlu, Selahattin Bey’in cevabını, odadaki atmosferi şöyle aktarmaktadır (Ağaoğlu 2010, 67):

“‘Üç arkadaş daha bul, hemen fakülteyi açalım.’ dedi. Hakikaten fakülte açmak gerekiyordu, zira kadınlar erkeklerle beraber okuyamıyorlardı. Öğleden önce erkekler, öğleden sonra kadınlar ders görüyordu. Tabii bir tek talebe için bütün hocalar öğleden sonra ders veremezlerdi. Veli Bey başını kaldırdı: ‘Kadına daha ziyade doktorluk yakışır, o Fakülteyi açtırsanız’ dedi. Ben de ‘Onu da doktor olmaya heves edenler açtırsın’ cevabını verdim. Selahattin Bey: ‘Hak hukuk meselesi değil mi? Süreyya Hanım hakkını burada arıyor, muvaffak olmasını dileyelim,’ dedi.”

Başka fakültelere yazılmış kız arkadaşları Bedia, Saime ve Melahat’ı hukuk fakültesine yazılmaya ikna eder ve bir öğrenci numarasıyla kendisi ve üç arkadaşı toplam dört kadın öğrenci böylece ilk kez hukuk fakültesine kaydolar (Ağaoğlu 2010, 67). Ağaoğlu’nun bu cesur davranışı, Osmanlı’daki feminist kadın derneklerinden Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti üyelerinin eylemci yönüyle benzerlikler göstermektedir. Serpil Çakır’ın da belirttiği üzere, dernek üyesi kadınlar uçağa binerek cesur olduklarını gösterme amaçlı bir gösteri yapmış, kamu kuruluşuna ilk kez Müslüman bir kadının girmesi için mücadele başlatmış, bir terzihane açarak kadınların geçim sorununa çözüm bulmaya ve kadın giysilerini modernize etmeye çalışmış, siyasete katılma isteklerini programlarına koymuşlardır (Çakır 2010, 111-112). Derneğin kuruluş yılı olan 1913 itibariyle Ağaoğlu henüz on yaşında olduğundan dernek üyesi olması mümkün değildir. Ancak yukarıda aktarılan Osmanlı kadın hareketi dikkate alındığında elit ve entelektüel bir ailenin eğitilmiş kızı olması nedeniyle Osmanlı’daki feminist hareketten bihaber olmadığı kanaatindeyiz ki, Ağaoğlu da kendi ideolojisi çerçevesinde kadınların erkeklerle eşit olması yönünde meslek hayatı boyunca mücadeleci bir geçmişe sahiptir.

1921’de güz döneminde hukuk fakültesine başlayan dört kadın öğrenci bu dönem boyunca erkek öğrencilerden ayrı eğitim almışlardır. Öğleden önce erkek öğrencilere ders veren hocalar, hukuk fakültesine derslik olarak tahsis edilmiş Zeynep Hanım Konağı’nın küçük bir odasında kadın öğrencilere ders vermişlerdir. Bu durum, dört öğrenci için bütün profesörlerin öğleden sonralarının alınmasının doğru olmadığı düşünüldüğünden ikinci dönem değişmiş ve karma eğitime geçilmiştir. 1921-1922 eğitim döneminde İstanbul Darülfünunu’nda eğitim gören birinci sınıf öğrenci sayısı altmış üç erkek ve dört kadın öğrenci olmak üzere altmış yedidir (Ağaoğlu 2010, 68-69).

“Batılılaşma/Modernleşme” temeline dayanan Cumhuriyet ideolojisinin geleceğe taşınabilirliğinin teminatı olan hukuk, Kemalist kadronun gündeminde öncelikli ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bu paralelde, yeni kurulacak hukuk sisteminin Cumhuriyet ilkeleri doğrultusunda yeniden üretimini gerçekleştirecek hukukçu neslinin yetiştirilmesi ve eski hukukçunun laik hukuk kültürü temelinde yeniden kimliklendirilmesi Kemalist hukuk reformu kapsamındaki en önemli boyutlardandır (Özman 2000, 165). Yeni hukuk kuralları, yetişkin uygulayıcıları olmadığından kağıt üzerinde kalmaktan ileriye gidemeyeceğinden resepsiyon olayında asıl görev hukukçulara ve aydınlara düşmüştür. Ancak bu yolla Batı’dan tümüyle alınan hukuk, taklit olmaktan çıkabilecek ve yeni Türk hukukunu oluşturacak yeni kuşak hukuk uygulayıcılarının yetişmesine olanak sağlanacaktır. 1925’de Ankara Adliye Hukuk Mektebi de bu amaçla kurulmuştur (Ansay 1977, v1). Osmanlı-Türk örneği göz önünde bulundurulduğunda eski hukukçunun Kemalist modernleşme karşısındaki tutumu, özeld farklı bir boyut olarak İslam/Batı karşıtlığını gündeme getirmiştir. Zira çoğunluğu medrese eğitimi almış Osmanlı hukukçusunun mesleki sosyalleşme ile bağlantılı olarak Batı değerlerini ve hukuk sistemini benimseyen Kemalist ideolojiye yabancı ve mesafeli olduğu söylenebilir. Bu anlamda rejim değişikliği, hukukçunun toplumsal ve siyasal yapısındaki ayrıcalıklı konumuna bir tehdit oluşturmuştur (Özman 2000, 168-169).

Kemalist ideoloji doğrultusunda yeni hukukçuların yetiştirilmesi için yeni kriterler belirlenmiştir. Ahmet Mumcu’nun da belirttiği üzere, yeni hukuk mektebine öğrenci kabul şartlarında temel koşul, lise mezunluğudur. Yedi yıllık İdadileri bitirenler veya Milli Eğitim Bakanlığı’na denkliği kabul edilmiş okullardan mezun olanlar sınavsız, lise derecesinde öğrenim görenler ise lise müfredat programından sınava girerek mektebe kabul edilmişlerdir. İlk yıl kayıt yaptıranların sayısı 301’dir ve içlerinde kadın öğrenci yoktur. Yatılı ve yatısız olarak ayrılan öğrencilerden yetmiş beş tanesi yatılı kabul edilmiştir. Yatılı öğrenciler mezun olduktan sonra beş yıl

süreyle Bakanlık nezdinde zorunlu hizmete tabi tutulacaklarından onların eğitimiyle daha yakından ilgilenilmiştir. Bu öğrencilere yaş sınırı getirilerek on sekiz yaş altı ve otuz yaş üstü olanlar kabul edilmemiş, yemek yeme biçimlerinden kıyafetlerine kadar her şeylerine müdahale edilmiştir. Yani yarı askeri bir okul disiplini içinde olmuşlardır. Yetenekli adliyeciler ve yetenekli yargıçlar yetiştirmeyi amaçlayan mektep için bu uygulamalar rejim yandaşlarınca olağan kabul edilmiştir. Zira zorunlu hizmetlerinden dolayı hukuk mesleğine ilk dâhil olacakların yatılı öğrenciler olduğu düşünülmüştür. Bu disiplin aynı zamanda Kurtuluş Savaşı'ndan yeni çıkmış bir memleketin başkentindeki egemen ruhu da yansıtmaktadır. Mektebin açılışının ikinci yılında yani 1926'da üç kadın öğrenci hukuk eğitimine başlamıştır. Bu akış içerisindeki Ankara Adliye Hukuk Mektebi ilk mezunlarını 8 Temmuz 1928'de vermiş, 143 öğrenci mezun olmuştur (Mumcu 1977, 115-116-117).

İlk hukukçu kadınlar toplumda ilgi ve merak uyandırmıştır. Bernard Caporal, dava alan ilk kadın avukat Fatma Beyhan Nil Tipi'nin 25 Ekim 1928'de İstanbul Ticaret Mahkemesi önünde bir iflas davasını parlak bir biçimde savunduğunu, başının üzerinde peçe bulunan bir cübbe giydiğini, mahkeme salonunun tıklım tıklım olduğunu ve pek çok kadının bir kadın avukatı dinlemeye geldiğini aktarmaktadır (Coporal 1982, 620). Yine Fatma Beyhan Nil Tipi, kürsüye çıktığı zaman halk onu görmek için akın akın adliyeye gitmiş ve önünde saygıyla eğilmişlerdir (Topçuoğlu ve Topçuoğlu 1998, 120).

Böylece Durakbaşa'nın yeni Cumhuriyetin ve modern Türkiye'nin simgesi olarak tanımladığı eğitimli, profesyonel meslek sahibi "özgürleşmiş" kadın imgesinin temsilcileri hukuk mesleğinde görünür hale gelmiştir. Türkiye'deki kadınların hukuk mesleğine girişleri, ilk hukukçu kadınlar açısından değerlendirildiğinde bu mesleği seçmeleri bilinçli bir tercihtir. Henüz Cumhuriyetin bile ilan edilmediği savaş sürecindeki 1921 Türkiye'sinde Süreyya Ağaoğlu'nun kararlı tutumuyla kadınların hukuk mesleğine girmeye başlamaları da bu bilinçli tercihi yansıtmaktadır. Zira bu kadınlar toplumda egemen kadın ve erkek rollerine uyan mesleklerden birini değil, ülke içerisinde kadınlar için henüz kadın rol modelleri olmayan hukuk mesleğini tercih ederek kalıp yargıların dışına çıkmışlardır.

Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın Hukukçu Kimliğine Toplumsal Cinsiyet Bariyeri

Mustafa Kemal Atatürk'ün Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni açarken söylediği "Cumhuriyetin müeyyidesi olacak bu büyük müessesenin küşadında hissettiğim saadeti hiçbir teşebbüste duymadım." sözünü Ernst Hirsch, Avrupa hukuk düşüncesi doğrultusunda eğitilmiş yeni hukukçular ordusunun yeni reformların güvencesi olacağına yapılan bir vurgu olarak değerlendirmiştir (Hirsch 2005, 227). Bu yeni hukukçular ordusu içinde artık kadın hukukçular da vardır.

Girişimci bir ruhla hukuk eğitimine başlayan kadınlar, fakültede eğitimlerine başladıklarında gerek arkadaşları gerekse hocaları tarafından dışlanmamışlar hatta teşvik edilmişlerdir. Süreyya Ağaoğlu fakültede geçirdikleri ilk günleri şöyle anlatmaktadır (Ağaoğlu 2010, 68):

"Sınıfımızdaki erkek arkadaşlar bizi pek merak ediyorlardı. Birçoğu öğleden sonra Fakülteden çıkmamışlar, ilk kız talebeleri görmek için bekliyorlardı...İkinci gün son sınıftan Sıddık Sami, bir önceki sınıftan Galip Hikmet ve bizim sınıftan Suat Urfi, bize Hukuk Fakültesi'ne hoş geldiniz demek için geldiler. Bizi erkek arkadaşlarla temas ettirmeye ve talebe kuruluşlarına katılmamıza yardımcı oldular. Doğrusunu söylemek gerekirse, biz erkek arkadaşlarımızdan hiçbir engel görmedik. Aksine bize her zaman faydalı olmaya gayret ettiler. Hocalarımızın hepsi de ayrı ayrı bizi teşvik ettiler."

Hukuk eğitimlerini tamamlayan hukukçu kadınlar barolara kabul konusunda da engellemelerle karşılaşmamışlardır ki zaten kabul konusunda yasal bir engel de bulunmamaktadır. Ali Haydar Özkent, "Avukatın Kitabı" isimli kitabında, avukatlık stajını bitiren Süreyya Ağaoğlu'nun kayıt için Ankara Barosu'na müracaatının kabul edilmesinde yasada kadınlara yönelik bir ayrımcılığın olmamasının etkili olduğunu aktarmaktadır. Zira 460 sayılı Avukatlık Kanunu'nun 2.maddesi, kanun ve ahlak şartlarını haiz olan her Türkün avukatlık müsaadesi isteyebileceğini ve cinsler arasında fark gözetmediğinden baronun bu talebi kabul ettiğini belirtmektedir (Özkent 1940, 691-692).

İstanbul Barosu'na kaydolan ve dava alan ilk kadın avukat olan Fatma Beyhan Nil Tipi, hâkimlik mesleğine girişini şöyle anlatmaktadır (Topçuoğlu ve Topçuoğlu 1998, 120):

“1926 yılında İstanbul Hukuk Fakültesi’ni bitirdikten sonra İstanbul Ticaret Mahkemesi’ne zabıt kâatibi olarak girdim. O zamanlar henüz kadınlar hâkimlik yapamıyorlardı. Mahmut Esat Bozkurt Bey Adliye Vekili’ydi. Bir gün İstanbul Adliyesi’nde yapılan hâkimler toplantısına başkanlık etmek üzere geldi. Toplantıya beni çağırdılar. Mahmut Esat Bey şöyle dedi: ‘Atatürk’ün emri üzerine hâkimlik yapacak kadın arıyoruz. Hâkim olmak ister misin?’ Benim için olağanüstü bir teklifti. Öyle şaşırımdı ki. Sevinçle ‘evet’ diye cevap verdim. ‘O halde hemen bana talepnameyi yaz ve getir.’ dedi. On dakika sonra zabıt kâatibi olarak çalıştığım Ticaret Mahkemesi’ne hâkim olarak tayin edilmişim. Göreve başladım.”

Ancak Kemalist düşünceyle orta sınıf ve üstü kadınlar üzerinden yapıldığı söylenen modernleşme çalışmalarında hukuk mesleklerinin tümü açısından kadınlar karşılık bulamamışlardır. Zira mesleğe giriş konusunda görünür ve görünmez engellerle karşılaşmışlardır. Ayşe Saktanber (2006) de Batılılaşma hedefiyle bir yandan kamusal alanda ciddi, erkeksi meslek kadını, diğer yanda özel alanda neşeli, alımlı, bilgili, doğurgan kadın modeli yaratmaya çalışan Kemalist rejimin kendi iç çelişkisini oluşturduğunu söylemektedir. Böylece kadınlara davranış ve görünüm olarak gereğince modernleşirlerse özel ve kamusal alan arasındaki sınırlarını kendiliğinden aşarak özgürleşecekleri telkin edilmektedir. Ayrıca Saktanber, modernleşme anlayışı içinde kadınların yüksek toplumsal prestije sahip meslek alanlarında eğitim almalarına yer verilirken bu iyi eğitilmiş, meslek sahibi, modern kadınların kamu yönetiminde üst kademelere yükselmelerine ve karar verme mekanizmalarına katılmalarına yeterince olanak tanınmadığını belirterek yaşanan çelişkiye vurgu yapmaktadır (Saktanber 2006, 330).

Türkiye’de hukuk mesleğindeki öncü kadınlara bakıldığında da hukuk fakültesi mezuniyetlerinin 1925’te başladığı (Süreyya Ağaoglu) ancak hukuk fakültesine ilk kadın asistanın 1943’te (Hamide Topçuoğlu), hukuk profesörü unvanının 1956’da alındığı (Türkan Rado), ilk kadın noterin 1960’da atandığı (Malike Bayülken) görülmektedir. Hukuk mesleklerindeki karar verici temsil makamlarında ise Danıştay’da ilk kadın daire başkanı 1969’da (Firdevs Menteşe), ilk kadın Danıştay Başkanı 1994’te (Fürüzan İkinçioğulları), ilk kadın Anayasa Mahkemesi Başkanı 2005’te (Tülay Tuğcu) seçilmiştir. Hukuk mesleklerindeki kadın temsiline tarihsel süreç içerisinde kadınların bu mesleklere başlangıcından günümüze kadar ne oranda gerçekleştiğine ilişkin tüm verilere ulaşmak mümkün olmamakla² birlikte günümüzdeki cinsiyete dayalı oranların kadınların açık ara aleyhine olduğu söylenebilir ve bunun da çeşitli nedenleri vardır³. Çalışmamızın konusu dâhilinde hukukun öncü kadınları açısından kota, ataerkil hukuk yapılanması ve Kemalizm etkisi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan kalıp yargılar, cam tavanlar hukuk mesleklerine girerken karşılaştıkları engeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüzel (2009) erken Cumhuriyet döneminde kadınların meslek alanlarına girmeleri konusunda desteklenmelerinin ve özendirilmelerinin özünde faydacı olduğunu ancak kadınların meslek alanlarına girmeleri konusundaki desteğin söylemsel düzlemde kaldığını belirtmektedir. Kadınların meslek alanlarında yer almalarını kolaylaştıracak düzenlemeler ve uygulamalar sunmak yerine yönetici elit, üniversitelere ve meslek alanlarına girmelerini mümkün kılacak yasal düzenlemeler yaptığından kadınlar eğitim ve çalışma yaşamındaki güçlüklerle kendi başlarına mücadele etmişlerdir (Tüzel 2009, 34).

Tüzel’in değindiği hususun hâkimlik konusunda geçerli olduğu söylenebilir. Zira hâkimlikte kadınlara uygulanan kota uzun yıllar kaldırılmamıştır ve kadın hâkim sayısı erkeklere oranla oldukça düşük kalmıştır. Hâkimliğe atanma konusunda yukarıda aktardığımız Fatma Beyhan Nil Tipi’nin deneyimi genele yansıyan bir uygulama olmamıştır. Kota nedeniyle hukuk fakültesi mezunu kadınlar, sınırlı sayıda kadın kontenjanı olan hâkimliğe atanıncaya kadar zabıt kâatipliği gibi görevlerde çalışmak durumunda kalmışlardır. Adnan Güriz (1995, 5), 1930-1940 yılları arasında Adalet Bakanlığı’nın hâkimliğe atanmada kadın adaylara %5 kota uyguladığını ve hukuk mezunu kadınların hâkim adaylığı sıraları gelinceye kadar Temyiz Mahkemesi’nde “Başkâtip kadrosunda fiilen raportörlük yaparak” çalıştıklarını ve sıra gelince atanma kurasına dâhil olduklarını söylemektedir. İlk hukukçu kadınlardan Lamia ve Hamide Hanım da bu kotaya ilişkin sıkıntılarını şöyle dile getirmektedir (Tüzel 2009, 33-34):

“Hamide Hanım ‘Türkiye’ye 1939’da geldim. Adalet Bakanlığı’na staj için müracaat ettim. Hâkimlik stajı. Dediler Milli Nizam...100 tane erkek hâkim adayına karşı 5 tane kız atanacak diyor. Dönemin Başbakanı Saraçoğlu’nun karşısında ülkenin her köşesinde görev yapmaya hazır

olduğunu belirten ve bunun için takdir toplayan Lamia Hanım, hakim olarak çalışabildiği 1940'ları hayatının en mutlu dönemi olarak niteliyor ama bu şansı elde etmesindeki yasal engeli şaşkınlıkla hatırlıyor, *'Talip oldum bir hakimlik istedim...o zaman kontenjan koymuşlar her ne sebeple ise: %5.'*

04.08.1929 tarihli Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'nin "Kadın Hukukçular Hâkim Olmak İstiyor" başlıklı haberine göre, o yıl hukuk fakültesinden mezun olan kadınlar kendileriyle birlikte mezun olan erkek meslektaşlarına doğrudan hâkimlik verilmesine rağmen kendilerinin kâtip olarak istihdam edilmelerine itiraz etmektedirler. Haberin devamında kendilerine de aza mülazımlığı ve müdde-i umumilik verilmesi gerektiğini, yetkili birimlere müracaat ederek hâkimlik görevinin kadınlara da verilmesini talep edecekleri belirtilmektedir (Topçuoğlu ve Topçuoğlu 1998, 12).

Ayşe Öncü (1979), erken Cumhuriyet dönemindeki hızlı ilerleme koşullarında yeni oluşturulan kurumlarda yer alacak profesyonellerin seçiminde sınıf atlama çabasındaki aşağı tabakadan gelen erkeklerden ziyade üst orta ve orta sınıf şehirli ailelerin kızlarının tercih edildiğine vurgu yapmakta ve toplumsal cinsiyet önyargılarının bir kenara bırakıldığını söylemektedir. Bu çalışmada anıları aktarılan hukukçu kadınların da Öncü'nün tanımladığı kadınlardan olduğu söylenebilir. Zira onlar en azından lise eğitimi alma imkânına sahip olabilmiş, aileleri tarafından eğitim almaları desteklenmiş kadınlardır. Lamia Hanım yukarıda aktarılan anısında hâkimlik kotasını ne kadar şaşkınlıkla karşıladığını belirtse de ilk nesil meslek kadınlarının mesleki becerilerini ülkenin inşasında ihtiyaç duyulan alanlara aktarmak üzere yönetici elitin kadınları cesaretlendirdiğini ve desteklediğini şöyle aktarmaktadır (Tüzel 2009, 32):

"Saraçoğlu bizi teftişe gelmişti adliyeye. Dört tane hâkim hanım, böyle sırayla selamlıyorduk ayakta. O da bize soruyor: 'Gidecek misiniz?' diye, tek tek soruyor...Sıra bana geldi 'Siz?' dedi bana Saraçoğlu. 'Nereye emrederseniz gitmeye hazırım' dedim. Tabii son derece de hoşuna gitti bu laf. Onlara döndü, 'Siz de arkadaşınız gibi düşünüyorsunuz değil mi? Eminim' filan dedi. Tabii ben orada söz verdim ya gideceğiz."

Yönetici elitin aynı zamanda eğitimini tamamlayıp hukuk mesleklerine adım atan kadınların kamusal alanda kabul görmesi konusunda da hukukçu kadınlara yardımcı olduğu Süreyya Ağaoğlu'nun anılarındaki paylaşımından anlaşılmaktadır. Mezuniyet sonrasında öğle yemeğinde hiç kadın müşterisi olmayan İstanbul Lokantası'nda meslektaşı Melahat Hanım ile yemek yemesi, orada yemek yiyen mebusları rahatsız etmiş ve babasına bildirilmiştir. Durumu öğrenen Atatürk'ün kendilerine desteğini Ağaoğlu şöyle aktarmaktadır (Ağaoğlu 2010, 79-80-81):

"Ertesi gün Vekalette çalışırken Vekil Necati Bey telaşla odaya girdi: 'Süreyya hazır ol, Paşa gelip seni yemeğe götürecekmiş' dedi. Ben ve bütün arkadaşlar şaşırдық...Dışarı çıkınca 'Latife bugün seni öğlen yemeğine bekliyor.' dedi. Şaşkınlıktan konuşamıyordum. Otomobile bindim. Yolda herkes bize bakıyordu. Bozüyük Mebusu Salih Bey'i dışarı çağırtdı. Tabii bütün mebuslar lokantadan fırladılar. Biraz onlarla konuştu, sonra yüksek sesle: 'Bugün Süreyya'yı bize götürüyorum, yarın lokantada yiyecek' dedi...Biz bu hadiseden sonra rahatlıkla dışarıda yemek yiyebildik."

Nancy Fraser'a göre (2007) tanınma, bir sosyal statü sorunudur ve toplumsal cinsiyet ve adalet kavramıyla birlikte ele alınmalıdır. Anlatmaya çalıştığı "tanınma", sosyal yaşama tam katılan olarak kadının statüsüyle ilgilidir. Tanınmama ise sosyal yaşama denk olarak katılmada engellenme olarak sosyal bağımlılık anlamındadır. Yani, kadının sosyal yaşama katılımını tam olarak engellemektir (Fraser, 2007: 30). Bu noktada kamusal alan-özel alan kavramı önemli hale gelmektedir. Zira kadının sosyal yaşama katılamaması, eril şekilde tanımlanan kamusal alana dâhil olamamasındanır. Çoğulcu ve katılımcı bir demokratikleşme için kamusal alan-özel alan ilişkisinin yeniden kurulması ve kadınların da kamusal alana dâhil edilmesi gerekmektedir. Türkiye'de kadınların hukuk eğitimi almaya başlaması, diğer alanlarda kadınların eğitime başlamasının ve kamusal alana çıkışının devamı gibi düşünülebilir. Ancak eğitim ile kadınların kamusal alana çıkışı, toplumun yarısını oluşturan kadınların bu alandaki görünürlüğü için yeterli değildir. Aynı zamanda eğitim sonrasında mesleklerine uygun alanlarda çalışmaları da kamusal alandaki görünürlüğün devamı ve sosyal yaşama tam katılımı sağlar. Bu

anlamda hukukun öncü kadınlarının mücadelesinin yönetici elitler tarafından desteklenmesi, hem toplumun geneline örnek teşkil etmesi ham de kendilerinden sonra bu meslekleri seçecek kadınlara rol model olmaları ve sayılarının artması bakımından önem arz etmektedir.

Ayşe Gelgeç Bakacak (2009), Cumhuriyetle birlikte çok daha geniş imkânlarla kavuşan kentli kadınların Cumhuriyetin kendini topluma adanmış ilk kuşak kadınları olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Bu dönemin kadınlarının kendilerine verilen rolü büyük bir özveriyle benimsediğini ve aynı zamanda da milliyetçi bir misyon üstlendiklerini vurgulamaktadır. Yani milleti için halkının yanında, erkeğin yoldaşı, cinselliğinden arındırılmış faydalı insan mertebesindeki, vatan için çalışan kadın imgesi oluşturulmuştur. Bakacak, bu anlayışı Hamide Topçuoğlu'nun "Meslek sahibi olmayı başka türlü yorumluyorduk: Bu 'hayatı kazanmak' için değildi sanki!...bir hizmet görme, başarı gösterme içindi..." (Bakacak 2009, 636) anlatımıyla da örneklendirmektedir.

Aynı milliyetçi misyon, "yeni kadın" imgesine belirlenen öncelikli toplumsal rollerden annelik ve yeni nesli yetiştirme görevi açısından da karşımıza çıkmaktadır. Dönemin hukuk mesleği sahibi kadınları tarafından da bu görev içselleştirilmiştir ve kendilerine buna yönelik koydukları sınırlandırmalar mesleklerini icra açısından cam tavanları karşımıza çıkarmaktadır. Ayşe Saktanber'in de değindiği üzere (2006, 327), her ne kadar kadınların erkeklerle aynı eğitim olanaklarından yararlanıp eşit şekilde yükselmeleri öngörülmüşse de kadınlar "ilk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu" gerekçesiyle münevver analar öğretmenler olarak görülerek onlardan toplumun gelenek ve göreneklerine ters düşmeyecek bir modernleşme çizgisinde kalmaları istenmiştir. Dolayısıyla da bu ikilem içerisinde hukukçu kadınlarda bir yandan meslek aşkıyla görev yapmak isterken, diğer yandan ev-çocuk sorumluluğu aldıklarında hem Kemalizmin görevlendirmesi hem de toplumsal cinsiyet öğrenilmişlikleriyle çocuk yetiştirmek öncelikli hale gelebilmiştir. İlk hukukçulardan Belkıs Hanım'ın aşağıdaki ifadesinde de bu durum gözlenmektedir:

"O zamanlar biz Atatürk çocukları olarak –o dönemin heyecanı mıydı bilmiyorum- ben şehirde çalışmayı bile düşünmüyordum. Ben köylere gideyim...kime ne öğretebilirsem...köy kadınına biraz kalkındırabilirsem falan, hep içimde o duygular vardı. Fakat (...) yani kuvveden fiile geçiremedim, evlilik girdi araya, çocuklar girdi, başka şeyler girdi. Ama samimi duygularım oydu." (Tüzel 2009, 32).

Hukukun öncü kadınlarının mesleğe girişindeki bir diğer engel toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan kalıp yargılardır. Zira Letherby'nin da vurguladığı gibi (2007), cinsiyet rolüne uygun olmayan bir mesleğe girmeye çalışan kadınlar aynı konumdaki erkeklerle nazaran daha dezavantajlı durumdadır. Kamusal alana çok geç çıktıklarından bu alanda kabul görmeleri zorlaşmakta ve iş seçenekleri sınırlı kalmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı kalıp yargılar nedeniyle kadınlar için belirlenen roller, birçok işin yapılmasında engel teşkil ettiği önyargısıyla kadınlar iş başvurularında cinsiyet rollerine uymadığı gerekçesiyle yoğun engelleme ve zorluklarla karşılaşmaktadırlar (Letherby 2007, 83). Ailenin meslekten önce geldiğine, evlenen veya hamile kalan kadının işten ayrılacağına, kadınların kadınısı özellikleri nedeniyle erkekler kadar iyi yöneticilik yapamayacaklarına, ev-çocuk-eş sorumlulukları nedeniyle işine yeterince odaklanıp nitelikli işgücü sağlayamayacağına ilişkin kalıp yargılar kadınların profesyonel mesleklerde var olmalarını bazen sınırlandırmış, bazen de engellemiştir. Erkek egemen hukuk mesleğinde de kadınlara yönelik bu kalıp yargılar kadınların mesleğe girişini sınırlandırmıştır. Eğitimin olumlu yönde dönüştürücü bir özelliğe sahip olduğu genel kabulünden yola çıkılarak eğitilmiş kişilerde bile toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının kült varlığı kendini hissettirmektedir. Bir başka deyişle, bu kalıp yargılara toplumda eğitilmiş veya eğitimsiz her kesimde rastlamak mümkündür.

Avukat Ali Haydar Özkent'in, "Evli Türk kadını avukatlık yapmak için kocasının müsaadesini almağa mecbur mudur?" sorusunu sorup, yanıtını da dönemin Medeni Kanunu'nun 159.maddesiyle temellendirdiği aşağıdaki düşünceleri toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının ne kadar etkili ve kalıcı olduğunu göstermektedir (Özkent 1940, 692-693):

"Karı koca, mallarını idare için hangi usulü kabul etmiş olursa olsun, karı, kocanın sarahaten veya zımnen müsaadesini alarak bir iş veya san'at ile iştigal edebilir. Kocadan böyle bir müsaade almak mecburiyeti, kadının eve ve çocuklara bakmak ve mali mes'uliyetler yüzünden şahsi veya birlik mallarını tehlikeye koymamak düşüncelerinden ileri gelmektedir. Avukatlık çok yorucu, yemek sofrasına ve uykuya kadar takip edici, çok defa yuvada bile tettebbü ve tetkik isteyen bir

meslek olduğundan kadının yuvaya bakmasına, çocuklarıyla uğraşmasına meydan vermez. Diğer taraftan avukatlık ceza ve mal mes'uliyetlerine maruz tutulmuş bir meslektir. Disiplin ve hapis cezalarına icap eden murakebe kılıcı her dakika başının ucunda sallandığı için kocasının ahlaki vaziyetine tesir yapan hareketlerin vukuu mümkündür. Mali mes'uliyetlere gelince üzerine aldığı işi takip etmemek, müvekkiline vakit bırakmadan vekâletten istifa etmek, davayı müruru zamana uğratmak, müddetleri geçirmek, salahiyeti haricinde sulh olmak veya başkasını vekil yapmak, müdafaada ve istişarede her hangi bir kötü niyet taşımak, karşı tarafla uyuşmak veya dolayısıyla yardımda bulunmak, kendisine tevdi olunan bir emaneti haksız olarak başkasına teslim etmek gibi hareketlerden dolayı avukat malen mes'ul olduğu ve bazen büyük bir maddi ehemmiyet arzeden bu mes'uliyetler yüzünden şahsi veya aile birliği malları tehlikeye düşebileceği için kadın avukatın kaydolanmak için müracaat ettiği baronun kocadan yazılı bir müsaade istemesi zaruridir. Kocanın izin vermektan imtinayı halinde kadın avukat kendisinin avukatlıkla iştiğal etmesi birliğin veya bütün ailenin menfaati icabı olduğunı isbat ederse bu izin hâkim tarafından verilir.”

Erkek egemen hukuk yapılanması içerisinde de eril kodlarla kodlanmış hukuk mesleğinin erkek uygulayıcıları, rasyonel, objektif kişilik özelliklerinden ziyade kadınların hassas, kırılğan, fiziksel zayıflık özelliklerini ön plana çıkararak, karar verme selahiyetinden yoksun, meslek sahibi olsa dahi bir erkeğin vesayetinde kalmasının daha isabetli olacağı kanaatini taşıyan erkek bakış açısıyla kadın meslektaşlarını değerlendirmişlerdir. Aynı eğitim sürecinden geçmelerine rağmen rasyonel ve objektif yönlerin hukuk mesleğindeki kadınlarda da olabileceği göz ardı edilmiştir. Erkek egemen hukuk yapılanması içerisinde eril kodlarla kodlanmış hukuk mesleğinin erkek uygulayıcıları buna yönelik davranışlar sergilemişlerdir. Özkent'in evli kadınların avukat olmasına ilişkin yukarıda aktarılan yorumu, hukuk mesleklerinde kadınların varlığı önündeki en önemli engeldir ve kadınları bağımsız bireyler olarak kabul etmeyen toplumsal cinsiyet önyargılarını temsil etmektedir.

Whitney Woodington, sosyal algıda kadınları feminen karakteristiğe, erkekleri maskülen karakteristiğe dâhil etme durumunu her bir cinsiyet için belirlenmiş sosyal rollerle açıklamaktadır. Kadınlar ılımlı, duygusal ve duygularını dışa vuran, başkalarını dikkate alan, ilişkilerinde bağımlı davranışlar sergilerken, erkekler yarışmacı, bağımsız, kuvvetli, dayanıklı ve sonuç odaklı davranışlar sergiler. Erkeklerin davranışları kalite ve başarı içerir ve geleneksel erkek meslekleriyle ilişkilendirilir. Kadın-erkek arasındaki bu bilişsel ayırım sonucunda erkek mesleklerine ayrımcılık uygulanarak bu mesleklere az sayıda kadın kabul edilir, ücretlerde ve temsil makamlarına atamalarda kadınların aleyhine dengesizlik olur. Sunulan maskülen ve feminen karakterlerin sosyal yapıları sosyal iletişim ve deneyimlerin basit ilkelerinden oluşur ve her iki cinsiyetin potansiyel nitelikleri konusunda şematik içeriklere sahiptir. Hukuk mesleği geleneksel olarak maskülen düşünülduğünden bu meslekteki kadınlar direk olarak yadsınırlar, mesleğe alınmak istenmezler, mesleğin doğasından kaynaklı yeterli kaliteye sahip değillermiş gibi algılanırlar (Woodington 2010, 141-145).

Kadın ve erkek için tanımlanan kalıp yargılar çerçevesinde tüm kadınları ve tüm erkekleri aynı özelliklerle tanımlayacak genellemeler yapmak yanıltıcıdır. Zira Dökmen'in de belirttiği gibi, “Kadınlar daha duyguludur” dediğimizde duygulu erkeklerin de olduğunu “erkekler pantolon giyer dediğimizde pantolon giyen kadınlara ne demek gerekeceğini” (Dökmen 2009, 23) de cevaplamamız gerekmektedir. Bir başka deyişle, toplumsal cinsiyet şemaları ile oluşturulan kalıp yargıların tüm kadınlar için veya tüm erkekler için geçerli olmayabileceği, duygusal ve hassas kadınlar olabileceği gibi rasyonel davranan kadınların da var olduğu ve karakteristik özelliklerinin meslek seçimlerinde ön plana çıktığı gözden kaçırılmamalıdır ki mesleklerinde ilk olmayı başarmış hukukçu kadınlar bunun öncüsüdürler.

Sonuç

Osmanlı'daki hukuk eğitimindeki cinsiyete dayalı ayrımcılık 1921'de ortadan kalkmıştır ve kadınlar hukukçu olma yolunda ilk adımı atmıştır. Ancak kadınların beşeri sermaye donanımlarını yükseltmelerine ve başarılar göstermelerine rağmen güç hiyerarşisinde yükselmelerini önleyen engeller varlığını günümüzde de devam ettirmektedir. Bu engeller zaman zaman yasal düzenlemelerle getirilen kotalar aracılığıyla karşımıza çıkarken, çoğu zaman görünmez engellerin, yani cam tavanların varlığı kadınları belirli hukuk mesleklerinden veya mesleklerdeki temsil makamlarından mahrum bırakmıştır. Hukuk mesleklerinde cinsiyete dayalı sayılar da bu durumu desteklemektedir.

Bu noktada hukuk fakültesine girme ehliyetine ve hakkına sahip olan kadının bunu ne ölçüde kullanabildiği meselesi de önem kazanmaktadır. Zira gerek hâkimlik ve savcılık mesleklerine girişte gerekse diğer hukuk mesleklerinde temsil makamlarında görev almada varlığını koruyan görünmeyen kotalar, temel sorunsalı oluşturmaktadır ve bu temel sorun, kadının sahip olduğu de jure eşitliğe rağmen bu eşitlik üzerinde olması gerektiği ölçüde de facto tasarrufta bulunmasını engellemektedir. Fırsat eşitliği ilkesine aykırılık yaratmaktadır. Vasıf ve yeterliliklere göre değil, cinsiyete göre adaylar seçilmekte ve nitelikli adayların dışlanmasına neden olabilmektedir. Örneğin hâkimlik ve savcılık mesleğine giriş için Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi'nin yaptığı sınavda yüz üzerinden yetmiş almak mülakata çağrılmak için objektif bir kriterdir. Kontenjan ve mesleğe kabulde karar mekanizması T.C. Adalet Bakanlığı'dır. Bu belirleyici kurumun kararları, görünmeyen kotaların varlığına işaret etmektedir. Zira yazılı sınavı kazanıp mülakata çağrılan kadın aday sayısı, erkek adaylarla eşit olsa bile daha fazla sayıda erkek aday mesleğe kabul edilmektedir. Hâkimlik ve savcılık sınavına giren, kazanan ve mülakat sonrasında mesleğe kabul edilen adayların cinsiyete dayalı sayısal verilerine ulaşılammıştır. Ancak meslekteki kadın sayısına bakıldığında, mesleğe kabulde erkek adayların daha fazla tercih edildiği görülmektedir. Bu durum, hukuk mesleğinde halen ataerkil kodların egemenliğine işaret etmektedir.

Hukukun öncü kadınlarından günümüze hukuk mesleklerinde kadınların varlığı niceliksel açıdan olağanüstü bir artış göstermiştir. Bu artışın hukuk mesleğinin ataerkil yapısını dönüştürüp dönüştüremeyeceği tartışması henüz yapılmamıştır. Ancak kanaatimizce nicelikten ziyade nitelik daha fazla önem arz etmektedir. Zira ataerkil kodlarla yetiştirilmiş hukukçu kadının varlığı erkek egemen zihniyetin etkisinde olacağından sayının artması aynı zamanda dönüştürücü bir etkiye sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Türkiye'de avukatlık ve noterlik mesleklerinde mesleki birliklerinin yöneticilerini seçebilecek çoğunlukta kadın hukukçu olmasına rağmen Türkiye Barolar Birliği ve Türkiye Noterler Birliği başkanlıklarına hiç kadın seçilmemiştir.

Kadınların hukuk mesleklerindeki varlıklarını niceliksel ve niteliksel olarak artırmak için öncelikle cam tavanların ve görünmez kotaların yarattığı engelleri aşmak gerekmektedir. Bunun için en önemli adım, küçük yaşlarda toplumsal cinsiyet eşitliğine dayanan bir eğitimin zorunlu kılınmasıdır. Ancak bu şekilde cinsiyetçi ayrımlarla kadınlara yüklenen sorumluluklar azalacaktır. Hukuk eğitiminde de kadın-erkek eşitliği konusunda bilinç ve farkındalık oluşturmak için müfredatın yenilenmesi erkek hukukçuların kadın meslektaşlarına yönelik cinsiyetçi davranışlarını değiştirebilecektir. Bunlara ek olarak karar alıcı siyasi mekanizmalarda toplumsal cinsiyetin ana akımlaştırılması hukukçu kadınların istihdamında eşitlikçi kararların alınmasına zemin hazırlayacaktır.

¹Meryem Kuli, Hogotisyen, Serçiven, Apostolidis, JakopoMiltiyadis.

²2013 yılında yazar tarafından bu konuyla ilgili yapılmak istenen akademik çalışmaya veri toplamak amacıyla Bilgi Edinme Kanunu çerçevesinde ilgili kurumlara yapılan başvurulara kurumlardan yeterli bilgi edinilememiştir. Bilgi paylaşımı yapan kurumlardaki veriler tarihsel başlangıca kadar uzanmamaktadır. Daha detaylı veri paylaşımı için kurum arşivlerinde çalışma yapılması gerektiği, ancak yeterli çalışanları olmadığından bunun mümkün olamayacağı tarafımıza bildirilmiştir.

³Bkz. Emine Balcı, (2018), Hukuk Mesleklerinde Kadınlar, Ankara: Yetkin Yayınları.

Kaynakça

Ağaoğlu, Süreyya. “Bir Ömür Böyle Geçti” *Hukukun Öncü Kadını Avukat Süreyya Ağaoğlu* ed.Celal Ülgen, Coşkun Ongun (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010), 53-186.

Ansay, Tuğrul. “Önsöz”, *Ankara Hukuk Mektebi’nden Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne* ed. Ahmet Mumcu (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları: Sevinç Matbaası, 1977), v1.

Bakacak, Ayşe Gelgeç. “Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S 44, (Güz 2009): 627-638.

Balı, Ali Şafak. *Hukuk: Tanım, Kavram, İşlev ve Nitelik Sorunlar*;(Konya: Çizgi Kitabevi, 2005).

Berktaş, Fatmagül. “The Construction of Women as ‘Other’ in the 19th Century Popular Culture” *Kadın Araştırmaları Dergisi* Sayı 2, KASAUM (1994): 83-97.

Bolton, Sharon C.,Muzio, Daniel. “Can’t Live With’em; Can’t Live Without Em: Gendered Segmentation in the Legal Profession”, *Sage Journals*. <http://www.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0038038507072283>, (2007),pp. 47-64.

Bozkurt, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*(Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996).

Brint, Steven. “Eliot Freidson’s Contribution to the Sociology of Professions” *Work and Occupations*, Vol. 20, No. 3, (August 1993): 259-278.

Coporal, Bernard. *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*(Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,1982).

Çakır, Serpil. “Osmanlı’da Kadın Hareketi: XX. Yüzyılın Başında Kadınların Hak Mücadelesi” *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar* ed. Hülya Durudoğan, Bertil Emrah Oder vd. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010), 99-115.

Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi* (5.bs), (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

Dökmen, Zehra Y. *Toplumsal Cinsiyet*(Ankara: Remzi Kitabevi, 2009).

Durakbaşa, Ayşe. “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* ed. Ayşe Berktaş Hacimirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-51.

Durakbaşa, Ayşe. *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (7.bs), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

Epstein, Cynthia Fuchs. *Women’s Place Options and Limits in Professional Careers* (USA: University of California Press, 1970).

Fraser, Nancy. “Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two Dimensional Approach to Gender Politics” *Studies in Social Justice*, V.1, I.1, (2007): 23-35.

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000).

Güriz, Adnan. *Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu’na Armağan* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayın No:498, 1995).

Hirsch, Ernst E.. *Anılarım Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyeti Atatürk Ülkesi* (9.bs.), (Çev.Fatma Suphi), (Ankara: TÜBİTAK Yayınları-Sinem Ofset, 2005).

Homans, H. “Man-Made Myths: TheReality of Being a WomenScientist in NHS” *Man’sWorld: Essays on Women in Male-Dominated Professions*ed. Anne Spencerand David B. L. Padmore, (London-New York: Tvistock

Publications, 1987).

Letherby, Gayle. *Introduction to Gender: Social Science Perspectives* (USA: Prentice Hall-Harlow, 2007).

Mackinnon, Catherine. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* çev. Türkan Yöney, Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

Martin, Susan Ehrlich ve Jurik, Nancy C. "Women Entering the Legal Profession" *Doing Justice Doing Gender: Women in Legal and Criminal Justice Occupations* (UK: Sage Publications, 2007, www.sagepub.com/sites/default/files/.../12634_Chapter5.pdf), 107-130.

Menkel-Meadow, Carrie. "Exploring a Research Agenda of the Feminization of the Legal Profession: Theories of Gender and Social Change" *Law and Social Inquiry*, Volume 14, Issue 2, (1989): 289-319.

Mumcu, Ahmet. *Ankara Adliye Mektebi'nden Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne (1925-1975)* (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları: Sevinç Matbaası, 1977).

Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı* (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Sözkese Matbaacılık, 2015).

Özkent, Ali Haydar. "Avukatlığın Memleketimizde Çok Kötü Tanınması" *Adalet Dergisi*, No:3, (1938): 369-433.

Özkent, Ali Haydar. *Avukatın Kitabı* (İstanbul: Arkadaş Basımevi, 1940).

Özman, Aylın, "Siyaset, Hukuk, İdeoloji Ekseninde Hukukçu Kimliğinin Yeniden Tanımlanması: Erken Cumhuriyet Dönemi Üzerine Bir İnceleme" *Toplum ve Bilim*, Sayı 87 (2000-2001), (2000): 164-178.

Öncü, Ayşe. "Uzman Mesleklerde Türk Kadını" **Türk Toplumunda Kadın** ed. Nermin Abadan-Unat (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1979), 271-286.

Rosen, B. Carl. "Domestic Roles and Occupational Choice" *Work and Achievement* ed. B. Carl Rosen (London: Palgrave Macmillan, 1989), 181-207.

Saktanber, Ayşe. "Kemalist Kadın Hakları Söylemi" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm* (5.bs) ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 323-333.

Topçuoğlu Orhan ve Topçuoğlu Tülin. *Cumhuriyet Döneminde Olaylarda ve Mesleklerde Basınıımızda Yer Alan Kadınlar* (Ankara: Demircioğlu Matbaası, 1998).

Tüzel, Gökçe Bayrakçeken. "Kemalizm, Profesyonizm ve Ataerkil Tezahürler" *Toplum ve Bilim*, Sayı 114, (2009): 27-50.

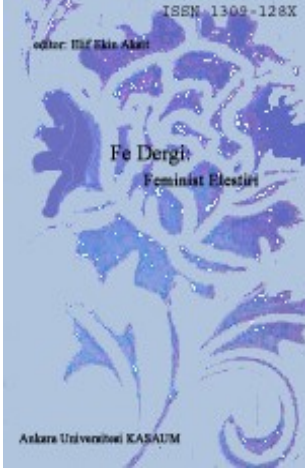
Üçok, Coşkun ve Mumcu, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Savaş Yayınları, 1987).

Üçok, Coşkun. "Savcılıkların Avrupa Hukukunda Gelişmesi ve Türkiye'de Kuruluşu," *Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1964), 35-48.

Walby, Sylvia. *Patriyarka Kuramı* (çev. Hülya Osmanoglu), (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016).

Woodington, Whitney, "The Cognitive Foundations Of Formal Equality: Incorporating Gender Schema Theory To Eliminate Sex Discrimination Towards Women in The Legal Profession" *Law and Psychology Review*, Vol.34 (2010): 135-153.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Transformation of Gendered Engineering Culture in Turkey

Ezgi Pehlivanlı Kadayıfci

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Ezgi Pehlivanlı Kadayıfci “Transformation of Gendered Engineering Culture in Turkey” *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 48-58.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_5.pdf

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

Transformation of Gendered Engineering Culture in Turkey

*Ezgi Pehlivanli Kadayıfci **

This article aims to understand the factors creating gendered aspects in professional culture of engineering and its transformation in contemporary Turkey by using a theoretical tool called "Gendered Engineering Culture". The results of this study showed that engineering profession has a prestigious image in Turkey's society which is based on gendered codes and ideals. Mentioned codes mainly address male engineer as the ideal type whose characteristics have certain limits peculiar to Turkey. The results of this study also address engineer's fading image due to its changing role in the global economy. In addition, a slight change is also noted in gendered image of engineering on the social level, due to the increasing number of women participating in the profession.

Keywords: Gendered Engineering Culture; Construction; Transformation; Engineering; Turkey

Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Temelli Mühendislik Kültürünün Dönüşümü

Bu çalışmada, "Toplumsal Cinsiyet Temelli Mühendislik Kültürü" kavramsal aracını kullanarak, yakın zaman Türkiye'sinde toplumsal cinsiyet temelli mühendislik kültürünün inşasını anlamaya çalıştım. Mühendislik mesleği toplumsal olarak saygın bir meslek olarak inşa edilmiştir ve fakat bu mesleği icra edenler ile ilgili idealize edilen imge toplumsal cinsiyet temellidir. Bu çalışmada ele alınan iki ayrı yaş grubundan mühendisler arasında iki ayrı algı farklılığı yaratmaktadır. İlki, geç yaş grubu mühendisler için mühendislik mesleği Türkiye'de saygınlığını kaybetmiş, ancak yıllar içinde kadın mühendislerin mücadelesi sayesinde mesleğin toplumsal cinsiyet temelli yapısında iyileşme olmuştur. Genç yaş grubu ise söz konusu iki konu üzerinde farklı görüş bildirmiş; mühendisliğin hala saygınlığını koruduğunu belirtmiş ve toplumsal cinsiyet temelli yapıda önemli bir değişiklikten bahsetmemiştir. Yukardaki önermeler ve kuramsal araç doğrultusunda, Ankara'da bir fabrika ve iki atölyede katılımcı gözlem metoduyla etnografik çalışmalara ek olarak, kırk üç adet kadın ve erkek mühendis ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Cevaplayıcılar, esas olarak 40 yaş ve üstü ve 40 yaş ve altı olmak üzere iki yaş grubundan gelmektedir. Mülakatlar, katılımcıların meslekleri hakkında algıları, toplumdan aldıkları tepkiler, okul ve iş hayatı deneyimleri kapsamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet Temelli Mühendislik Kültürü, Türkiye, Dönüşüm, Mühendis

Giriş

This study is about gendered construction of engineering and its transformation in contemporary Turkey. It focuses on the gendered discourse within and about engineering occupation depending on the argument that "gendered aspects in engineering are ideological and are based on a complex web of general and particular discourses around traditional gender roles" (Hacker, 1981). To do so, a theoretical tool called "gendered engineering culture" which is a modified version of the concept of "engineering culture" (Robinson & McIlwee, 1992) was introduced by adding a gender dimension to highlight the gendered features in engineering culture.

Main arguments that triggers this study were originated from the feminist tradition which questions the gendered dimensions of scientific inquiry and technology. Mentioned tradition questions the neutrality of science, by problematizing the predominance of men in natural sciences. It explores the biases in the processes of choosing and defining scientific problems, the design and interpretation of experiments, and finally the use of language in scientific theoretical formulations. (Hacker, 1981; Fox-Keller, 1985; Harding, 1986; 1991)

In their critique of the existing system of scientific examination, feminist theorists (Fox-Keller, 1985, 1996; Harding, 1986, 1987, 1994, 2008; Haraway, 1988; Wacjman, 1991) have claimed that a "cognitive authority" (Laslett et al., 1996, p. 1) has been granted to science because of its "objectivity" (Harding, 1986). Such privilege to science is mistaken because the practice of science, like any other branch of human endeavor,

*Araş. Gör., Dr. Bilim ve Teknoloji Politikası Çalışmaları, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, <https://orcid.org/0000-0003-1595-8177>

cannot be removed from the value systems and implicit biases and ideologies of its practitioners (Harding, 1991, 1989).

Gendered aspects of engineering culture are mainly determined by male dominated discourses about technical knowledge production and technical know-how. This situation has been conceptualized by previous literature as a creation of gender blindness, embedded in the dualistic logic which modern scientific inquiries are based on (Harding, 1986). Such dualistic logic equates men with ability to reason, leads to male domination in positivist inquiry and implicitly suggest women are irrational. Previous literature has also shown that this dualism shapes common sense expectations about men and women. (Hacker, 1981; Fox-Keller, 1985; Harding, 1991). It is reproduced in the socialization processes by imputing rational, analytical features with men, and emotional, illogical aspects with women. Although there have been women engineers globally since the 1930s, they have been accepted for only the past 30 years; women engineers have been able to earn a place in the labor market only recently. As a result of this historical formation, men have always outnumbered women in engineering in the world and also in Turkey. Women in Turkey found the opportunity to take place in engineering profession during the Republican era. It is a possibility that women's entering in engineering might have followed a similar path with other countries. However, contrary to the USA for instance, there are no sources telling women's productive role in wartime technologies in case of Turkey (Oldenziel, 2010) Yet it is reported that women began to take part in engineering sectors in the second half of 20th century (Naymansoy, 2010). Despite the visible efforts of Republican ideology encouraging women to enter engineering schools, the ratio of women engineers in Turkey reached up to %30's in 1950's and stayed stagnant until today (Smitha & Dengiz 2010).

There are a very limited number of studies concerning gender and engineering in Turkey. These studies were conducted particularly in the 2000s and consider women's underrepresentation in engineering occupations and their coping strategies. It has been noted by many authors that Turkey has been successful over the past 75 years in moving from being a society with no female participation in engineering to being one with a relatively higher participation than the USA or Europe (Tantekin-Ersolmaz et al., 2006; Bayrakçeken-Tüzel, 2004), yet many of the studies they produced have highlighted the discrimination women faced in male-dominated occupations (Zengin, 2000; Bayrakçeken-Tüzel, 2004; Smitha & Dengiz, 2010).

The question concerning the gendered culture engineering is not only about numerical scarcity. The problem has other dimensions that are hidden in historical formations, daily expressions, prejudices and in interaction styles. It comes from the way genders are learned; it is because of the internalized gendered social structures, and it is related to the capitalist relations that maintain and reinforce those gendered bondages. That is why; this study needs to be handled with a gender perspective, so that gendered codes in engineering could be traced through mentioned interactions. On this basis, this article tries to answer two questions: *What are the social factors creating gendered engineering culture in Turkey?, and Is there a possible transformation of this culture in time and if so, how?*

The concept of gendered engineering culture is taken as a composition of social definitions about engineering. It is argued that there is a complex relationship between the gender of engineering and the way it is conceptualized and valued in Turkey's society. On the basis of these, creation of gendered engineering culture will be traced through engineers own narratives of the profession's image on the social level and on the factors in its creation.

I take gendered culture of engineering is a discursive formation based on patriarchal ideology that equates males with rationality, objectivity and assigns them as the ultimate producers of objective knowledge. (Faulkner, 2000, 2007, 2009; Brandth & Kvande, 2001; Cockburn, 1981; 1983; 1985; 1993; Mellström, 2002; 2004; Faulkner, 2009) Engineers are conceived as problem solving, analytical-minded individuals whose qualifications are consistent with their sexes. Engineering, as being the occupation of producing out-of-scientific facts, is clearly attributed to the male gender. Codes of such a discursive constitution can be seen in the gendering of children and segregation of toys and games. Later, it can be found in the separation of courses at school with stereotypical judgments such as 'boys are good at mathematics, while girls are good at social sciences'. Engineering education, as a matter of fact, draws the persona of "the real engineer" model by teaching the conditions of 'real engineering work. These categories are suitable for the socially imagined male characteristics that the socially idealized women characteristics usually do not fit in.

The possible change in gendered engineering culture is related to the age criterion. This question is closely related to engineering's social image and its impact on engineers' own perceptions. Many studies indicate

that the most pursued engineering career is to become a manager who at the same time achieved the respect of other engineers as a result of hands-on experience and technical knowledge. Engineers who achieve the ideal career are experienced people with long years of field work. This is why I argue that age is a crucial indicator for two reasons: firstly it is significant in understanding the change in gendered engineering culture across time. Secondly, it helps to examine the way engineers experience the change, the way different genders see it within and between different cohorts. On the basis of these, the sample of this study will be divided between two main age groups; participants of 40 age and over and under forty. With this diversification, I aim to compare the possible change in regard to engineering profession.

Methodology

In this research, I deploy a feminist analysis of the gendered culture of engineering framed by qualitative research methods. At the beginning of this research, I planned to listen only women engineers' experiences, but as I reviewed the literature, I saw that there are very limited studies concerning men engineers. Adding men's perspective would provide a better understanding of how the engineering profession is regarded as having a masculine culture. Then, I decided to design a larger sample by including men engineers so that I could reach the aim of this study.

The data set of this research was collected via forty-three in-depth interviews. Interviews were conducted with 25 women and 18 men engineers¹ who were full time employed during the time of the fieldwork. Respondents were purposefully selected to constitute two main cohorts who were under and over age forty. Interviews were interpreted in regard to respondents' professional perceptions, reactions they get from the society, education and work life experiences.

On the basis of these points, semi-structured interviews with engineers constitute the first and the most important type of source in this dissertation. Participants were contacted through Union of Chambers of Turkish Engineers and Architects (TMMOB), the online initiative of women engineers and via personal relations and via personal relations through snow balling sampling.

In addition, there are very few studies comparing women and men engineers' experiences in the world and also in Turkey. The existing literature approaches the issue from the perspective of women's work, because there is a common tendency to assume that we know all about masculinity. On the other hand, studies that analyze the masculine culture among engineers, asserted that the common type of masculinity in engineering might be oppressive over some men engineers as well (Cech, 2005; Cech & Waidzun, 2011). Within the frame of this study, I accept that there are several masculinities and femininities and men as well as women might be affected by the operations of gender in engineering. Thus, I aim to address experiences of both women and men engineers by using feminist approach.

Gendered Engineering Culture in Turkey

I take gendered engineering culture as a conceptual frame, which enables me to understand some part of gender dynamics. These dynamics may change across countries. I believe Turkey is an interesting case and it may be important when it comes to the relationship between gender and engineering since the number of women engineers are considerably high due to Republican reforms (Öncü, 1982; 2003, Smith & Dengiz, 2010) According to the findings, engineering profession has a prestigious image on the social level. This image is mostly affected by engineer politicians who were ruling figures in Turkey for some time. All these factors and the ones I will be mentioning in this part, reveals how gendered engineering culture is constructed in Turkey's society then I will examine the transformation in the mentioned culture.

Becoming the "big guy": the impact of male role models

Professional engineering was brought to Turkey in the early period of Republican reforms with its pre-given masculine codes. The profession was addressed as the engine of Turkish modernization. These codes articulated Turkey's strictly gendered structure. From 1965 onwards, Turkey witnessed the rise of the male engineer as a political actor (Göle, 2008). From 1965 until the 2000s engineer-originated politicians became ruling figures of Turkey's politics. Turgut Özal², Necmettin Erbakan³ and Süleyman Demirel⁴ were politicians whose occupational identity was a part of their political image. They were the technical elite agents of Turkey's developmental politics (Göle, 2008). They were accepted as the "big guy" who knows what other people do not know; who are educated, and they contributed to the country's development by building dams, bridges and

buildings. Even though middle-class women were encouraged to enter the profession, engineering was conceived as an appropriate profession for men, since publicly known examples in Turkey became symbols of managing politics and production.

An engineer needs to be good at mathematics and physics. If he is, the family expects big things from their child. They think that he is going to find a decent job. The neighborhood also creates expectations, then comes country's expectations. Smart students also have the psychology of "becoming a big guy" because we have Özal, Demirel, Erbakan.. (Ömer, Man, Electric and Electronics Engineer, 62 years old)

Male engineers within the elder cohort of this study argued that they respect engineer politicians in the professional meaning. They all suggested that these figures were very successful engineers regardless of their political orientation. Just like Ömer noted, society expected engineers to be like Özal, Erbakan and Demirel⁵. It is understood that engineers also thought they would become something more than an engineer. Becoming an engineer with respect to related figures also meant becoming the engine of development and improvement of the country. Given this social responsibility, as Göle (2008) suggests, engineers were the technical elites of Turkish politics.

Male participants of the elder cohort have grown up by watching and hearing engineer politicians. Their career choice had been affected by the impact of the respected image of this occupation. On the other hand, women participants of the same cohort neither embraced engineers' ideology, nor did they mention their enthusiasm about being a "big guy". The noted aspects of engineering's legacy in Turkey also create a masculine culture which puts unseen barriers in front of women. Absence of women public figures, women engineers of this cohort did not indicate any pursuit towards engineer politicians.

Participants who experienced the reign of engineer politicians agreed that these figures were good at their actual profession even if they do not agree with their political ideas. However, being a good engineer came out as a positive feature in becoming a good politician. Knowledge of deduction was stated as the key characteristics for an engineer to contemplate social matters.

Same group of participants argued they believe in the "Engineers' Ideology"; referring to the belief that engineers do also have social responsibility because of their ability of deduction (Göle, 2008). According to ten male participants in this study, by definition, an engineer is the one who has the potential for deduction. An engineer knows the logic of deduction by heart, in regard to his relationship with mathematics. Some think that this feature of engineers encourages them to move towards social issues like politics. Even though they followed different world views like leftist, rightist and Islamist, and took part in a variety of political positions, engineers in Turkey had a common ideology which makes them believe they can change the world and by using scientific thinking they can make it a better place (Göle, 2008).

Another participant, Metin gave a parallel definition for engineering and its power of deduction:

An engineer is someone who understands the origin of a subject he does not know. A classical example is Necmettin Erbakan. He was an excellent engineer. Calling him a good engineer is an insult!. They learned to solve problems at İTÜ (İstanbul Technical University). What is this guy's (Erbakan) project? How can I make this country religious? This was the guy's problem. Everybody was mocking him when everybody else was building tanks. Turgut Özal was also a very good engineer. He calculated Saddam's trajectory of thousand missiles, in one night. Süleyman Demirel was excellent. Also an excellent judge of character. ...So, I think engineers make good politicians. If he focuses on problem-solving in social matters, he makes a good politician. If he has talent, he has intelligence, an engineer can play with you like a cat play with a mouse. (Metin, Man, Mechanical Engineer, 62 years old)

Women participants of this study stated by referencing their confrontation with male classmates and employees that engineering is always accepted to be a male-dominated occupation. Although engineering was thought to be a gender-free in Republican years because it was a new occupation in Turkey (Öncü, 1981), in fact, masculine aspects were already part of the engineering culture (Naymansoy, 2010) Women, even in the reform period, never considered themselves to be one of the equal members of engineers; rather, they were prepared to be assistants/sisters to male engineers (Cockburn, 1985). Composition of male domination in technique of the

west, de facto dualism of public/private spheres, and inevitable realities of patriarchal relations constituted engineering occupation in Turkey with its underlying dynamics.

In line with the perspective above, the mentioned engineer originated politicians were all men. Only male participants in this study mentioned a potential link between engineers' ideology and politics. There are no studies to examine whether women engineers share the ideology of engineering. This fact made me wonder about women's perspective on the matter. Do women believe, as engineers, in their power to transform society as well as production? This question, I think, is important to understand gendered construction of engineering culture in Turkey, to understand how women experience being engineers and if this experience brings them the mentioned beliefs as it does for men.

On the basis of these, the existence of this figures might be influential on especially elder male engineers in this study. As one participant noted, these politicians were seen as the “big guy”, who was not only clever and ambitious but also they managed to get somewhere important in the eyes of the public. Thus, it can be argued that engineering had gained the mentioned legacy and respect with regard to these public figures.

Prestige of Engineering

Engineering was indicated as a prestigious occupation by most of the participants. Prestige was mainly felt by engineers through positive reactions from society such as praising, affirmation, trust and acceptance. Some participants said that apart from the prestigious image, they were also respected by other people in regard to their profession.

According to participants, prestige is constituted of many factors. Being a successful student was an important indicator for the prestigious image of engineering. This aspect fitted both women and men participants.

In addition to the successful student image, the unspoken hierarchy between engineering departments also determines the level of prestige. Respected departments were argued to be mechanical, civil and electrical engineering whose practice constitute the fundamentals of engineering. Mentioned fields enjoy more prestige than others. Women participants indicated they even got more respect than male colleagues when it came to social prestige. Women from higher departments of the hierarchy were more respected because it was the common idea that they have managed to get a place in a male-dominated profession.

Thirdly, engineering in Turkey is regarded as a middle-class occupation. It is perceived as a professional path to become middle-class in terms of income. In addition, engineering has more potential for employment than many other professions. There is also more possibility of earning a higher income. This is why, engineering is prestigious as a middle-class occupation.

Social class is what makes an operator different from an engineer (Oldenziel 1999; 2010). Engineers are white collar workers of production processes. Historically, the engineer has never been the patron of the means of production. The engineer is the skilled technician who exchanges his technical knowledge for wage (Cockburn in McKenzie & Wacjman, 1987).

Engineering is one of the occupations where class difference hits you in the face. In engineering workshops, from the construction yard to the factory, a person memorizes class struggles, distinctions, reactions of people from different social classes. How they think, how they see... (Esra, Woman, Mechanical Engineer)

As Esra clearly puts it, the factory is a place where a person can easily observe class struggles, their thoughts and reactions. Everything that makes a person a member of a class position; values, behaviors, words, jokes, mimics also determines the occupational class. Engineering in Turkey is mainly defined as a middle/upper middle-class occupation. However heterogeneous, many engineers also work with enough income to sustain middle/upper middle-class lifestyle.

Köse and Öncü (2000a; 2000b) examine engineer's economic class positions in Turkey with respect to engineers working in public and private sectors. According to Köse and Öncü, engineers being enrolled in small and medium size firms do not hold an exact class position. They are either self-employed and they are management-based capitalist investors or they are employed by small and medium size firms and their position

is closer to that of blue workers. However, in all cases, engineers have higher rank since they are conceived to be technical experts (Köse & Öncü, 2000a; 2000b).

As for engineers in public sector, Köse and Öncü state that since public work hierarchy is different than private sector, engineers' class positions are ambiguous. Yet engineers tend to stay as an independent technical group between administrators and blue-collar workers (Köse & Öncü, 2000b). Their analysis shows, majority of engineers find a middle or higher position in industrial hierarchy. This creates the image about engineering of being a middle-class profession. In addition, highly competitive education system in Turkey might lead students from middle and upper classes to get private educational support. Although there are no findings in my study supporting this argument, I should note that only two women and two men out of forty-three participants declared they were coming from working class families. Others defined their class position as middle class.

Zeynep, a geological engineer, indicated that she grew up in a working-class family, being an engineer was like an upward step. Zeynep argues that even if a person becomes an engineer s/he needs a backup mechanism to do her/his job which also intersects with financial opportunities.

We were working class. I am daughter of a miner. Mining worker. Since you are born this way, even when you become an engineer you need to stand on your own feet. My family did not have opportunities to build a firm for me. (Zeynep, Woman, Geological Engineer)

In addition to financial opportunities, some participants pointed to mobility in the social hierarchy. According to them becoming an engineer also provided mobility in terms of status.

We, while becoming engineers, we experienced upward mobility. In our time, engineering was respected and had more financial opportunities. In our home city, İzmir, there is a strong class discrimination. It is never said out loud, but everyone knows it. I realized it when I moved to İstanbul. Even though we earned money from engineering, we could never be a part of Rotary Club in İzmir; in İstanbul we could (İrem, Woman, Chemical Engineer, 55)

I graduated from Gülveren Lisesi in Ankara. My parents were workers. I was successful, so I chose to be an engineer. It was not a conscious choice, though. I studied so hard, being an engineer was prestigious in our environment. (Elçin, Woman, Metallurgy and Materials Engineer)

As it can be seen from the quotations, becoming an engineer is a desirable career choice due to financial and social opportunities for some participants. As for others who did not mention social class as a distinctive category, perceived social and economic possibilities of engineering occupation as a natural domain of what they already experienced. That is why, I think, social class was not noticed by some participants.

Some participants underlined the importance of engineering's social class position. Their evaluation was not common to all participants. Yet I want to mention this evaluation, because this fact also led me to think why social class does not matter to other participants. I find it interesting to indicate that middle class originated engineers did not perceive social class as an important part of their identity because they were born into this class. However, the ones who managed "upward mobility", noted engineering's occupational class as middle class.

The findings of this research showed that engineering is thought to be prestigious because of social meanings attached to the occupation. Engineers' being leaders of political change, bearers of Turkey's modernity, and being possessors of scientific and technical knowledge are factors for these social level attributions. Women and men engineers both enjoy the trust and respect attached to their professional position.

On the other hand, almost all participants agreed that the image of the engineer is male on the social level. The image is defined as a person who has mathematical intelligence and ability to think analytically. These features were mainly accepted as "natural gifts" by most participants. Women in this sense, are noted as having a disadvantageous position because the female mind is stereotypically associated with verbal ability.

In line with the male image in the society, participants also defined the nature of the engineering job as suitable for men. Dirty and heavy work, and hands on experience are noted as the most significant features of the engineering job. These aspects also underlined as appropriate for the male identity image. On the basis of these

points, a respected engineer is thought to be a person who combines mathematical ability with the ability to cope with manual requirements of engineering.

Transformation of Gendered Engineering Culture in Turkey

In terms of differences among cohorts, a significant point has been raised by participants aged forty and over was the changing character of engineering's image in Turkey. All participants in this group declared that engineering had lost its status in recent years with respect to some factors. These are; increased number of engineering departments, easiness of becoming an engineer compared to previous years, and changing role of engineering in the global economy.

To begin with, Akın and Kerem emphasized the effect of the increasing number of engineering departments and decrease in quality of engineering education. They pointed out that this fact undermined the occupation's value both on the social and on the professional level.

Engineering was respected in our time. Now, medicine has surpassed engineering. Back then, we entered from the first 600, now it has dropped until 5000" (Kerem, Man, Computer Engineer, 42 years old)

Yes, I think it was respected. It used to be more prestigious. The respect has decreased over years. The reason is related to money. The more engineers come into the market, the less respect they see from the public. The money they earn has also lost its value. In the past, there were few engineers in industrial sector, almost none. Now there are so many new graduates, and not every one of them has good qualities. Some, I think have qualities. But some study engineering just to study it. For those who have lower qualities, uneducated people think they do not know anything. (Akın, Man, Mechanical Engineer, 60 years old)

According to participants, the increasing number of engineering schools trains more engineers; thus, the number of engineers in the market diminishes the monetary value of engineering job. In addition, entering engineering departments has become easier. However chosen, engineers' success in university entrance exam has lessened, which is accepted to be a significant factor for the loss of respect.

When you say "I am an engineer", the reaction is positive. It was positive in the past and it still is, because the occupation has a legacy. Today, it is easier to become an engineer, why should it be respected? Prestige is not entirely about numbers actually. The perception is that the occupation is meant to have remarkable qualities. Qualities that other people do not have. What does this mean? It means being able to solve a math problem or being able to understand a physics theory. Back in our time, in order to enter engineering school, you needed more points in the university entrance exam. Now, there are more engineering departments. (Ömer, Man, Electric and Electronics Engineer, 62 years old)

Ömer, Electric and Electronics Engineer thought that "The profession still has value because of its former legacy".

The mentioned legacy of engineering profession is based on several features. First it depends on the ability to understand what ordinary people cannot. Such as a difficult abstraction. Second, the person needs to get remarkable grades from the university entrance exam in order to be accepted by engineering schools. The person should be hardworking. Therefore, the general image is that engineer is not only clever but also diligent. Legacy that Ömer indicated has another source. As it was mentioned before, engineer originated politicians were leading actors of Turkey's politics. They were seen as the developers of the country, even saviors from the economic burdens of World War II. Presence of these figures seem to be influential on the profession's image in the eyes of society.

Finally, women and men participants with 40 and over age told that engineering lost its previous image due to transformation of its role in global economy. Increasing integration of technology in production processes

and flexible specification of tasks has changed job definitions of engineers. Previously engineers worked closer to blue collar workers within production. With Post-Fordist production, engineer and worker has physically separated and engineers became controllers of other engineers working for tasks other than production such as design, research, development and quality assurance (Ansal, 2000). Artun (1999) perceive this specialization as alienation from integrity of production processes and also from the product itself. According to Artun (1999), engineer lost its value as production is characterized by digital technologies. Machines have taken place of human power in factories now, cybernetics are employed instead of engineers' mental labor. Since digital technologies are tools of capitalist interests, engineer's role in this hierarchy is under pressure.

Concluding Discussion

In this article, I attempted to understand gendered construction of engineering occupation and its transformation in contemporary Turkey. Respondents were composed of women and men engineers mainly coming from two cohorts. One age group was composed of engineers with 40 and over age and the other was populated by engineers under 40. Due to vast economic and social changes Turkey had gone under since the foundation of the republic, age distinction within this study revealed significant differences in perspectives and experiences of engineers.

Findings of this study show that engineering profession had been conceived as a prestigious occupation on the social level. Findings revealed that creation of gendered engineering culture and social prestige of the profession is mainly based on the general discourse about engineering which was affected by the perception of "the West", because Turkey's modernization process was determined by the idea of *achieving western civilization in science and technique*. Therefore, being addressed as the engine of modernization, professional engineering was brought to Turkey in earlier times of Republican reforms with its pre-given masculine codes. These codes articulated with Turkey's strictly patriarchal structure.

Understanding the dynamics behind the social prestige of engineering profession also helps exploring creation of gendered engineering culture in Turkey. Prestige were argued to be the most important feature of the profession's social image. According to participants, both men and women enjoy to get positive reaction from public. Positive reaction were defined as affirmation, trust and acceptance. For women participants, surprise and more respect might be added to these definitive marks. Being a woman engineer is argued to be respected more, because the profession is accepted to be more suitable for men and it is even more difficult for a woman to achieve becoming an engineer for both cohorts. I argue that gendered engineering culture in Turkey is created by several factors. These factors constitute the profession's social image and they also constitute a masculine culture. By defining such an ideal model, unconformities are being excluded or, not welcomed.

In this study, participants of all age groups fulfilled the expectations of their social environment when they chose a path to engineering. Men felt it was natural, women decided out of causation. They both benefited from this choice to some degree. The findings show that engineering profession has considerable prestige on social level both for women and for men. Yet, the level of prestige changes according to the engineering field. Some fields get more prestige, some get less. In fact, prestigious fields attract more men than the ones which contain fewer women and are argued to be lower in prestige.

According to the results of this study, respondents from two cohorts indicated that engineering is prestigious, however this prestige has faded because it lost its respected role in production processes. Increasing specialization and the change in mode of production also transformed engineers' responsibilities. Previously being technical experts of production, the profession's role has reduced to monitoring production processes. According to elder cohort, engineers' role has transformed and it led to a decrease in the social prestige. Moreover, younger cohort respondents mentioned increasing number of engineering schools as a result in fading prestige. However, younger participants think they still enjoy the level of prestige on the social level.

These transformations made reflections on engineers in Turkey and their political positioning. In Turkey, up till 1980, engineers mainly positioned themselves against capitalist industrialization. Being accepted as the bearers of rationalization and positivism; most engineers were followers of the leftist ideologies and positioned themselves as revolutionist social modifiers. In addition, in the 1970s Turkey's political turmoil included different ideologies among which there were left and right oriented engineers. Süleyman Demirel and Necmettin Erbakan were among rather reformist wing, and they kept discourses close to engineering jargon, like project making and industrialization (Göle, 2008).

In this sense, the engineer within Taylorist production got to have a new direction, a new position between capitalists and workers. Though this study did not provide confirming results, some researchers see this change as the sign of a shift in engineers' political stance from leftist to reformist ideologies. This shift was also marked by a transition in engineer's identities, which built its peculiar professional identity and began to take part in Turkey's politics as long as they could develop social perspectives examined different worldviews among engineers in regard to Taylor's and Veblen's conceptualizations (Haşim & Köse, 2000). Their research is mainly about explaining the variety of class positioning within the engineering occupation in terms of engineers' perception about the meaning of their labor; whether it is closer to Taylor's or Veblen's conceptualizations. Results of the research showed that engineers in Turkey increasingly identify the purpose of their work with capitalist interests.

Some findings of this research confirmed Haşim & Köse's (2000) findings. Participants who witnessed the impacts of these transformations thought that the engineering profession lost its previous image. As discussed above, the engineer, who was once a pioneer agent of Fordist industrialization and even the modifier of society, has adopted competition and the urge to make more money as the new conditions of a knowledge-based economy. In addition to this, with the impact of the increasing number of engineering graduates and the decreasing opportunities in the market, the profession's image might fade not only in Turkey, but also in the world.

Women's entrance into engineering profession is also asserted to be a factor for transformations in the global economy. The number of women engineers participating Turkey's labor market has increased due to political reforms and the need of labor force with respect to neoliberal economy. In addition, can be argued that gendered image of the engineering profession has also witnessed a positive change. An increasing number of women in engineering have created familiarity about women's existence and have led to a change in the social image.

It is also asserted that engineer's image is fading due to its role in the global economy. With the impact of increasing engineering graduates and decreasing opportunities in the market, the profession's image might fade not only in Turkey but also in the world. In addition, respondents noted a change in gendered image in engineering on the social level due to the increasing number of women participating in the profession. If I go back to what I have argued in the beginning, I claimed that engineering profession was brought to Turkey with its pre-given masculine codes and it well suited to Turkey's patriarchal structure. I can argue that engineering culture is created on gendered principles in Turkey. My findings above showed that theoretical requirements of engineering integrated with its works' manual hardness and this created an ideal notion of engineer only suitable for men. Women are not only historically excluded in this picture but also their place has never been constructed in terms of social definitions. That is why, women's becoming engineers leads to a surprising and even more respected reaction, since they accomplished a mission culturally designed for men.

¹See, Appendix 1. Table of Participants

²The architect of neoliberal restricting in Turkey was the period's Prime Minister Turgut Özal. Özal was a mechanical engineer, like other engineer political figures he was originally coming from the countryside. His reform package was inspired by IMF and was made possible under the name of stabilization programme. Turgut Özal directed Turkey's politics after his party had firstly been elected in 1983 until his death in 1993 as a prime minister (Zürcher, 1993).

³Necmettin Erbakan was born in 1926. He was an engineer and academician. He served as Prime Minister of Turkey for one year. He took part in Turkey's politics from 1960's until 2010's. Retrieved from www.necmettinerbakan.org

⁴ Süleyman Demirel is 9th President of Turkey was born in 1 November 1942. He also served as Prime Minister in Turkey for seven years. Originally an engineer, he was an important figure in Turkey's politics from 1964 until 2000 (Komsuoglu, A. 2008).

⁵The architect of neoliberal restricting in Turkey was the period's Prime Minister Turgut Özal. Özal was a mechanical engineer, like other engineer political figures he was originally coming from the countryside. His reform package was inspired by IMF and was made possible under the name of stabilization programme. Turgut Özal directed Turkey's politics after his party had firstly been elected in 1983 until his death in 1993 as a prime minister (Zürcher, 1993).

Necmettin Erbakan was born in 1926. He was an engineer and academician. He served as Prime Minister of Turkey for one year. He took part in Turkey's politics from 1960's until 2010's. Retrieved from www.necmettinerbakan.org

Süleyman Demirel is 9th President of Turkey was born in 1 November 1942. He also served as Prime Minister in Turkey for seven years. Originally an engineer, he was an important figure in Turkey's politics from 1964 until 2000 (Komsuoglu, A. 2008).

References

Gluck, Sherna Berger, and Daphne Patai, eds. *Women's words: The feminist practice of oral history*. Routledge, 2013.

Ansal, H. "Dünyada Teknolojik Değişim ve Mühendisler". *Toplum ve Bilim*, 85 Yaz: 36-47, 2000.

Artun, A. *Fordizmin ve mühendisin dönüşümü*. TMMOB; 1999.

Artun, A. "Mühendis, 1975-2000". *Toplum ve Bilim*, 85 Yaz: 47-60. 2000.

Brandth, B., & Kvande, E. Flexible work and flexible fathers. *Work, Employment & Society*, 2001, 15(2), 251-267;

Cech, Erin A. "Understanding the Gender Schema of Female Engineering Students: A Balanced Sex-Type and an Ideal of Autonomy." *Women in Engineering ProActive Network* (2005).

Cech, Erin A., and Tom J. Waidzunus. "Navigating the heteronormativity of engineering: The experiences of lesbian, gay, and bisexual students." *Engineering Studies* 3, no. 1 (2011): 1-24. Cockburn, C. The material of male power. *Feminist Review*, 1981, pp. 41-58.

Cockburn, C. *Brothers: Male Dominance and Technical Change*, 1983, London: Pluto Press;

Cockburn, Cynthia. "Machinery of male dominance: Men, women and technological change." (1985).

Cockburn, Cynthia. "Caught in the wheels." *Marxism today* 27 (1983): 16-20.

Cockburn, C., & Ormrod, S. *Gender and Technology in the Making*. 1983, SAGE Publications Ltd.

Cockburn, C. On the machinery of dominance: Women, men, and technical know-how. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 2009, 37(1), 269-273;

Faulkner, Wendy. "Dualisms, hierarchies and gender in engineering." *Social studies of science* 30, no. 5 (2000): 759-792.

Faulkner, Wendy. "Nuts and Bolts and People' Gender-Troubled Engineering Identities." *Social studies of science* 37, no. 3 (2007): 331-356.

Faulkner, Wendy. "Doing gender in engineering workplace cultures. I. Observations from the field." *Engineering Studies* 1, no. 1 (2009): 3-18.

Faulkner, Wendy. "Doing gender in engineering workplace cultures. II. Gender in/authenticity and the in/visibility paradox." *Engineering Studies* 1, no. 3 (2009): 169-189.

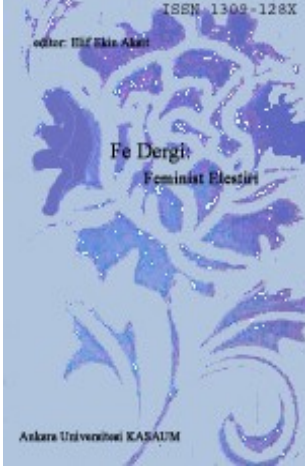
Fox-Keller, 1982 in Harding & O'Barr, in 1987 Harding, S. & O'Barr, J. (ed.). (1987). *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago University Press: Chicago.

Keller, Evelyn Fox, and Gertrude Scharff-Goldhaber. "Reflections on gender and science." (1987): 284-286.

Göle, N. *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. 4th Edition. İstanbul: Metis Yayınları. 2008.

- Hacker, S.L. The culture of engineering: Woman, workplace and machine, 1981, pp. 341-353.
- Harding, S. The Science Question in Feminism, 1986; Harding, S. (ed.) Feminism and Methodology: Social Science Issues. 1987.
- Harding, S. G. "Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives", 1991;
- Harding, S. Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialism, and Modernities, 2008;
- Köse, A. H. & Öncü, A. (2000). *Kapitalizm, İnsanlık ve Mühendislik: Türkiye'de Mühendisler Mimarlar*. Ankara: TMMOB; Köse, A. H. & Öncü, A. (2000). "Türkiye'de Mühendis ve Mimarların Sınıfları ve İdeolojileri". *Toplum ve Bilim*, 85 Yaz: 8-36
- Mellström, Ulf. "Patriarchal machines and masculine embodiment." *Science, technology, & human values* 27.4 (2002): 460-478.
- Mellström, U. (2004). Machines and masculine subjectivity: Technology as an integral part of men's life experiences. *Men and masculinities*, 6(4), 368-382.
- Naymansoy, G. *Atatürk'ün Mühendis Kızları*. Eskişehir: Eskişehir Sanayi Odası Yayınları. 2010.
- Oldenziel, Ruth. "Decoding the silence: Women engineers and male culture in the US, 1878–1951." *History and Technology, an International Journal* 14, no. 1-2 (1997): 65-95.
- Öncü, A. "Uzman Mesleklerde Türk Kadını", N. Abadan-Unat, *Türk Toplumunda Kadın*, 1982
- Öncü, A. Political identity as structure and agency: an institutional analysis of the organization of engineers in Turkey. *International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie*, 13(2), 303-319; 2003.
- Robinson, J.G. and McIlwee, J.S. Women, Men and the Culture of Engineering, 1991, pp. 403-421.
- Smitha, A. E. and Dengiz, B. Women in Engineering in Turkey - a large scale quantitative and qualitative examination. *European Journal of Engineering Education*, 35/1, pp. 45-57, 2010.
- Yeliz Günel GÜNAL, Y. (2013). *Neoliberal Transformation And Professional Middle Classes: Case Of Engineers In Turkey* (Doctoral Dissertation, Middle East Technical University, 2

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Siyasi Partilerde Cinsiyetin İzini Sürmek; AKP, CHP, MHP ve HDP Örnekleri

Esra Arslan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Esra Arslan “Siyasi Partilerde Cinsiyetin İzini Sürmek; AKP, CHP, MHP ve HDP Örnekleri” *Fe Dergi* 11, no. 1 (2019), 59-76.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_6.pdf

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

Siyasi Partilerde Cinsiyetin İzini Sürmek; AKP, CHP, MHP ve HDP Örnekleri*

Esra Arslan *

Bu araştırmada amacım; siyasi partilerdeki ideolojik ve politik farklılıklara rağmen toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin farklı siyasi partilerde benzer biçimde kurulup kurulmadığını ve bu eşitsizliklerin arka planındaki dinamiklerinin siyasete eşit katılımı nasıl etkilediğini açıklamaktır. Feminist metodoloji ile desenlenmiş bu çalışma, 2016 Ağustos ve 2017 Ocak ayları arasında Mersin ve Adana illerinde Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Halkların Demokratik Partisi (HDP) il ve ilçe temsilciliklerinde aktif siyaset yürüten farklı sosyo-demografik özelliklere sahip otuz kadın ile derinlemesine görüşmeler aracılığıyla yapılmıştır. Araştırmanın Adana ve Mersin İllerinde yapılmasının nedeni bu illerin çok kültürlü yapısı ve Türkiye'nin farklı bölgelerinden göç alması nedeniyle, aktif kitle desteğine sahip heterojen bir gruba ulaşma imkânı sunmasıdır. Çalışmaya dört partinin dahil edilmesinin nedeni ise ideolojik yapı ve politik söylemleri farklı olan bu kadınların yereldeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin izlenmesine olanak sağlaması ve siyasi partilerin yerelde, birbirine yakın bir siyasi temsil ve örgütlenme düzeyinin olmasıdır. Kadınların siyasete katılım süreçleri, farklı partilerde olmalarının etkisiyle toplumsal cinsiyet temelli sorunları nasıl deneyimledikleri, temsil mekanizmalarındaki dışlanma ve destek pratikleri ile hangi başa çıkma stratejileriyle alanda yer aldıkları bu sahayı uzun süre deneyimlemiş içerden biri olarak hem kendimde hem de görüştüğüm kadınlarda anlamayı hedeflediğim ana başlıklar olmuştur. Araştırma bize siyasi partilerde yer alan kadınların farklı ideolojik ve politik düşünce yapılarına sahip olsalar da toplumsal cinsiyet temelli ortak sorunlar yaşadıklarını fakat özgül başa çıkma stratejileri ve kazanımlar geliştirdiklerini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Eşitlik, siyasi katılım, siyasi temsil, siyasi parti, toplumsal cinsiyet,

Tracing Gender in Political Parties: A Case Study of AKP, CHP, MHP and HDP

My aim in this research is to find out if the gender-based inequalities are similarly established in different political parties despite the ideological and political differences and how the dynamics in the background of these inequalities affect the equal participation in policy. This research, based on Feminist Methodology was compiled through in-depth interviews done with 30 women of different socio-demographic characteristics and actively doing politics in the provincial and district representatives of the Justice and Development Party (AKP), Republican People's Party (CHP), Nationalist Movement Party (MHP) and People's Democratic Party (HDP) in Adana and Mersin Provinces between August 2016 and October 2017. The reason why this research was carried out in Adana and Mersin is that both cities have a multi-cultural structures and they provide the opportunity to reach a heterogeneous population that has an active mass support as the two are migrated from different regions of Turkey. The reason behind including four parties in the study that women with different ideological structure and political discourse have the potential to enable observing the gender issues and relationship in the local provinces and a close political representation and organizational level in the area. The participation processes of the women in politics, how they have experienced the gender-based problems with the effect of taking part in different parties and they have taken part in this field with what coping strategies including the exclusion and support practices in their representation mechanisms are the main-topics of which I have aimed to make sense from both myself and the women that I talked as an insider gaining experiences for a long time in this field. The research has showed us that the women taking part in political parties had experienced common gender-based problems

*Bu makale, yazarın Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kayıtlı "Siyasi Partilerde Kadın Katılımı ve Temsili; Adana ve Mersin Örnekleri" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

*Mersin Üniversitesi Kadın Araştırmaları Doktora Programı Öğrencisi, <https://orcid.org/0000-0002-0481-9836>

although they had different ideological and political frame of minds but also they have developed specific coping strategies and gains.

Keywords: Equality, political participation, political representation, political party, gender

Giriş

Kendi sesini kaybeden biri, başkasının sesini taşıyamaz¹

“Biz de insan değil miyiz” (Berktaş, 2011) sorusu kadınların eşitlik mücadelesinde cinsiyet temelli ayrımcılık ve hak ihlallerine karşı geçmişten günümüze geliştirdikleri bir refleks olmuştur. Bu refleksten doğan müzakereler ve mücadeleler sürecinde ise sosyo ekonomik, politik ve ideolojik faktörler, kadınların siyaset arenasındaki eşitsiz konumunu etkileyen temel dinamikler olarak öne çıkmıştır. Siyasete katılmanın en eski araçlarından biri olan siyasi partilerde de bu dinamiklerin etkisini görmek mümkündür. Demokratik rejimlerin olmazsa olmazı kabul edilen siyasi partiler, yurttaşların iktidara erişiminde ve iktidarı yönlendirmesinde, siyasetin işleyişine müdahale olmasında en önemli araçlardır (Uysal ve Toprak, 2013). Siyasi partilerin hiçbirinde açıktan açığa kadınlara karşı bir engelleme politikası benimsenmemekle birlikte, onları, paternalizmin izlerini taşıyan bir biçimde övmek, pohpohlamak, politik sorumluluktan çok idari sorumluluk getiren zahmetli ve rutin nitelikte işlerde görevlendirmek eğilimi gözlemlenmektedir (Tekeli, 1982). Dolayısıyla, kadınların parti içi siyasete katılım ve temsilleri sayısal olarak eşitlenmiş olsa bile, ataerkil değerlerin içselleştirilmesi, partilerin erkek egemen yapısı, kadınlara karar alma mekanizmalarında göstermelik olarak yer verilmesi gibi nedenler, eksik katılımın niteliksel boyutunu derinleştirmektedir.

Bu makalede, siyasi partilerdeki ideolojik ve politik farklılıklara rağmen toplumsal cinsiyet rejiminin, farklı siyasi partilerde benzer biçimde kurulup kurulmadığını, dolayısıyla kadınların cinsiyet temelli ortak sorunlar yaşayıp yaşamadıklarını kadınların kendi hikâyeleri ile anlamak hedeflenmiştir. 2016 Ağustos ve 2017 Ocak ayları arasında Adana ve Mersin illerinde Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Halkların Demokratik Partisinde (HDP) aktif siyaset yürüten kadınlarla yapılan bu araştırma, uzun yıllar sendikalarda çalışırken aktivist bir kadın olarak karma örgütlerde birlikte iş yapabilmenin zorluklarını deneyimlemenin bilgisiyyle hazırlanmıştır. Dolayısıyla bu deneyimler, araştırmacının sahadaki konumunu da ister istemez etkilemiştir. Bu amaçla yazıda, kadınların sosyo-ekonomik profilleri ve siyasete katılım hikâyelerini, temsil mekanizmalarında hangi dışlanma ve destek pratikleriyle karşılaştıklarını, kendilerine özgü kazanımlarını ve başa çıkma stratejilerini kendi hikâyemin de peşinden giderek ele almayı umuyorum.

Kavramsal çerçeve ve literatür

Kadınların kamusal alanın dışına itilmelerinin ve siyasete katılmalarının önlenmesinde kullanılan en işlevsel meşrulaştırıcı gerekçe, ataerkil ideolojinin doğa kültür ayrımına dayanarak kadınları doğurma özelliklerinden ve bedenlerinden dolayı doğa ile özdeşleştirirken erkeklerin, uygarlığı ve kültürü temsil ettiği inanışdır (Berktaş, 2011). Bu inanış doğrultusunda kadınlar, siyasetin geleneksel tanımlaması içinde kamusal ve özel alan dikotomisıyla kamusal politik alandan dışlanmakta, dâhil olsalar bile bu alana anne ve eş olarak katılmaktadırlar (Bari, 2005).

Yurttaşlığı ise, haklar bağlamında soyut bir biçimsel eşitlik sağlayan statüsünü, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal farklılıkları ve bu farklılıkların katılıma etkileri üzerinden sorgulamak gerekiyor. Dina Kiwan (2014), yurttaşın kendine ait hissettiği kimliklerle katılımını bir ‘his’ ve pratik olarak düşündüğünde, yurttaşların birbirlerine ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu ve birbirlerini güçlendirdiklerini vurgular. “Bir his ve pratik olarak yurttaşlık” kamusal alanda hakları olan kişiler ya da yurttaşlar olarak kabul edilmeyen kadınlar açısından sürekli kesintiye uğramıştır. Bu kesinti, iki buçuk yüz yıl süren cinsel sözleşme aracılığıyla kadınların birey statülerinin yadsınması ile temellendirilmiştir (Phillips, 1995). Buna göre, tüm kadınlar, hizmet etmekle yükümlü, bağımsız birey ve özgür özne olmayan, sivil toplumda eş olarak adlandırılan tuhaf türden hizmetkârlardır (Pateman, 1988). Farklılaşmış insani varlıkların yerine farklılaşmamış evrensel bir insan anlayışı getiren soyut bir evrenselcilik anlayışı ile de insani olanı yalnızca erkeğin temsil etme (Agacinski, 1998) hakkı doğmuştur. Bu insaniliğin gerektirdiği “kamusal olaylara katılım ve rasyonellik akıldan yoksun olan kadının değil erkeğin hakkı”

(Donovon, 2009) olarak düşünülmüştür. Siyasal katılım ve temsilin kadınlar açısından eşitsiz gelişimi; toplumsal cinsiyet, kamusal ve özel alan dikotomisi ve yurttaşlık çerçevesinde düşünüldüğünde eşitsiz temsilin bu engeller dolayısıyla süregeldiği ve yeniden üretildiği açıktır. Kavramla ilgili açıklamalar, bireysel siyasal katılımın özellikle oy verme davranışına ilişkin olduğu ve aslında seçmenin tutumunun belirlenmesi süreci konu dışı tutulursa, tek başına yerine getirilebilecek bir eylem olduğu yönündedir. Tutum ve dolayısıyla davranış nesnesi kamusal alana aitse de öznenin bu yolla kurduğu kamusal yaşam ilişkisi de dolaylı olarak işlenir. Toplumsal siyasal katılım ise bu bağlamda siyasal partiye üye ya da siyasal kadroya aday olma biçiminde gerçekleştirilen, tümüyle ve doğrudan bir kamusal alan etkinliği olarak ifade edilir (Yaraman, 2015).

Alan yazınında kadın ve siyaset ilişkisini farklı biçimlerde ele alan çalışmalara baktığımızda ise bu araştırmaların kadınların siyasal alandaki eksik temsili; kota, nispi temsil sistemi, kadın hareketinin gücü, parti ideolojileri, ülkelerin demokratikleşme seviyesi gibi etkenlerle açıkladıklarını görürüz. Uluslararası literatürde yapılan çalışmalar, genellikle parlamentolarda yer alan kadınların temsiline odaklanmakta ve kadınların nicel temsil oranlarına, yazılı belge ve tutanaklara dayanmaktadır (Duverger, 1955; Kenworthy and Malamy, 1999; Paxton, Hughes and Painter, 2010; Paxton and Kunovich, 2003; Caul, 1999; Ballington and Karam, 1998). Katılım ve temsili siyasi partiler düzleminde inceleyen çalışmalar ise kadınların bu partilerdeki eksik katılım önündeki engelleri; parlamento düzeyinde ele alınan çalışmalar, parti içi uygulamalar gibi sorunlarla açıklarken sosyo ekonomik, politik ve kültürel faktörlerin katılıma etkisinin altını çizmektedir (Ballington and Mattland, 2004; Friedenvall, 2003; Bari, 2005). İdeoloji ve kültürel faktörleri eşitsiz katılımın etkeni olarak gören alan yazıncıları ise daha çok dinin etkisi ile toplumun geleneksel yapısına bağlı olarak kadınların eşit katılımının olumsuz yönde etkilendiğini ifade etmektedir (Shedova, 2005; Paxton and Kunovich, 2003; Norris and Inglehart, 2001). Yapılan çalışmaların bir kısmında katılımı artıran stratejilerden biri olarak kota politikaları ise özellikle vurgulanmaktadır (Freidenvall, 2003; Dahlerup, 2013; Ballington and Karam, 1998).

Türkiye’de ise, kadınların siyasal katılım ve temsili ile ilgili yapılan araştırmaların bir kısmı incelendiğinde uluslararası literatürde yer alan çalışmalara benzer biçimde kadınların parlamentodaki temsiline yönelik farklı yöntem ve tekniklere odaklanan çalışmalar olduğu görülmektedir (Tekeli, 1982; Çakır, 2013; Kovanlıkaya, 1999). Siyasi partilerin kadın kollarına yönelik yapılan çalışmalar, kadınların bu komisyonlardaki parti politikalarına yaklaşımları ve kadın kollarındaki etkinliklerini ele alan çalışmalardır (Demir, 2002; Altındal, 2007; Çadır, 2011). Yerel yönetimler ve toplumsal cinsiyet ilişkisi de alanda çalışma konusu olurken (Pınarcıoğlu, 2011; Wedel, 2013; Alkan 2003) kadınların siyasal temsil düzeyine, parti programları ve tüzüklerinde nasıl yer verildiği, gazete ve dergi gibi yazılı basın organlarında nasıl ele alındığı da alan yazında yer bulmuştur (Kaylı, 2013; Cansun, 2013; Yaraman, 2015). Handan Çağlayan’ın (2007) Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) üyesi kadın aktivistlerle yaptığı çalışması ise kadınların siyasal katılım süreçlerini onların politik özneliği üzerinden sorunsallaştırmıştır. Bu bağlamda bu araştırma, siyasi partilerdeki kadınların ideolojik ve politik farklılıklarına rağmen toplumsal cinsiyet rejiminin işleyişini onların anlatılarıyla açıklamayı hedeflemektedir. Kadınların partilerinde yaşadıkları özgül sorunlara yer vermesi ve karşılaştırmalı bir analizi sunması ise araştırmanın alan yazına katkısı açısından önemlidir.

Çalışmada, siyasi partilerdeki toplumsal cinsiyet temelli sorunların, bizzat bu sorunlara maruz kalan öznelerin katılımı olmaksızın çözülmesinin mümkün olmadığı düşüncesinden yola çıkılmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin arka planını oluşturan süreçleri, eşitsizliğin öznesi olan kadınlarla ortaya çıkarmak, onların bu alanda yaşadıkları sorunların benzer olduğunun görülmesine yardımcı olacağı için sorunların çözümüne yönelik ortak politikalar geliştirilmesine ve işbirliklerinin yaratılmasına da katkıda bulunacaktır. Siyasal yaşamda ve politikada kurulan bilginin erkek egemen niteliği, bu bilginin üreteceği çözümün de sınırlı ve taraflı bir bilgi olacağına işaret eder. Dolayısıyla “bilinçli bir taraflılık” (Mies, 1996: 52) ilkesinden hareketle eşitliği sağlamaya yönelik politik tutum, sesi duyulmayanların deneyimlerine ses vermek ve onları doğru bir şekilde yansıtabilmek, sorunun yeniden tanımlanması ve çözümü açısından önemlidir.

Araştırmanın metodolojisi

Yöntem, “ilişkinlik (hangi sorular önemli? hangi deliller cevap getirebiliyor?) yapı (Ne, neyle nasıl bağlantılı?) ve güvenilirlik (Bilgi ne zaman inanmaya değer?) gibi sorularla hem önemli sonuçlar üretir hem de bu sonuçlara dayanarak ilerleme kaydeder” (Mackinnon, 2003:129). Dolayısıyla, yöntemin sunduğu olanak araştırmanın sonuçlarını da etkileyeceğinden çalışmada asıl amacım, bu olanakla siyasette yaşanan cinsiyet temelli eşitsizlikleri kadın siyasetçilerin anlatılarıyla açığa çıkararak onların kendi bakış açılarını ve çözüm arayışlarını

üreten öznel olduklarını göstermektedir. Bu nedenle, hedef gruba seslenen değil konuşan rolünün verilmesi uygun görülmüştür.

Araştırmanın kapsamı, Adana ve Mersin illerine bağlı AKP, CHP, MHP ve HDP il ve ilçe temsilcilikleri ile sınırlıdır. Çalışmanın Adana ve Mersin İllerinde yapılmasının nedeni bu illerin çok kültürlü yapısı, Türkiye'nin farklı bölgelerinden göç alması nedeniyle aktif kitle desteğine sahip heterojen bir gruba ulaşma imkânı sunması ve yerel siyasetin gündemini belirleyen bu partilerde siyaset yürüten kadın temsil düzeyinin yaklaşık olarak bu illerde var olmasıdır. Çalışmaya dört partinin dâhil edilmesinin nedeni ise ideolojik yapı ve politik söylemleri farklı olan bu partilerde yer alan kadınların yerel siyasetin örgütlenmesinde ve partilerinde kurdukları bağın toplumsal cinsiyet ile ilişkisini görebilmektir. Bu partilerin yerelde birbirine yakın bir siyasi temsil ve örgütlenme düzeyinin olması da çalışma grubunun bu biçimde oluşturulmasına olanak sunmuştur. Kadınların karar organlarındaki nicel temsil oranı, yerel temsillerden parlamentodaki temsillere kadar sınırlı düzeyde kalmaktadır. Fakat yerel siyasete katılım ve temsil oranı kadınlar için her zaman daha sorunlu olmuştur. Politikanın kadınları yerel mekanizmalardan uzak tutan eril yapısı, kadınların yaşadıkları özgül sorun ve deneyimleri de gizlemekte dolayısıyla, temsillerdeki kısıtlı kadın oranı da sağlık, eğitim ve sosyal yardım hizmetlerine erişimlerini zorlaştırmaktadır.

Görüşmelerde yer alan katılımcılar, bu temsilciliklerde siyaset yürüten otuz kadındır. Bu kadınlar, sadece partinin üst düzey birimlerinde değil aynı zamanda il ve ilçe temsilciliklerinde, belediye meclislerinde ve kadın kolları gibi birimlerinde yer almakta ve yerel siyasetin nabzını tutmaktadır. Ayrıca karar mekanizmalarında olmayıp yıllardan beri siyasal faaliyet yürüten kadınlarla da görüşülmüştür. Çünkü siyasi faaliyet yürüten bazı kadınlar, beri belli bir tecrübeye sahip olsalar da çeşitli nedenlerden dolayı karar mekanizmalarında yer almamakta ya da yer alamamaktadır. Dolayısıyla görüşülen kadınlarda belirli bir siyasi aktivizm süresi belirlenmemiştir. Ayten Alkan (2004:72) yerel siyasetin işleyiş mekanizmalarının ulusal siyaset düzeyinden farklı olmadığını, benzer araçlarla kadınlar aleyhine işletildiğini ve temsillerde yer alabilmenin koşullarını şöyle ifade etmektedir.

Kuskuşuz, ulusal seçim düzeneklerinde olduğu gibi, yerel temsil düzeneklerinde seçme olmasa da seçilme süreci oldukça karmaşıktır ve temsilin bir "yansıtmâ" işlevi görmesi uygulamada olanaksızlaşır. Özellikle giderek büyüyen kentsel alanlarda var olan politik ve tüzel yapı içinde, çok özel durumlar dışında, bağımsız aday olup seçilebilmek neredeyse olanaksızdır. Bugünkü koşullarda siyasal partilerin aday listelerini belirleme ölçüt ve yöntemleriye, demokratikliğin sağlanabilmesi açısından oldukça sorunludur. Adayları genellikle parti örgütlerinin üst yönetimleri belirler. Bu düzencele de bağlantılı olarak, ulusal düzeyde olduğu gibi yerel düzeyde de ancak -para, zaman, güçlü kamusal ilişki ağları, eğitim, deneyim gibi gerekli politik kaynak ve olanaklara sahip olanlar öncelikle aday gösterilir ve seçilir. Bunların hemen hemen tamamında kadınların dezavantajlı olduğu açıktır.

Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Görüşmeye dâhil edilen katılımcıların seçilmesinde temel ölçüt, kadınların partide siyasete aktif katılarak seçilmiş organlarda yer almaları ya da almayı düşünmeleri olarak belirlenmiştir. Görüşme yapılan kadınlara kartopu tekniği ve maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi ile ulaşılmıştır.

Görüşmeler, 2016 Temmuz ve 2017 Ocak ayları arasında gerçekleştirilmiştir. Veri toplama sürecinde araştırma problemini açığa çıkarmak ve hazır bilgileri problemin çözümünde kullanmak için alana dair üretilmiş yerli ve yabancı kitap, makale ve e-yayınları içeren ikincil kaynaklar incelenmiştir. İkinci aşamada ise feminist metodoloji temel ölçüt alınarak siyasi partilerdeki kadınlarla görüşülmüştür. Kadınları bilen özne olarak görmek, onların deneyimleri ve bilgisini açığa çıkarmak, bu anlatılara bütüncül ve derinlemesine yaklaşım imkânı sunmak (Kümbetoğlu, 2011; Punch, 2014; Liz Stanley and Wise, 1996) kadın deneyimlerini "kabul görmüş varsayımlara karşı gerçekliğin önemli bir göstergesi olarak kullanmak" (Harding, 1996, 40) bu metodolojinin kabul ettiği temel belirlemelerdir. Dolayısıyla "Kısmi özdeşleşmeyle gerçekleştirilen bilinçli tarafılık ilkesi, karşılıklılık ve bilinçli tarafılığın gereği olarak araştırmacı ve araştırma 'nesnesi' arasındaki bakışın dikey değil yatay bir ilişki içinde olması (Mies, 1996), feminist yöntemle yapılan bu çalışmanın da yol gösterici ilkeleri olmuştur.

Araştırma kapsamında yapılan görüşmeler, derinlemesine görüşme tekniği ve yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan görüşme rehber formu aracılığıyla elde edilen ve kayıt cihazı kullanılarak kaydedilen veriler, detaylı bir biçimde okunmuş, çalışmanın

amacı doğrultusunda anlamlı bir sınıflandırma oluşturularak her soruya verilen farklı yanıtların detaylı dökümü yapılmıştır. Bu veriler, kavramsal çerçeve ekseninde temalara ayrılmış ve betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Görüşme yapılan kadınlar makalede gerçek isimleriyle değil anonim isimlerle belirtilmiştir. Görüşmeler ise ses kayıt cihazı kullanılarak ve görüşülen kişilerden izin alınarak kaydedilmiştir. Ses kayıt cihazı, veri kaybını en aza indirmek için tercih edilmiştir. Araştırmanın bölüm temaları, görüşme soruları kapsamında oluşturulmuştur. Bu bağlamda kadınların siyasete katılım süreçleri, katılım sürecinde kimlerden destek gördükleri ve kimler tarafından engellendikleri, temsil mekanizmalarında nasıl yer aldıkları, hangi destek ve engel politikalarıyla karşılaştıkları, yaşadıkları sorunlara karşı hangi varlık stratejilerini geliştirdikleri, partilerinin eşitlik politikaları, kadınların parti içi kazanımları ve sorunlar karşısındaki çözüm önerileri ile ilgili sorular sorulmuştur.

Bulgular

Kadınların sosyo-demografik özellikleri

Araştırmanın örneklem grubunda yer alan kadınlar için belirli bir yaş aralığı belirtilmemiştir. Buna göre Mersin ve Adana ilinde AKP, MHP, CHP ve HDP il ve ilçe temsilciliklerine bağlı olarak siyaset yürüten otuz kadının biri yirmi beş yaşında iken ikisi otuz- kırk yaş aralığında, on kadın kırk elli- yaş aralığında, on üçü elli-altmış yaş aralığında, dördü ise altmış-yetmiş yaş aralığındadır. Bu verilere göre, katılımcıların yirmi yedisi kırk yaş üzerindedir. Görüşülen kadınların büyük çoğunluğu siyasete geç yaşta katılmıştır. Araştırma kapsamında görüşülen kadınların sosyo-demografik bulgularından hareketle, kadınların siyasete katılımını yaş, eğitim, meslek, medeni statü gibi sosyo- ekonomik faktörlerin etkilediği gözlemlenmiştir.

Araştırma bulguları, kadınların siyasete ya “evlenmeden ya da yaşlandıklarında” (Çakır, 2013, 229) katıldıklarını göstermektedir. Dört parti içinde yer alan kadınlar, siyasete geç başlamalarının nedenini; aile yaşamının getirdiği sorumluluklar, çocuk bakımı, ev içinde harcanan mesai olarak değerlendirmektedirler. Eğitim düzeyine ilişkin verilere baktığımızda ise katılımcılardan biri ilkökul terk, ikisi ilkökul mezunu, bir kişi ortaokul, on birinin lise, bir kişinin ön lisans, on birinin lisans, iki kişinin yüksek lisans ve bir kişinin de doktora mezunu olduğu görülüyor. Siyasette yer alan bu kadınların yirmi sekizinin lise ve üstü eğitim seviyesine sahip olduğunu düşündüğümüzde; kadınların, toplumsal normun bu alanda var olmaları için kendilerinden beklenen nitelikli ve donanımlı kadın olmaları gerektiği inancıyla hareket ettikleri açığa çıkmaktadır.

Çalışma grubundaki kadınların yarısından fazlası evli iken hiç evlenmemiş kadınların sayısı yedi, boşanmış kadınların sayısı ise altıdır. Siyasete katılan kadınların yarısından çoğunun evli olması, kadınların eşlerinin desteği ile bu alana girdiğine ve toplumsal normun belirlediği makbul kadın kimliğinin boşanmış ve bekâr kadın kimliği karşısında olumlandığına işaret etmektedir.

Çalışan kadınların beşi avukat, ikisi jeoloji mühendisi, bir kişi şehir plancısı, biri mali müşavir, altısı özel sektör çalışanı, üçü ise emeklidir. Bulgulardan hareketle görüşülen kadınların on ikisinin çalışmadığı veya emekli olduktan sonra siyasete atıldıkları düşünüldüğünde, kadınların iş yaşamı ve siyaseti bir arada götürmekte zorlandıkları ya da iş yaşamını bırakarak sadece siyasi faaliyet yürütmeyi tercih ettikleri görülmüştür. Çalışan kadınların vasıflı mesleklerde yer alması ise sahip oldukları donanım ve özgüvenle erkeklerin dünyası olarak nitelendirilebilen siyaset alanına girişlerini kolaylaştırmıştır.

Kadınların siyasete katılım hikâyeleri

Kadınların yaşam öyküleri, hangi süreçlerin sonunda siyasete katıldıklarının belirlenmesi ve hangi güç ilişkileri ile kendilerini tanımladıklarının, siyasi faaliyetlerini nasıl yürüttüklerinin ve buldukları temsil birimlerine nasıl bir anlam biçtiklerinin açığa çıkarılması açısından gereklidir. Aynı zamanda hangi kadınların siyasette daha çok yer aldığı ve siyasette ortak bir kadın profilinin söz konusu olup olmadığını bilmek açısından da ilk katılım süreçlerini bilmeye ihtiyacımız var. Bu çalışmanın bulgularından çıkan sonuç, siyasi partilerde etkinlik gösteren kadınların; eş desteği, politik bir sorumluluk hissederek toplumsal sorunların çözümüne yanıt olabilme arzusu, yeni bir parti fikriyle değişiklik yaratma heyecanı, aile ve aile yakınlarının etkisi ve parti liderlerinin etkisi ile siyasete atıldıklarını gösteriyor. Özellikle evli katılımcıların büyük bir çoğunluğu eşlerinin desteğiyle siyasete girdiklerini belirtmiştir.

Eşime teklif edilmişti aslında politikayla uğraşır mısın diye... Eşim de ben değil ama benim eşim bu işi çok rahat götürebilir, siyasete yatkınlığı var öneririm deyince onlar da tabii kadına da ihtiyaç olduğundan kaynaklı beni başlarına bela ettiler sonra da o şekilde başladı. (Safiye, 57, CHP).

Eşimin ısrarı üzerine sivil toplum kuruluşlarında çalışırken tanıştım. Eşim Seyhan ilçe yönetimindeydi. STK'larda uğraşacağına, gel kadın kollarında çalış dedi. Eşim, işinden dolayı partiden ayrıldı ben girdim. Ardından Çukurova İlçe Kadın Kollarında göreve başladım. (Nezahat, 53, MHP)

Görüşülen kadınların bir kısmı ise, toplumsal düzenin gidişatından rahatsız olduğu için kişisel iradeleriyle bir değişiklik yaratmak amacıyla, siyasete katılma yolunu seçtiklerini ifade ediyor:

Tayyip Erdoğan'ı çok sevdiği için siyaset yapan, Allah'ını peygamberini biliyor o yüzden buradayım diyen, iş, aş için diyen... Tek bir cevap yok ama kendi adıma ilk yola başladığımızda 2011 yılına kadar daha çok özgürlük daha bireysel hak özgürlükler, barış için komşularla sıfır problem diyelim ve sosyal devlet olmanın gereği olan birçok şeyin hayata geçirildiği, sığınma evlerinden (...) Beni ilgilendiren bunlardı yeni bir Türkiye iddiasıydı. (Döndü, 55, AKP)

Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus ise eşlerinin kendilerini desteklediğini söyleyen kadınların çoğunlukla çocuk bakımı ve ev işleri sebebiyle zaten siyaset yaşamından uzun bir süre uzak durduğudur.

Ben, babam gibi siyasetçi olmak istiyorum dedim anneme, eşim karşı çıkmadı, abilerim onu biraz doldurmaya çalıştı ama o aldırmadı. Ama çocuklarım büyüyene kadar bir şey yapamadım. (Elif, 70, MHP)

Çocuklarım da küçüktü o an önceliğim çocuklarım oldu. Bir KADER üyesi olarak bunu söylemek garip gelecek ama ben şunu düşünüyorum, kadının öncelikli görevi annelik ve eş olmaktır. İkisini bir arada başarabiliyorsan bir problem yok, istediğin kadar eşit büyütelim desen de olmuyor. (Fidan, 54, MHP).

Anlatılar; kadınların, ikili cinsiyet sisteminin onlara yüklediği rol ve kimliklerine uygun hareket ederek annelik ve evlilik pratiklerinin onlara yüklemiş olduğu yükün "kaçınılmaz ve doğal" (Sancar, 2009; Connell, 1998) olduğunu düşündükleri ve siyaset kurumlarında yer almamayı, tartışılmaya değer bir iradi sorumlulukla tercih ettiklerine işaret ediyor. Kadınların siyasal katılımında parti lideri ve genel başkanların olumlu etkisi olduğunu dile getiren kadınlardan Türkan ise şunları söylüyor:

Refah Partisindeki arkadaşlarımla uyuşmadığım bazı noktalar vardı, eğer içinizdeki belediye başkanınız Recep Tayyip Erdoğan ayrı bir parti kurar ve şunu yaparsa benim kafamdaki şeyleri söylüyorum o zaman onunla birlikte yol yürürüm dedim ve öyle katıldım. (Türkan, 45, AKP)

Aktif siyaset döneminde kadınların medeni statüleri ile evli, bekâr ya da boşanmış kadın olmanın getirdiği toplumsal statü bu kadınların gördüğü desteği etkilemiştir. Kadınların babalarından pozitif destek görürken annelerinden tepki aldıklarını söylemesi dikkat çekicidir. Baba imgesi, kadınlar için siyasetin onlardan öğrenildiği, kamusal alanda politikayı icra eden bir rol model olarak beliriyor. "Anne" figürü ise hâkim cinsiyetçi değerlerin kodladığı anaç ve korumacı hisle, aktif politika yürüten kadınları özel alana davet ederek "evlerinin kadını, çocuklarının anası" olmaları gerektiğini hatırlatıyor.

Babam beni hep destekledi. Annemle hep sıkıntılı oldu. Evi ihmal edince sorun oldu. Eve gelince kızımı gece bire kadar çalıştırdığım zamanlar, ağladığım zamanlar oldu. (Selin, 38, AKP)

Babadan gördüğüm siyaset dürüst siyasetti. Ondan etkilendim çok. Annem engel olmak istedi. Ben babam gibi siyasetçi olmak istiyorum dedim anneme. (Elif, 70, MHP)

Evet, babam çok destekledi aslında babam da daha önce meclis üyeliği yapmış siyasetin içinde olmuş birisiydi. Annem, kızım çocukların var ne gereği var anlayışında ama... (Hale, 52, CHP)

Annelerin babalar karşısında kızlarının siyasette yer alması konusunda daha keskin bir tavır sergilemesi gündelik yaşam içerisinde “ezilenin” içselleştirdiği toplumsal cinsiyet ilişkilerine gönderme yapar. Bu ilişkileri Connell (1998,79) “rolün öğrenilmesi, toplumsallaşması ve içselleştirilmesi” olarak ifade eder. Kandiyoti’nin ise “ataerkil pazarlık”(2013) olarak dile getirdiği bu kavramla güç ilişkileri içinde ikincil konumda olanın kendisine güçlüden yana avantaj sağlamak adına iktidarın yanında olduğu ve bu stratejiler ile cinsiyetçiliği güçlendirdiği söylenebilir.

Bekâr ve boşanmış kadınlar ise sosyal statülerinin onlar için engel ve olumsuzluk anlamına geldiğini belirtmiş ve bu kimliklerin sosyal ve siyasal ağları içerisinde tehlikeli kimlikler olarak algılandığı gerçeğine işaret etmişlerdir.

Uzun yıllar bu böyle sürdü, onun dışında çevredeki kapı komşu hep şey işte ne işin var kız başına? Sana mı kaldı? Memleketi sen mi kurtaracaksın? İşte elalemin erkekleri bile yapmıyor, herkes bırakmış gitmiş evinde oturuyor, sen kadın başınla ne uğraşıyorsun? En yoğun tipler bunlardı. (Fatma, 52, HDP)

Sorunlar: Bir dışlanma pratiği olarak kadın kolları ve mahalle

Araştırmada kadınların temsil mekanizmalarında yer alışı biçimleri, onların hangi görevlerde nasıl konumlandıklarını bilmek, siyasi partilerde hangi birimlerin onlar için daha ulaşılabilir ya da dışlayıcı bir pratik olduğunun anlaşılması açısından önemlidir. Bu bağlamda araştırma grubundaki otuz kadından yalnızca ikisinin il başkanlığı yürütmüş olduğu ve yarısının siyasete kadın kolları üzerinden katıldığı düşünüldüğünde, karar organlarındaki temsilin düşük olduğu ve temsillerde dikey bir ayrışmanın söz konusu olduğu söylenebilir.

Görüşmeciler, yönetim birimlerini “gerçek siyasetin yapıldığı” yer olarak tanımlamaktadır. Anlatılardan; kadın kollarının kısır, piknik, sosyal yardım işlerinin düzenlendiği bir yan birim olduğu anlaşılıyor. Görüşülen kadınların yarısına yakınının partiyle olan ilk teması, kadın kolları ile olmuştur. Bu görevi parti önermeden kendisi talep eden sadece bir görüşmeci vardır. Bu sonuç, kadınların erkeklerle ortak çalışma yapabilecekleri bir güç alanı olarak görülen yönetim kurullarına belirli bir çalışma süresinden sonra, yani kendilerini ispatladıktan sonra dâhil olabildiklerine işaret etmektedir.

Ben 2006’ya kadar kadın kollarında görev yaptım. 2006 yılından sonra ana kademeye yani biraz daha erkeklerin dünyasına çıktık (...) orda siyaseti yapmayı öğrendim. Bakın kadınlar olduğumuz yerde birbirimizle hani teşkilatlanma kurduk şu, bu falan ama siyaseti biraz oraya gidince daha çok mücadele etmeyi, varlık olmayı hissettim. (Melek, 49, AKP)

İlk defa 2004’te gittim, kadın kollarıyla tanıştım ama beni sürekli piknik kısır toplantılarına çağırdılar ama benim ilgimi çekmedi, ben direkt siyasetle ilgilenmek istedim. (Selin, 38, AKP)

Siyasete katılırken önce kadın kollarında çalışması beklenen ve bu alanı siyaset dışı bir birim olarak gören Selin’in bu ifadesini Meryem aşağıdaki anlatıda detaylandırıyor:

Biz şimdi kadın kollarındayken, kendi dünyamızdayken aslında kimse bize dokunmuyor. Ne zaman başlıyor engellemeler? Diyorsunuz ki ya ben de artık bir yerde temsil şeyimi kullanmak istiyorum. Bu belediye meclis üyeliğinde olabilir, yerel meclis üyeliklerinde olabilir artık bir şey istediğiniz zaman bir engellemeyle karşı karşıya geliyorsunuz. (Meryem, 61, CHP)

Dilan ve Fatma ise karma çalışma birimlerini çatışma alanı olarak gördüklerinden kadın meclislerinde yer almayı istediklerini belirtiyorlar.

Ben erkeklerle çok çalışmayı sevmiyorum, kadınlarla daha rahat çalışıyorum. Mesela akşam 9:00 oldu mu bana “sen eve git evdekiler sana kızar” diyorlardı. (Dilan, 25, HDP)

Sonra partinin genellikle kadın meclislerinde görev almayı tercih ettim. Karmada çalışırken ciddi sıkıntılarla yüz yüze geliyorduk aslında... Mesela dua edin birilerine onlar olmasa kapıdan içeri

giremezsiniz yönlü tutumlarla çok karşılaştık erkek arkadaşlar tarafından. Bu çok kullanılan bir şeydi. (Fatma, 52, HDP)

Görüşme yaptığım HDP’li kadınların neredeyse tamamı, “kadın meclisi” olarak adlandırdıkları birimlerin kendi içinde karar alan bağımsız yapısından ve alınan kararların karma birimlerde tartışılmadığından bahsetti. Anlatılar, alan yazında yer alan çalışmalardan (Çakır, 2013; Demir, 2002; Çadır, 2011; Altındal, 2007) farklı olarak diğer partilerde “yan birim” olarak konumlandırılan kadın kollarının HDPLi kadınlar açısından “gerçek siyaset yapmak için reddettikleri” bir yer olmadığını gösteriyor. Fatma’nın “dua edin birilerine” ifadesi ise toplumsal ağlar ve siyasi parti yapılanmaları içerisinde hareket eden ve değişiklik yaratmaya çalışan kadınlar açısından parti liderliğinin kadınlar lehine ya da aleyhine söylem, politika ve uygulamalarının kadınların karar alma organlarında yer alma biçimlerini etkilediğini göstermektedir.

Bir örgütlenme alanı olarak mahalle de yine kadınların siyaset yapabilmesinin ve kendilerini ispatlayabilmesinin koşulu olarak dayatılan bir mekân olarak karşımıza çıkıyor. Erkeklerin kolaylıkla girebildiği bir yer değil, daha çok “tabanı mobilize etmeye yarayan kişiler” (Doğan, 2017) olarak kadınların girebildikleri ve zaman zaman buna itildikleri bir anlam taşıyor.

Bunlar da işte broşür dağıtımlar, ev ev gezinler diye düşünüyorlar. Siyasi partinin propagandasını yapabilmek için kapıyı çalacaksın, bir erkek tek başına çalsa kapıyı açmayız. Kadınlarla birlikte propagandayı yapıyor, ama milletvekilliğine gelince; ben geleyim, meclis üyesi ben olayım diyor. (Filiz, 56, CHP)

Sorunlar: Temsilin neresindeyiz?

Araştırma kapsamındaki kadınların birçoğu, yoğun emek gerektiren çalışma süreçlerinde var olmaları istenirken karar mekanizmalarından dışlandıklarını dile getirmişlerdir. Karar mekanizmasında yer alabilen kadınlar ise, kararların akşam geç saatlerde yapılan yemekli toplantılarda ya da kahvehanelerde alınması nedeniyle karar alma süreçlerinden dışlandıklarını belirtmişlerdir.

Çünkü bir kadın olarak akşam evinize gidiyorsunuz o zaman, ama erkek arkadaşlarımız bu kararları ya restoranda içki masalarında ya otelde bir yerlerde veriyorlar ve uzlaşıyorlar, biz burada hep dışarıda kalıyorduk böyle bir dezavantajımız oluyor. Gece onlarla beraber, kadınlarla çalışmaya alışılmamış. (Hale, 52, CHP)

Onlar akşamları kahvede toplanıyorlar, değerlendirme yapıyorlardı ama ben bundan uzak kalıyordum. Bu sıkıntıyı çok yaşadım. Büyük şehirde de olsam yaşadım. Erkekler akşamları bir lokantada buluşuyorlar hem yiyor hem içiyorlar hem sohbet ediyorlar, baya bir iş bağlıyorlar. Ama ben evde böyle dünyadan bir haber oturuyordum (Fidan, 54, MHP).

Yukarıdaki anlatılara bakıldığında; erkeklerin hem sayı hem de güç olarak egemenliklerinin sonucu, ortak kurallar, yarışma, hesaplar, başarı kuralları ve stiller üzerine anlaşmalarının haberleşmeyi onlar için kolaylaştırdığı ve kadınların bu sürecin dışında kaldıkları söylenebilir (Güneş Ayata, 2011). Bu durum, iktidarı elinde tutanların hegemonik olana biat eden ve etmesi gereken toplumsal bir grup olarak yalnızca kadınları değil aynı zamanda cinsiyet, sınıf ve etnik kimlikler açısından dezavantajlı tüm grupları da bu masanın dışında bırakmaktadır. Sonuç olarak siyasetin eril yapısı içinde var olmaya çalışan kadınlara karar alma organlarında yer verilecekse, daha fazla nitelik/vasıf beklenmekte ya da göstermelik yerlerde konumlandırılarak bir nevi “vitrin siyaseti” (Yaraman, 2015) güdülmektedir. Alanın erkek egemen sınırlarında mücadele eden ve karar mekanizmalarında göstermelik olarak konumlandırılan kadınların durumunu Filiz “dolgu malzemesi” söylemi ile anlatıyor. Fakat birçoğu, bunun kendilerine yönelik bir nesneleştirme siyaseti olduğuna işaret ediyor.

Yani örneğin altı ile on iki kişi yazılacaktı, ön seçime girdik ben süreci tamamlamadım, 2011’de yeniden aday oldum. Ben yeniden istifa ettim, aday oldum orda da beni dokuzuncu sıraya koydular dolgu malzemesi diye... (Filiz, 56, CHP)

Kadınlar siyasette yeterli olmayabilir ama kadın olsun anlamında oraya getirip koymak sadece alınan kararlarda onaylama noktasında parmak indirip kaldırmak doğru değildir. (Heval, 43, HDP)

Meral ise kota gibi olumlu ayrımcılık politikalarını tüzükte yer aldığı için uygulamak durumunda kalan partilerde bu yöntemin zaman zaman uygulandığını söylüyor. Kadınlar, siyasi partilerde kota vb. düzenlemelerin uygulanması adına genellikle kendilerine seçim listelerinin alt sıralarında yer buluyor. Dolayısıyla “partilerde kadınları partinin adayını seçtirme şansı bulunmayan seçim bölgelerinden aday göstermek gibi bir eğilimin hâkim olduğu” (Tekeli, 1982:167) aşağıdaki anlatıdan anlaşılıyor:

Ama icraata geldiğinde kadınsız seçim kazanılmaz. Bizim giremediğimiz yere siz giriyorsunuz, biz insanların kapısını çalamıyoruz ama siz rahat çalışıyorsunuz diyorlar. Bunu söyledikleri halde meclis üyesi adaylığı ya da bir milletvekili adaylığı söz konusu olduğunda kadınlara ya hiçbir yer verilmiyor ya da son sıralara konulup zaten kazanamayacakları bir yerde sadece isim olarak kalıyorlar. (Meral, 53, MHP)

Heval ise temsilin gerçek anlamda sağlanmasının ilke ve uygulamaların içselleştirilmesi yoluyla olacağını ifade ediyor.

Bir anlamda ben şuna inanıyorum, önemli olan ilkeleri perspektifi ya da politikayı doğru temsil edecek iyi temsil edecek insan olmalı diye düşünüyorum. Kadın ya da erkek özelinde baktığımda erkeği ya da kadını eğer işin ideolojik politik boyutu konusunda bilinçli değilse, bunu içselleştirememişse bunun yaşamın içerisinde de karşılığı olmaz. (Heval, 43, HDP)

Çalışmada dikkat çeken hususlardan biri ise araştırmaya dahil edilen kadınların neredeyse tamamın karar mekanizmalarında yer almak için kadın olmanın yetmeyeceğini ifade etmeleridir. Kadınların anlatıları, alan yazınındaki görüşleri doğrulamaktadır (Acar Savran, 2009; Sancar, 2008). Kadınlar, eşitlik politikaları içselleştirilmeden ve kadın bakış açısı ile var olmadan yapılan temsil siyasetinin eşitliğe bir etkisi olmayacağına işaret etmektedirler. Görüşülen bazı kadınların ise kadınların temsil siyasetini “şefkat ve sevgi” ile ya da “erkek gibi” yürütmeleri gerektiğinden bahsetmelerinin ikili cinsiyet rejiminin kadınlık ve erkeklik pratiklerini yeniden ürettiği düşünülebilir.

Sorunlar: Aile, mekân, zaman, ekonomi

Araştırmaya katılan kadınlar, ev işleri ve çocuk bakımı için fedakârlık yaptıklarını, kendilerine yüklenen işleri ihmal etmemek için çok çalıştıklarını, tüm işleri yetiştirebilmek için kimi zaman ağladıklarını, ailelerinden tepki aldıklarını dile getirmişlerdir. Aşağıdaki anlatılardan kadınların, farklı partilerde olmasına rağmen ev, iş yaşamı ve siyaset hattında verdikleri zorlu mücadelenin benzer şekilde kurulduğu ve siyasette var olabilmenin bedelini fedakârlık yaparak ödedikleri görülmektedir.

İşten gelirdik, evi temizledik, yemek yapardık bulaşık yıkardık, ertesi günün hazırlığını, çamaşırını falan sabah da işe giderdik ama onlar paşa paşa otururdu yani yükünüz ikiye üçe katlanıyor. Evlendikten sonrada yine durum değişmedi, çok fazla yine aynıydı hem dışarıda çalışıyordum hem gece saat dokuzda da yemek yaptığımı hatırlıyorum. (Fatma, 52, HDP)

Evde çok zaman geçiriyordum. Geceleri ağladım tek başıyaydım, yetiştiremiyordum. Hem çalışma hem siyaset, hem çocuk çok zorluyordu. Geç kaldığımda annem kızılıyordu, çocuğu ihmal ettiğimi düşünüyordu. (Selin, 38, AKP)

Kadınlar, siyasi faaliyetlerini günün belli bir saatine kadar yürütüp, akşam saatlerinde ise kendi sorumlulukları olarak görülen ev içi görevleri yerine getirebilmek için bir nevi “denge siyaseti” yürütmektedir. Kimi anlatılarda bu durum, kadınlar tarafından içselleştirilmiş ve doğal bir söyleme dönüşmüşken kimi zaman da ev ve siyaset arasındaki ilişki, yardımcı kadınlara havale edilerek aile dışından kadınlarla çözülmeye çalışılmıştır.

Ekonomik olarak da sıkıntılar çok yoktu, yardımcıım vardı yemek yapan, çocuklara bakan... 15 yıl kadar öyle bir destek aldım. (Nazlı, 46, HDP)

Bir sorumluluk almak diğer sorumluluklarını ihmal etmek anlamını taşıyor tabii ki... Bir sorumluluğu alırken bütün ev hayatını çocuklarınızı da düşünmek zorundasınız. Benim bir prensibim vardır saat altıda evimde olmalıyım. Gündüz iş kadınıyım, siyasetçiyimdir ama akşam çocuklarımın annesiyim, evimin kadınıyım. (Dilek, 57, AKP).

Kadınlar, bu sorunların dışında parti mekânlarının kadınlara uygun olmayan yapısı ve kadın çalışmalarına ayrılan özel bir bütçenin eksikliğinin siyasi etkinlikleri boyunca kendi aleyhlerine işlediğini dile getirmişlerdir. Kadınların kadın çalışmalarını ya da parti içi çalışmaları yürütürken yaptıkları harcamaların denetiminin, iktidar alanı içinde ekonominin belirleyicisi olan erkek siyasetçilerin elinde olduğu görülmektedir.

Partide kadın kollarına ya da kadınlara tahsis edilmiş özel araç gereç vs. yok, zorlanıyorsunuz. Bir fotokopi çektirmek için dahi onay almak zorundasınız. Bir ilçeye gitmek için bile bir araç istiyorsunuz. Araç yok örgütte, araç olmayınca size de araç verilmiyor (Hale, 52, CHP)

Mesela bize araba lazımdır, bir yere gitmemiz lazım, araba yok, benzin yok, bir yere gitmek yok, şoför yok. Bunları çok zor karşılıyoruz. (Bese, 64, HDP)

Mekân ise erkekliğin üretildiği ve aktif olarak dolaşıma sokulduğu, “erkek” olanın yaşatıldığı bir yer olarak görülüyor. Hale'nin “kadınlara özel tuvalet yoktu” söylemi ise kadınların siyasete sonradan dâhil olduğu ya da hiç var olmadığı, dolayısıyla da kadınlara özgü bir tuvalet yapmanın da gerekli görülmediği bir alan olarak karşımıza çıkıyor.

Kadınlara özel tuvalet yoktu. Adana merkezde çokça bu sorunla karşılaşmasak bile ilçe binalarımız, birahanelerin ya da kahvehanelerin bitişiğinde. Neden kadınlar gelmiyor diye araştırmıştım, kadın nasıl gelsin küçük bir kasabada ya da bir ilçede? Düşünün partiye gelmek isteyecek, parti, birahanelerin yanında, o kadını boşar kocası... (Hale, 52, CHP)

Birahaneler, içkili restoranlar ya da kahvehaneler gündelik yaşamın ve siyasetin iç içe geçtiği bir dizi anlam ve kurallar bütününden oluşmaktadır. Bu bütün, mekân ve toplumsal cinsiyet ilişkisi içinde kapısı dışıl tüm kimliklere kapalı bir yapı oluşturmuş ya da onlar için korunaksız bir alan sunmuştur Dolayısıyla siyasette belirlenen güç ilişkileri bağlamında eril iktidarın korunduğu ve pekiştirildiği kararlar parti masasında değil içki masalarında alınabilmektedir. Böylelikle Ayşe, Hale ya da Bese'nin o kapıdan girememesinin güvencesi sağlanmış olur.

Sorunlar: Cinsel denetim ve şiddet

Kadınların siyasi kimliklerinden dolayı yaşadıkları şiddet, ayrımcı uygulamalar ve hak ihlallerinin kadınların cinsel kimliği üzerinden yürütülmesi, araştırmada belirginleşen sonuçlardan biri oldu. Kadınlar, erkek partililer tarafından kılık kıyafetleri nedeniyle eleştirilme, bel altından vurulma, makyaj yaptıkları için eleştirilme, kendilerine yaş hiyerarşisi uygulanması ve sigara içerken fotoğraf çektirdikleri için ayıplanma gibi kadın cinselliğini kontrol eden ataerkil mekanizmanın varlığına işaret eden söylemlerle karşımıza çıkıyorlar. Saçlarına kızıl balyaj attığı için partide eleştirildiğini söyleyen Dilek, ataerkil denetimin parti içinde nasıl işlediğini çarpıcı biçimde açığa çıkarıyor.

Adalet ve Kalkınma Partisine geldiğimde bir gün saçlarıma kızıl balyaj attırılmıştım. Bir tane erkek arkadaş bana Dilek Hanım siz Adalet ve Kalkınma Kollarının il kadın kolları başkanısınız bu saçınız biraz aşırıya gitmiş dedi. Ben de siz buranın İmajmakeri mısınız dedim. Ben böyle seviyorum ve böyle yer almak istiyorum dedim. (Dilek, 57, AKP)

Bir erkekle sonuçta aynı mücadele içerisinde. Senin arkadaşım dediğin, yoldaşım dediğin bir arkadaşınla bile bir arabaya binip bir yere gidemezsin, yani bunu yaparken çok dikkat ederek

yapıyorsun. Sen onlara engelsin neyle bitiriyorlar seni? Sen kadınsın diye belden aşağı vurmaya çalışıyorlar, kadını bununla alaşağı etmeye çalışıyorlar. (Hatice, 41, HDP)

Bu anlatılar, hâkim cinsiyet ideolojisinin siyaset kurumlarından yargı organlarına kadar benzer şekilde işlediğini gösteriyor. Wittig'in de (2013, 41) belirttiği gibi "cinsiyet kategorisi onlara yapışmış bir kategoridir, onlar sadece cinsiyet, cinsiyet ve cinsiyettirler: zihinleri, bedenleri hareketleri, jestleri, cinsiyetlerinden dolaydır."

Kadınlar, hukuki ve adli olarak yaşadıkları zorlukları ise "sürgün, bezdiri (mobbing), disiplin soruşturması, taciz" olarak adlandırmış ve şiddetin cinsel kimlikleri hedef alınarak uygulandığını söylemişlerdir. Bu durum, toplumun norm ve standartlarına göre biçimlendirilmiş cinsiyet kodlarının anlatıda da belirtildiği gibi sokaktan yargı kurumlarına kadar aynı düzlemde icra edildiğini göstermektedir.

Yani en üst kademedeki de sokaktaki de hepsi aynı... Hâkim diyor sen bu yaşa kadar niye evlenmemişsin? Yani soruya bak, işte sen bir kadınsın bakılmaya muhtaçsın, ancak bir erkek senin yanında olursa var olabilirsin, yani adamın zihniyeti bu...(Hatice, 41, HDP)

Eşitliğin "teminatı" olarak tüzük

Araştırmada yer alan partilerin tüzük ve parti programları ise kadınların siyasette yer almasına ve eşitliğin sağlanmasına ilişkin farklı yaklaşımlar benimsemektedir. AKP'nin parti tüzüğünde eşit katılıma yönelik pozitif ayrımcı uygulamalar görülmektedir (2016). Tüzükte yalnızca kadın kollarıyla ilgili bir düzenleme yer almaktadır. Burada kadın kolları yan kuruluş olarak gençlik kollarıyla birlikte ele alınmıştır. Partiyi temsil etme yetkisi olmayan kadın kolları tüzükte yer alan "işten el çektirme" maddesi ile parti yönetimi tarafından görevden alınabilmektedir (2016, madde 87).

MHP'de de durum farklı değildir Tüzükte kota uygulamasına yer vermeyen MHP'de kadın kolları yan kuruluş olarak ele alınmıştır (2009, madde 15). Kadın kolları yönetmeliğinin bir maddesinde kolun amaçlarından biri "karşılıklı sevgi ve saygıyı kuvvetlendirmek amacıyla geziler, eğlence geceleri ve şöenler tertip etmek" (madde: 3) olarak düzenlenmiştir. Gerekirse kadın kolları başkanı ya da üyeleri toplu ya da bireysel olarak parti tüzüğündeki "işten el çektirme" maddesi ile görevden alınabilmektedir (2009, madde 36). Bu kural CHP'de de farklı değildir. Tüzüğün 43. maddesine göre kadın kolları parti yönetimi ya da bir üst birim tarafından görevden alınabilmektedir (2016, madde 41a). Tüzükte gençlikle birlikte yan kuruluş (2016,56) olarak yer alan kadın kollarının yönetmelikte yer alan amaçlarına baktığımızda "kadınların karar alma süreçlerine katılımını güçlendirmek, kadınların, siyasette yer almasının önündeki engelleri kaldırmak için mücadele etmek" amaçlanmıştır (2015, madde 2). 2012 yılında yapılan değişiklikte de parti meclisi seçimi, il, ilçe, belde yönetim organlarının seçiminde, il genel meclisi ve belediye meclis üyelikleri için adayların saptanmasında, kongre ve kurultay delegesi seçimlerinde % 33 kota uygulaması yer almaktadır (2016, madde 61a). Tüzükte, il ve ilçe yıllık bütçesinin % 10'u kadın ve gençlik kollarına ayrılmıştır fakat maddede "bu paylar belirlenirken ilgili kol yönetiminin görüşü alınır" ibaresi de yer almaktadır (madde 41a).

AKP, CHP ve MHP'de yer alan bu tüzüksel düzenlemelerin benzer olması resmi söylemde adı olmayanın uygulama pratiklerinde nasıl olacağı sorusunu gündeme getiriyor. Bütçenin kadın çalışmaları için kullanılması ve kadın kolları olarak siyaset yürütebilmelerinin güvencesi o bölgedeki il yönetimleri olunca kadınların bu temsillerdeki devamlılığı sağlanamamakta dolayısıyla eşitlikten söz etmek mümkün olmamaktadır. HDP tüzüğüne baktığımızda ise tüm birimlerde eş temsil uygulaması ve kadın meclisi adı altında özgün bir birimin olduğu görülmektedir (2014, madde 40). Bu birim kadın sorunlarıyla ilgili çalışmaların yürütülmesi ile ilgilidir. Kararlar, kadın yapısı ve meclisi tarafından alınarak tüm parti karar organlarını ve kurullarını bağlamaktadır. Kongre ve genel seçimlerde kadın adaylar, kadınlar tarafından seçilmektedir. Kadınlarla ilgili disiplin konularında disiplin kurulunun kadın adayları yetkilidir. Fakat HDP tüzüğünde AKP, CHP, MHP'den farklı olarak eşitliğin sağlanmasına yönelik olumlu düzenlemelere yer verilmekle birlikte HDP'li kadınların anlatılarından bu maddelerin kimi zaman içselleştirilmediği ve fiili eşitliğin sağlanamadığı anlaşılmaktadır.

Başa çıkma stratejileri

Araştırmaya katılan kadınlar, siyasetin belirli alanlarında kalabilmeyi bir başarı olarak görüyor ve bunu sağlayabilmek için çeşitli başa çıkma stratejileri geliştirdiklerini söylüyorlar. Bu adımları küsmemek, kadın

dayanışması ve desteği ile güç kazanmak, eğitim çalışmaları ile donanım ve nitelik kazanmak, siyaseti adam gibi ya da erkekçe yapmak, ev-iş ve siyaset arasında denge kurmak olarak adlandırmışlardır. Örneğin Aynur, kendisini korumak adına günün belli bir saatinden sonra yemekli, içkili ortamlarda kalmayarak baş etmeye çalıştığını söylerken, bir korunma stratejisi olarak kamusal alanlarda belli bir saatten sonra olmamayı yeğlediğini söylüyor:

Gittiğim yemeklerde saat 9.30 10'dan sonra hiçbir şekilde kalmamaya dikkat ettim, çünkü ondan sonra içkili ortamlarda muhabbet değişiyor. O saatten sonra kalmamaya hep özen gösterdim yani acayip bir kontrol mekanizmasıyla yaşıyorsunuz. (Aynur, 49, CHP)

Görüşmede yer alan bazı kadınlar ise “küsmeyle”, “erkeklerden beklemeyle”, “geri durmayarak” sorunları aştıklarını ifade etmişlerdir. Yaşadıkları sorunlara karşı küserek geri çekilmeyi, alanı erkeklere bırakmak olarak gören kadınlar, yaşadıkları engellere rağmen siyasette yer almayı ve mücadele etmeyi tercih etmektedir.

Gerçek anlamda kadın mücadelesi verdiğimi düşünüyorum. Tartıştığım insanlarla oturup konuştum geride durmadım, küsmedim. Kadın ve gençliğin olmadığı yerde partimizin iktidar çıkamayacağını anlattım. (Zeynep, 53, CHP)

Kadınların bir kısmı ise politika yaparken tutunma ya da var olma stratejilerini “erkekleşerek” korumayı tercih etmişlerdir. Örneğin Döndü'nün aşağıdaki anlatısı, bireysel kazanımları elde edebilmek için gücün ve iktidarın olumladığı alan içerisinde yer alarak bir nevi “ataerkil pazarlık” (Kandiyoti, 2013) ilişkisi yürüttüğüne işaret ediyor.

Benim en büyük avantajım şuydu. Kadındım ama erkek gibi kadındım. Bir dezavantaj gibi görünebilir ama kırklı yaşlara yaklaşmış erkek fitratlı bir kadındım. Sert, tuttuğunu koparan belli kuralları tanımayan bir hanımdım. Siyasetin doğası acımasız... (Döndü, 55, AKP)

Yaşanan tüm sorunlar ve bu sorunlara karşı geliştirilen özgül stratejilerle birlikte, araştırmada yer alan kadınların birçoğunun kadınların birbirlerine destek vermesi, yan yana durması, birlikte mücadele etmeleri gerektiği ve bu yolun uzun soluklu bir mücadeleyi gerektirdiği şeklindeki açıklamaları, kadınların direnç ve umutlarını canlı tuttuklarını göstermektedir.

Yani resmen hani alıcı kuş gibi böyle takiple, zorlayarak, ama en çok da dayanışmayla... Kadın arkadaşlarım destek oldular sağ olsunlar, evlerini, barklarını, eşlerini hasta yakınlarını terk edip, bizimle beraber yanımıza düşüp geldiler yani ben o Tufanbey'leri tek başıma dolaşmadım. Yönetimdeki kadın arkadaşlarımla beraber yaptık. (Hale, 52, CHP)

Ben çocuk büyüttüm okuttum, ama kendim için yaptım, hemcinsim için ne yaptım? Bir kadın sokakta vuruldu, dövüldü ben onun için bir şey yaptım mı? Bir kadın zorla evlendirildi, işkenceyle yaşıyorsa ben o kadına bir umut olabilir miyim? Yani kadınların kendi kendine sorgulaması lazımdır onun için... (Bese, 64, HDP)

Kadınlar, erkeklerin desteğini beklemek yerine bu alanda mücadeleyi sorunların çözümü olarak görüyor. Çağlayan'ın dediği gibi “kolektif mağduriyet, kolektif eyleme, aidiyet duygusuna ve dayanışmaya yol açıyor” (2007, 211-212).

Kazanımlar

Kadınların anlatılarına göre tüzüksel güvenceye alınmış kota, eş temsil, fermuar sistemleri kadınların mücadelesi ile elde edilmiştir. Partinin güç kazanmasının siyaset yürüten kadınlar sayesinde olduğunu dile getiren kadınlar, kazanımlarını “özgüven kazanımı, kadınların kendilerini kazanması, eğitimler yoluyla kadınların partide erkekleşmesinin önüne geçilmesi, kadının ev içi emeğinin görünür kılınması ve çok eşliliğin yasaklanması” gibi söylemlerle dile getirmiştir. Anlatılar, tüzüksel güvence altına alınmış kazanımların kadınların mücadelesi

sonucunda elde edildiğini gösteriyor. MHP ve CHP'li kadınlar, temsil mekanizmalarında kadın sayısının arttığını ve olumlu ayrımcılık politikalarının kadınlar sayesinde parti tüzüklerinde yer aldığını dile getirmiştir. HDP'li kadınlar ise kazanımları, “özgürlüğü kazanmak, sokağa çıkmak, kendilerini kazanmak, iki eşli erkeklere yönetimlerde ve adaylıklarda yer vermemek, kız çocuklarının okula gönderilmesindeki ısrar, özel alanda şiddet uygulayanlara partide uygulanan yaptırımlar” olarak vurguladılar.

Kadının şimdiki bir hak ihlali var, biz buna çok karşı çıktık ve bunu başardık da... İki evlilik yaparı yönetici yapmıyoruz, vekil yapmıyoruz, belediye başkanı yapmıyoruz. Mesela kadına şiddet uygulayanları yönetici yapmıyoruz. Kızını okula vermeyene de karşı çıkıyoruz, kızını okula vermeyen bu partinin hukukunu savunmaz, kızını muhakkak oğlunu ne kadar okula veriyorsa kızlarını da okula verecek. Bunu da kabul ettirdik, yani bunu da başardık. (Bese, 64, HDP).

Bu ifadeler bize, parti içinde uzun süre mücadele vermiş bu kadınların toplumsal ve siyasal sistemin temelden dönüşümünü geçmişten bugüne hedefledikleri ve bu düzenlemelerin tüzük ve parti programlarında onların vermiş olduğu emek ve mücadele ile yer aldığını gösteriyor.

Elif'in partideki kazanımları, seçilmiş kadınların sayısının artması olarak ifade etmesi, eskiden partideki erkeklerin kendilerine selam vermeyip artık yüzlerine bakıp selam vermelerini de kazanım olarak dile getirmesi dikkate değerdir.

Valla ilk defa Hayriye Hanımı listeye koymayı başardık. İl genel kadın meclis üyesi oldu. Haziran seçimlerinden sonra Ankara'ya genel merkeze gittik gördük ki bir sürü kadın kaynıyor bütün Türkiye'den. Bunları böyle görünce çok sevindim, demek ki faydamız olmuş, ufak tefek kazanımlar ama çok önemli, eskiden gidince surat çeviriyorlardı. Şimdi hoş geldiniz diyorlar. (Elif, 70, MHP)

Kadınların, bu kazanımların yanı sıra, partilerin yerel politikalarının güçlenmesi ya da başarıya ulaşmasında da etkileri olduğu söylenebilir. AKP'li kadınlar, sosyal yardım politikalarında, kadın üye kazanımında ve temsil birimlerinde kadın sayısının artışında itici güç olduklarını dile getirmektedirler.

Türkiye'de bir milyonu aşkın üyemiz var, biz halkın en ücra yerinde yaşayan insana bile ulaştık yani hiç kimsenin cesaret edemeyeceği yerlere bile girdik cesaret edemediği yerlerde bile kadın kolları siyaset yaptık, çünkü biz orda olmamız gerektiğine inandık. Çok mücadele ettik engelli annelerle ilgili mesela... (Melek, 49, AKP).

Örneklem grubunda yer alan kadınların bir kısmı ise partide verdikleri mücadele ile temsil mekanizmalarında daha fazla kadının yer almasını sağladıklarını dile getirirken Meral'in anlatısı, kadınların sadece kadın sorunlarına dair çözüm olduklarını değil, aynı zamanda partinin yerel politikasının başarıya ulaşmasının da kadınlar sayesinde olduğunu gösteriyor.

Kadınlar tek başına gittiler, kapıyı çaldılar, çoğu zaman ters cevap aldılar, çoğu zaman küfür aldılar, çoğu zaman dayak bile oldu, taşlanma bile oldu buna rağmen çalıştı bu kadınlar burada. Mersin genelinde bir tek erkek şurada broşür dağıttı ya da birini iknaya çalıştı dersiniz ben asla inanmam. Eğer burada Hayriye başkanın kazanması söz konusuysa buradaki kadınların başarısı bu... Buradaki kadınlar yaptı bunu. Diğer taraftan sekiz tane ilçenin başkanlığını da aldık, belediye başkanlığını evet, bu başarı da bizim. (Meral, 53, MHP)

Anlatılarda, toplumsal cinsiyet odaklı çalışan STK'ların kadınların parti siyasetindeki etkinlik gücünü olumlu yönde etkilediğine işaret eden Semiha, temsil mekanizmalarında yer almalarını, olumsuzluklara itiraz etmenin KADER çalışmaları sayesinde gerçekleştiğini söylüyor:

Kadınlara partiye oy toplamak için bakılıyor. Broşür dağıttırıyorlar. KADER çalışmaları sonucunda kadınlar buna artık rest çekmeye başladı, dolayısıyla broşür dağıtmaya da artık hayır dediler. (Semiha, 62, MHP)

Görüşülen kadınların yarısına yakını, partilerinde siyaset yürütmenin yanı sıra “çok konumlu aktivizm” (Uysal ve Toprak, 2013) çalışmaları yürütmektedir. Farklı partilerden kadınların bir araya gelerek yan yana siyaset yürütmeleri toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve pratiklerinin dönüşmesine, demokratik kültürün oluşmasına katkıda bulunuyor. Aynı parti içinde olup da sivil toplum çalışmalarında yer alan ve yer almayan kadınların kendi partisi dışında siyaset yürüten kadınlara bakış açıları ve politik söylemleri arasındaki fark, bu tespiti güçlendirmektedir.

Sonuç ve değerlendirme

Bu makaleye konu olan araştırmada siyasi partilerde farklı ideolojik ve politik düşünce yapılarına sahip olan kadınların toplumsal cinsiyet temelli ortak sorunlarına ve bu sorunları hangi başa çıkma mekanizmaları oluşturarak deneyimlediklerine yer verilmiştir. Siyasetin hali hazırda erkek egemen yapısına varlıklarıyla müdahale eden bu kadınlar, temsillerde yer alabilmek ve kendi sözünü söyleyebilmek için çeşitli stratejilerle alanda kalmayı ve mücadele yürütmeyi tercih etmişlerdir. Yeri geldiğinde ev, iş yaşamı ve siyaseti bir arada yürütebilmek için daha fazla emek harcayan ve “denge” stratejisi güderken, politik yaşamlarında emek gerektiren birçok sorumluluğu omuzlarına yüklenirken karar mekanizmalarında ya da karar alma süreçlerinde ise cinsiyete dayalı ayrımcı pratiklerle karşılaşmakta ve bu alanlardan dışlanmaktadır. Bu pratiklerden özellikle vurgulanan, kadınlara uygulanan cinsel ve sosyal denetimken, kadın çalışmalarına yönelik bütçenin oluşturulmaması ya da var olan bütçenin kadınlara harcanmaması ise dışlanmanın farklı bir boyutu olarak görülmektedir. Tüzükte yer alan olumlu ayrımcılık uygulamalarının içselleştirilememesi nedeniyle ortaya çıkan sorunlar ise fiili bir eşitliğin sağlanması yolunda çözümlenmesi gereken en önemli sorunlardan biri olarak görünmektedir.

Araştırma sonuçlarına giderken temel olarak izi sürülen bu ortaklıklar dışında partiler, sorunlar ve özellikle kazanımlar bakımından farklı düzeydedir. Tüzüklerinde eşit temsile yönelik hiçbir uygulaması olmayan MHP, MHP’li kadınlar tarafından “erkek partisi” olarak adlandırılmış ve genel başkanlığın eşitliğin sağlanması için atılacak adımlardaki etkisine dikkat çekmişlerdir. AKP ve HDP’li kadınların anlatılarından, parti lider ve genel başkanlarının söylem ve uygulamalarının MHP ve CHP’den farklı olarak kadınların eşit temsiline olumlu etkisi olduğu ve kadınların bu birimlere yerleşebilmeleri için alan açtığı görülmüştür. Bu durum bir anlamda eşitlikçi baskının tezahürü olarak düşünülebilir. Yani AKP ve HDP’de zaman zaman “yumuşak kota”nın (Dahlerup and Freidenvall, 2007; Cansun, 2012; Caul, 1999) uygulandığı söylenebilir. AKP’li kadınların anlatılarda sık sık dile getirdiği “eşit değil farklıyız” söylemi de bu noktada parti liderinin dile getirdiği bir söylem olarak partide siyaset yürüten kadınların konuşmalarında eşitliğin aynılık olarak düşünüldüğü ve cinsiyetlerin ikili cinsiyet rejimi içinde biyolojik olarak farklılaştığı özcü anlayışın yansımalarına işaret etmektedir. CHP’li kadınlar ise uzun mücadeleler sonucunda elde edilmiş kazanımlarının erkek partililer tarafından sürekli ihlal edildiğini kendilerinin “dolgu malzemesi” olarak kullanıldığını, bir diğer deyişle temsil mekanizmalarında kendilerine göstermelik olarak yer verildiğini özellikle vurgulamışlardır.

Görüşülen tüm kadınlar, kadınların siyasette göstermelik temsiline ısrarla karşı çıkarken, HDP’li kadınlar ise tüzüksel güvenceye alınmış eş temsil ilkesinden bahsetseler de parti program ve tüzüğünde yer alan maddelerin hayata geçirilemediğini, uygulamaların erkek partililer tarafından içselleştirilemediğini ve cinsiyetçi pratiklerin devam ettiğini dile getirmişlerdir. Kadınların temsilde eşitliğin “ideolojik politik boyutun içselleştirilememesine” yaptıkları vurgu, sosyo-kültürel yapının etkisinin de bu mekanizmalardaki yansımalarına işaret etmektedir. Siyaset arenasında temsil ise kadınların anlatılarından ya “erkek gibi” ya da “şefkati ve sevgisiyle” var olmak gibi değerlendirilerek verili cinsiyet rejiminin kadınlık ve erkeklik kodları yeniden üretilmiştir.

Araştırmaya katılan kadınlar, partide yer alan eşitlik uygulamalarını, toplumsal cinsiyet kimlikleri ile tarif etmektedirler. Görüşmeye dâhil edilen AKP’li kadınların hepsi kota uygulamasına karşı çıkarak kota uygulamalarının gerekli olmadığına ya da kadınlara özel bir çalışmanın gerekliliğine inanmadıklarını belirtmiştir. Kadınların, toplumsal yaşamdaki kadınlık deneyimlerinin, onları eşitsiz ve dezavantajlı bir yolda yürüdükleri gerçeğini bulanıklaştırmıştır. “Kadın değil insan” söylemiyle yaşanan güçlükler ve engeller gizlenmiş dolayısıyla toplumsal cinsiyet temelli sorunların tanımlanması da zorlaşmıştır. Bu noktada AKP’li kadınların sık sık dile getirdiği “eşit değil farklıyız” söylemi de yine liderin rol, davranış ve söylemlerinin partide yer alan kadınlar için bir referans noktası olduğunu göstermektedir.

Çalışma grubundaki kadınlar, siyasi partilerde eşit temsili sağlamak için özellikle 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanununda kadınlar lehine olumlu ayrımcılık düzenlemelerine yer verilmesi gerektiğinin altını çizdiler. Çözüm için erkeklerin eğitiminden bahseden HDP'li kadınların anlatıları, "sınırları ve kaybedilme koşulları her zaman belirsiz, değişken, geçişli ve gündemde olan bir iktidar inşa stratejisi olan" (Sancar, 2009, 19) erkekliğin faileri tarafından sorgulanmasını öneren bir çözüm yolu olarak görünmektedir. Bütün siyasi partilerde kadın çalışmalarına yönelik ayrı bir fonun oluşturulması, kadın kolları başkanlığının temsillerde oy hakkının olması, adaylıklar sürecinde kadınlardan ücret talep edilmemesi de kadınların eşit temsilin sağlanması için yapılan çözüm önerileri arasında. Farklı siyasi partilerde yer alan kadınların toplumsal cinsiyet temelli ortak sorunlarının çözümü için kadın ağları ve sivil toplum kuruluşlarının desteğiyle yerel ve ulusal düzeyde mekanizmaların oluşturulması ve yaygınlaştırılması ise nihayetinde demokratik bir siyaset kültürünün oluşması açısından önemli bir adım olarak düşünülmelidir.



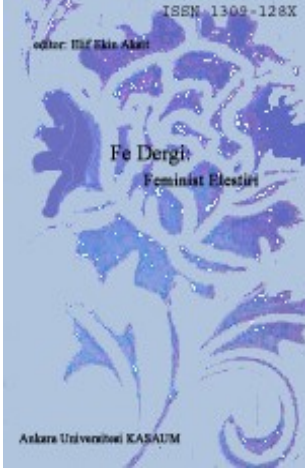
Kaynakça

- Acar Savran, Gülnur. “Feminist Politika, Kota ve ‘Bir Siyasal Kategori’ Olarak Kadınlar”, *Amargi*, no. 5 (2007): 11-13.
- Acar Savran, Gülnur. *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat Yayınevi,2009).
- Agacinski, Sylviane. *Cinsiyetler Siyaseti* çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi,1998).
- AK Parti tüzüğü (2016). <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-tuzugu>
- Alkan, Ayten. Yerel Siyaset Kadınlar İçin Neden Önemli? *Birikim Dergisi* 179 (2004): 71-77
- Altındal, Yonca. Kadının Siyasal Katılımı Bağlamında Partilerin Kadın Kollarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi. (Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Ballington, Jullie. & Azza Karam. *Women in Parliament: Beyond Numbers*. (Stockholm: IDEA, 1998).
- Bari, Farzana. Women’s Political Participation: Issues and Challenges. (Bangkok: UN Report, 2005).
- Berktaş, Fatmagül. *Politikanın Çağrısı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).
- Bhasin, Khamla. *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller* çev. Kader Ay. (İstanbul: Kadav Yayınları, 2003).
- Cansun, Şebnem. “Türkiye’de Kadınların Siyasal Katılımının Algılanması: AKP ve CHP Örnekleri.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2, 3 (2009): 9-30.
- Caul, Miki. “Women’s Representation in Parliament: The Role of Political Parties.” *Party Politics*, 5, 1 (1999): 79-98.
- CHP parti tüzüğü (2016) <https://www.chp.org.tr/Assets/dosya/tuzuk2016-29012016.pdf>
- CHP Parti yönetmeliği. <https://www.chp.org.tr/Assets/dosya/chp-yonetmelikleri-2015-01-12.pdf>
- Connel, William Robert. *Toplumsal cinsiyet ve İktidar* çev. Cem Soydemir. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998).
- Çadır, Mustafa. Kadının Siyasal Yaşama Katılımında Siyasi Parti Kadın Kollarının Rolü: TBMM’de Grubu Bulunan Siyasi Partiler Bağlamında Ankara İli Örneği. (Ankara: TC Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Uzmanlık Tezi, 2011).
- Çağlayan, Handan. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- Çakır, Serpil. “Bir’in Nostaljisinden Kurtulmak: Siyaset Teorisine ve Pratiğine Cinsiyet Açısından Bakış” *Yerli Bir Feminizme Doğru içinde* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001), 385-422.
- Çakır, Serpil. *Erkek Kulübünde Siyaset; Kadın Parlamenterlerle Sözlü Tarih* (İstanbul: Versus Yayınları, 2013).
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori* çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).
- Dahlerup, Drude. *Women, Quotas and Politics* (London: Routledge, 2013).
- Dahlerup, Drude & Lenita Freidenvall. “Electoral Gender Quota Systems and Their Implementation in Europe” *Journal of Representative Democracy* 43, no. 2 (2007): 73-92.
- Demir, Zekiye. Siyasi Partilerin Kadın Politikalarına Karşı Kadınların Tutumu. (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2002).
- Duverger, Maurice. *The Political Role of Women* (Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1955).
- Freidenvall, Lenita. *Women’s Political Representation and Gender Quotas: the Swedish Case*. (Stockholm: Department of Political Science, Stockholm University, 2003).

- Güneş Ayata, Ayşe. "Türkiye'de Kadının Siyasete katılımı" *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar İçinde*. ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 161-178.
- Harding, Sandra. "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?" *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem İçinde* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe çev. Zelaya Ayman (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 34-48.
- HDP parti programı. (2017). <http://www.hdp.org.tr/tr/parti/parti-programi/8>
- HDP Parti tüzüğü. (2014) <http://www.hdp.org.tr/tr/parti/parti-tuzugu/10>
- Kaylı, Derya. Türkiye'de Siyasal Partilerin Kadın Politikaları ve Söylemi: 2011 Genel Seçimleri Üzerine Bir İnceleme (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013).
- Kenworthy, Lane and Melisa Malami. "Gender Inequality in Political Representation: A Worldwide Comparative Analysis" *Social Forces*, 78, no. 1 (1999): 235-268.
- Kiwan, Dina. "İçermeci Bir Katılımcı Yurttaşlık Kuramına Doğru" *Gençlerin Siyasal Katılımı İçinde* ed. Volkan Yılmaz ve Devin Bahçeci çev. Hale Akay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 45-59.
- Koray, Meryem. "Kadın, Siyaset, Kota" *Türkiye'de Kadın Olgusu İçinde* ed. Necla Arat (İstanbul: Say yayımları, 1992), 199-245.
- Kovanlıkaya, Çağlayan. 1980 Sonrası Türkiye'de Politik Alanda Kadınlar ve Kadın Politikası, (Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1990).
- Kümbetoğlu, Belkis. "Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar" *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar İçinde* ed. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 475-503
- Mies, Maria. "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru" *Kadın Araştırmalarında yöntem İçinde* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 48-67.
- MacKinnon, Catharine A. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* çev. Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).
- Matland, R. E. and Julie. Ballington. "Political Parties and Special Measures: Enhancing Women's Participation in Electoral Processes." *New York ,Naciones Unidas*, 2004.
- MHP parti programı (2009) http://www.mhp.org.tr/usr_img/_mhp2007/kitaplar/mhp_parti_programi_2009
- MHP parti tüzüğü. http://www.mhp.org.tr/htmldocs/mhp/tuzuk/editor/mhp_tarihcesi.html
- Nicolson, Paula. *Gender, Power and Organisation*. (New York: Routledge, 2005).
- Norris, Pippa and Joni Lovenduski. "Women Candidates for Parliament: Transforming the Agenda" *British Journal of Political Science*, 19, no.1 (1989): 106-115.
- Norris, Pippa and Roland Inglehart. "Cultural Obstacles to Equal Representation" *Journal Of Democracy*, 12, no.3 (2001): 126-140.
- Pantel, Pauline Schmidt. "Günümüzde Eski Tarih ve Kadınlar" *Kadınların Tarihi Cilt I.İçinde* ed. Georges Duby, Michelle Perrot and Pauline Schmidt çev. Ahmet Fethi (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2005), 458-464.
- Pateman, Carol. *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1998).
- Paxton, Pamela, Melanie M. Hughes and Jennifer L. Green. "The International Women's Movement and Women's Political Representation" *American Sociological Review*, 71, no.6 (2006), 898-920.
- Paxton, Pamela; Melanie M. Hughes and Matthew A. Painter. "Growth in Women's Political Representation: A longitudinal Exploration of Democracy, Electoral System and Gender Quotas" *European Journal of Political Research*, 49, no.1 (2010), 25-52.

- Paxton, Pamela and Sheri Kunovich. "Women's Political Representation: The Importance of Ideology" *Social forces* 82 no.1 (2003), 87-113.
- Phillips, Anne. *Demokrasinin Cinsiyeti* çev. Alev Türker, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 1995).
- Pınarcıoğlu, Nihal Şirin. *Yerel Siyaset ve Kadın Katılımı: İstanbul ve Kocaeli'nde Niteliksel Bir Araştırma*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi, 2011).
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* çev. [Zeynep Akyüz](#), [Dursun Bayrak](#), [H. Bader Arslan](#) (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014).
- Sancar Üşür, Serpil. *Türkiye'de Kadın – Erkek Eşitliğini Belirleyen Dinamikler. Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri*. (İstanbul: Graphis Matbaa, 2008),217-235.
- Sancar. Serpil. *Erkeklik: İmkansız iktidar: Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009).
- Scott, Joan. *Toplumsal cinsiyet: Faydalı bir tarihsel analiz kategorisi* çev. Aykut Tunç Kılıç (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007).
- Shvedova, Nadezhda. "Obstacles to Women's Participation in Parliament" *Women in Parliament: Beyond Numbers* ed. Julie Ballington and Azza Karam (Stockholm: International IDEA, 2005), 33-52.
- Stanley, Liz and Sue Wise. "Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji" *Kadın Araştırmalarında Yöntem İçinde* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe çev. Füsün Şaşmaz (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 67-99.
- Tekeli, Şirin. *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat* (İstanbul: Birikim Yayınları,1982).
- Tekin, Latife, Unutma Bahçesi (İstanbul: Everest Yayınları, 2004).
- Tokgöz, Oya. "Kadın Seçmen İmgesi: Türkiye'de Kadının Bireysel Siyasal Katılımı Üzerine Bir Deneme" *Amme İdaresi Dergisi İçinde*, 27, no.4 (1994), 97-115.
- Uysal, Ayşen ve Oğuz Toprak. *Particiler Türkiye'de Partiler ve sosyal ağların İnşası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Wedel, Heidi. *Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı* çev. Can Kurultay (İstanbul: Metis Yayınları, 2013)
- Wittig, Monica. *Straight Düşünce* çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüктаş (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013).
- Yaraman, Ayşegül. *Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili*. (İstanbul: Bağlam Yayınları,2015).

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Edebiyat, Hastalıkları Yaşama Döndürebilir mi? Peride Celal'in Üç Yirmidört Saat Romanı Örneği

Nihan Bozok

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Nihan Bozok "Edebiyat, Hastalıkları Yaşama Döndürebilir mi? Peride Celal'in Üç Yirmidört Saat Romanı Örneği" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 77-88.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_7.pdf

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

Edebiyat, Hastalıkları Yaşama Döndürebilir mi? Peride Celal'in Üç Yirmidört Saat Romanı Örneği

Nihan Bozok*

Bu yazıda, ilk olarak, uzun süredir tıbbın anlatım diline sıkışıp, yaşamdan uzaklaşan hastalıkların, edebiyatın imkânları sayesinde tekrar yaşama döndürülebileceği fikrini öne sürüyorum. Bu düşünceyi, Peride Celal'in 1970'li yılların sonunda yazdığı Üç Yirmidört Saat romanında takip ediyorum. Edebiyat metinleri tıbbi raporların, tıbbi görüntüleme tekniklerinin ya da tıp kitaplarının yapamayacağı şeyleri yapabilirler. Bir hastalığın etrafındaki insani deneyimi, bedeni, hafızayı, kimliği, sınıfı, kişisel ve toplumsal tarihi anlatabilirler. Hastalığı, tarihsel, mekânsal, kişisel ve duygusal bir ilişkiler ağının içine yerleştirebilirler. Peride Celal, baştan sona bir hastane odasında geçen romanında, yaşlı bir kadının hastalığını, üç kadının kendi aralarında kurdukları ilişkiler ağının ortasına yerleştirir. Hasta kadının tüm hayatını, sınıfsal aidiyetini, öfkesini ve özlemini hastalıkla birlikte anlatır. İkinci olarak ise edebiyat metinlerinin hastalığın yol açtığı acıyı anlatmada ve dile dökmede zorlandıklarını öne sürüyorum. Peride Celal bu güçlüğü, kurduğu hasta karakterin ölüm döşeğinde gördüğü kâbusları anlatarak aşar. Sonuç olarak, yazar Üç Yirmidört Saat romanında bir hastalığı biyolojik bir bedenden, bir ölüm döşeğinden ve sınırlı bir süreden çıkarmıştır. Onu üç kuşak kadının hayatlarına yaymıştır. Fiziksel acıyı anlatabilmek için ise hasta kadının kâbusları aracılığıyla onun duygu dünyasının derinlerini kazmıştır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Sosyolojisi; Toplumsal Cinsiyet; Hastalık Anlatısı; Acının Sosyolojisi; Beden Sosyolojisi; Hastalık ve Duygular

Can Literature Bring Back the Illness to Life: The Case of Peride Celal's Novel Three Twenty-Four Hours

In this article, firstly, I propose that the illnesses that have been trapped into medical language and have moved away from life for a long time, can be brought back to life through the potentials of literature. I trace this argument in Peride Celal's novel Üç Yirmidört Saat (Three Twenty-Four Hours) written at the end of 1970s. Literary texts can do things which medical reports, medical imaging techniques or medical course books cannot achieve. They can put the human experience, body, memory, identity, class positions, personal and social history surrounding an illness into words. They can situate an illness in the network of historical, spatial, personal and emotional relationships. In this novel, Peride Celal situates an old woman's illness in the middle of a network of relationships among three women that entirely runs in a hospital room. The author narrates the patient woman's whole life, class belonging, anger, and aspirations altogether with the disease. Secondly, I propose that the literary texts have difficulties in describing and putting into words the pain caused by illness. In this novel, Peride Celal overcomes this difficulty by telling the nightmares of the patient in her deathbed. As a result, in Üç Yirmidört Saat (Three Twenty-Four Hours) the author takes an illness beyond a biological body, a deathbed, and a limited time. She extends the illness over the lives of three generations of women. In order to portray the physical pain, the author excavates the depths of the patient's emotional world via her nightmares.

Keywords: Sociology of Literature; Gender; Illness Narrative; Sociology of Pain; Sociology of Body; Illness and Emotions

* Dr. Öğr. Üyesi, Beykent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji (İngilizce) Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-8217-4711>

Giriş

Tıp Hastalığın Dilini Ele Geçirmişken

Bedenimizin, hastalığımızın ve sağlığımızın hikâyeleri giderek bizden uzaklaşmaktadır. Bu hikâyeler, gündelik anlatımların alanından çıkıp teknik bir dilin anlatımına teslim olmaktadır. Söz konusu teknik dil, modern tıbbın¹ dilidir. Modern tıbbın doğuşuyla ve ardından, kendinden farklı tıp uygulamalarını alternatif kategorisine sıkıştırarak, hegemonik bir pratik haline gelişiyle birlikte hastalığa, sağlığa ve bedene ilişkin konuştuklarımız, söz dağarcığımız ve onları anlatma biçimlerimiz tümüyle değişmiştir. Günümüzde, tıbbi terimlere başvurmadan bedenimizden ve onun işleyişinden neredeyse söz edememekteyiz (Faure 2006, 15). İnsanın bedeninde olan bitenler ve özellikle hastalıklar, modern tıbbın doğuşundan bu yana, yaklaşık üç yüzyıldır, tıp dilinin ve bakımının kuşatması altındadır.

Modern tıp sadece var olan hastalıkları tanımlama ve anlatma tekeli elinde tutmamıştır. İnsanın hastalıklarına neredeyse her geçen gün bir yenisi daha eklenmektedir. Çocukluk, yaşlılık, unutkanlık, yaramazlık, iç sıkıntısı, doğum, ölüm gibi yaşam döngüsünde kendiliğinden olanlar da yeni birer hastalık olarak tarif edilmiştir. Yaşamın kendine özgü dönemeçleri ve bedenin sıradan durumları tbbileştirilmiştir (Conrad, 2007).

Tıp alanı yaşamın ayrıntılarını içine alacak biçimde genişlerken biz de günlük konuşma dilimizde hastalıklarımızı anlatırken onları tıbbi bir coğrafya içinde tanımlarız. Hastalıklarımızı anlatabilmek için tıbbın kavramlarına başvururuz. Tıbbın sosyal tarihi üzerine değerli araştırmalar yapan sosyal bilimci David Armstrong'un altını çizdiği üzere, modern tıbbın kurumsallaşmasından bu yana, klinik bakış hastanın bedeninin içerisine odaklanmaktadır (1984, 737). Bu durumda, hasta kendisi ile ilgili ne anlatırsa anlatsın, bedene ilişkin gerçekliği kuran, hastanın ne söylediği değil, doktorun ne duyduğu (hatta ne gördüğü) ve ne teşhis koyduğu olmaktadır (Armstrong 1984, 737). Hasta, ancak doktorun sorduğu sorular sınırında kalarak hastalığını anlatabilmektedir.

Modern tıbbın dili ve bilgisi – başından beri – kendimiz, bedenimiz, hastalığımız, sağlığımız ve tüm bunların anlatılması, duyulması, anlaşılması arasında bir mesafe oluşturmuştur. Gün geçtikçe yaygınlaşan tıp teknolojileri ve bu teknolojiler sayesinde bedenin sayılara, görüntülere tercüme edilmesi, bu uzaklığın giderek daha fazla açılmasına neden olmaktadır. Röntgenler, üç boyutlu manyetik rezonans görüntülemeleri, ultrasonografi, ekografi, endoskopi, sintigrafi teknolojileri ve daha birçok başka yöntemlerle “bedenin kimyasal dili” (Moulin 2006, 50) çözülmektedir. Böylece, bedenin kendisi ve hastalıklar giderek daha teknik kavramlarla tarif edilmektedir ve kendi içine kapatılmaktadır. Hastalıklar, onları yaşayan öznenin ifadelerinden koparak ve o öznenin içinde yaşadığı bağlamdan, hissettiklerinden uzaklaşarak anlatılmaktadırlar. Diğer taraftan, tıbbın giderek daha derinlerini izleyebildiği beden, sayılarla, görüntülerle ve dijital temsillerle kendi içine doğru sonsuz olasılığa açılmaktadır. Bu olasılıklar insanın kendi bedenini anlatan sesiyle bir diyalog kurmamaktadır.

Bu makale, tıbbın dilinde, yaşamın karmaşasından ve çok boyutluluğundan sıyrılıp biyolojik bedene hapsolmuş hastalıkların, edebiyat metinlerinde yeniden *hayata döndürülebileceği* fikrini öne sürmektedir. Burada, modern tıbbın, bedende açılmış ve iyileşme ya da ölümle kapanacak biyolojik birer paranteze dönüştürdüğü hastalıkların, edebiyat metinlerinin imkânlarıyla ilişkisel bir dünyaya kavuşabileceklerini ve yine bu imkânlarla biyolojik bir şeyden çok daha fazlası olarak temsil edilebileceklerini, anlatılabileceklerini göstermek istiyorum. Bunu yapabilmek için tıbbın dilinden uzakta, ama yaşamın içinde anlatılmış bir hastalık deneyiminin edebiyattaki örneklerinden biri olarak Peride Celal'in 1977 yılında yayımlanan *Üç Yirmidört Saat* romanını ele alacağım. Bu metinde romana iki mercekten bakacağım. Birincisi, edebiyat metinlerinin hastalıkları biyolojik bedene, tıp diline hapsolmaktan kurtarabilme becerileri ile ilgilidir. İkincisi ise edebiyatın da başa çıkamadığı, temsili için birtakım imkânlar yaratsa da tam kalbine ulaşamadığı şey olarak acının ifade edilmesinin imkânsızlığı ile ilgilidir. Makalenin devam eden bölümünde ise *Üç Yirmidört Saat* romanını feminist bir perspektiften çözümlenmeye çalışacağım.

Hastalığın Edebiyat ile Anlatılma İmkânları

Virginia Woolf, “*Hasta Olmak Üzerine*”yi yazdığında, hastalık kadar yaygın bir durumun aşk, savaş ya da kıskançlık gibi edebiyatın ana temaları içinde yer almamış olmasını tuhaf bulduğunu söylemiştir (1987, 61). Virginia Woolf, “insan gribe adanmış romanlar, tifo için epik şiirler, zatürre için kasideler, diş ağrısı için lirik

şiiirler yazılmış olacağını sanıyor” diye yazar (1987, 61). Virginia Woolf’un yüz yıl önceden bugüne ulaşan düşüncelerinden bu yana, edebiyat ve hastalıkların anlatılması ilişkisinde değişiklikler olmuştur. Modern tıbbın kurumsallaşmasıyla birlikte doktorun odasında soluk bir sese dönüşen hastanın ve hastalığın hikâyesi, edebiyat alanında kendine daha çok yer aramaya başlamış ve bulmuştur. Virginia Woolf’un yaşam süresine de denk gelen ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarından yirminci yüzyıl başlarına yayılan dehşet verici grip salgınları için yazılmış romanlar bulmak belki güçtür. Ancak daha sonraları, 1920’leri takiben, gripteki sessizlik kırılmıştır. Özellikle verem üzerine yazılmaya başlanmış ve bir “sanatoryum edebiyatı” birikmiştir (Rothman 1995, 226). Zamanla yazıdaki yerlerini, verem kansere, kanser de AIDS’e devretmişlerdir (Sontag 2005). 1980’lerden sonra ise hastalık ve edebiyatın kesişim kümesi giderek büyümüştür. Günümüze yaklaştıkça (belki büyük bir kısmı edebi metin olarak değerlendirilemeyecek olsa da) internetteki hastalık deneyimlerinin anlatıldığı bloglarla, sosyal medya paylaşımlarıyla, patografilerle, mektuplarla, günlüklerle birlikte hastalıkların sözcüklere dökülmesi ve yazıya dönüştürülmesi giderek yaygınlaşmıştır (McLellan 1997, 1618). Fiziksel hastalığın anlatılmasının yanı sıra, psikolojik ve psikiyatrik rahatsızlıkları anlatan bir yazın da çoğalmıştır.

Tüm bu edebi tarihsel seyir boyunca hastalığın tıp alanından başka bir yerde anlatılabilmesiyle, hastalığın insani deneyimi açısından, çok önemli bir alanın açıldığını söyleyebiliriz. Edebiyatın açtığı bu dünya çok kıymetlidir. Çünkü hastalık, bedeninin o zamana kadar bilindik olan duraklarının ve haritasının kaybolmasıdır ve bu yüzden hastalar, Arthur W. Frank’ın deyiimiyle *yaralı hikâye anlatıcıları* (1997), farklı düşünmeyi ve duymayı öğrenirler. Bedenlerinin hastayken konuştuğu yeni dili anlamaları için bu gereklidir. Bu dili anlamamanın önemli kurucularından birisi hastalığı, hastalıkla değişen bedeni anlatmaktır. Dünya ile yeni bir ilişki geliştirmek, bedeninin yeni haritasını keşfedebilmek için hastalığın anlatılması hayati önemdedir (Frank 1997, 1). Edebiyat metinleri hastalığın anlatılabilmesi için pek çok imkân barındırırlar çünkü karakterleri, onların içinde yaşadıkları bağlamları ve koşulları tüm karışıklıklarıyla ve ince ayrıntılarıyla ifade etme gücüne sahiptirler.

Yazar Flannery O’Connor, hayatının önemli kısmını bir tür deri veremi ile uğraşarak geçirmiştir. Hastalığını anlattığı bir mektubunda şöyle yazmıştır: “Ben hiçbir yerde bulunmadım ama hasta oldum. Bir bakıma hastalık da bir yer, Avrupa’ya yapılan uzun bir seyahatten daha öğretici bir yer ve kimsenin size arkadaşlık etmediği, takip edecek kimsenin olmadığı bir yer” (1979, 163). Yazarın bu ifadelerinde, hastalığın anlatılmaya başlandığında durmaktan, el etek çekmekten, sona yaklaşmaktan, yorulmaktan, bitmekten uzaklaştığını görmekteyiz. Hastalık yazarı harekete, yeni şeyler öğrenmeye, bir o kadar da kendiyi baş başa kalmaya, ancak bir seyahatin yaptırabileceği gibi kendinde bir şeyler keşfetmeye belki muhasebeye belki boş vermeye yaklaştırmış. Kurgu olsunlar ya da olmasınlar, öz yaşam deneyimine ya da tanıklığa yaslansınlar, hastalık üzerine edebi metinler, insanın kırılma ve ölümüne ilişkin anlamlandırmaların ne kadar karmaşık şeyler olduğunu anlamamıza imkân verirler (Jurecic 2012).

Bedeninin yeni haritasını çizen hastalıklar, insanın o güne dek bilmediği karmaşık dünyalara kapı aralarlar. “Gripten yatağa düştüm”, “ateşlendim”, “bir dişimi çektirdim” gibi bir çırpıda söylenebilen cümlelerinin ardında ne büyük tecrübelerin yattığını ve bedeninin gündelik dramlarının buralarda yuvalandığını yine Virginia Woolf şöyle yazmıştır:

Hastalığın ne kadar yaygın olduğunu düşününce, ne müthiş bir değişime yol açtığını, ne kadar şaşırtıcı olduğunu, sağlığın ışıkları seyredildiğinde, ancak o zaman keşfedilmemiş ülkelerin aydınlandığını, hafif bir griple ruhta nasıl harabeler ve çöllerin görüldüğünü, ateşin biraz yükselmesi ile nasıl uçurumların ve parlak çiçeklerle bezenmiş çayırların önümüze serildiğini, hastalık olayıyla içimizde ne ihtiyar ve dik başlı meşelerin devrildiğini, bir dişimizin çekilmesiyle² ölümün kıyasına indiğimizi ve kahreden suları hemen başımızın üstünde hissettiğimizi ve kendimizi melekler ve arpcılar arasında bulacağımızı sanarak uyandırdığımızı ve dişinin koltuğunda yüzeye çıktığımızı ve onun “ağzını çalkala-ağzını çalkala” sözlerini Cennet katından bizi karşılamak için eğilen Tanrı ile karıştırdığımızı...(1987, 61).

Virginia Woolf’un bu anlatımda ustalıkla aktardığı hastalığa ilişkin duygu ve deneyim dünyasını, ekran görüntüsünden ibaret tıbbi bir kayıt, teknik terimlerle dolu bir sağlık raporu ya da çizgilerden ve renk tonlarından müteşekkil bir kalp elektrosu ya da bir röntgen görüntüsü anlatamaz. Edebiyat metinleri hastalığın karmaşık ve çok aktörlü dünyasını gözler önüne serebilmektedirler. Örneğin, hastalığın bir parçası olan ya da hastalıkla biçimlenen tedaviyi, kaybı, hafızayı, kimliği, kişisel tarihi anlatabilirler. Hastalığı mekânsal ve tarihsel çerçeveler içine yerleştirebilirler. Böylece hastalık, bedeninin, toplumsal olanın, kişisel olanın ve duyguların iç içe geçtiği ilişkisel bir zemine taşınır (Spiegel ve Spencer 2017, 15).

Edebiyat alanına şöylece bir bakacak olsak, Thomas Mann'ın bir sanatoryumda geçen, zamanın, aşkın, hastalığın sınırlarını genişlettiği *Büyülü Dağ* romanından, Gabriel Garcia Marquez'in kolerayı upuzun bir aşkın fonuna yerleştirdiği *Kolera Günlerinde Aşk*'ına, Albert Camus'nün bir kentin dayanışmasını ve karakterlerin içlerine dönüşünü yazdığı *Veba*'dan, Jose Saramago'nun kurgusal bir salgın hastalıkla insanların ve koca bir şehrin çözülüşünü anlattığı *Körlük* distopyasına, şizofrenik parçalanmalarla dolu Joanne Greenberg'in *Sana Gül Bahçesi Vadetmedim* romanından, Kazuo İshiguro'nun bedeninin doğallığını ve mülkiyetini sorgulatan romanı *Beni Asla Bırakma*'ya değin bir çırpıda onlarcasını ekleyebileceğimiz hastalık içinde, etrafında dolaşan roman sayabiliriz.

Tüm bu romanlar ve benzerlerinin yaptığı, hastalıkların anlatımını tıp dilinin ve bakışının hegemonyasından uzak yerlere taşımaktır. İçinde hastalık geçen ya da bütünüyle hastalığı konu alan romanlar, hastalıkları, hastanın ve etrafındakilerin hissettikleriyle belli başlı duygulara tekabül eden deneyimler olarak ortaya koyarlar. Hastanın tedaviye ulaşabilme imkânlarını ve hastalığı yaşama biçimini anlatarak, hastalığın belli sınıflara özgü belli dinamikleri olan bir yaşantı olduğunu gösterirler. Hastalığın içinde yaşandığı çevrede nasıl anlamlandırıldığını ele alıp onu kültürlere özgü bir tecrübe olarak anlatırlar. Tedavinin aşamalarını ve örgütlenmesini ele alarak hastalığın kurumsal ve bürokratik karakterini ortaya çıkarırlar. Sonuçta, edebiyat metinleri hastalığı, ahlaki, dini, hukuki ilkelerle biçimlenen ve insani ilişkilerin etrafına örüldüğü toplumsal bir deneyim olarak görmemizi sağlayacak bakış açılarını olgunlaştırırlar. Ayrıca, hastalığı, bireysel tarihimizin olduğu kadar dünya tarihinin de bir parçası olarak görmemize imkân verirler.

Bedenin Acılı Dilsizliği Olarak Hastalık: Anlatımda Bir İmkânsızlık

*Güvercin ah güvercin
Bir sözcük getir bana*

Ursula LeGuin, *Haberci Çağrısı*'ndan

Buraya kadar anlattığım, edebiyatın hastalıkların çok boyutlu dünyasını ifadeye kavuşturabilme becerisinin yanı sıra edebiyat alanında bir eksiklik de mevcuttur. Hastalıklar ve edebiyat konulu bu tablonun içindeki eksiklik, acının anlatılabilme imkânları ile ilgilidir. Acının sözcüklerle ifade edilmesi oldukça zordur. Susan Sontag, kırk iki yaşında meme kanserine yakalanmış, yetmiş bir yaşında bir tür kan kanserinden ölmüş, ömrünün önemli kısmını kanseri *yenmekle*, ona *yenilmekle* geçirmiştir. Hastalıklarından süzülen deneyimiyle kanser üzerine etkileyici metinler yazmış olan Susan Sontag, bütün yaşamına yayılan hastalıklarının kısacık tarif etmiştir: “Hastalık, hayatın gece karanlığıdır” (2005, 3). Susan Sontag'ın ifade ettiği gibi, gündüzün aydınlığı kayb olduğu zaman neler olup bittiğini anlatacak sözcüklere ulaşmak o kadar da kolay olmamaktadır. Acıyı dile kavuşturmak neredeyse imkânsız bir çabadır. Hastalık, acı ile fazlasıyla ilgili bir deneyimdir. Hastalık, bir anlamda ağrının, sızının, bulantının, halsizliğin, bitkinliğin, rahatsızlığın, vuruğun, kırığın, çürüğün, eziğin, aksamının, bükülmenin çeşitli ölçülerde birleşerek belirli bir yaşam süresine ve beden mekânına yayılarak baş göstermeleri halidir. Acının yarattığı bu duygusal ve fizyolojik etkileri isimleri ile çağırarak zordur.

On dokuzuncu yüzyıl Fransız romancısı Alphonse Daudet, on yedi yaşında frengiye yakalanmış ve elli yedi yaşında ölmüştür. Yaşamının son on yılını omurilik frengisinin dayanılmaz acıları ile geçiren yazar, bugün internette pek çoğunu bulabileceğimiz hastalık günlüğünün en erken örneklerinden birini kaleme almıştır. Ölümünden sonra yayımlanan *Acının Ülkesinde (In the Land of the Pain)* adlı otobiyografik eserinde, hastayken çektiği acıların dilinden nasıl kaçtığını şöyle anlatmıştır:

Acı kendini hissettirmeye başlayınca, tıpkı tutku gibi, dilin dışına çıkıyor. Ancak acı geçtiğinde, ortalık sakinleştiğinde kelimeler geri geliyor. Fakat artık kelimeler acıyı değil, belki güçsüz ve sahte bir şekilde, acının hafızada bıraktığını anlatıyorlar (...) Acının genel bir teorisi olamaz. Her hasta kendi çektiği acıyı keşfedebilir. Acının doğası değişkendir, tıpkı bir şarkıcının sesinin mekânın akustiğine göre değişmesi gibi... ([1930] 2016, 48)

Daudet'nin acısını anlatmakta yaşadığı zorluğun bir benzerini, yine “*Hasta Olmak Üzerine*” metninde Virginia Woolf yazmıştır. Onun acının tarifindeki imkânsızlık üzerine yazdıkları şöyledir:

... acı çeken biri doktora başındaki ağrıyla anlatmaya kalkıştığında dil birdenbire kurulaşıyor. Onun için önceden hazırlanmış hiçbir şey yok. Sözcükleri kendisi sarıp sarmalamak zorunda; ve acısını bir eline, saf sesi öbür eline alıp (belki başlangıçta Babel halkının yaptığı gibi) yeni bir sözcük çıkana kadar ikisini birbirine vuracak (1987, 62).

Burada Virginia Woolf, yeni bir sözcük çıkana dek acıyı ve saf sesi birbirine vurmaktan söz ediyor! Acıyı tarif etmek için yapılacak bu eylemin sonucundan evvel kendisi imkânsız derecede zor görünüyor.

Alphonse Daudet ve Virginia Woolf'un acının tarifsizliği hakkında yazdıkları, bizi David Le Breton'un *Acının Antropolojisi* çalışmasında ortaya koyduğu bir sonuca götürüyor: "Acı dilin radikal başarısızlığıdır" (2010, 34). Breton'a göre, acı bedeni yırtıcı bir hayvan gibi kemirir, ne var ki kolayca ifade edilemez ve en yaman kâşif bile onun somut bir coğrafyasını keşfedemez. Acı hayatı paramparça ederken dili de parçalar ve kifayetsiz kılar (2010, 34). Sonuçta, hastalığın getirdiği hissedişlerin veya inleme, sızlanma, çılgılık, iç çekiş gibi dil öncesi beden seslerinin kelimelere kavuşması oldukça zordur. Hastalık belki ölüm kadar sessiz değildir. Çünkü ölüm, onu yaşayan öznenin anlatımına hiçbir zaman kavuşamaz. Birinin ölümü, ancak buna tanık olan başka birisi tarafından anlatılabilir. Ama görünen o ki hastalıkta da yaşanan acı derinleştikçe, ağırlaştıkça, hastalık tıpkı ölüm gibi dilsiz, kelimeler öncesi ya da ötesi bir deneyime dönüşüyor.

Sonuç olarak, edebiyat metinlerinin tıbbi dili aşarak hastalıkları anlatabilme becerileri var. Öte yandan, acıyı kelimelere kavuşturmada yaşadıkları zorluklar var. Buradan sonra, yazının yönünü tek bir metne, Peride Celal'in *Üç Yirmidört Saat*'ine çevireceğim. Buraya kadar olgunlaştırmaya çalıştığım edebiyatın imkân ve imkânsızlık alanlarına dair fikirleri, Celal'in romanında takip edeceğim.

Peride Celal ve *Üç Yirmidört Saat*

Peride Celal'in 1977 yılında yayımlanan *Üç Yirmidört Saat* romanı, "birdenbire her şey bozulmuştu. Bir karın ağrısı, beklenmedik bir hastalık, hastane, ameliyat!" cümleleriyle açılır (1991, 7). Yazarın ilk cümlelerinde duyurduğu üzere, roman, baştan sona bir hastane odasında ve bir hastalık etrafında geçer. Hasta yatağında yarı baygın yatan Dilber, ona refakat eden Fatma ve Fatma'nın annesi romanın etrafında döndüğü üç ana karakterdir. Bu üç kadın karakterin birbiriyle ilişkileri, kendi iç dünyaları, geçmişleri ve tüm bunları saran toplumsal yaşamları bir hastalık, bir ameliyat ve bir hastane odası atmosferi içinde kurgulanmıştır. Romanın kurgusu zamansal olarak hastane odasından çıkıp, geriye doğru giderek, sonra tekrar hasta yatağının başına dönerek, üç kuşak kadın üzerinde hareket eder.

Peride Celal, bu romanıyla 1977 yılında ilk kez verilmeye başlanan Sedat Simavi Edebiyat ödülünü, Fazıl Hüsni Dağlarca ile paylaşmıştır. Yazar o dönem eşinin hastalığı dolayısıyla Fransa'da olduğundan ödülü almaya kendisi gelememiştir.³ Yazarın o zamanlar hastalıkla böyle yakından uğraşmasının ve kendi öz yaşam öyküsünün romana ne kadar yansdığı tam olarak bilinmiyor. Eleştirmenlerin o dönem üzerinde uzlaştıkları konu, bu romanın yazarın yazma serüvenindeki önemli dönüm noktalarından birisi olduğudur (Mutluay, 1977; Günyol, 1985; Akatlı, 1985). Peride Celal, 1935 yılında çıkan ilk öyküsünden, 1954 yılında çıkan *Üç Kadının Romanı* eserine kadar geçen sürede, kendi deyişleriyle geçimini sağlayabilmek için, popüler aşk romanları ve o dönem gazetelerde tefrika edilen sürükleyici romanlar yazmıştır. Ancak, *Üç Kadının Romanı* ile beraber yazarlığının seyri büyük ölçüde değişmiştir. Doğan Hızlan'ın kendisiyle yaptığı bir röportajda Peride Celal, yazarlığında "ikinci aşamaya" geçtiğini belirtmiştir (Hızlan, 1989).

Bu ikinci aşamada Peride Celal, yarattığı kadın karakterlerin duygularını, onların başka kadınlarla ve erkeklerle ilişkilerini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Kadınların etrafındaki toplumsal dünyayı, bu toplumsallığın barındırdığı çelişkileri, özellikle 1970'lere özgü dönemin ruhunu takip ederek sınıf eşitsizliklerini romanlarına ve öykülerine taşımıştır. *Üç Yirmidört Saat* romanı, ayrıntılı toplumsal gözlemlerini, psikolojik çözümlemelerini bir hastane odasında üç kadın üzerinden yazdığı, söz konusu ikinci döneminin ürünü olan bir eserdir.

Hastane Odası ve Hesaplaşmalar

Peride Celal'in, *Üç Yirmidört Saat* romanında üç ana kadın karakter vardır. Kadınlardan evin hizmetçisi olan ağır hastadır. Yazar, romanda bu hastanın yatağının başında geçen üç günü anlatır. Hasta odasını anne-kız, hizmetçi-hanım, dadı-çocuk arasındaki hesaplaşmaların mekânına çevirir. Bir yandan, aralarında farklı bağlar olan ve farklı konumsallıklarda ilişki içinde olan bu üç kadının üç gün boyunca süren hesaplaşmasını okuruz. Öte yandan, roman boyunca, kadınları bu hesaplaşma günlerine taşıyan geçmişi okuruz. Jale Parla, kadın yazarların

erkek yazarlardan farklı olarak, karakterlerini olgunluk döneminden itibaren değil, çocukluk yaşlarından itibaren yazmaya özen gösterdiğini ve bunu da kadınları bu yaşta bu biçimde hayatlara getiren mekanizmaları gözler önüne sermek için yaptıklarını yazmıştır (2004, 180). Peride Celal de böyle bir akımı takip etmiş ve üç kadını kendi hikâyelerinde sürekli geçmişe götürmüştür. Dolayısıyla karakterler, bir hastalığın günlük rutinlerini bozmasıyla birlikte, çocukluklarından yetişkinliklerine değin hayatlarını gözden geçirirler.

Üç Yirmidört Saat romanının hasta karakteri Dilber adında yaşlı, uzun yıllardır aynı aileye hizmetkârlık yapan bir kadındır. Hanımlarının sağladığı imkanlarla, lüks bir hastane odasında, meşhur doktorların gözetiminde yatmaktadır. Yazar, onun hastalığının ne olduğunu romanın hiçbir yerinde bir doktorun ağzından söylemez ve hastalığa ilişkin teknik bir anlatım kurmaz. Dilber'in karnı koskocaman şişmiştir. Yeni ameliyat edilmiştir ve ameliyat edildiğinden habersizdir. Karın ağrıları, ter ve acı içindedir. Yarı uyanık, yarı uyur hasta yatağında yatarken sürekli olarak rüyalar, en çok da kâbuslar görür. Kâbuslarında geçmişe gider. Yıllardır hiç görmediği abilerini, teyzesini, Mehmet çobanı, köyünü görür. Çok küçükken hizmetkârlık yapmaya başladığı, sonradan bir yangınla kül olmuş konakla, konağın büyük hanımefendisiyle ve o zamanlar yaptığı ağır konak işleriyle boğuşur durur. Kâbusları görmekte olduğu somut zamanda hasta yatağında yatmaktadır. Yatmakta olduğu bu somut şimdiki zamanda, durmadan karnı ağrır ve acılar çeker.

Başında bir refakatçi vardır. Bu refakatçi, Dilber'in küçük yaşta besleme olarak geldiği konağın büyük hanımefendisinin torunu, küçük hanımın kızı olan yirmili yaşlardaki Fatma'dır. Dilber hem evin hizmetkârı hem de Fatma'nın dadısıdır. Şimdi ise Fatma, evin emektarının, çocukluk oyuncağının uyanmasını ve tehlikeli üç yirmidört saati atlatıp iyileşmesini beklemektedir. Hastane odasında Dilber kâbuslar içinde konuşmadan yatmaktadır ve bu yüzden odada iki kişi bulunmasına rağmen sessiz bir boşluk vardır. Bu sessizlik, Fatma'nın kendini dinlemesine ve kendiyi hesaplaşmasına yol açar. Düşünceleri en çok annesinde yoğunlaşır. Annesinin nasıl öylesine iyi ve böylesine kötü olabildiğini düşünür. Annesi de boğazından hastadır ve ameliyat olacaktır. Bu yüzden düşündükçe ona üzülmür ve sonra düşündükçe tekrar annesine kızar. Eski kocasını ve yeni sevgilisini de sürekli olarak düşünür. Fatma yatakta konuşmadan yatan Dilber'e baktığında ise çelişkili duygular hisseder. Bir yandan Dilber'den çok öğrenir. Öte yandan, onu sevdiğini düşünür. Dilber onun için anımsatıcı bir eşya gibidir. Çocukluktan kalan bir alışkanlıktır. Fatma hasta yatağında yatan Dilber'in ayaklarından tiksindir. Yazar Fatma'nın tikslenme duygusunu işleyerek, Dilber ile Fatma arasındaki sınıfsal mesafeyi açmıştır. Fatma bu hasta haliyle Dilber'i çok yabancılar: "Artık hiçbir zaman "*bizim Dilber*" diyemeyeceği biri yatıyordu yatakta. Kızgın ve acılı!" (Celal 1991, 71).

Romanın üçüncü karakteri, Fatma'nın annesidir. Fatma'nın annesi, Dilber'in küçük hanımıdır ve büyük hanımefendinin kızıdır. O sürekli hastane odasında değildir. Ama odadakilerin aklındadır ve akli odadakilerdedir. Kızının kendisinden nefret ettiği gibi, o da annesinden nefret etmektedir. Annesi büyük hanımefendi, konak yangınından bir süre sonra kahrından ölmüştür. Yazar tam olarak söylemez ama konağı küçük hanım ve Dilber, büyük hanıma inat olsun diye, bir olup yakmışlardır. Bu yüzden, Dilber'le aralarında *hizmetçi-hanım* ilişkisinin ötesinde bir suç ortaklığı da vardır. Küçük hanım annesine kızgındır, çünkü sevdiği adam yoksul diye annesi evlenmesine izin vermemiştir. O da sevmediği halde Fatma'nın babasıyla evlenmiştir. Fatma'nın babası da ölmüştür. Küçük Hanım'ın şimdi başka bir sevgilisi vardır. Annesinin çok baskıcı bir kadın olduğunu ve kendisinin ise kızına hiç baskı uygulamadığını düşünür. Annesinin ona vermediği özgürlüklerin hepsini kızına vermek istemiştir. Bir yerde hata yaptığını hisseder çünkü kızıyla ilişkileri çok sevgisizdir.

Peride Celal'in bu romanı, özel alanın dışında bir odanın kadınların hayatla hesaplaşmaları mekânına dönüştürülmesinin en bilinen örneklerinden birisi olan Adalet Ağaoğlu'nun (1973) *Ölmeye Yatmak* romanını anımsatır. Adalet Ağaoğlu, romanındaki kadın karakteri bir otel odasında tek başına ölmeye yatırır ve karakterin iç sesine dönerek, sadece iki saatlik bir zaman diliminde ona hayatını boydan boya sorgular. Peride Celal'in bu romandan dört yıl sonra yazdığı Dilber karakteri de hastane odasında kıpırtısız yatmaktadır ve tüm yaşamı, hesaplaşmaları kâbuslarına hücum etmektedir. Adalet Ağaoğlu, bir intihar kararını kırılma noktası olarak alıp o noktadan açılan yarığın içine bakmaya, yazmaya başlamıştır. Peride Celal de benzer şekilde bir hastalığı bir kırılma anına çevirip kadın karakterlerin yaşam yumağını çözmeye, yazmaya oradan başlamıştır.

Üç Yirmidört Saat'in geçtiği hastane odasında, evde konuşulmayanlar gün yüzüne çıkmıştır. O güne kadar gösterilmedik yüzler birbirine gösterilmiştir. Romanda bir taraftan Fatma ve annesinin sorunlu ilişkisini, diğer taraftan hasta yatağında Dilber'in *efendilerine* beslediği ve giderayak açık ettiği nefretini okuruz. Roman en çok yatakta hasta yatan Dilber karakterinde derinleşir. Dilber'in korku duvarını aşır öfkelerini gösterebilmesinde hastalığının önemli bir payı vardır. Virginia Woolf'un *Hasta Olmak Üzerine* metnini, hastalığın zengin dünyasını göstermesi bağlamında başlangıçta anımsadım. O metinde Virginia Woolf, hastalığın

büyük bir günah çıkarma odası olduğunu ve hastalıkla çocukça bir açık sözlülüğün ortaya çıktığını şu sözlerle anlatır: “Sağlığın ihtiyatlı saygınlığının sakladığı şeyler söylenir, gerçekler ağızdan dökülür (...) Ama sağlıkta güleriyle görüntüyü sürdürmek zorundayız (...) Hastalıkta bu uygar göstermece sona erer” (1987, 64). Peride Celal de metninde kadının hastalığını, gündelik sıradan akışı durdurmak ve yıllardır deneyimlenmiş, alışılmış konumları, birbirine karşı mesafeleri yerinden oynatmak için kullanmıştır. Yıllardır ev içinde koşutran emektar hizmetçi, acılar içinde yatmakta ve evin kızı ona refakat etmektedir. Dilber ölmeye çok yaklaştığı için yıllardır biriktirdiği kırgınlıklarını açık etmiştir. Diğer yandan, Arthur Frank’ın hastalığı beden bilindik haritalarının yitimi olarak tarif ettiğini söylemişim (1997). Bu romanda da hastalıkla birlikte Dilber’in bilinen beden ve duygu haritasının kaybolması anlatılır. Bireysel değişime ek olarak, hastalık toplumsal ilişkileri de dönüştürür. Böylece romanda, hastalık vasıtasıyla, üç kadın arasındaki *uygun* toplumsal sınıfsal konumlar haritası yırtılıp atılır. Hastane odası ani bir hastalığın, anne-kız, hizmetçi-efendi, dadı-çocuk ilişkilerinin içerdiği hiyerarşileri, itaatleri bozduğu bir hesaplaşma mekânına dönüşür.

Acılı, Dilsiz, Sessiz Ama Konuşkan Bir Karakter Bedenin Anlattığı

Peride Celal, hastane odasındaki hesaplaşmanın Dilber cephesini, bu kadının bedeni üzerinden anlatmıştır. Yazar, Dilber karakterinin toplumsal konumunu, sınıfını, evdeki yerini ve evdekilerle ilişkisini diyaloglar ve olaylardan çok, beden tarifleri aracılığıyla kurmuştur. Roman boyunca Dilber’in bedeni ile ilgili pek çok tarif okuruz. Bu tariflerden, dile getirilmeyen ama hep orada duran ve kapanmayacak bir mesafeyi takip ederiz. Bu mesafe sınıfsaldır. Yazarın kurgusunda, Dilber ve *efendileri* arasındaki sınıfsal mesafe, Dilber’in bok dolu karnında, terinde, pis kokusunda, sidiğinde, hastalığında bedenlenmiştir. Eski konağın ve yeni evin emektar hizmetçisi olan Dilber, romanda kendi bedeniyle kuşatılmıştır. Neredeyse ömrü boyunca çalıştığı hanımlarının evinde yalnızlaşmış ve sınıfına kapatılmıştır. Karakterin yoksulluğu, kimsesizliği, hor görülmüşlüğü, yazarın onu içine yerleştirdiği olay ve bağlamların yan sıra, ona yazdığı bedenden de anlaşılacaktır.

Yazar, karakterin bedeninin salgılarıyla, kokularıyla onun evdeki yerlerini işaretler: “Dilber ... kokardı, mutfak kokardı, çiş kokardı” (Celal 1991, 38). Hanımlarının güzelliğinin aksine, Dilber için rahatsız edici, yamuk yumuk bir beden tarif eder: “*Sahiden de dilbermiş ayol! Şuna bakın ecüçük bücücük!*”⁴ (Celal 1991, 45). Onu, çok kısa, güdük bir kadın olarak yazmıştır: “*Yaptığı dolmalar büyüyor, elleri büyümüyordu*” (Celal 1991, 46). Ayakları da çirkindir: “...kabarmış nasırları, fırlamış kemikleri...” (Celal 1991, 94). Çişloz birisidir üstelik: “Aman bu Dilber don değişirse bile çiş kokuyor be!” (Celal 1991, 41). Romanın şimdiki zamanında yataкта yatan kadın yaşlıdır ve uyurken puflayıp çöken dişsiz ağızyla ağır hastadır: “Dişsiz ağız, oyuklarına çekilmiş gözleri, buruşuk yanaklarıyla çürümüş, ezik meyveye benziyordu yüzü” (Celal 1991, 46). Metinde bunlara benzeyen pek çok beden tasviri vardır. Yazar, çirkin bir karakter yaratmanın bir adım ötesine geçmiştir. Bu çirkinliğin arkasına toplumsal bir bakış koymuş ve Dilber’in çirkinliğini hep *efendilerin* gözünden yazarak, onun sınıfsal konumunu bedenine kazımıştır. Onun bedenini, sınıfının işaretine ve toplumsal konumunun göstergesine çevirmiştir. Roman, Dilber’in bedeniyle iğrenmeli karşılaşmalarla doludur. Ondan iğrenenler, onu temizlemeye, saçını kesmeye, kontrol altına almaya çalışanlar evin hanımlarıdır: “Fatma iğreniyordu ondan. Utanıyordu iğrendiği için... iğreniyordu... gözlerinin önünde şiş karnı ile serilmiş Dilber’den” (Celal 1991, 46).

Hizmetçi Dilber, evden hiç çıkmamasına karşın, evde kendini en yersiz yurtsuz hisseden kişi olarak anlatılmıştır. Her zaman yüklük odasında yaşamıştır. Salonda sandalyesi hep belli olmuştur. Dilber koltuklara oturmasını diye yeşil kadife kaplı iskemle gözden çıkarılmıştır: “Camın önünde sokağı seyretmek isterse, iskemle camın önüne gelirdi. Televizyon seyretmek isterse, iskemle mikroplu, pis bir şey gibi uzağa, kapının yanındaki duvarın önüne konurdu” (Celal 1991, 75). Yazar, *efendilerin* kendi temiz alanlarını ayırmıştır ve Dilber oralarda duraklayamaz, yaşayamaz. Aynı evin içinde yaşamalarına rağmen, üç kadının bu evde birbirlerinden farklı ritimlerde ve rotalarda dolaştıklarını okuruz. Dilber tüm evi temizler ama bir türlü kendisi temizlik mertebesine yükselemez. *Efendilerin* gözünde, temizlediği tüm pislik adeta kadının bedeninde birikmektedir.

Peride Celal, bir anlamda, Dilber karakterinin hasta bedenini, onun tüm hayatı boyunca yaşadığı sınıfsal ezilmişliğe bir itiraz olarak yazmıştır. Metinde Dilber hastalığıyla, kapatıldığı ev alanının ve sürekli gözlenen bedeninin sınırlarını yıkmaktadır. Yıllardır sadık, sığıntı, korkak birisi olarak yaşadığı evden uzakta, bir hastane odasında, tüm kinini açığa vurmaktadır. *Efendilerinin* önünde kusmakta ve altına yapmaktadır. Onların yüzüne, kızgın, öfkeli nefret dolu gözlerle bakmaktadır. Merleau-Ponty, öfkenin sadece ruhta yuvalanmadığını, kasılan ağızda, rengi atan benizde, kanlanan gözde, kızaran yanaklarda, incelen seste kendini gösterdiğini yazmıştır (2005, 49). Benzer biçimde, Dilber karakterinin duyduğu öfke de bedeninden taşmaktadır ve toplumsal bir

meseleye dönüşmektedir. Hasta yatağında yatan hizmetçi kadın, ruhuyla ve bedeniyle yaşadığı hayata öfkelenmektedir. Kadın tüm bunları derin bir sessizliğe gömülmüşken yapmaktadır.

Kâbusun Anlattığı

Peride Celal, ilk bakışta Dilber'i dilsiz bir karakter olarak kurmuştur. Roman boyunca Dilber hasta yatağında uyur uyanık yatar, acılar içindedir ve çok çok az konuşur. Yazar onu acının suskun bıraktığı bir karakter olarak kurmuştur. Yazının başlarında andığım üzere acı dile dökülmesi zor bir deneyimdir. Elaine Scarry, bedensel acı çeken insan konuşmadan yoksun kalır ve acının dili, bizzat acıyı çekmeyen ama acı çekenin namına konuşan başkaları tarafından kurulur ve genellikle ağlamaları, inlemeleri, sızlanmaları konuşma öncesi bir dilden çıkarıp konuşmaya kavuşturan, acı çekenin kendisi değil yanındakilerdir demiştir (1987, 6). Peride Celal ise romanında Dilber'in hem bedensel acılarını hem de hayat acılarını yanındakilere değil, Dilber'in gördüğü kâbuslara anlattırmasıdır. Yazar, konuşma dilinin uzağına düşürdüğü karaktere rüyadan ve kâbustan müteşekkil bir dil vermiştir. Dilber'in gördüğü rüyalar ve kâbuslar onun hayat hikâyesine, özlemlerine, öfkesine, kinine, geçmişine açılmaktadır. Peride Celal kâbusların diliyle yazarak, bir yandan yarattığı karakterin iç dünyasında ve geçmişinde derinleşmektedir. Öte yandan, acının anlatılmasındaki imkânsızlığı aşmaktadır.

Dilber'in iç dünyası onun karmakarışık rüyalarından, kâbuslarından taşarak tüm metne yayılmaktadır. Rüyalarından, kâbuslarından öğrendiğimize göre Dilber bir köylüdür. Öksüzdür. Zamanında abilerinin ona kalan tarlaları alabilmek için dövdüğü, kafasına işediği küçük bir çocuktur. Teyzesi ona sahip çıkmıştır. Köydeyken Mehmet çobana âşık olmuştur. Abileri elinden almasını diye bileziklerini bok çukuruna atmıştır. Hasta yatağında yatarken o bilezikler rüyalarına girmektedir. Teyzesi ölünce, abileri onu İstanbul'daki konağa satmışlardır. Konağa satıldığında henüz on yaşındadır. Onun için konakta bambaşka bir hayat başlamıştır. Konak hayatı da köydeki hayatı gibi eziyetlidir. Fakat konaktakilerin onu dışlaması, itmesi, kakması başka usuldendir. Burası roman boyunca kapanmayan sınıfsal mesafenin açılmaya başladığı yerdir. Bu itilip kakılmalara yıllarca ses çıkar(a)mayan Dilber, şimdi hasta yatağının kâbuslarında hep o geçmişle uğraşmaktadır: “... ağlıyordu. Hanımefendinin karşısında sessiz, saygılı. “İstemem böyle şeyleri” diyordu, hanımefendi... “Maskaralık!”... Çabuk çabuk yapıyordu hanımefendinin dediklerini. Ne büyük ev! Ne çok eşya! Ne kurumlu kadın! Titriyordu korkusundan ... Bir yandan da üzerine yürüyen hanımefendinin tokadına karşı kolunu yüzüne siper ediyordu” (Celal 1991, 21).

Dilber, hastalığı sırasında gördüğü kâbuslarda, ömrü boyunca içine sindiremediği ama hep sır olarak sakladığı her şeyi itiraz etmektedir. Örneğin, konağa getirildiğinde adı değiştirilmiş, Ayşe iken Dilber yapılmıştır. Böylece adıyla beraber köyde geçen çocukluğunu da unuttmuş ve bastırmıştır. Fakat şimdi kâbuslarda çocukluğu hem kendisinin hem efendilerin karşısına dikilmektedir. Rüyalarında inatla kendini Ayşe olarak görmektedir. Yazar onu yabancılar karşısında, efendiler önünde hep korkan ve kekeleyen birisi olarak yazmıştır. Kâbuslarında ise cesur bir karaktere dönüştürmüştür. Kâbuslardaki Dilber, ömür boyu bulamadığı cesareti hastalığından devşirmekte ve kendisine eziyet edenlere karşı çıkmaktadır. Yazar, kadının kâbuslarındaki bu geçmişe itirazı, şimdiki zamanda fiziksel acıyla birleştirmiştir. Dilber isyan ederken hem o andaki karın ağrısından hem de yılların horlanmasından kurtulmak istemektedir: “Bir kez benim adım ne Dalboroş, ne Dalbur, ne de Dilber! Benim adım Ayşe, Ayşe Tekcan... Ağabeyleri, o soysuzlar ve o çok soylu hanımefendi cadısı! Göstereceğim hepsine... Bilezikleri attığı avludaki çukura oturur, bir güzel abdesini yapardı. Öyle bir buruntu, öyle çekilmez bir acı!” (Celal 1991, 332-333).

Dilber hiç konuşmazken, diyalog kurmazken ve birilerine bir şey anlatmazken okuyucu onun bütün hayat hikâyesini öğrenir. Karakter ses çıkarmadan tüm hayatını anlatır. Yazar, hasta kadının hikâyesini kâbuslarını anlatarak yazmıştır. Fiziksel acıyla konuşma mecalini, kabiliyetini elinden aldığı karaktere başka türlü bir anlatma imkânı sunmuştur. Susannah Mintz, acı çeken bedenin edebiyat metinlerinde nasıl anlatıldığını tartışırken, acı deneyiminin bedensel, duygusal ve kültürel faktörlerin karmaşık etkileşiminde yaşanan bir şey olduğunu ve bu etkileşimden azade saf acının olmadığını yazmıştı (2013, 2). Peride Celal'in romanındaki anlatım da böyle bir acı tarifine oturmaktadır. Yazar, hastalığın yarattığı acıyı, hizmetçi kadının tüm hayat acılarıyla birleştirerek, örneğin en çok fiziksel acı yaşadığı zamanda hayatta en çok gücüne giden şeylerin kâbusunu ona gördürerek, hastalığı biyolojik bedenden çıkarıp hayat hikâyesinin içine yaymıştır. Yazının en başlarında söylediğim gibi yazar, edebiyatın imkânıyla fiziksel acıyı ilişkisel bir yaşam öyküsünün içine yerleştirmiştir. Kadının fiziksel acısını inilti ve oflamalar arasından çekip almış ve onu alt sınıf aşağılanmalarının derin kederiyle, itilip kakılmanın yarattığı ruh acılarıyla, gönül kırıklığı yaralarıyla etkileşime geçirecek anlatmıştır.

Sonuçta yazar, roman boyunca hasta bir beden etrafında dönen farklı bir iletişim atmosferi yaratmıştır. Hastanın başında bekleyen, hastanın, odaya girip çıkan, hemşirelerin birbiriyle karşılaşarak konuşmaları bilindik bir iletişim kurma yöntemidir. Fakat bu tür diyaloglara romanda çok az yer verilmiştir. Dilber'in konuşmadan hayatını anlattığı odada refakatçi olarak bulunan Fatma da bu sessizlikten payını almıştır. Daha önce söylediğim gibi yazar, Fatma karakterini de hastanın başında beklerken, kendi iç sesinin düzensiz akışına kapılan ve hayatını masaya yatıran birisi olarak yazmıştır. Fatma karakteri tüm hayatını Dilber'in hastalığı etrafında sorgulamakta ve kadının hastalığından müthiş bir vicdan azabı duymaktadır.

Başkasının hastalığı karşısında vicdan azabı duymak meselesi, Peride Celal'in romanını içinde düşünebileceğimiz bir bağlamı daha çağırılmaktadır. Hastanın etrafındakilerin, kendilerini hastanın hastalığından sorumlu hissetmelerine, Ömer Seyfettin'in (1998) *Kaşığı* ve Vüs'at O. Bener'in (2014) *Havva* öykülerinde de rastlarız. Her iki öykü de okuyucuya çok kuvvetli duygular geçirir. İki öyküde de yakın olunan birinin hastalığı karşısında, önce acımayla karışık bir vicdan azabı duyan, sonra da iç yırtan bir suçluluk duygusuyla baş başa kalan karakterler vardır. Bu romanda da Fatma karakteri Dilber'in hastalanmasına ve sonra da ölmesine giden yolda pişmanlık, vicdan azabı ve suçluluk duygularını derinden yaşamaktadır. Çocukken Dilber'in altından iskemleyi çekip onu düşürmesi ve ayağını sakatlaması, kadını topaç gibi çevirip kaburgalarını incitmesi gibi pek çok şey Fatma'nın aklına geldikçe vicdan azabı daha da sivrilip içine batmaktadır.

Üç Yirmidört Saat te, *Kaşığı*'da ve *Havva*'da ortaklaşan şey, yine yazının başında anlattığım edebiyatın imkânlarıyla buluşuyor. Modern tıbbın hikâyesini elinden alıp teknik bir anlatıma ve biyolojik bedene kapattığı hastalıklar, bu metinlerde bireyin ve bedeninin sınırlarını aşarak başkalarının hayat hikâyelerine, duygularına karıştırmaktalar ve toplumsallaşmaktalar. Ayrıca, bu üç metin de hastalıklar karşısında akılcı olmayabilen, çelişkili, tıbbi açıklamaya hiç uymayan tepkiler verebildiğimizi ya da duygular besleyebildiğimizi gözler önüne sermektedirler. Bu roman ve öyküler, hastalık ve ölüm karşısında çoğu zaman hissettiğimiz üzüntü duygusunun içine, hayat hikâyemizin yönüne, ölenin, hastalananın kim olduğuna, nasıl öldüğüne, hastalandığına göre acıma, vicdan azabı, suçluluk gibi birçok duygunun da farklı miktarlarda karıştığını göstermektedirler. Bu tür metinler bizi duyguların inşasını da toplumsal bir zeminde düşünmeye çağırırlar.

Sonuç: İki Tarihsel Not

Peride Celal, *Üç Yirmidört Saat* romanında hayatla yüklü ve hayatın içinde bir hastalık anlatmıştır. Bir hastalığın etrafında ezilmişlik, dışlanmışlık, pişmanlık, üzüntü, iğrenme gibi pek çok duyguyu ve durumu iletişime geçirmiştir. Yazar, hastalığın, beden ve duyguların kişiye özgü yanları barındırdıkları kadar toplumsal işaretler de olduklarını göstermiştir. Toplumsal bir inşa olarak hastanın bedenini, yalnızca tıbbi teknik dilinin uzağına taşımamış, aynı zamanda onun sınıfsal bir karakteri olduğunu da meydana çıkarmıştır. Böylece, tıbbin dilinde, yaşama dair bağlantıları ve ayrıntıları kaybolabilecek bir hastalık, yazarın dilinde katman katman açılmıştır. Hastalık, üç kadının hayat hikâyelerine yayılmış ve kalabalık bir deneyime dönüşmüştür. Makalenin bu sonuç kısmında, bu roman ile ilgili olarak iki tarihsel not düşmek istiyorum.

Birincisi, romanın yazıldığı 1970'lerde, Türkiye'de, toplumsal yapıdan kaynaklanan sınıfsal eşitsizlikleri konu edinen çokça romana rastlamak mümkündür (Moran 2006, 8). *Üç Yirmidört Saat* romanı, hiç elden bırakmadığı sınıfsal farklar eksenini bakımından yazıldığı dönemin tipik örneklerinden birisi olarak görülebilir. Öte yandan, hem kadınlar arası bir sınıf ayrışmasını konu edinmiş olmasından dolayı, hem de bu tartışmayı hastalık, ten, beden ve duygular bağlamında bir bakıma üstü örtük fakat ince ince işlemiş olmasından dolayı döneminde yazılan romanlardan ayrılır. Ayrıca, kadınlar arasındaki sınıfsal eşitsizliklerin açtığı *fark yaralarını*⁵ ele alarak, kadınlar arası dayanışmanın temsili olan *kız kardeşlik* fikrinin yanına bir soru işareti bırakmıştır. Yazar, bir hizmetçi ve bir hanımın aynı evde neredeyse bir ömür birlikte yaşamalarına rağmen, aynı kadınlık biçimini deneyimlemediklerini, bu farkın bir görüntüsü olarak aynı biçimde hastalanıp aynı biçimde ölmediklerini göstermiştir. Bu bakımdan, romanın kendisinden sonra gelecek teorik ve pratik feminist çalışmaların apaçık bir öncüsü olduğunu söyleyemeyiz belki ama, yine de ücretli ev içi emeğin önemli bir tartışma alanı olacağına erken habercilerindendir⁶.

İkincisi, 1980'lerden itibaren, tıbbın içinde hastanın hikâyesinin kaybolması ve hastanın sözlerinin geri getirilebilmesi için edebiyatın önemli bir imkân alanı olduğu meselesi tartışılmaktadır.⁷ Bu tartışmanın amacı doktoru, hemşireyi ya da sosyal hizmet uzmanını üstten karar veren bir otorite olmaktan çıkarıp hasta ile iş birliği yapan ve hastalığı süresince onunla birlikte yürüyen birisi olarak tekrar inşa etmektir. Doktorun hastanın hikâyesini alırken, hastayı hızlıca sorularına cevap verecek biri olarak görmesini engelleyip doktoru hızlı sormak değil hızlı dinlemek konusunda yeniden eğitmeyi amaçlamaktadır. Hastanın endişelerinin, beklentilerinin ve

korkularının hastalığın ayrılmaz parçaları olduğunu ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla, edebiyatın tıp alanını besleyebileceği yönündeki bu tartışma, hastanın bizzat kendisinin tanınan ve tedavinin bir parçası olduğu bir tıp pratiğine ulaşabilmek için gereken dönüşümde, edebiyat metinlerinin önemli bir rolü olduğunu altını çizmektedir.

Acı çekenin yani hastanın kendi hikâyesinin başrolüne çağrılması bakımından, Peride Celal'in romanı temsil edici bir örnektir. Kaybolan hikâye romanla birlikte geri geldiğinde, hastalığın, beden ve ölümün kendimizle, diğerleriyle, toplumla, duygularla, sınıfsal konumlarla, gündelik yaşamla karmaşık ilişkiler içinde deneyimlendiğini görürüz. Edebiyatın açtığı imkânlar alanında yürüyen, onları genişleten ve yorumlayan yazarın bu romanında, bir karakterin bedeninin tarifleri aynı zamanda bir hayatın özeti olarak anlatılmıştır. Hastalık, her zaman ölüme doğru giden bir sönmenin değil, bazen itiraz etme cesaretinin işareti olarak kurgulanmıştır. Beden hastalığın içine kapatıldığı bir biyolojik hapisaneyeye değil, hastalığın ilişkisel karakterinin dışarı yansıdığı bir toplumsal yüzeye dönüştürülmüştür. Ölümün eşliğindeki insan, hatırlayabilen ve eskileri önüne koyabilen bir yaşam tanığı olarak tarif edilmiştir. Romanda, hasta bir bedenden taşan öfke, kusmuk ya da dışkı, sınıfsal bir itirazın gösterenleri olmuşlardır. Bir ölüm döşeği, bireysel, biyolojik bir sonun mekânı değil, diğerleriyle ve kendiyle hesaplaşmanın henüz yeni başladığı bir yere dönüşmüştür. Hastanın kâbusları ve onun kelimelere kavuşmayan hastalık iniltileri hastanın hayat acılarına, beden acılarına ve ruh acılarına tercüman olmuşlardır. Romanda, hastanın başında bekleyenlerin üzüntüsü, pişmanlığı ve suçluluğu, hastanın yatağına doğru bakarken kendi içlerine tuttukları aynadan yansıyanlar olarak anlatılmıştır.

Nihayetinde, Peride Celal'in 1970'lerin sonlarında yazdığı *Üç Yirmidört Saat* romanında, bir hastalığın yaşamın içinde anlatılmasının en becerikli örneklerinden birini okurken görürüz ki edebiyat hastalıkları yaşama döndürebilme gücüne sahiptir.

¹Modern tıp on sekizinci yüzyılda Avrupa’da gelişmiştir. Daha sonraları neredeyse tüm dünyada geçerli tıp pratiği olarak kabul edilip uygulanmaya başlanmıştır. Hastalıkların önlenmesi, tedavi edilmesi ve insan kapasitesinin gelişmesi için bilimsel ve akla dayalı uygulamalar yapan bir tıp modeli olarak tanımlanmaktadır (Magner 2005, 345). Doktorların tıbbi okulda ve klinikte öğrendiği, otopsinin önemli bir tıbbi bilgi kaynağı olduğu, tanının ve tedavinin standartlara bağlandığı, hastanın hastanede uzman doktor tarafından tedavi edildiği, hastalıkların tanımlarının kişisellikten uzakta yapıldığı, hurafelerin ve kültürel atıfların dışarıda bırakıldığı bir tıp modelidir (cf. Bozok 2108).

²Virginia Woolf’un burada anlattığı diş çekimi ile ilgili kötü bir anısı vardır. Kendisinin sağlıklı üç dişi birden tuhaf bir tedavi yüzünden çekilmiştir. Doktorlar, dönemin tıbbi anlayışına göre Woolf’un *ruh hastalıklarının* ardında, dişlerinin altında yuvalanan sorunların yattığını düşünmüşler ve yazarın sağlıklı üç dişini çekmişler. (Bkz. <http://virginiawoolfblog.com/virginia-woolf-had-teeth-pulled-to-cure-her-mental-illness/> 03.03.2018 tarihinde ulaşıldı.)

³Peride Celal, o dönemi şöyle anlatmıştır: “*Üç Yirmidört Saat* Hürriyet’ten ödül aldığı zaman Fransa’daydım. Kocamın hastalık yılları. Altı aydır oradaydım ve ödül falan düşünmüyordum. Hürriyet’in ödülü böyle bir ruh hali içinde hiç beklemediğim bir anda geldiğinden benim için çok önemli. Ödül haberini Abdi İpekçi telefonda verdi. Ödülümü Haldun Taner aldı falan. Bir taraftan da hoşuma gitti” (1996, 55).

⁴İtalikle yazılmış alıntılar Dilber’in rüyalarındandır. Peride Celal’ın romanı boyunca Dilber’in rüyalarını italyenle yazmıştır.

⁵“Fark yaraları” kavramını Necmi Erdoğan’ın yoksulluk ve sınıf tartıştığı ““Yok-sanma”: Yoksulluk-mâduniyet ve fark yaraları” (2016) başlıklı makalesinden ödünç alıyorum.

⁶Bu makalede Peride Celal’in romanını hastalık meselesini odağa alarak okumaya çalıştım. Ancak bu roman toplumsal cinsiyet çalışmaları alanının önemli tartışma başlıklarından birisi olan ücretli ev içi emek literatürü ile birlikte de düşünülebilir. Kadınlık kimliklerinin farklı kadınlık koşullarında inşa edilmeleri, kadınların erkeklerden farklı oldukları gibi birbirlerinden de farklı oldukları ve sınıf ilişkilerinin kadınlar arası ilişkileri de kesen bir eksen olduğu meseleleri, ücretli ev içi emek bağlamında ve Türkiye örneğinde, verimli bir biçimde tartışılmıştır. Gül Özyeğin’in *Başkalarının Kiri: Kapıcılar Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri* (2005), Aksu Bora’nın *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (2010), Sibel Kalaycıoğlu ve Helga Rittersberger Tılıç’ın *Evlerimizdeki Gündelikçi Kadınlar: Cömert “Abla”ların Sadık “Hanım”ları* (2001) çalışmaları bu tartışma alanına adım atacaklar için önemli başlangıç noktalarıdır.

⁷Edebiyat alanının imkânlarının tıp alanını nasıl dönüştürebileceği, diğer bir deyişle doktorun hastanın sesini nasıl duyabileceği üzerine çalışan ve Columbia Üniversitesi’nde Anlatı Tıbbi Programı’nı kuran öncü bilim insanı Rita Charon’un 2018 yılında Türkiye ziyareti sırasında yaptığı bir röportaj şuradan dinlenebilir: <https://www.youtube.com/watch?v=OBkBDnX8dnk> 02.05. 2019 tarihinde erişildi. Bu röportaj edebiyat ve tıbbin 1980’lerden itibaren keşiftirilmesi üzerine önemli bilgiler içermektedir.

Kaynakça

Ağaoğlu, Adalet. *Ölmeye Yatmak*, İstanbul: Remzi, (1973).

Akatlı, Füsün. Pay Kavgası, *Yeni Gündem*, (1.3.1985).

Armstrong, David. “The Patient’s View”, *Social Science & Medicine*, 18, no. 9 (1984), 737-744.

Bener, Vüsat, O. *Havva*, İstanbul: Yapı Kredi, (2014).

Breton, David. *Acının Antropolojisi*, (Çev.) İ. Yerguz, İstanbul: Sel Yayınları, (2010).

Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları, (2010).

Bozok, Nihan. “Avrupalı Cadıların Bostanları, İstanbullu Kocakarıların Çiçek Aşısı ve Cinchon Kontesinin Kınakına Ağaçları: Modern Tıp Tarihi Kadınları Neden Yazmadı?” *Fe Dergi* 10, no. 1 (2018), 139-148.

Celal, Peride. *Üç Yirmidört Saat*, İstanbul: Can Yayınları, (1991). “Nuray Yavuzer, Peride Celal Röportajı”, İçinde, (Haz.) A. Kabacalı, *Çok Katmanlı Duyarlılıklar Yazarı: Peride Celal*, İstanbul: TÜYAP, (1996).

Conrad, Peter. *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore: The John Hopkins University Press, (2007).

Daudet, Alphonse. *In the Land of Pain*, New York: Penguin, ([1930] 2016).

Erdoğan, Necmi. ““Yok-sanma”: Yoksulluk-mâduniyet ve fark yaraları” İçinde, (Der.) A. Bora, K. Can, A. Çiğdem, N. Erdoğan, Ö. Laçiner, E. Ocağ, M. Şen, *Yoksulluk Halleri Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, (47-97), İstanbul: İletişim Yayınları, (2016).

Faure, Olivier. “Hekimlerin Bakışı”, İçinde, (Der.) A. Corbin, J. Coutine and G. Vigarello, (Çev.) O. Türkay, *Bedenin Tarihi 2. Fransız Devriminden Büyük Savaşta*, (15-40), İstanbul: Yapı Kredi, (2006).

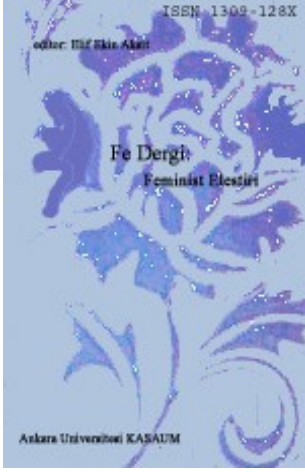
Frank, Arthur. W. *The Wounded Storyteller. Body, Illness and Ethics*, Chicago: Chicago University Press, (1997).

Günyol, Vedat. “Gölgeden Işığa”, *Milliyet Sanat*, (1.3.1985).

Hızlan, Doğan. “Peride Celal Doğan Hızlan Röportajı”, *Hürriyet*, (14.6.1989).

- Hyden, Lars-Christer. "Illness and Narrative", *Sociology of Health and Illness*, 19 no 1 (1997), 48-69.
- Jurecic, Ann. *Illness as Narrative*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, (2012).
- Kalaycıoğlu, Sibel ve Rittersberger Tılıç, Helga. *Evlerimizdeki Gündelikçi Kadınlar: Cömert "Abla"ların Sadık "Hanım"ları*, İstanbul: Su Yayınevi, (2001).
- Magner, Lois, N. *A History of Medicine*, New York: Taylor & Francis Group, (2005).
- McLellan, Faith, M. "Literature and Medicine: Narratives of Physical Illness". *The Lancet*, 349, (1997), 1618-1620.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya: Sohbetler*, (Çev.) Ö. Aygün, İstanbul: Metis Yayınları, (2005).
- Mintz, Susannah, B. *Hurt and Pain: Literature and Suffering Body*, Londra: Bloomsbury, (2013).
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*, İstanbul: İletişim Yayınları, (2006).
- Moulin, Anne, M. "Tıbbın Karşısında Beden". İçinde, (Der.) A. Corbin, J. Coutine and G. Vigarello, (Çev.) S. Özen, *Bedenin Tarihi 3. Bakıştaki Değişim 20. Yüzyıl*, (23-58), İstanbul: Yapı Kredi, (2006).
- Mutluay, Rauf. Üç Yirmidört Saat. *Cumhuriyet*, (17.11.1977).
- O'Connor, Flannery. *Letters of Flannery O'Connor: The Habit of Being*, (Der.) S. Fitzgerald, New York: Vintage, (1979).
- Ömer, Seyfettin. *Kaşığı*, Ankara: Bilim Kültür, (1998).
- Özyeğın, Gül. *Başkalarının Kiri: Kapıcılar Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*, İstanbul: İletişim, (2005).
- Parla, Jale. "Tarihçem Kâbusumdur! Kadın Romancılarda Rüya, Kâbus, Oda, Yazı", İçinde, (Der.) S. İrzık ve J. Parla, *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: İletişim, (2004).
- Rothman, Sheila, M. *Living in the Shadow of Death: Tuberculosis and the Social Experience of Illness in American History*, London: The Johns Hopkins University Press, (1995).
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press, (1987).
- Sontag, Susan. *Metafor Olarak Hastalık, AIDS ve Metaforları*, (Çev.) O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, (2005).
- Spiegel, Maura ve Spencer, Danielle. "Accounts of Self: Exploring Relationality Through Literature", İçinde, (Der) R. Charon, et al. *The Principles and Practice of Narrative Medicine*, (15-36), Oxford: Oxford University Press, (2017).
- Woolf, Virginia. "Hasta Olmak Üzerine", (Çev) M. Ahıska, *Defter*, no 2 (1987), 61-69.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti

*Özlem Alıkcı
Şule Baş*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Özlem Alıkcı, Şule Baş “Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti” *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 89-111.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_8.pdf

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

Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti*

Özlem Alıklıç*

Şule Baş*

Dijital dünyanın yeniliklerinden feminist çalışmalar da etkilenmiştir. Feminizmin dijitalde de tartışılabilir hale gelmesiyle, bireyler kadın hak ve sorunları ile ilgili yorum paylaşım görüşlerini aktarmaktadır. Araştırmanın ilk temeli, sosyal medyada feminizmle ilgili içerikler gözlemlendiğinde ortaya atılmıştır. Görülmüştür ki, feminizm algısı hala doğru yerleşmemiştir. Bu çalışmada, sosyal medyada feminizm üzerine geliştirilen hashtag ve yorumlardan yola çıkılmıştır. Temelde, Türkiye’de feminizmin sosyal medyada nasıl tanımlandığını ve feminizm hareketiyle ilgili oluşmuş baskın içerik ve söylemi, “hashtag”ler üzerinden ölçmek amaçlanmıştır. Çalışmada sanal platformlar arasında popüler olan “Eksisözlük”te, “feminizm” ve “feminist” hashtagleri ile açılan konu başlıkları araştırılmış; içerik analizi yapıldıktan sonra içeriklerden söylem tipolojileri oluşturulmuştur. İlgili konu başlıklarına yapılan tanımların yüksek oranda cinsellik ve şiddet içerikli olduğu, sözlük tanımların çoğunda “feminizm” ve “feminist” terimlerinin negatif olarak algılandığı, ilgili hashtag’lerin bile toplumsal cinsiyet ve roller açısından aşağılanıp değersizleştiği görülmüş, hashtagler altındaki yorumlarda feminizmin Türkiye’de şiddet ve cinsellikten ibaret bir kadın görüşü olarak algılandığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dijital Feminizm, Hashtag, Toplumsal Cinsiyet

Digital Feminism: The Gender of Hashtag

Feminist studies have been effected by the digital innovations as well. Since feminism has been an arguable topic in digital World, individuals have started sharing their views and arguments women rights, women problems, The foundation of this research was revealed by the observation of digital feminism content that were posted at social media platforms. The perception of feminism in Turkey hasn't still been placed correctly. Unfortunately, social media users in Turkey have still failure in understanding feminism and have superficial information about it. This research aims to explore the dominant discourse in feminism posts which also means a pure reflection of the perceived feminism in Turkey. In this study, a digital platform “eksisözlük” which is one of the most popular social media platform, was selected. “Feminism” and “feminist” hashtags were selected. The posts under each hashtags, content analysis were conducted. After the identification of discourse categories, discourse analysis was implemented. Results show that posts under these hashtags have revealed that comments & definitions are more close to sexuality and violence to women rather feminism. From the perspective of societal gender and roles, feminism is perceived in a negative way in social media in Turkey and related posts keep devaluing and insulting the terms “feminism”, and “feminist”.

Keywords: Digital Feminism, Hashtag, Gender

Giriş

İnternet ve sosyal medya bireylerin hayatında her gün daha fazla pay alırken, bireyler özellikle sosyal medya platformlarında her türlü içerik üretip paylaşmaktadır. Visual Capitalist’e göre (2017), dünyada bir dakikada; 4.1 milyon Youtube videosu izlenmekte, Instagram’a 46.200 içerik girilmekte, 452.000 tweet atılmakta, 1.8 milyon Snap oluşturulmakta ve 900.000 kere Facebook’a girilmektedir. We Are Social (2018) raporuna göre Türkiye’de nüfusun %67’si internet kullanıcısıdır ve toplam 51 milyon yani nüfusun %63’ü, aktif olarak sosyal medyayı; günde ise 7 saat 9 dakika internete bağlı olup toplamda 2 saat 48 dakika da sosyal medya kullanmaktadır.

*Araştırmaya dair ilk bulgular sözlü bildiri olarak "Uluslararası Dijital Çağda İletişim Sempozyumu"nda sunulmuştur. Araştırmanın son hali ve kapsamlı literatür ilk kez Fe Dergi’de yayımlanmaktadır.

* Doç., Dr., Yaşar Üniversitesi – İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi, <https://orcid.org/0000-0001-6311-2622>

*Yaşar Üniversitesi- İletişim Tezli Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, <https://orcid.org/0000-0002-2956-1261>

Bu verilerden yola çıkıldığında, bireylerin kullandıkları her dijital platformda içerik üretip paylaşması ve paylaşılan içerikler hakkında etkileşime girmesi olağandır. Bugün bireyler hemen her konuda fikre sahip olup bunu sosyal medya üzerinden paylaşmakta bir sakınca görmemektedir. Zaten günümüzde sosyal medya sadece serbest zaman geçirme, eğlenme, motivasyon sağlama, oyun oynama gibi fonksiyonları sağlamakla kalmayıp bilgi verme, eğitime, yöneltme, yönlendirme, toplumun genel kanaat ve tutumlarını temsil etme; hatta davranışa yönlendirme konusunda da son derece önemli bir araç haline gelmiştir.

Sosyal medya, birçok alanı ve sorunu tetikleyip (olumlu ve olumsuz anlamda) etkilediği gibi feminizmi de etkilemiş ve tartışmaları çevrimdışı ortamlardan çevrimiçi ortamlara taşımıştır. Kaya'ya (2018) göre günümüzde feminist fikirlerin kabulünde sosyal medya önemlidir. Davis de (2008) kadınların toplumsal cinsiyet rolleri ve normlarıyla mücadele etmek için feminizmi dijital ortamda yeniden tanımladıklarını belirtir. Daniels'a göre (2009), online feminizm sayesinde kadınlar çok sesli olmuş; toplumsal cinsiyet yarışında güçlenmiştir.

Yabancı alanyazın genelinde sosyal medyanın feminizm olgusu üzerine olumlu etkilerinden bahsedildiği görülür. Ancak özellikle Amerikan ve Avrupa kültürlerinde beliren bu olumlu etkinin özellikle Türkiye ve benzer kültüre sahip ülkelerde de aynı olması beklemek mümkün görünmemektedir. Türkiye'de sosyal medyada sadece feminizm değil, kadın temalı içeriklerde bile toplumsal cinsiyet ve roller tartışması altında kadının varoluşu, cinsiyeti, özgürlüğü, hakları, inancı, tercihleri bile sorgulanıp yargılanmaktadır. Feminizmin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı, nasıl algılandığı, olgu üzerine ne gibi söylem ve tutumlar geliştirildiği bile geleneksel medyada halen hararetle tartışılmaktadır.

Bu çalışma sosyal medyada feminizm hakkında üretilen içerikleri feminist kuramlar çerçevesinden ele alan, feminizmin Türkiye'de hala doğru anlaşılmadığı varsayımı ve sosyal medya kullanıcılarının feminizm üzerine geliştirdikleri tanım ve söylemlerinin analiz edildiği bir araştırmadır. Araştırma kapsamında Türkiye'de faaliyet gösteren en bilinen sanal sözlük platformu, "ekşisözlük"te feminizm ve feminist etiketleriyle (hashtagler) açılan konu başlıklarına yapılan yorumlar incelenmiş, yorumlara içerik ve söylem analizi yapılmıştır. 1999 yılından 2018'e kadar konu başlıkları altına yapılan tüm yorumlar incelenerek, veriler SPSS 16.0 ile analiz edilmiştir. Bulgular maalesef Türkiye'de feminizmin özellikle Avrupa ve Amerika'da tartışılan temel feminizm dalgalarından bir hayli uzakta olduğunu işaret etmektedir. Sözlükte ağırlıklı olarak feminizm tanımlarının cinsellik ve şiddet içerikli olduğu, içerik üreticilerinin feminizm kavramını bilmedikleri anlaşılmıştır.

Çalışmada ilk önce feminizm kavram ve hareketinin, bugünün dijital ortamda konumlanmaya çalışılan e-feminizme evrilmesini (feminizm dalgaları) anlatan süreçten bahsedilmiştir. Ardından alanyazında sosyal medyada feminizm üzerine yapılmış çalışmalar incelenmiş, üçüncü bölümde de araştırma ve bulgular tartışmaya sunulmuştur.

Feminizmden E-Feminizme: Bildirilerden, Sokaklardan Hashtag'lere

Kadınların sadece kadın olmaları sebebiyle yaşadıkları zorlukları ve baskıyı tartışan feminizm bunu da sınıf, ırk, ulus, din ve dil gibi farklı kavramlar çerçevesinde inceleyerek yapmıştır. Kavramın ortaya çıkışı on sekizinci yüzyıla Mary Wollstonecraft'ın "A Vindication of the Rights of Women" adlı çalışmasına dayanır. Feminizmin akademik alana girmesini sağlayan yine bu çalışmadır (akt. Sevim 2005).

Smith (1980), feminizmi şöyle tanımlar:

"Feminizm politik bir teoridir ve pratikte bütün kadınlar için mücadele eder: renkli kadınlar; işçi sınıfı kadınları, yoksul kadınlar, engelli kadınlar, lezbiyenler, yaşlı kadınlar, aynı zamanda ekonomik olarak ayrıcalıklı beyaz kadınlar, heteroseksüel kadınlar. Feminizm, kadınların kendi itibarını yükseltmesi içindir." (s. 48).

Genel olarak "çalışma hakkı, aile içi şiddet, eşit maaş, seçme ve seçilme hakkı ve cinsel istismar" gibi konularla çalışan feminist hareket, tarihsel süreç içerisinde farklı dalgalara ayrılmıştır (Şen ve Kök 2017):

Birinci Dalga

Ekonomik, sosyal ve siyasal olarak eşitliğe dayanmaktadır (Kaya 2018). On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında görülen bu dalga, eğitimde fırsat eşitliği, kadınların mülkiyet hakkı ve siyasal haklar gibi temel haklara odaklanmaktaydı. Feminist kuramcılar kadınların ev dışında da zaman geçirmeleri gerektiğini söylemişler, kadınların kamu ve özel alanlarda eşitlikçi ve özgür haklarının olması için uğraşmışlardır (Taş 2016). Beyaz kadınlar erkeklerle eşit haklar elde etmek, seçme hakkı gibi hukuki haklar için uzun süre savaşımlardır ve aslında bu mücadele beyaz kadınların mücadelesidir. Büyük oranda başarılı olan bu dalga, kadınların oy hakkı elde etmesini sağlamıştır. Ancak söz konusu kadınlar orta ve üst sınıf olan beyaz ırka mensup kadınlardır (Ginzberg 2009; Kaya 2018, 566). Aslında bu dalgadaki başarı, renkli olup fakir veya işçi

sınıfına mensup olan kadınları görmezden gelerek, sınıfsal ve ırksal ayrıma dayanan bir oy hakkı başarısıdır (Hileman 2014, 3).

İkinci Dalga

İkinci dalga ise 1940'lardan 1970'lere doğru ilerlemiştir. Kadınlar, erkeklerle yaşamın bütün alanlarında eşit haklara sahip olmak için çalışmışlardır. Bu dalgadaki kadınlar "militan" ve "dar görüşlü" olmakla suçlanmış, özellikle radikal feministler birçok alanda mücadele etmiş ve başarılı olmuştur: doğum kontrolü, kürtaj hakkı, eşit işe eşit ücret, eğitimde eşitlik, iş dünyasında hamilelik hakları (Hileman 2014). Bu dönemde, Simone de Beauvoir "2. Cins" kitabında biyolojik cinsiyet üzerinde toplumsal cinsiyetin baskısına dikkat çekmiştir (Beauvoir 1986). Kadın bedeninin de özgürleştirilerek erkek hegemonyasından kurtarılması gerektiği savunulmuştur (Taş 2016). Ancak bu dalgadaki feminizm zamanla gücünü yitirmiştir. Bunun nedeni de feministlerin bir süre sonra kadınların daha fazla eşit olmasını istemesi, aslında kadın-erkek eşitliğini değil, kadınların üstün olmasını istemesidir (Hileman 2014).

Üçüncü Dalga

Kadınlarla erkeklerin eşitlik mücadelesinin devam ettiği (Kaya 2018) üçüncü dalga, 1990'larda başlamış ve daha çok toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite konularını tartışarak çözüm aramıştır (Taş 2016). Üçüncü dalgada ırksal mücadele gibi dönemin güncel konuları da feministlerin ilgi alanları arasındadır: Feministler, Afro-Amerikan kadınların ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet gibi konulardaki hak arayışları için mücadele etmiştir (Taylor 1998). Savaş, ekonomik kalkınma, az gelişmişlik, çevre sorunları gibi farklı alanlarda alternatif kadın bakış açıları üzerine de çalışmışlardır (Taş 2016).

Dönemin dikkat çeken yanı, feministlerin aslında feminizmden çok "womanism" (Collins 1996) yani tüm kadınların haklarının savunulması için uğraşmasıdır (Taylor 1998). Ortaya çıkan başka önemli konu da "Queer" kuramıdır (Kaya 2018). Her ne kadar "Queer" sözcüğü Paul Goodman'ın 1969 yılında yayımlanan *The Politics of Being Queer* kitabıyla ortaya atılmışsa da (Goodman 1977), Queer teorisinin Foucault'nun çalışmalarından ilk yol aldığı söylenebilir. Foucault'ın (1978) *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasında belirtmiş olduğu, cinselliğin baskıcı bir iktidara karşı özgürleşme mücadelesi veren bir güdü değil de yeni bir iktidar biçiminin işlenmesinde merkezi rol oynayan bir tertibat olduğu düşüncesi, Queer kuramcılarının dayanak noktalarından biridir (Yardımcı 2012).

Üçüncü dalgada teknoloji genel olarak daha erkeksi ve erkeklerin uzmanlık alanı olarak tanımlanmaktadır (Dworkin 1974). Yine de üçüncü dalga feminist hareketle birlikte kadınların internet kullanımı artmış ve bu kadınların teknolojik alanlarda da çalışmasını sağlamıştır (Hileman 2014: 2).

Dördüncü Dalga

İnternet ve sosyal medya platformları dördüncü dalga feminizmin oluşmasına katkı yapmıştır. Üçüncü dalganın son dönemlerinde yaygınlaşan internet kullanımıyla artık "hashtag feminizmi" diye de adlandırılan yeni dalga oluşmuştur. Günümüzde kadın ve toplumsal cinsiyet konularıyla ilgili sanal ortamlar ve sosyal medyada yapılan aktivizm öne çıkmaktadır (Kaya 2018).

Bazı araştırmacıların "*Feminizm artık geçerliliğini yitirdi, yok oldu.*" diye iddia ettiklerinin aksine Walby (2011), feminizmin dönüştüğünü ve çeşitli konulara ve ihtiyaçlara artık daha karmaşık bir yoldan cevap vererek daha da güçlendiğini söylemektedir. Cochrane'e göre (2014), feminist konular "hashtag feminizmi" (dijital feminizm, e-feminizm) ile tartışılarak daha güçlenmiş ve anaakım medyaya ulaşmıştır. Fotopoulou'ya göre (2016), feminizm artık dijital kız kardeşlik üzerinden kadın örgütlenmesi sağlamaktadır. Ancak hatırlatılmalıdır ki dördüncü dalga feminizmde eleştirilen noktalardan biri de internet erişimi olmayan kadınların sorunlarıdır (Kaya 2018). Yine de feministlerin internetle olan bağları feminizme siber bir alan açmış ve dünya genelinde tüm feministlerin birbiriyle iletişim kurabilmesini sağlamış ve feminizm tüm kadınların sesi olmuştur (Hileman 2014, 2).

Dijital Feminizm (Hashtag/Online Feminizm)

Dördüncü dalga feminist hareket ile feminizm online ortama taşınmıştır (Knappe ve Lang 2014, 364.) Alanyazında, kadınların online ortamdaki feminist aktiviteleri için farklı tanımlamalar kullanıldığı görülmektedir. Everett (2004), Wilding'in 1997'de "*siberfeminizm*" kavramını kullandığını, "feminizm ile siber alanın verimli bir şekilde iş birliği yaptığını" söylemiştir.

Loza (2014) hashtag feminizmiyle aslında görünmez olmayan, ancak insanların görmeyi reddettikleri şeylerin görünür olduğunu savunmaktadır. Clark'a göre (2016), Twitter'da kullanılan hashtaglerle yapılan feminist aktivizm, hashtag feminizmi, cinsiyetler arası eşitsizliklerin ortadan kaldırılması için güçlü bir taktiktir. Martin ve Valenti (2013)'ye göre günümüzde online ortamlar feministler tarafından kendi hikayelerini paylaşmak ve analiz yapmak, farkındalık artırmak ve zorlu konuları tartışmak için kullanılan önemli bir araçtır. Anaakım medyanın genelde uzak durduğu cinsiyetçilik, transfobi, queer ve milliyetçilik gibi konular online ortamlarda kendisine burada yer bulur. Gunn (2015), aktivistler ve akademisyenlerin "hashtag aktivizmi" kavramını tercih ettiklerini belirtmiştir. Etki anlamındaysa, online feminizm ve aktivizmde Twitter'ın önemli bir platform olduğu düşünülmekte ve özellikle sivil toplum için özel bir alan açtığı belirtilmektedir (Fotopoulou 2014, 3). Martin ve Valenti (2013), Dencik ve Wilkin (2015, 82), toplumdan dışlanan ve marjinalize edilen kadınların online platformlar sayesinde kendi seslerinin gücünü bulduklarını ve paylaşabildiklerini belirtmektedirler. Murphy (2013), Wilde-Blavatsky (2013) ve Goldberg (2014) feminizmin dijitalleşmesini ve online olarak yayılmasını renkli kadınları, trans feministler, queer feministler, işçi sınıfı kadınları ve ayrıştırılmış durumdaki diğer kadınlar için yeni bir alan olarak görmekte; Sandoval (2000, 52) da hashtag feministleri sayesinde kadınlar arasında bir koalisyonun kültürel, ırksal, sınıf, biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet bazında kurulmuş olduğundan bahsetmektedir. Irwin (2013) feminist devrimin gerçekleşmesi için bol bol "tweetlenmeli, hashtaglenmeli, vinelanmalı ve instagramlanmalı" diye düşünmektedir.

Sosyal medya kadınlara ve feministlere kampanyaları hakkında iş birliği yapma ve farkındalık yaratma olanağı sağlamaktadır (Eslen-Ziya 2013). Bu etkinin fazla sayıda kişiye ulaşması için haber medyası da kullanılmalıdır (Guha 2015, 156). Bazı araştırmacılar online aktivizmin çok da önemli ve etkili olmadığını düşünmekte ve bu harekete "slaktivizm" demektedir. Slaktivizm, siyasi kararlarda online aktivizmin etkisinin çok az olduğu veya olmadığını, daha etkili olabilecek yöntemlerden dikkatlerin uzaklaştırıldığını anlatmaktadır. Aksine, bazı araştırmacılar da Facebook ve Twitter gibi mecraların siyasal katılım alanında da çok etkili olduğunu ve göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ancak dijital ortamların feminizmin savunulmasına, yayılmasına fayda sağlarken aynı zamanda feminizm karşıtlığının ve mizojininin de yayılmasına sebep olduğu da unutulmamalıdır. İnternet erişimi olmayan milyonlarca insanın feminizm hakkında farkındalığının bu yolla sağlanamaması bir başka eksikliklerdir (Kaya 2018).

Alanyazın Taraması

Üçüncü dalganın sonlarında ve dördüncü dalganın büyük bir kısmında dijital feminizmle ilgili birçok çalışma yapılmıştır (Çelenk 2010; Sarkeesian 2012; Eslen-Ziya 2013; Kuyucu 2013; Martin ve Valenti 2013; Carstensen 2014; Losh 2014; Loza 2014; Thrift 2014; Eagle 2015; Guha 2015; Higgs 2015; Holmes 2015; Clark, 2016; Drüeke ve Zobl 2016; Sadowski 2016; Aksu 2017; Kim 2017; Şen ve Kök 2017; Benton-Greig, vd. 2018; Han 2018; Jeong ve Lee 2018; Kaya 2018). Buna ilaveten feminizmin dijital dünya sayesinde daha kolay konuşulabildiğini ve dijitalliğin daha fazla kişiye ulaşmada etkili bir yol olduğunu, dijital feminizmin iyi bir kavram olduğunu savunanlar da bulunmaktadır (Martin ve Valenti, 2013; Carstensen, 2014; Losh, 2014; Loza, 2014; Thrift, 2014; Eagle, 2015; Guha, 2015; Higgs, 2015; Clark, 2016; Drüeke ve Zobl, 2016; Sadowski, 2016; Kim, 2017; Han, 2018; Jeong ve Lee, 2018). Bazı araştırmacılar ise (Sarkeesian 2012; Holmes 2015; Benton-Greig, Gamage ve Gavey 2018) diğerlerinin tam aksine bireylerin dijitalleşen iletişim yöntemlerini feminizm karşıtı yorumlar yapmak ve mizojinik düşüncelerini aktarmak için kullandıklarını düşünmektedirler. Türkiye'de ise bu alanda yapılan çalışmalar (Çelenk 2010; Eslen-Ziya 2013; Kuyucu 2013; Özdemir 2015; Yılmaz 2015; Aksu 2017; Şen ve Kök 2017; Kaya 2018; Kekeç ve Taşcıoğlu 2018; Özkan 2018) daha sınırlıdır.

Online feminizm üzerine hazırlanmış olan "FemFuture: The Online Revolution" raporuna göre, feminist harekette artık online feministler de etkili olmaktadır (Martin ve Valenti 2013, 2). #FemFuture raporu temelde iki konu üzerinde durmaktadır: (1) Söyleysel olarak feminizm. Kadınların seslerini yükseltmeleri, alternatif medya kanalları kullanmaları, sosyal medya kanallarını etkili kullanarak sorunlarını dile getirmeleri gibi konulara dikkat çekmektedir. (2) Dijital medya sayesinde farklı alanlardaki feministlerin birbiriyle iletişimde olması ve birbirlerini desteklemesidir (Clark 2014).

Son yıllarda, feminist hashtag aktivizmi tüm dünyada artış göstermiştir. Amerika'da #YesAllWomen ile kadınlar şiddet ve cinsel istismar deneyimlerini, (Thrift 2014), #EverydaySexism ile her gün karşılaşılan taciz deneyimlerini (Eagle, 2015), Almanya'da #aufscherei ile (Drüeke ve Zobl 2016) yine aynı sorunları paylaşmaktadırlar. Bu hashtagler sayesinde kadınlar mizojiniyle mücadele etmekte, şiddet veya tecavüz gibi sorunlara çözümler üretmekte, karşı koymakta ve karşı eyleme geçmektedir. Loza (2014), feminist hashtaglerden

#SolidarityIsForWhiteWomen ve #FemFuture üzerinde çalışmış ve #SolidarityIsForWhiteWomen hashtaginin sadece 4 günde 75,465 kere tweetlenerek büyük ilgi gördüğünü belirtmiştir. Bu hashtagin yanı sıra ırkçı ve cinsiyetçi önyargıların konuşulduğu #NotYourAsianSidekick veya trans kadınların tartışıldığı #GirlsLikeUs da bulunmaktadır. Sadowski (2016), Alman dijital feminist aktivizmini üzerine çalışmış, #aufschrei hashtagini incelemiştir. Kadınlar, cinsiyetçi deneyimlerini #aufschrei ile paylaşmış ve Twitter'da kamusal ve politik tartışmalar yapmıştır. Drücke ve Zobl (2016) da "#aufschrei" hashtagini incelemişler; cinsiyetçilik ve cinsel istismarın sosyal medya ile görünür olmasını katkı sağladığını bulmuşlardır. Losh da (2014) Hindistan'da hashtag feminizmini araştırmıştır. Bir öğrencinin cinsel istismara uğramasına yönelik hashtag geliştiren örgütlerin, sosyal medya üzerinden kişileri örgütleyip eylem yapmaya çağırdıklarına dair yorumlara içerik analizi yapılmış ve bu konuda başarılı olduklarını tespit etmiştir. Guha (2015), Hindistan'da cinsel istismar, tecavüz konulu ve kurbanların suçlanmasına yönelik hazırlanan videoya tepki olarak açılan "#victimblaming" hashtagini incelemiş; dijital medyanın anaakım medyada gündem oluşturma ve medyayı harekete geçirme, dikkat çekme özelliği olduğu görülmüştür. Carstensen (2014), "#MooreandMe" ve "#aufschrei" hashtaglerinin feminist konuları tartışması sayesinde, feminizmin anaakım medyada görünür ve fark edilir olduğunu belirtmiştir. Örnek olarak yukarıda da belirtilen Hindistan'daki taciz vakasından sonra kullanılan #Nirbhaya etiketi sayesinde olayın ve dijital feminizmin Amerika'da, New York Times'da haber olduğunu aktarmıştır. Clark (2016) da "#WhyIStayed" etiketinin, eskiden aile içi şiddet mağduru olup şimdi kurtulan binlerce kadının "neden kendisini suistimal eden kişilerin yanında kalmak zorunda olduklarını" anlattığı bir etiket olduğundan bahsetmektedir. #WhyIStayed hashtagine yapılan yorumlara söylem analizi yapmış, yorumların kişisel deneyimler ve kurbanları destekleyici, motive edici yorumlar olduğunu keşfetmiştir. Higgs de (2015), "#JusticeForLiz" hashtagini araştırmıştır. Etiket, 16 yaşında çoklu tecavüze uğrayıp öldü sanılarak bırakılan Liz takma adlı öğrenci için açılan bir etikettir. Bu kampanya sayesinde yüzlerce kişi sokaklarda eylem yapmış ve 4 haftada olay tüm dünyada duyulmuştur. Han, (2018) Çinli feminist grup "Gender Watch Women's Voice"u ve online mizojiniye karşı yaklaşımları incelemiş; feminizm için online bir alanı sorgulamıştır. Bu hashtaglerin insanlar, kadın düşmanlığı ve feminizm hakkında konuştuğu hashtaglerin insanları birleştirerek dayanışmayı sağladığını belirtmiştir. Kuzey Kore'de mizojiniyle mücadele etmek için açılan "#iamafeminist" hashtagi ile ilgili çalışmalar yapan Kim (2017), bu hashtagle bireylerin mizojiniye karşı olmak için attıkları tweetlerin %56 gibi yüksek bir oranının feminist olmaya yönelik kişisel motivasyonları, %38'inin Kore'de feminist olduğunu itiraf etmenin getirdiği zorluklarla ilgili olduğunu tespit etmiştir. Jeong ve Lee (2018) Kuzey Kore'deki online feminist aktivizmini araştırmış; kullanıcı yorumlarına söylem analizi yapmış, online ortamlardaki cinsiyetlerle ilgili artırılmış gerçeklikleri incelemişlerdir. Koreli feministler, kadınların erkek söylemlerini kullanması fikrine dayanarak açtığı "Megalia" sitesinden yola çıkarak oluşturulan; yani kadınların erkeklere karşı çıkmaları ve kavga etmelerini savunan bir feminist hareket başlatılmıştır. Çalışmada kadınların online olarak güçlü ve hızlı bir şekilde örgütlendiklerini tespit etmişlerdir. Benton-Greig, v.d. (2018), Yeni Zelanda'da cinsiyetçi bira reklamına karşı yapılan online feminist kampanyayı (Auckland Feminist Hareket) analiz etmişlerdir (Feminist Action 2012). Çalışmaları, feminizmi desteklemeyenler için de online platformların düşüncelerin hızlıca yayılması ve karşıt görüş oluşturulmasında etkili olduğunu göstermiştir (Benton-Greig, vd. 2018).

Türkiye'de feminist hareketle ilgili alanyazına bakıldığında, feminizmin 1980'lerde güçlendiği ve asıl ilgi alanı aile içi şiddete karşı çıkmak için oluşturulan dayanışma kampanyalarından beslendiği görülmektedir. Kavram 1990'larda da alanını genişletmiş ve sokak protestolarıyla daha görünür olmuştur (Eslen-Ziya 2013). Sosyal medyayla Türkiye'de feminizmin sesini duyurduğu söylenebilir. Kadınlar tecavüz, şiddet gibi sorunlarını sosyal medyada dile getirmeye başlamıştır. Kadınların seslerinin geleneksel medyada yeterince yer almaması da sosyal medyayı kadın dayanışması için önemli hale getirmektedir (Çelenk 2010). Türkiye'de yapılan dijital feminist aktivizmle ilgili alanyazının fazla olmadığı dikkat çeker (Kuyucu 2013; Altınay 2014; Aksu 2017; Şen ve Kök 2017; Kaya 2018). Kuyucu (2013), Gezi Parkı eylemleri sırasında Twitter'da kadına yönelik şiddet ve sosyal medyayla ilgili bir araştırma gerçekleştirmiştir. Polisin eylemler sırasında kadınlara uyguladığı şiddet, başörtülü kadınlara eylemler sırasında yapılan şiddet (#direnbaşörtülü) gibi konuları araştırıp içerik ve söylem analizi yapan Kuyucu (2013), kadınların diğer kadınlara yine aslında erkek egemen söylemle konuşarak hakaretler ve küfürler ettiği sonucuna ulaşmıştır. Araştırmaya göre sosyal medyadaki aktivizm geleneksel medyaya yansımış; anaakım medyada haberlerin yer alması sağlanmıştır. Altınay (2014), kadın cinayetlerine karşı önlem almak ve dildeki söylemi daha etkili hale getirmek için açılan "#KadınKatliamıVar" hashtagine yönelik çalışmış ve hashtagin farklı dillerde de paylaşıldığı ve farkındalık oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Aksu (2017), Türkiye'de kadın derneklerinin sosyal medya platformlarını kullanma amaçlarını ve yöntemlerini

araştırmış ve hızlı iletişim olanağı sağlaması, kolay kullanılabilir olması ve kadınlar için özgür alan oluşturması gibi amaçları olduğunu saptamıştır. Şen ve Kök (2017), Türkiye’de feminist gruplardan Mor Çatı, Uçan Süpürge ve Üniversite Kadın Kolektifi olmak üzere 3 feminist eylemci diye tanımlanan grubun Twitter hesaplarını incelemiş, feministlerin bu hesaplar üzerinden eylemlerini güçlendirmek için online ortamları kullanımına bakmışlardır. Mor Çatı’nın daha çok kadına yönelik şiddet ve eylem-direnış konuları için; Uçan Süpürge’nin çocuk istismarı için ve Üniversiteli Kadın Kolektifi’nin de cinsel istismar-tecavüz konuları için tweet attığı görülmüştür. Kaya da (2018), Gezi Parkı eylemlerinden sonra artan kadın kullanıcı sayısından yola çıkarak Türkiye’deki yeni feminist mücadele alanı olan online feminizmi/sosyal medya feminizmini incelemiştir. Özkan (2018), kadına yönelik şiddette sosyal medyada yapılan aktivizmi incelemek için Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu’nu içerik analizi yaparak platformda paylaşılan tweetlerin konularını gruplandırmıştır. En fazla cinayet, cinsel istismar, toplantı, yürüyüş konularında tweet atıldığı tespit edilmiştir. Kekeç ve Taşcıoğlu (2018), Özgecan Aslan cinayetinin dijital platformlarda nasıl yer aldığını anlamak için Ekşisözlük’te konu başlığına yapılan 141 yorumu söylem analizi ile incelemişler; olayı eleştiren yorumların bile cinsiyetçi söylemden uzaklaşmadığını belirlemişlerdir. Şiddete verilen tepki yine eril bakış açısı ile ve kadının kimliğini sorun olarak gören bir dille gösterildiği dikkat çekmiştir.

Yılmaz (2015) da yeni medyada örgütlenme ve bu örgütlenmenin toplumsal etkilerini araştırmış, #sendeanlat hashtagini örneklem olarak bireysel örgütlenmede hashtagin rolüne değinmiştir. Özgecan Aslan cinayetinden sonra açılan bu hashtagle insanlar kendi yaşadıkları / şahit oldukları taciz ve tecavüz olaylarını paylaşmaktadır. Bu kampanyada 1 milyonun üzerinde tweet atılmış; imza kampanyası yeni bir hashtage yol açmış ve #ÖzgecanYasası ile yasaların kadınları koruması için de harekete geçilmiştir. Özdemir (2015) taciz olaylarında cinsiyetçi söylemin nasıl yeniden inşa edildiğini araştırmak için #sendeanlat kampanyasını incelemiştir. Hashtag kampanyasının çok hızlı büyümesini tacizin artık gündelik yaşamın bir parçası olmasına bağlayan Özdemir, eleştirel söylem çözümlemesi yapmış ve erkek egemen söylemin sürekli olarak ve bilinçli veya bilinçsizce yeniden üretildiğini tespit etmiştir.

Hashtaglerin Türkiye’de aktif olarak kullanıldığı ve örgütlenmede, farkındalık oluşturmada önemli bir yere sahip olduğu görülse de hashtagler üzerine yapılan çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Son zamanlarda sıkça konuşulan Şule Çet, Hande Kader, Deniz Değer cinayetleri ile ilgili Twitter’da ve diğer platformlarda çokça konuşulsa da alanyazında herhangi bir çalışmaya denk gelinememiştir.

Materyal ve Yöntem

Bu çalışmada sosyal medya platformlarından “ekşisözlük”te “feminizm” ve “feminist” hashtaglerine analiz yapılarak Türkiye’de dijital feminizm incelenmiştir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı Türkiye’de dijital ortamlarda feminizm ve feminist kavramlarının kullanıcılar tarafından nasıl tanımlandığını ortaya çıkarmak, dünyada dördüncü dalga feminizm tartışılırken Türkiye’nin kaçınıcı dalga feminizmde olduğunu keşfetmek, tanımların hangi söylem özelinde geliştiğini ortaya çıkarmaktır.

Yöntem

Konu başlığının açıldığı 1999’dan Eylül 2018’e kadar olan “ekşisözlük”te “feminizm” ve “feminist” hashtaglerine yapılan yorumların incelendiği bu çalışmada, içerik ve söylem analizi yapılarak, toplamda 1382 yorum incelenmiştir. İçerik analizi metinsel ve metinsel olmayan analiz yaklaşımlarının kullanıldığı yöntembilimsel bir çerçevedir (Krippendorff 2004). Bu teknikle sözcükler, ifadeler, imgeler veya sesler tanımlanır ve sınıflandırılır (Krippendorff 2004, 18). Sosyal ağlar aracılığıyla etkileşim içerisindeki yapıların araştırılması içerik analizinin bir biçimidir (Magnani, Montesi, Nunziante ve Rossi 2011). Söylem analiziyse söylemlerde kullanılan dilin detaylı olarak incelenmesi ve bu yolla dilde bulunan kalıpların aranmasıdır (Arkonaç 2012). Foucault’nun söylem üzerindeki görüşlerinden temelini alan söylem analizi ise bireylerin kültürle şekillenen düşünce, sözle aktarma ve yazma pratiklerinin mevcut yapı içinde ideolojik ve politik amaçlara nasıl hizmet ettiğini, bireylerin düşünme biçimlerinin ve eylemlerin nasıl sınırlandırdığına, kısıtlandığına yönelik açıklamalar getirmeyi ilke edinmiştir (Wooffitt 2005). Söylem analizi içerik; metin (yazılı) ve konuşma (sözel) şeklinde oluşturulmuş söylemler üzerinde odaklanmıştır. Bu söylemler herhangi bir eklemeden veya filtreden geçmeyen, gerçeklik ve doğallığından mümkün olduğunca kayıp vermeyen gerçek verilerden oluşmaktadır (Çelik ve Ekşi 2008). Araştırmanın ilk aşamasında yorumlara içerik analizi yapılmış ve

yorumlar pozitif (feminizmi savunan), negatif (feminizmi kötüleyen), nötr (bilgi verici içerikler, vb.), çıkarım yapılamaz (link yönlendirmeleri vb.) ve karışık (feminizmi hem savunan hem kötüleyen) olmak üzere 5 kategoriye ayrılmıştır. İkinci aşamada da yorumlar feminist literatürün genel olarak odaklandığı konu başlıklarından toplumsal cinsiyet, işte fırsat eşitliği, eğitimde fırsat eşitliği, şiddet, LGBT, (Butler 1990; Hileman 2014; Taş 2016; Kaya 2018) genel feminist tartışmalar olarak 6 konu başlığına göre sınıflandırılmıştır. Politik (Beauvoir 1986; Ginzberg 2009) etnik/etnisite (Hileman 2014), toplumsal cinsiyet, din/ töre, LGBT (Beauvoir, 1986; Butler 1990) söylem başlıkları tespit edilerek; yorumların en çok hangi söylem başlıklarına yoğunlaştığı değerlendirilmiş ve söylem analizi yapılmıştır.

Politik yaklaşımla söylemleri analiz etmek; politikacılarla ve politika ile ilgili konuşmak, eleştiri yapmak, çeşitli konuları politikaya bağlamak eleştirel politik söylem olarak nitelendirilebilir (van Dijk, 1997). Bu çalışmada da feminizm ve kadın hakları gibi konuları politikaya bağlayan yorumlar, politik söylem olarak değerlendirilmiştir. Örneğin; “tecavüz oranının artması veya kadına yönelik şiddetin her gün konuşulur hale gelmiş olması devlet politikalarına ve bakan, milletvekili gibi siyasi kişilerin tarafından sarf edilen sözlerin bu durumu meşrulaştırıyor olmasına bağlayan yorumlar” gibi. Van Dijk eleştirel söylem analizinde etnik azınlık gruplar üzerinde de durmaktadır. İnsanların etnik kimlikleri üzerinden onlara yönelik çıkarımlarda bulunmak, önyargıları yansıtmak, sırf kimliği veya azınlık oluşu yüzünden özellikle nefreti bu gruba aktarmak etnik söyleme girmektedir (Brandage, 2019). Bu çalışmada da feminizm ile ilgili konuları ve kadın sorunlarını ırksal özelliklere bağlamak, etnik kimliği farklı olan (Kürt, Çerkez gibi) insanlar yüzünden kadın cinayetlerinin arttığını savunmak veya da suçluyu lanetlerken etnik kimlik üzerinden aşağılama yapmak etnik/etnisite söylemi olarak değerlendirilmiştir.

Yine çalışma kapsamında kadın sorunlarını toplum tarafından dayatılan rollere bağlamak, cinayet veya taciz gibi konuları “erkeklik” kalıplarına, kadının nasıl olması gerektiğine, kadının açık giyinmemesinden topluluk içinde nasıl davranması gerektiği gibi konular toplumsal cinsiyet (Öztürk, 2009) söylemi içerisinde değerlendirilmiştir. İnsanların dünya görüşleri, dini inançları ve değerleri, dini konularla ilgili düşünceleri gibi konular dini söylem içerisinde değerlendirilebilir (Beauvoir, 1986). Ülke kültüründe din ve töre önemli bir değerdir. Çalışmada konuyla ilgili sorunları veya çözümleri dinle ilişkilendirmek, toplumda gün geçtikçe daha yaygın ve baskıcı hale geldiği düşünülen dine bağlamak veya kadınlık ve erkekleri rollerini töreden öğrenmek ve bu yüzden de şiddet gibi törenin öğretilerini toplumsal düzenin sağlanması için bir zorunluluk görme gibi konular din/töre söylemi içerisinde değerlendirilmiştir. LGBT bireyler, homofobi veya eşcinsellikle ilgili bildirilen görüşler LGBT söylemi olarak kabul edilebilir (Butler, 1990). Yine çalışmada, feminizmi eşcinsellikle bağdaştırmak, feministlerin eşcinsel olduklarını düşünmek, kadın haklarını savunan erkeklerin ancak gay olabileceğine inanmak ve çirkin- erkek gibi kadın benzetmeleri ile feministleri aşağılamak LGBT söylemi içerisinde değerlendirilmiştir.

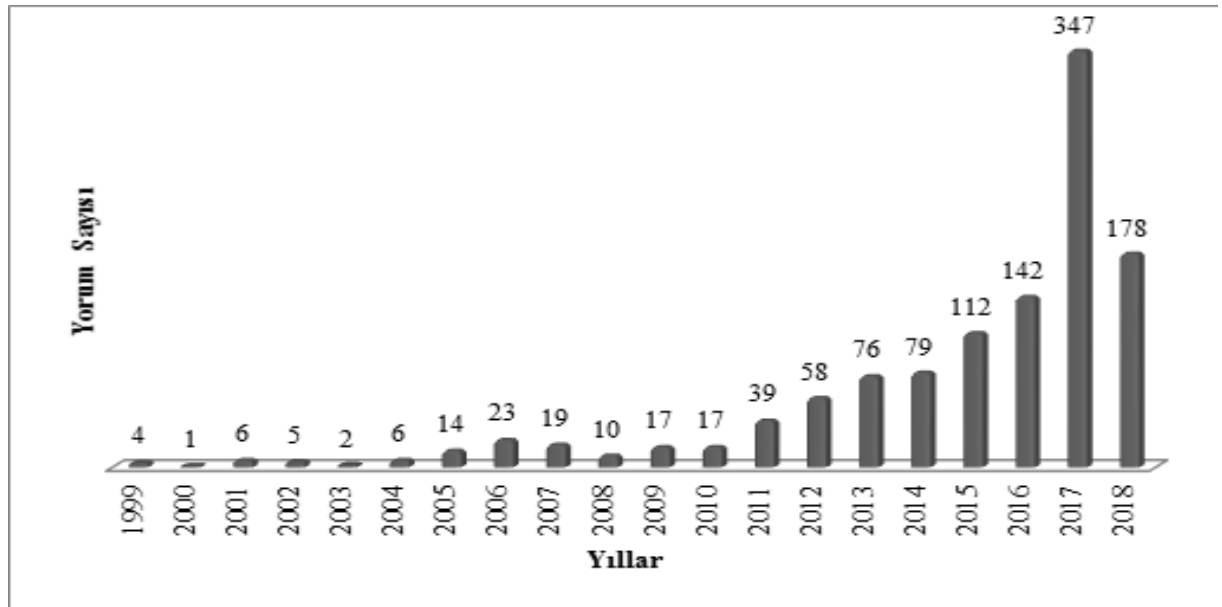
Toplanan veriler IBM SPSS versiyon 23 ile analiz edilmiş; analiz öncesi içerik analizinin kodlama güvenilirliği adına çalışmaya pilot test uygulanmıştır (%10). Test sonuçlarına göre kodlayıcı arası güvenilirlik (intercoder reliability) katsayısı $\alpha = .87$ (Krippendorf α) bulunmuştur. Bir sözlük kullanıcısı aynı tanımı (yorumu) art arda iki kere girdiğinden dolayı bir geçersiz yorum tespit edilmiştir.

Araştırma Evreni ve Örneklemi

Araştırma evreni Türkiye’de faaliyet gösteren dijital sözlük portallarındır. 1999’da kurulan ve Türkiye’nin en çok yorum alan popüler online adreslerinden, Ekşisözlük (Webrazzi, E. T: 09.09.2018), yapısı itibarıyla, üye sayısı ve her gün girilen güncel sözlük içerikleri ile Türkiye’nin en büyük sözlüğü (Hürriyet, E. T: 09.09.2018) olmasından dolayı amaçsal örneklem olarak seçilmiştir. Amaçsal örneklem, (yargılayıcı veya öznel örneklem olarak da adlandırılır) araştırmacının kendi yargılarına ve araştırma amaçlarına uygun olarak popülasyondan örneklem seçmeye dayanan olasılıksız örneklem yöntemidir. Araştırmacının keşfetmek ve açığa çıkarmak istediği konu hakkında amacına uygun olarak seçilen örneklemle araştırmasını yapmasıdır (Teddlie ve Tashakkori 2009). Ekşisözlük’te “feminizm” ve “feminist” hashtagleri girildiğinde feminizm hashtaginde 1154, feministte de 228 içerik bulunmuştur. Araştırma kapsamında içeriklerin tamamı incelenmiştir. 1999’dan 2018’e (28 Eylül 2018) kadar olan süreçte “feminizm” ve “feminist” hashtaglerine yapılan toplam 1382 yorum incelenmiştir.

Araştırma Soruları

- 1) Türkiye’de feminizm ve feminist kavram başlıkları altına yapılan tanımlar olumlu mudur?
- 2) Türkiye’de feminizm ve feminist kavramları üzerine geliştirilen yorumlardaki söylemde hangi tipoloji baskındır?
- 3) Türkiye’de kaçınıcı dalga feminizm/ feminist konuları online konuşulmaktadır?
- 4) Türkiye’de feminizm ve feminist söylem tipolojisi son 20 yılda nasıl değişim göstermektedir?

Bulgular**Genel Bulgular**

Grafik 1. “Feminizm” konu başlığına yapılan yorumların yıllara göre dağılımı

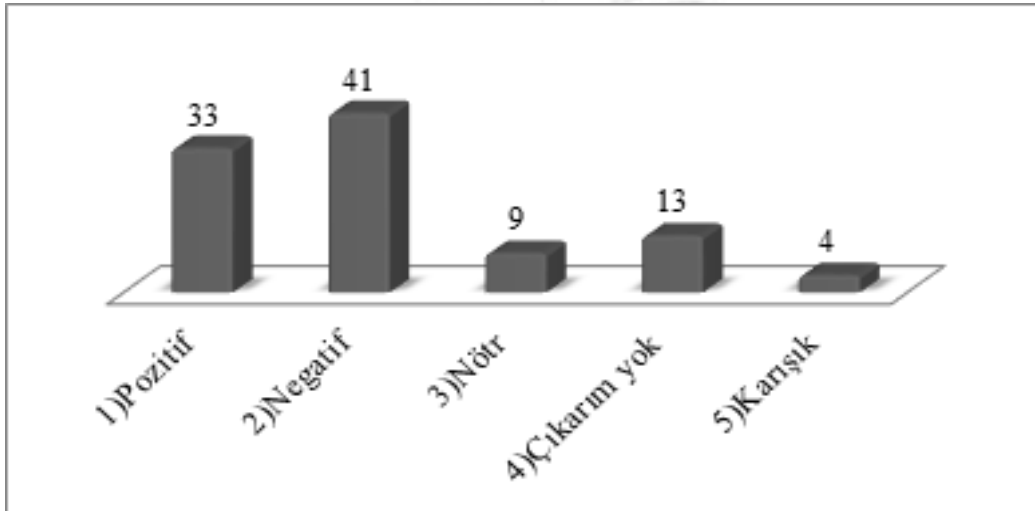
Feminizm hakkında yapılan yorumların yıllara göre dağılımına bakıldığında son yıllarda özellikle 2015 ile birlikte yorumların sayısında hızlı bir artış olduğu görülmektedir. En çok yorum 2017 yılında alınırken, 1999-2018 yılları arasında 1155 yorum yapılmıştır.



Grafik 2. "Feminist" konu başlığına yapılan yorumların yıllara göre dağılımı

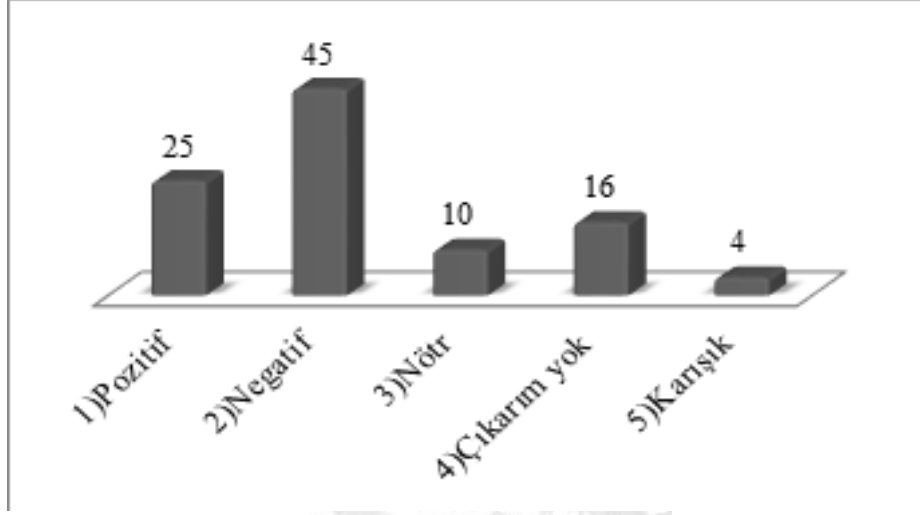
Feminist başlığına yapılan yorumların yıllara göre dağılımına bakıldığında 2015 yılından itibaren hızlı bir artış görülmektedir. 2017 yılı en çok yorum yapılan yıl olurken konu başlığına toplamda 228 yorum yapılmıştır.

1) Türkiye'de feminizm ve feminist kavram başlıkları altına yapılan yorumlar olumlu mudur?



Grafik 3. "feminizm" hashtagine yapılan yorumlarda feminizme karşı tutumların yüzdelerik dağılımı

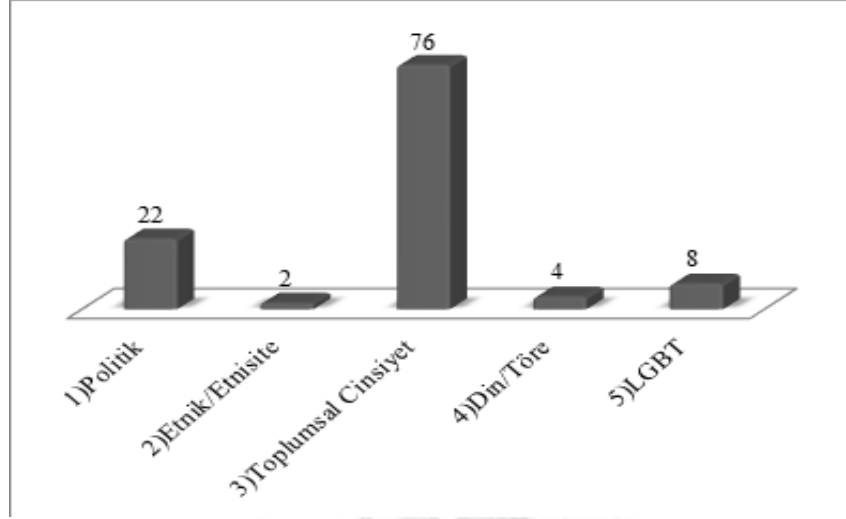
“Feminizm” hastagine yapılan yorumların %41 (S=467) gibi yüksek bir oranı negatif; feminizmi kötüleyen ve feminizm hakkında olumsuz içerikler barındıran yorumlardır. Yorumların %33’ü (S=382) pozitif; yani feminizmi desteklemektedir ve onu sırasıyla %13 (S=156) çıkarım yapılamaz, %9 (S=108) nötr ve %4 (S=40) karışık; hem feminizmin olumlu hem de olumsuz taraflarına dikkat çeken yorumlar takip etmektedir.



Grafik 4. “feminist” hashtagine yapılan yorumlarda feminist görüşlere yönelik tutumlarının yüzdeler dağılımı

“Feminist” hashtagine yapılan yorumların %45’inin (S=102) negatif, feministleri lezbiyen olarak tanımlama veya feministlerin çirkin kadınlar oldukları gibi feministlere karşı olumsuz içerikler barındıran yorumlar olduğu görülmüştür. %25’i (S=58) pozitif; feministlerin kadın hakları, kadına yönelik şiddet gibi konularla mücadele ederek toplumun iyileşmesine yardımcı olan insanlar olarak değerlendiren yorumlardır. Yorumların %16’sı (S=37) hakkında çıkarım yapılamazken, %10’u (S=23) nötr ve %4’ü (S=8) karışık; hem olumlu hem de olumsuz içerik barındıran yorumlardır. “feminist” kavramına yönelik tutumun da ağırlıklı negatif olduğu görülmektedir.

2) Türkiye’de feminizm ve feminist kavramları üzerine geliştirilen yorumlardaki söylemde hangi tipoloji baskındır?



Grafik 5. “feminizm” hashtagine gelen yorumlara ait söylemlerin yüzdeleri dağılımı

“Feminizm” hashtagine gelen yorumların söylemlerine bakıldığında yorumların %76’sı (S=878) toplumsal cinsiyet söylemine sahiptir.

Örnek yorum:

10.01.2018 “biyolojik olarak ‘eşit’ olmayan bedenlere, toplumsal olarak tümüyle ‘eşit’ davranılması çoğu durumda son derece mantıksız görünüyor!”

Yorumların çoğu “kadının ve erkeğin toplumsal rolü, kadının ve erkeğin yapması gerekenler, kadının nasıl olması veya olmaması gerektiğine” yöneliktir. %22 (S=256) ile politik söylem takip etmektedir ki bireyler kadın cinayetlerinin ve şiddetin artmasını politik sisteme bağlamaktadır veya feminizmin politik bir hareket olarak etkilerine yönelik yorumlar yapmışlardır.

Örnek yorum (09.03.1999) “lezbiyenliğin ilk adımı. frijitliğin bahanesi”

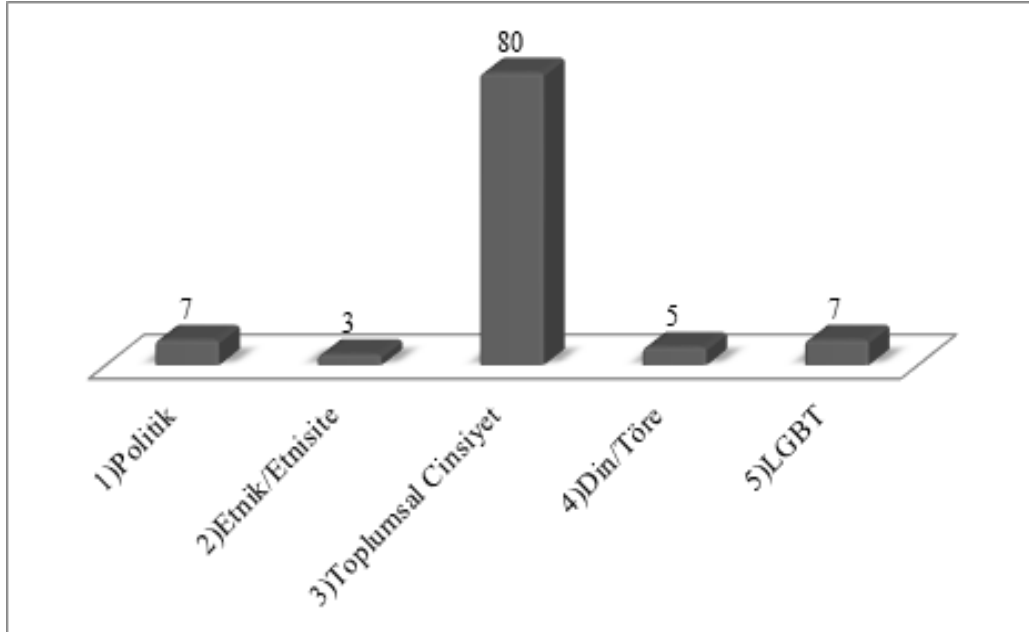
Örnek yorum (15.05.2017) “saçı uzun olan, ağlayan erkeklerin, erkek egemen ideolojin ürettiği erkeklik kurgusu üzerinden yine en başta erkekler tarafından ezildiğini görmeyen insanların eleştirmeye çalıştığı politik akım”

3. sırada %8 (S=92) ile LGBT söylemi yer almaktadır. Feminizmi, bir sapkınlık, eşcinselliğin yansıması olarak görmektedirler. %4 (S=42) yorumda din/töre söylemi dikkat çekmektedir. Feminizmin dine aykırı olduğu, Müslümanların asla feminist olamayacağına dair yorumlar yapılmıştır.

Örnek yorum (16.07.2017) “Kadınların her alanda ve her konuda erkekten üstünlüğünü savunan düşüncedir. Tabi farkında olmadan allaha kada tuttuklarının (haşa) ve gizli şirke bulaştıklarının farkında bile değiller”.

(29.05.2018) “Kadının aklen ve dinen eksik olması”.

Son sırada ise %2 (S=21) ile “etnik/etnisite” söylemi bulunmaktadır. Feministleri anarşist veya terörist göstererek olumsuz yorumlar yapılmıştır. Genel söylemin toplumsal cinsiyet olduğu görülmektedir.



Grafik 6. “feminist” hashtagine gelen yorumlara ait söylemlerin yüzdeleri dağılımı

“Feminist” hashtagine yapılan yorumlarda ilk sırada %80 (183 yorum) ile “toplumsal cinsiyet” söylemi bulunmaktadır. Babalarıyla sorunlu ilişki yaşayan kadınların düzgün bir aile ortamında büyümeleri sebebiyle feminist oldukları veya feminist kadınların ev içindeki görevlerini yerine getirmediği gibi yorumların sayısı oldukça fazladır.

Örnek Yorum (01.10.2001) “çirkin kadın demek”

(11.08.2012) “erkeklerden beklediği ilgiyi bulamayan çirkin kızlara feminist denir”.

(25.11.2014) “Mutfaktan neden çıktıklarını anlamadığım bazı kadınlar”.

İkinci sırada öne çıkan söylem ise %7 (S=16) ile LGBT’dir. Feminist kadınların kendilerini erkek gördükleri, lezbiyen oldukları söylemi dikkat çekmektedir.

Örnek Yorum (09.03.2018) “Toplum içinde genelde ‘ben lezbiyenim’ diyemeyenlerin uydurduğu kelime”.

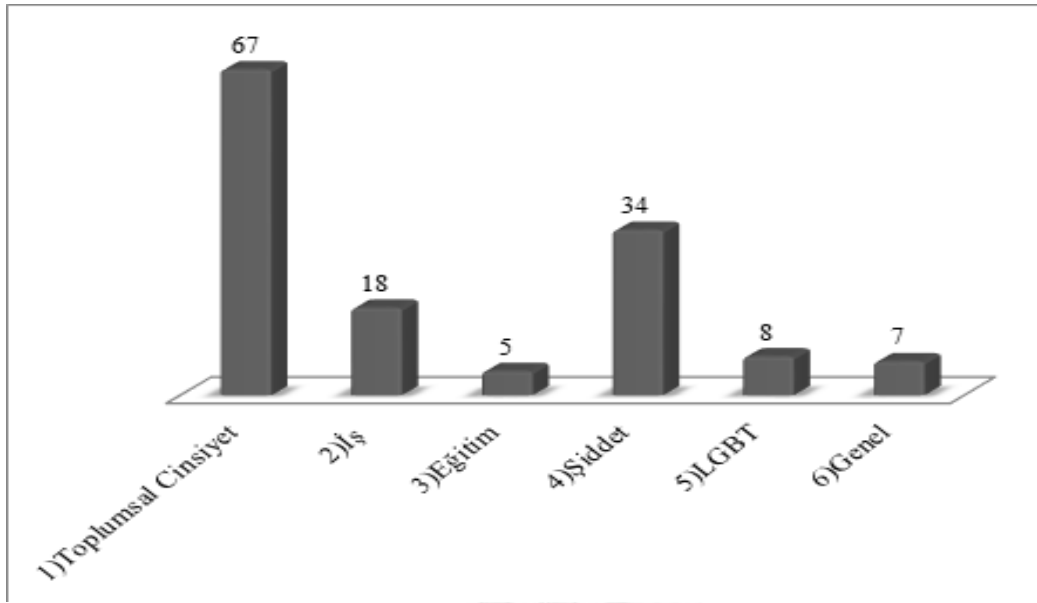
Bu kategorideki bir başka yaklaşım ise feminist erkeklerin de kendini kadın olarak gördükleri, gay olduklarına dair algıdır. %7 (S=15) politik söylem içerirken, %5 (S=12) din/töre ve %3 (S=7) etnik/etnisite söylemi tespit edilmiştir.

Örnek Yorum (18.12.2016) “Feminist olup terör destekçisi olmayan bir tane kadın görmedim. Ekseriyle pkk güzellemesi yapmaktadırlar”.

Örnek Yorum (13.03.2018) “*Ermeni soykırımı destekçisi türk feminist*”.

Feminist konu başlığına yapılan yorumlarda genel söylemin toplumsal cinsiyet olduğu dikkat çekmektedir.

3)Türkiye’de kaçınıcı dalga feminizm/ feminist konuları online ortamlarda konuşulmaktadır?



Grafik 7. “feminizm” hashtagine yapılan yorumların konu başlıklarına göre yüzdelerik dağılımı

“Feminizm” hashtagine yapılan yorumların konu başlıkları incelendiğinde yorumların %67’sinin (S=778) “*Kadının yeri evi evidir.*”, “*Kadınlar çok açık giyinemez.*”, “*Kadın çocuk bakmak zorundadır.*” veya “*Feminizm, çirkin kadınların uydurmasıdır. Güzel olanlar zaten evli.*” gibi toplumsal cinsiyet rollerine yönelik yorumlar olduğu gözlemlenmiştir. En fazla yorum alan ikinci konu ise %34 ile (S=395) fiziksel ve manevi şiddet, aile içi şiddet veya taciz-tecavüz konularına yönelik yorumların yapıldığı “şiddet”tir.

Örnek Yorum (25.08.2017) “*Kadınlar ‘güçlü ve özgür’ olmak adına sevgi dolu ve şefkatli erkeklerin korumasını reddediyor*”.

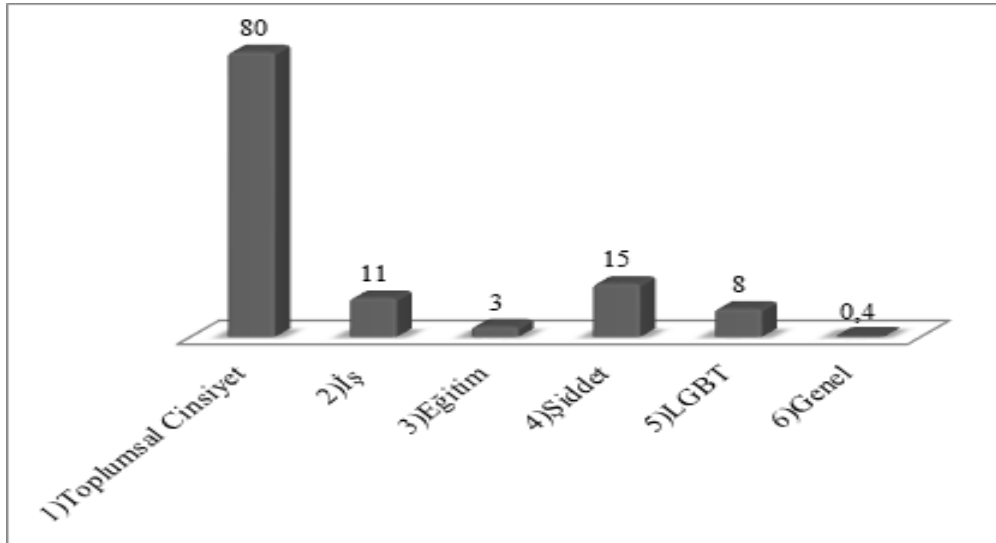
Onu, “Kadının iş yerindeki hakları, kadınların iş dünyasındaki yeri, kadınlar çalışmalı mı” gibi tartışmaların yapıldığı işte fırsat eşitliği konusu %18 (S=202) izlemektedir. Ancak bu kategoride tartışılan yorumlar “*hamile kadınların iş yerindeki hakları*” gibi konuların aksine, “*...kadınlar erkeklerin işlerini ellerinden almaktadır, kadınlar su tesisatçısı olsun da görelim...*” gibi yorumlardır.

Örnek Yorum (24.08.2018) “*....., su an ulkede ki tum erkekler is yapmayi biraksin, elektrigin kesilir, yiyecek uretimi durur, hastaneler calismaz, ulasim sekteye ugrar, sinir guvenligi kaybolur ulke isgal edilir. 3 gun dayanamaz, ölürsün.....nankör.*”

%8 (S=89) ile “feminizmi eşcinsellik ile örtüşüren” yorumlar gelmektedir. En son sırada ise %5 (S=59) yorum alan eğitimde fırsat eşitliği konusu gelmektedir.

Örnek Yorum (04.10.2015) “..... 62 milyon kız cocugunun okula gidemedigi bir dunyada yasiyoruz, onu birak cocuk yasta kizlar ulkemizde zorla evlendiriliyor, tecavuze ugruyor, siddet goruyor. Avrupa ve Amerika “glass ceiling”i konusurken biz hala kadina uygulanan siddeti konusuyoruz, onun icin lutfen kimse feminist'lere bok atmasin cunku onlara ihtiyacimiz var...”

“Feminizm” konu başlığı altında Türkiye’de online sözlüklerde daha çok birinci ve ikinci dalga feminizm konularının tartışıldığı görülmektedir.



Grafik 8. “feminist” hashtagine yapılan yorumların konu başlıklarına göre yüzdelerik dağılımı

“Feminist” hashtagine yapılan yorumların konu başlıklarına bakılınca yorumların %80’i (S=82 yorum) toplumsal cinsiyete yöneliktir.

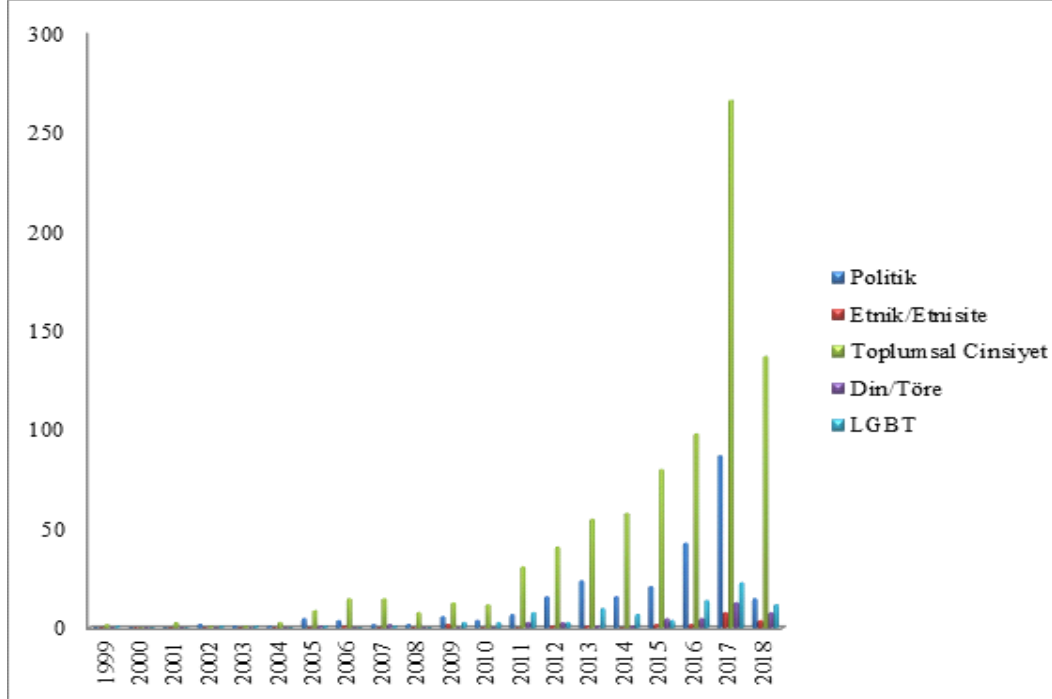
Örnek Yorum (4.08.2017) “bir de kendilerini sevmeyenlere kadın düşmanı diyor bunlar. Ulan sen kadın mısın ki seni sevmeyen kadın düşmanı olsun. Biz kadınları seviyoruz. Biz kullı, pis, içinin çirkinliği dışına vurmuş, ezik, kompleksli, mutsuz, sevgisiz, hırçın, hoşgörüsüz ve sırf vicdansız, sırf vajinası var diye kendine ayrıcalık isteyen yaratıkları sevmiyoruz. Yoksa gerçek kadınlar başımızın tacıdır. Varoluş sebebizdir”.

Onu sırasıyla %15 (S=33) ile şiddet, %11 (S=24) ile işte fırsat eşitliği, %8 (S=17) ile LGBT, %3 (S=6) ile eğitim ve %0.4 (S=1) ile genel feminist tartışmalar izlemektedir. Kocasının sözünü dinlemeyen kadının dövülmesi veya kısa etek giyen kadının tecavüze uğramasının normalleştirilmesine yönelik şiddet kategorisinde yorumlar tespit edilirken, feminist kadınların işte fırsat eşitliği için uğraşlarına yönelik çok az yorum gelmiştir. Daha çok feminist kadınların erkeklerin işlerini ellerinden aldıklarına dair yorumlar yapılmıştır.

Örnek Yorum (10.05.2018) “...(küfür), ilk 150 bine girmeden hukuk, eczacılık okuyorlar. Kadın okuyacak kadın, erkeği okutma hamal olur aç kalmaz diyorlar delircem aq. Ulan sizden avukat ya da bakkal mı olur?”

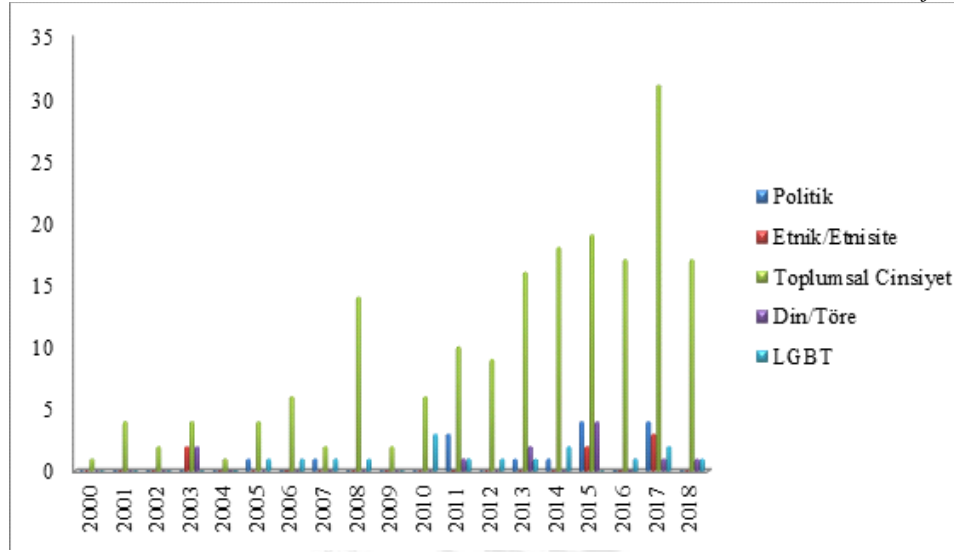
Bireylerin kız çocuklarının okutulmasına yönelik neredeyse hiç yorum yapmadıkları görülmüştür. “feminizm” hashtaginde olduğu gibi “feminist” hashtaginde de daha çok birinci ve ikinci dalga feminizm konularının tartışıldığı görülmektedir.

4) Türkiye’de feminizm ve feminist söylem tipolojisi son yirmi yılda nasıl değişim göstermektedir?



Grafik 9. “feminizm” hashtagine gelen yorumların söyleminin yıllar içindeki değişimi

Feminizm hashtagine gelen yorumların yıllar içindeki değişimine bakıldığında toplumsal cinsiyete dayalı söylemin her dönem en yüksek olduğu ve son sekiz yılda hızlı bir artış gösterdiği görülmektedir. Söylemin son beş yıldaki dağılımına bakılınca 2014’te 58, 2015’te 80, 2016’da 98, 2017’de 266 ve 2018’de 137 yorum olarak hızlıca arttığı görülmektedir. Bir diğer yaygın söylem olan politik söylemse dalgalanan bir grafik çizmektedir. Benzer şekilde politik söylem de 2014’te 16, 2015’te 21, 2016’da 43, 2017’de 87 yorum olarak ciddi bir artış göstermiştir. 2018’de on beş yorumda kalmış olsa da yıl bitmediği için verilerin artacağı tahmin edilmektedir. Yine LGBT söylemi de 2014 yılında 7 yorumdayken 2017’de 23 yorum olarak 3 katından fazla bir oranda artış göstermiştir.



Grafik 10. “feminist” hashtagine gelen yorumların söyleminin yıllar içindeki değişimi

Feminist hashtagine gelen yorumların yıllar içindeki değişimine bakıldığında her yıl en yüksek olan söylem toplumsal cinsiyettir. Son beş yıllık dağılıma bakılınca 2014’te 18, 2015’te 19, 2016’da 17, 2017’de 31 ve 2018’de 17 yorum alan toplumsal cinsiyet söylemi yıllar içerisinde dalgalanma gösterse de her dönemde yaygındır. Politik söylem 2015 ve 2017 yıllarında artış göstermiştir. Din/töre söylemi 2015’te ciddi bir artış göstermiştir. Etnik söylemin en yüksek olduğu dönemse 2017’dir. 20 yıllık süreçte Türkiye’nin siyasi ve toplumsal yapısındaki dönüşüm ve değişimlere bakıldığında, siyasetin dini söylemi daha belirgin getirmesi, kadın-erkek rolleri kapsamı, kadın hakları, feminizm, vb. konulardaki yaklaşımla dijital ortamlarda oluşan söylemin paralel olduğu gözlemlenebilir. Siyasal ve toplumsal alandaki bu makro değişimler, tüm toplumdaki kadın algısını, kadının haklarının neler olacağını, kadının nasıl olması ve olmaması gerektiğini, kadınlık problemlerini, kadının toplumdaki ve evdeki yerini de etkilemiş ve dönüştürmüştür.

Tartışma ve Sonuç

Nüfusunun %67’sinin internet, %63’ünün aktif sosyal medya kullanıcısı olan Türkiye’de, bireyler günde ortalama 7 saat 9 dakika internette ve 2 saat 48 dakika sosyal medyada vakit geçirmektedir (We Are Social Raporu 2017). Gündelik hayatın ayrılmaz parçası olan dijital iletişim kanalları ve sosyal medya platformlarının ilgi alanındaki konulardan biri de feminizmdir. Günümüzde feminizm online ortamlara taşınmıştır (Knappe ve Lang 2014, 364) ve sosyal medya platformları feminizmin kabulünde, feminist konuların tartışılmasında önemli bir yere sahiptir (Kaya 2018) ve bu dijital platformlar sayesinde feminizm aslında yeniden tanımlanmaktadır (Davis 2008).

Bu çalışmanın ana problemi de feminist kuramlar çerçevesinde sosyal medyada konuyla ilgili üretilen içeriklerde tartışılan feminist dalgalarıdır. Türkiye’de feminizmin doğru anlaşılması ve sosyal medya platformlarında bireylerin yanlış bilgi ve görüşlerle dolu içerikler üretmesi, araştırmanın asıl sorunsalıdır. Sosyal medya platformlarındaki hashtaglerin ve yorumların incelendiği çalışmada amaç, Türkiye’deki feminizm ve feminist söylemleri dijitalde incelemek ve ne tür söylemler geliştirildiğini hashtagler sayesinde değerlendirmektir. Türkiye’de sanal platformlar arasında en büyük platformlardan biri olan “eşsizözlük” platformuna “feminizm” ve “feminist” hashtagleriyle yapılan yorumlara içerik ve söylem analizi uygulanmıştır. Konu başlıklarının açıldığı tarih olan 1999’dan beri sözlükte onlarca yorum alan “feminizm” ve “feminist” hashtagleri incelendiğinde, yorumların daha çok cinsellik ve şiddet temalı oldukları açığa çıkarılmıştır. Araştırmada bir diğer amaçlanan ise Türkiye’de feminizm kavramı online sözlük kullanıcıları tarafından doğru tanımlanıp tanımlanmadığının ölçülmesidir ki bu bir bakıma feminizmin doğru anlaşılıp anlaşılmadığını da gösterecektir. Araştırma sonucuna göre Türkiye’de online sözlük kullanıcılarının feminizmi doğru anlamadığı görülmüştür. Yorumların çoğunun feminizmi cinsellik ve şiddet olarak algıladığı; çalışan hamilelerin hakları gibi

konuların yok denecek kadar az konuşulduğu, iş kategorisi altında genelde eşit işe eşit ücret gibi konular konuşulması gerekirken daha çok “Kadınlar da su tesisatçısı olsun o zaman.” gibi konuşmaların olduğu görülmektedir. Kız çocuklarının okutulması yine neredeyse hiç konuşulmayan konular arasındadır. Ancak sıklıkla feminist kadınların çirkin veya lezbiyen olduğu; feminizmin koca buluncaya kadar sürdüğü veya mini etekli kadının taciz-tecavüzü hak ettiği gibi görüşler çokça paylaşılmıştır. İlginç bir diğer noktaysa feminizmin sadece kadınlar tarafından savunulabileceği ve dolayısıyla sadece kadınların feminist olabileceği; hatta feminizmi savunun erkeklerin “karı gibi” olduğu vurgulanmış; gay denilerek ve gay olmanın aşağılamak amacıyla kullanıldığı görülmüştür.

Şiddet / tecavüz konularında kadınların toplumsal normlara aykırı davranış ve giyinişlerinin sebep gösterilmesi gibi suçluyu haklı çıkarmaya yönelik destekler yorumlar da dikkat çekmektedir. İki konu başlığına da yapılan yorumların daha çok olumsuz yönde olduğu tespit edilmiştir. Görülmüştür ki, hamile kadınların iş dünyasındaki hakları veya eşit işe eşit ücret gibi konular neredeyse hiç tartışılmamıştır. Özetle; Türkiye’de feminizm demek kadına yönelik şiddet ve cinsellik konuları demektir. Yorumlarının çoğunun negatif olması; toplumsal cinsiyet ve roller sebep gösterilerek kadının küçük görülmesi, zekâsıyla dalga geçilmesi veya kadının annelik görevinden başka bir şeyle ilgilenmemesi gerektiği gibi yorumlara sıkça rastlanmıştır. Yorumlarda baskın söylem olarak toplumsal cinsiyet dikkat çekerken, konu dağılımlarında da yine toplumsal cinsiyet ve şiddet gibi bir ve ikinci dalga feminizm konularının daha çok konuşulduğu görülmüştür. Son yirmi yıllık süreçte yine en çok artış gösteren toplumsal cinsiyet söylemidir. Özetle araştırma kapsamında, Türkiye’de cinsellik ve şiddetle özdeşleştirilen feminizmin e-feminizme dönüşüm süreci incelenmiştir.

Dijital feminizm; yani üçüncü dalga sonu ve dördüncü dalgayla ortaya çıkan önemli feminist tartışma konularından olan dijital ortamlarda gerçekleştirilen feminizmle ilgili dünyada ve Türkiye’de yapılan çalışmalar literatür araştırması kapsamında tespit edilmiştir (Çelenk 2010; Sarkeesian 2012; Eslen-Ziya 2013; Kuyucu 2013; Martin ve Valenti 2013; Carstensen 2014; Clark 2014; Losh 2014; Loza 2014; Thrift 2014; Eagle 2015; Guha 2015; Higgs 2015; Holmes 2015; Özdemir 2015; Yılmaz 2015; Clark 2016; Drüeke ve Zobl 2016; Sadowski 2016; Aksu 2017; Kim 2017; Şen ve Kök 2017; Benton-Greig, Gamage ve Gavey 2018; Han 2018; Jeong ve Lee 2018; Kaya 2018; Kekeç ve Taşcıoğlu 2018; Özkan 2018). Bu çalışmalardan bazıları online ortamlar sayesinde ortaya çıkan dijital feminizmin iyi bir kavram olduğunu, feminizm hakkında konuşabilmeyi kolaylaştırdığını ve birçok kişiye ulaşmak için etkili bir araç olduğunu söylemektedir (Martin ve Valenti 2013; Carstensen 2014; Clark 2014; Losh 2014; Loza 2014; Thrift 2014; Guha 2015; Higgs 2015; Eagle 2015; Clark 2016; Drüeke ve Zobl 2016; Sadowski 2016; Kim 2017; Han 2018; Jeong ve Lee 2018). Bazı araştırmacılar ise tam aksine, dijital feminizmle feminist düşüncelerin görünür olduğu gibi feminizm karşıtı veya mizojinik görüşlerin de görünür olup yaygınlaştığını ve hakkında kolay konuşulur olduğunu savunmaktadır (Sarkeesian 2012; Holmes 2015; Benton-Greig, Gamage ve Gavey 2018).

Türkiye’de bu alanda sınırlı sayıda çalışma olduğu (Çelenk 2010; Eslen-Ziya 2013; Kuyucu 2013; Özdemir 2015; Yılmaz 2015; Aksu 2017; Şen ve Kök 2017; Kaya 2018; Kekeç ve Taşcıoğlu 2018; Özkan 2018) ve çalışmaların detaylandırılması gerektiği dikkat çekmektedir. Bunlarda da aslında 1. ve 2. dalga feminizm konularının öne çıktığı gözlenmiş, şiddet, taciz ve tecavüz gibi konuların sıkça konuşulduğu görülmüştür.

Kuyucu (2013), #direnbaşörütülü ile erkek egemen söylemin nasıl yeniden üretildiğini, kadına şiddet konusunda kadınlar dahil tüm toplumun suçluyu lanetlerken bile şiddeti yeniden üretmesine dikkat çekti. Kekeç ve Taşcıoğlu (2018), Özgecan Aslan ile ilgili ekşisözlükte araştırma yapıp şiddete verilen tepkinin yine kadın bedeni aşağılaması üzerinden toplumsal rollerle şekillenen bir şiddet ile olduğunu göstermiştir. Yılmaz (2015), #sendeanlat ile Özgecan davasında örgütlenme konusunda hashtagin gücüne odaklanmış; meclise yasa görüşmesine kadar uzanan mücadelede hashtag kampanyalarının önemi görülmüştür. Özdemir (2015) de #sendeanlat ile cinsiyetçi söylemin inşa edilişi gözler önüne sermiştir. Yorumlara bakıldığında cinsiyetçi küfürler, kadının suçlanması, çirkin olan kadınların ne kadar şanslı olduklarını vurgulama gibi söylemlerle 1. ve 2. dalga feminizm konularının ülkemizde hala çok konuşulduğu görülmektedir.

Yabancı çalışmalarda diğer ülkelerde feminizm ve feminist başlıkları altında temel konuların anlaşılması olduğu, kadınları ilgilendiren birçok farklı konularda hashtagler açılıp yorumların doğrudan bu konularla ilgili yapıldığı görülmüştür. Keza, kadın ve kadın haklarıyla ilgili aktivist hareketlerin dijital feminizmi harekete geçirdiği dikkat çekmektedir (Losh 2014; Loza 2014; Thrift 2014; Eagle 2015; Guha 2015; Higgs 2015; Drüeke ve Zobl 2016; Kim 2017; Benton-Greig, Gamage ve Gavey 2018; Han 2018; Jeong ve Lee 2018).

Türkiye’de ise henüz kavramsal olarak bile feminizm ve feminist kavramlarının altının doldurulmadığı, ilgili içeriklerin şiddet ve cinsellik ağırlıklı ve toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde kadın

aşağılayarak kullanıldığı görülmektedir. Özetle, yurt dışında dördüncü dalga feminizm aktif olarak tartışılırken, Türkiye’de henüz birinci ve ikinci dalga feminist konuların tartışıldığı hatta tartışmaktan öte toplumsal roller çerçevesinde dayatıldığı, içeriklerin yanlış bilgilerle oluşturulduğu tespit edilmiştir.

Araştırma Sınırlılıkları ve Öneriler

Sınırlılıklar

Araştırma “ekşisözlük” dijital platformuyla sınırlıdır. Araştırma kapsamında yazılan içeriklerin sahiplerinin rumuz kullanmasından dolayı demografik bilgileri (cinsiyet, yaş, vb.) elde edilememesi, ilk hashtaglerin giriş tarihlerini başlangıç olarak aldığı için 1999/2018 yılları ile sınırlıdır. Ayrıca araştırma “feminizm” ve “feminist” hashtagleri ile sınırlıdır.

Gelecek Çalışmalar ve Öneriler

Araştırma, bu iki hashtag üzerinden sınırlı olduğundan ileride bir başka araştırmada kadın, kadına yönelik şiddet, iş yerinde kadın hakları, mobbing, kadının toplumsal yeri, kadın istihdamı gibi kadına yönelik farklı konu başlıkları altında da incelenip farklı karşılaştırmalar yapılabilir, bulgular elde edilebilir. Ayrıca, Türk toplumunda kalıplaşmış kelime öbekleri -kadının sırtından sopayı karnından sıpayı eksik etme, elinin kiri- üzerine de açılan hashtagler incelenebilir. Yine başka bir çalışmada kadınlara atfedilen önemli gün ve tarihlerde kurum ve markaların yapmış oldukları hashtag paylaşımları ve bu paylaşımların altına atılan yorumlar incelenerek içerik ve söylem analizi gerçekleştirilebilir.



Kaynakça

- Aksu, Okan. “Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı Analizi: Kadın Dernekleri”, *AUAd*, 3, (3), (2017): 146-159.
- Altınay, Rüstem Ertuğ. “ ‘There is a Massacre of Women’: Violence Against Women, Feminist Activism, and Hashtags in Turkey”, *Feminist Media Studies*, 14, (6), (2014): 1102-1103. DOI: 10.1080/14680777.2014.975445.
- Arkonaç, Sibel. *Söylem Çalışmaları* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012).
- Beauvoir, Simone de. *Kadın* (İstanbul: Payel Yayınevi, 1986).
- Benton-Greig, Paulette; Gamage, Dhakshi ve Gavey, Nicola. “Doing and Denying Sexism: Online Responses to a New Zealand Feminist Campaign Against Sexist Advertising”, *Feminist Media Studies*, 180, (3), (2018): 349-365. DOI: 10.1080/14680777.2017.1367703.
- Business Intelligence. İnternette Bir Dakikada Neler Oluyor? ConnectedVivaki.
http://www.connectedvivaki.com/internette-bir-dakikada-neler-oluyor/. (2018). [Erişim Tarihi: 10.08.2018].
- Butler, Judith. *Feminism and The Subversion of Identity* (New York: Roudledge, 1990).
- Carstensen, Tanja. “Gender and Social Media: Sexism, Empowerment, or the Irrelevance of Gender? *The Routledge Companion to Media and Gender*”, (ed. Cynthia Carter, Linda Steiner ve Lisa McLaughlin), (New York: Roudledge, 2014), 482-483.
- Çelik, Hilal ve Ekşi, Halil. “Söylem Analizi”, *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi I*, 27, s. 99-117. <http://dspace.marmara.edu.tr/bitstream/handle/11424/1193/1642-2956-1-SM.pdf?sequence=1> (2008). [Erişim Tarihi: 10.08.2018].
- Clark, Rosemary. “ ‘Hope in a Hashtag’: The Discursive Activism of #WhyIStayed”, *Feminist Media Studies*, 16(5), (2016), 788-804, DOI: 10.1080/14680777.2016.1138235.
- Cochrane, Kira. All The Rebel Women: The Rise of The Fourth Wave Feminism Guardian Shorts. (2014).
- Collins, Patricia Hill. “What’s in a Name? Womanism, Black Feminism, and Beyond”, *The Black Scholar*: 26, (1) (Winter/Spring, 1996): 9-17.
- Çelenk, Sevilay. “Kadınların Medyada Temsili ve Etik Sorunlar”, (ed: Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel), *İçinde: Televizyon Haberciliğinde Etik*, (Ankara: Fersa Matbaacılık, 2010): 229- 236.
- Daniels, Jessie. “Rethinking Cyberfeminism(s): Race, Gender, and Embodiment”, *Women’s Studies Quarterly*, 37, (1/2), (Spring/Summer, 2009): 101-124.
- Davis, Juliet. “Fractured Cybertales: Navigating the Feminine”, *Leonardo*, 41, (1), (2008): 26-34.
- Dencik, Lina ve Wilkin, Peter. *Worker Resistance and Media: Challenging Global Corporate Power in the 21st Century*, (New York: Peter Lang, 2015).
- Drücke, Ricarda ve Zobl, Elke. “Online Feminist Protest Against Sexism: The German-Language Hashtag #aufschrei”, *Feminist Media Studies*. 16, (1), (2016): 35-54. DOI: 10.1080/14680777.2015.093071.
- Dworkin, Andrea. *Woman Hating* (New York: E.P. Dutton, 1974).

- Eagle, Ryan Bowles. "Loitering, Lingering, Hashtagging: Women Reclaiming Public Space Via #BoardtheBus, #StopStreetHarassment, and the #EveryDaySexism Project", *Feminist Media Studies*, 15, (2), (2015): 350-353. DOI: 10.1080/14680777.2015.1008748.
- Eslen-Ziya, Hande. "Social Media and Turkish Feminism: New Resources for Social Activism", *Feminist Media Studies*, 13, (5), (2013): 860-870.
- Everett, Anna. "On Cyberfeminism and Cyberwomanism: High-tech Mediations of Feminism's Discontents", *Signs*, 30, (1), (Autumn, 2004): 1278-1286. DOI: 10.1086/422235.
- Feminist Action. "Auckland Women Launch Campaign against Tui Beer's 'Retro-Sexist' Advertising", *Scoop*, <https://auckland.scoop.co.nz/2012/02/campaign-launched-against-tui-beer-ads>. (2012). [Erişim Tarihi: 12.09.2018].
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. (New York: Pantheon Books, 1978).
- Fotopoulou, Aristeia. "Digital and Networked by Default? Women's Organizations and the Social Imaginary of Networked Feminism", *New Media Society*, (September, 2014): 1-17.
- Fotopoulou, Aristeia. "Digital and Networked by Default? Women's Organisations and the Social Imaginary of Networked Feminism", *New Media & Society*, 18, (6), (2016): 989-1005.
- Ginzberg, Lory. D. *Elizabeth Cady Stanton: An American Life* (New York: Hill and Wang, 2009).
- Goodman, Paul. *The Politics of Being Queer. Nature Heals: The Psychological Essays of Paul Goodman*, (1977): 487-491.
- Goldberg, Michelle. "Feminism's Toxic Twitter Wars", **The Nation**. <http://www.thenation.com/article/178140/feminisms-toxic-twitter-wars> (2014). [Erişim Tarihi: 12.09.2018].
- Gunn, Caitlin. "Hashtagging From the Margins: Women of Color Engaged in Feminist Consciousness-Raising on Twitter", *Women of Color and Social Media Multitasking: Blogs, Timelines, Feeds, and Community*, (ed. Keisha Edwards Tassie ve Sonja M. Brown Givens), (Lanham, MD: Lexington Books, 2015): 21-34.
- Guha, Pallavi. "Hash Tagging But Not Trending: The Success and Failure of The News Media to Engage with Online Feminist Activism in India", *Feminist Media Studies*, 15(1), (2015): 155-157. DOI: 10.1080/14680777.2015.987424.
- Han, Xiao. "Searching For an Online Space For Feminist? The Chinese Feminist Group Gender Watch Women's Voice and Its Changing Approaches to Online Misogyny", *Feminist Media Studies*, 18, (4), (2018): 734-749. DOI: 10.1080/14680777.2018.1447430.
- Higgs, Eleanor Tiplady. "#JusticeForLiz: Power and Privilege in Digital Transnational Women's Rights Activism", *Feminist Media Studies*, 15, (2), (2015): 344-347. DOI: 10.1080/14680777.2015.1008746.
- Hileman, Rachel. "Defining Feminism in a Digital Age", *LIBR 281, Community Informatics*. (Spring, 2014): 1-12.
- Holmes, Lucy Anne. "If You Want to Write about Feminism Online, Be Ready to Take on the Haters", *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/womens-blog/2015/apr/01/if-you->

[write-about-feminism-online-be-ready-to-deal-with-the-haters](#). (2015). [Erişim Tarihi: 12.09.2018].

Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/haberleri/eksi-sozluk>. [Erişim Tarihi: 09.09.2018].

Irwin, Demetria. "Tweeting Towards a Feminist Revolution", *Clutch Magazine*.

(<http://www.clutchmagonline.com/2013/12/tweeting-towards-feminist-revolution/>) (2013). [Erişim Tarihi: 10.09.2018].

İçözü, Tuğçe. "Instagram Gönderilerine Basarak Geçme Özelliği Geliyor". Webrazzi. <https://webrazzi.com/2017/07/07/eksi-sozluk-mobil>. (2018). [Erişim Tarihi: 09.09.2018].

Jeong, Euisol ve Lee, Jieun. "We Take The Red Pill, We Confront The DickTrix: Online Feminist Activism and The Augmentation of Gendered Realities in South Korea", *Feminist Media Studies*, 18, (4), (2018): 705-717. DOI: 10.1080/14680777.2018.1447354.

Kaya, Şehriban. "Kadın ve Sosyal Medya", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17, (2), (2018): 563-576.

Kekeç, Susin Gören., & Taşcıoğlu, Raci. Özgecan Aslan Cinayetinin Dijital Platformlarda Yansıması: Ekşi Sözlük Üzerine Bir İnceleme. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, (AKİL)*, Kasım (30), (2018): 439-452.

Kim, Jinsook. "#iamafeminist as the 'Mother Tag': Feminist Identification and Activism Against Misogyny on Twitter in South Korea", *Feminist Media Studies*, 17, (5), (2017): 804-820, DOI: 10.1080/14680777.2017.1283343.

Knappe, Henrike ve Lang, Sabine. "Between Whisper and Voice: Online Womens's Movement Outreach in the UK and Germany", *European Journal of Women's Studies*, 21, (4), (2014): 361-381.

Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology (2. ed.)* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004).

Kuyucu, Mihalis. "Social Media and Woman Violence to Woman Via Twitter During Gezi Parkı Occupy", *IBB International Refereed Academic Social Sciences Journal*, 12, (4), (October-November, 2013): 60-83.

Losh, Elizabeth. "Hashtag Feminism and Twitter Activism in India", *Social Epistemology Review and Reply Collective*. 3, (3), (2014): 11-22.

Loza, Susana. "Hashtag Feminism, #SolidarityIsForWhiteWomen, and the Other #FemFuture", *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology*, 5, (2014). 1-29. <http://adanewmedia.org/2014/07/issue/5/loza/>. [Erişim Tarihi: 10.09.2018].

Magnani, Matteo., Montesi, Danilo, Nunziante, Gabriele, & Rossi, Luca. *Conversation Retrieval from Twitter. Advances in Information Retrieval: 33rd European Conference on IR Research, ECIR 2011. Dublin, Nisan 18-21, 2011. Proceedings*. DOI: 10.1007/978-3-642-20161-5_93.

Martin, Courtney ve Valenti, Vanessa. *#FemFuture: Online Revolution*. Barnard Center for Research on Women. (2013).

Murphy, Meghan. "The Trouble With Twitter Feminism", **Feminist Current**. Weblog. <http://feministcurrent.com/8403/the-trouble-with-twitter-feminism/> (2013). [Erişim Tarihi: 11.09.2018].

- Özdemir, Yeliz Dede. Taciz Anlatılarında Cinsiyetçi Söylemin Yeniden İnşası: #sendeanlat. *Moment Dergi, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 2, (2). (2015): 80-103. DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2015.2.80103>.
- Özkan, Selfiye. Kadına Yönelik Şiddet ve Sosyal Medya Aktivizmi: Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu Örneğinde İçerik Analizi. *Yeni Düşünceler*. 9, (2018): 57-69.
- Öztürk, Şeyda. Feminizm. *Cogito Dergi. Yapı Kredi Yayınları*. 58. (Bahar 2009): 5-9.
- Sadowski, Helga. "From #aufschrei to hatr.org: Digital-material Entanglement in The Context of German Digital Feminist Activisms", *Feminist Media Studies*, 16, (1), (2016): 55-69. DOI: 10.1080/14680777.2015.1093090.
- Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).
Sarkeesian, Anita. *Tropes Vs. Women in Video Games*. (New York: Kickstarter INC. <https://www.kickstarter.com/projects/566429325/tropes-vs-women-in-video-games>. (2012). [Erişim Tarihi: 11.09.2018].
- Sevim, Ayşe. *Feminizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).
- Smith, Barbara. "Racism and Women's Studies", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 5, (1), National Women's Studies Association: Selected Conference Proceedings, (Nebraska: University of Nebraska Press, Spring, 1980): 48-49.
- Şen, A. Fulya ve Kök, Halime. "Sosyal Medya ve Feminist Aktivizm: Türkiye'deki Feminist Grupların Aktivizm Biçimleri", *Atatürk İletişim Dergisi*, 13, (2017): 73-86.
- Taş, Gün. "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri", *Akademik Hassasiyetler*, 5, (3), (2016): 163-175.
- Taylor, Ula Y. "Making Waves: The Theory and Practice of Black Feminism", *The Black Scholar*, 28, (2), (Summer, 1998): 18-28.
- Teddle, Charles ve Tashakkori, Abbas. *Foundations of Mixed Methods Research*. (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009).
- The Brand Age. Teun A. Van Dijk Eleştirel Söyle Çözümlemesi. <http://www.thebrandage.com/teun-a-van-dijk-elestirel-soeyle-coezumlemesi>. (Erişim Tarihi: 09.02.2019)
- Thrift, Samantha C. "#YesAllWomen as Feminist Meme Event", *Feminist Media Studies*. 14(6), (2014): 1090-1092. DOI: 10.1080/14680777.2014.975421.
- Van Dijk, Teun A. What Is Political Discourse Analysis? *Belgian Journal of Linguistics*, 11,(1). (Jan. 1997): 11-52. DOI: <https://doi.org/10.1075/bjl.11.03dij>
- Walby, Sylvia. *The Future of Feminism*. (Cambridge: Polity, 2011).
- We Are Social 2017 Ocak Raporu. <http://wearesocial.com/special-reports/digital-in-2017-global-overview>. (2017). [Erişim Tarihi: 10.08.2018].
- Wilde-Blavatsky, Adele. "Stop Bashing White Women in The Name of Beyoncé: We Need Unity Not Division." **The Huffington Post UK**. http://www.huffingtonpost.co.uk/adele-tomlin/white-feminism_b_4477351.html (2013). [Erişim Tarihi: 09.09.2018].

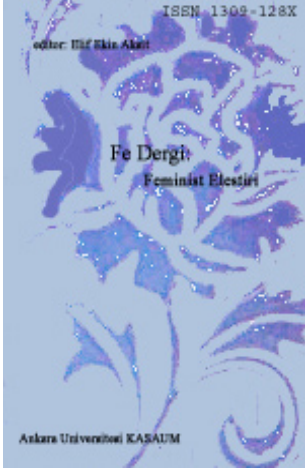
Wooffitt, Robin. *Conversation Analysis and Discourse Analysis: A Comparative and Critical Introduction*. (London: Sage, 2005).

Yardımcı, Sibel. “*Ne O! Ne Bu! Ne Şu! Queer Kuramı ve Kimliksizleşme, Skop Sanat Tarihi Eleştiri*”, <http://www.e-skop.com/skopbulten/ne-o-ne-bu-ne-su-queer-kurami-ve-kimliksizlesme/749> (2012). [Erişim Tarihi: 09.10.2018].

Yılmaz, Berkant. Yeni Medya Ortamlarında Örgütlenme ve Toplumsal Etkileri: #sendeanlat Örnek Olay İncelemesi. *Ulusal ve Kurumsal Çatışmalar/Çözümler Kongresi*. (2015).



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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Kendi Adına Konuşan Kadınlar: Sahnedeki Kadınların
Otobiyografik Anlatısı Üzerine***

Emel Uzun Avcı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Emel Uzun Avcı "Kendi Adına Konuşan Kadınlar: Sahnedeki Kadınların Otobiyografik Anlatısı Üzerine" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 112-124.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_9.pdf

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

Kendi Adına Konuşan Kadınlar: Sahnedeki Kadınların Otobiyografik Anlatısı Üzerine¹

Emel Uzun Avcı *

Türkçe yazına bakıldığında sahnedeki kadınların, yoğunluklu olarak da tiyatrocu kadınların otobiyografilerini yazdıklarını görüyoruz. Sıra dışı hayatlar yaşamış, televizyon öncesi dönemin yıldızları olan tiyatro oyuncusu kadınlar, 90'lı ve 2000'li yıllarda otobiyografilerini yazmışlar ve anı kitapları kaleme almışlardır. Bu çalışma bağlamında Türkiye tiyatrosunun dört önemli kadın oyuncusu olan Macide Tanır, Şirin Devrim, Gülriz Sururi ve Nedret Güvenç'in otobiyografik metinleri ele alınmaktadır. Çalışmada, 1922-1930 yılları arasında doğmuş, aynı kuşak olarak değerlendirilebilecek dört oyuncu kadının, benzer bir toplumsal alanda ve daha özel olarak da aynı tiyatro kamusu içerisinde geçirdikleri yaşamlarını birer anlatı olarak nasıl kurdukları sorusunun cevabı aranmaktadır. Bu kadınlar neden otobiyografi yazıyorlar? Nasıl anlatılar ortaya çıkıyor? Onlardan önceki kuşağa mensup kadınlardan farklı olarak neler anlatıyorlar? Neleri anlatmıyorlar? Bu hayat hikayelerinde nasıl bir benlik kurgusu var ve toplumsalla olan ilişkisellik nasıl tesis ediliyor gibi sorular üzerinden otobiyografik metinlerin yeniden okunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: otobiyografik anlatı, kadın anlatısı, Türkiye tiyatrosu, tiyatro oyuncusu kadınlar.

Women Speaking on Their Behalf: On Autobiographical Narratives of Women on Stage

Femininity and masculinity are the outcomes of a social reproduction rather than a biological one. It is possible to see the traces of this social reproduction in issues as to the positioning of the woman in the social life, working life, and domestic labor. The structure that works against the woman with regard to the domestic division of labor, also affects the working life of the woman, in this context, the gender-based pressures experienced by women in the academia constitute the subject matter of this study. It is the main purpose of this study to reveal the role conflicts of women in academic life through gender in general; and through motherhood, in particular. I have drawn upon Walby's patriarchal theory and Acker's theory of gendered organisation to achieve this aim. I carried out in-depth interviews with six female academicians from various departments of the Faculty of Letters at Ege University, a long-established university in a professional sense of belonging has been developed and my experience about femininity has been shaped. In accordance with the feminist methodology, I descriptively analyzed their gender-based experiences throughout their academic careers. The findings of the field research indicated that the women may well encounter with masculine domination even in academia, which is expected to be relatively democratic throughout the whole process in which they entered to the academia, they pursued their academic careers, they got married and they had children.

Keywords: autobiographical narrative, women narrative, Turkish theatre, theatre actresses.

Giriş

1970'li yıllarda Batı Avrupa'da gelişen feminist hareketin, toplumsal bilimlere yönelik en çarpıcı eleştirisi, "kadınların tarihte bilgi üretme süreçlerinden dışlanmış olduğu ve kadınların dünyayı tanımlama, anlamlandırma olanağından yoksun bırakılarak deneyimlerinin görünmez kılındığıydı" (Berktaş 2010, 26-27). Bu eleştiriden hareketle feminist tarihçilik ilk döneminde kadınları görünür kılmak, "kadınları tarihe yazmak" şiarıyla yola çıktı ve kaçınılmaz olarak istisnai kadınlar üzerine yoğunlaştı (Berktaş 2010, Tekcan 2005). Türkçe yazından da kadınların tarihine bakmanın önemli kaynaklarından biri olan otobiyografik metinler üzerinden yürütülen araştırmalar, kaçınılmaz olarak istisnai kadınlara yoğunlaşan bir eğilim gösterdi².

*Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi, <https://orcid.org/0000-0002-2837-7251>

Nazan Aksoy *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın ve Cumhuriyet* adlı öncü çalışmasında kendi hayatlarını anlatan, cumhuriyetten önce doğmuş ya da cumhuriyetle yaşıt kadınların modernleşme süreci içerisinde çerçevelenen otobiyografilerini inceleme altına alıyor. Aksoy'un otobiyografik metinlerini yeniden okumaya tabi tuttuğu gazeteci, yazar, siyasetçi ve öğretim üyesi olan bu kadınların hayatlarını anlatmaya değer kılan şey, 'cumhuriyet', 'modernleşme' ve 'kadın hakları' üçgeni içerisinde, nerede eylem içinde oldukları meselesi. 'Cumhuriyetin bu ilk kuşak kadınları dışında, başka hangi kadınlar hayatını anlatmaya değer buluyor?' diye sorulduğunda ortaya "sahnedeki kadınlar" başlığı çıkıyor.³ Yaşadıkları dönemin ünlüleri olarak nitelendirilebilecek tiyatro oyuncusu kadınlar, artık onları pek de tanımayan bir jenerasyona hayat hikâyelerini anlatıyorlar; otobiyografilerini yazıyorlar, anılarını kaleme alıyorlar, nehir söyleşiler yapıyorlar ve özellikle 1990'lı ve 2000'li yıllarda biyografileri kaleme alıyor.

Otobiyografi, yazmaya değer bir hayat yaşadığı fikrine sahip, sıradan olmadığını düşünen bireyin kaleme aldığı ve bu nedenle ben-merkezci ve narsist nitelikler taşıyan bir tür olarak nitelendiriliyor (Aksoy 2009, 166). Hayatını farklı roller içerisine girip çıkararak geçirmiş, kendisine yöneltilen bakışları, aldığı alkışları önemseyen, performansını izleyicinin bakışı üzerinden kuran bu kadınlar için beğeni, başarı ve onaylanır bir benlik imgesi çok önemli. Gülriz Sururi "...tiyatrocü gösterişçi kişidir. ... Mesleğini seyredilerek sürdüren herkes için böyledir bu" (2016, 84) diyerek bu durumun tespitini yapıyor aslında. Henüz televizyonun gündelik hayatı kuşatmadığı ve tiyatronun çok daha popüler olduğu yılların yıldızları olan bu kadınların kalıcı olmakla ilgili bir talepleri var. Neden otobiyografilerini yazdıkları sorusuna tam da bu noktadan hareket ederek cevap vermek mümkün; unutulmaya tahammülsüzlük ve kalıcı olma isteği. Daha da önemlisi diğer tüm otobiyografi yazarları gibi kendini önemseyen bu kişiler "...en doğru kendi imajını, kendi tanıklığıyla dünyaya bırakmak..." istedikleri için yazıyorlar (Durakbaşa 1995, 8).

Bu çalışma bağlamında Türkiye tiyatrosunun dört önemli kadın oyuncusunun otobiyografik metinleri⁴ ele alınmaktadır: Macide Tanır, Şirin Devrim, Gülriz Sururi ve Nedret Güvenç.⁵ 1922-1930 yılları arasında doğmuş, aynı kuşak olarak değerlendirilebilecek dört oyuncu kadının, benzer bir toplumsal alanda ve daha özel olarak da aynı tiyatro kamusu içerisinde geçirdikleri yaşamlarını birer anlatı olarak, nasıl kurdukları sorusunun cevabı aranmaktadır bu çalışmada. Bu kadınlar otobiyografilerini neden ve ne zaman yazmışlar? Onlardan önceki kuşağa mensup kadınlardan farklı olarak neler anlatmışlar? Neleri anlatmamışlar? Bu hayat hikâyelerinde benlik kurgusu ve toplumsalla olan ilişkisellik nasıl tesis edilmiştir? gibi sorular çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır.

Bir Kadın Anlatısı Olarak Otobiyografi

Otobiyografi türü, bilimsel devrimlerle gelişen, dünyayı akılla ve bilim yasalarıyla kavrayabilen, "bilen özne" anlayışı hâkimiyetinin bir tür anlatsal çıktısı olarak tanımlanmaktadır. Durakbaşa'nın ifadesi ile Batı kültürünün ürünü olan otobiyografi "Kendisini evrenin merkezine koyan, doğanın hâkimi, kendi doğasına hükmedebilen Batılı erkek bireyin öyküsünü belirli bir formda dile getiriyor." (1995, 7-8) Batı düşüncesinin temel ikiliklerinden biri olan akıl/erkek- duygu/kadın ikiliği, kadını akıl alanından dışlayan kavrayışı, otobiyografiyi de erkek uğraşı olarak tanımlamayı zorunlu kılıyor. Ataerkil toplum düzeni içerisinde kadının özne konumu elde etmesinin güçlüğü ve sorunlu yapısı, kadınların hayat hikâyelerinin, bu türün alanından kovulmasına neden oluyor (Başlı 2005, 92).

Heilburn, Barthes'in "yaşamöyküsü adını ağzına almaktan korkan romandır" sözüne referansla, yaşamöykülerinin kurmaca olduğunun ortaya çıktığını söyler (1992, 20). Otobiyografi yazarı yaşam anlatısını kurarken, kendi geçmişini ve benlik imgesini, makul ve makbul bir biçimde kurgulamayı ve sunmayı hedefler. Tutarlılığa duyulan ihtiyaç onu geçmişindeki bazı şeyleri ayrıntılı anlatmaya, bazılarını sadece anımsamaya, bazılarını da tamamen susturmaya, unutmaya teşvik eder (Durakbaşa 1995, 8). Geçmiş hatırlama, bir hikâye olarak yeniden kurma etkinliği bu hatırlayış ve unutulmaların gerilimi içerisinde gerçekleşir.

Hem biyografinin hem de otobiyografinin klasik örnekleri, kronolojik bir akışla yazılmış ve temelde başarı anlatısı kurmayı hedeflemiş metinlerdir. Konu kadınların otobiyografileri olduğunda bu iki unsur da sekteye uğramaktadır. "Klasikleri -erkeklerin yaşamlarını ya da onların yazgılarındaki kadınların hayatlarını- okumanın tersine, kadınların yaşamlarının okunması, 'eleştirel' ya da yaşam öyküsel 'sıradanlıklar' kalıbı olmaksızın düşünülmelidir" (Miller'dan akt. Heilburn 1992, 13). Çünkü kadınların otobiyografilerine bakmak, kadın anlatısının niteliklerini anlamak yanında, toplumsal cinsiyete dayalı kimliğin nasıl kurulduğunu, kadınlığın nasıl inşa edildiğini, birey-toplum ilişkisinin, sınıfsal ilişkilerin, toplumsal normların nasıl işlediğine bir haritaya ulaşmayı sağlar (Personal Narrative Groups 1989, 8).

Kadınların otobiyografilerine ilişkin nitelikler çeşitli kaynaklarda şöyle sıralanıyor: Kadınlar başarılarını kabullenmekte çekingendirler, acıları ve başarısızlıkları sahiplenir başarılarını ise şans, tesadüf gibi kavramlarla açıklama eğilimindedirler; hırs ve öfke kavramlarına kendilerine yasaklarlar, otobiyografilerinde özel alanı görünmez kılıp kamusal alandaki görünümünü üzerine yazmayı tercih ederler; ön plana çıkarmak istedikleri kamusaladaki portrelerini çizmeyi hedeflerler, dostluk, arkadaşlık gibi temalara metinlerinde çok da yer vermezler; toplumsal olaylarla daha zayıf bir ilişki içerisinde, biçimsel olarak parçalı ve kronolojik olmayan bir anlatı kurarlar vb... (Heilburn 1992, Ünlü 2015, Aksoy 2009). Bu yargılar etrafında yapılan bir okuma, kadınların otobiyografik anlatılarının çokça bu nitelikleri taşıdığını ancak, hakkında bu kadar net genellemeler yapılamayacak bir çeşitlilik de sunduğunu göstermektedir. Corbett (1992), kadın otobiyografilerinin genelleştirilemez olduğunu net bir şekilde çiziyor. Kadın otobiyografi yazarının, hayat hikayesini nasıl bir ilişkisellik içinde yazdığına bakmak bize benliğin, kadınlığın nasıl kurulduğunu, ortaya çıkarılması hedeflenen portrenin niteliğini ve duygusunu sunuyor. Hangi kadınların hayatını “yazmaya değer” bulunduğu, neden yazdıkları, nasıl hikayeler oluşturdukları üzerine soru sormak, kadın deneyiminin paylaşılma biçimlerini görünür kılmayı sağlıyor.

1980 ve 90’lı yıllarda tiyatro üzerine çalışan feminist akademisyenler, kadın tarihinin peşine düşme eğiliminin bir parçası olarak kadınların tiyatro tarihindeki silik görüntüsünü canlandırmaya çalışmış, tiyatro tarihinin kadın figürlerini otobiyografileri aracılığıyla yeniden tanımak ve tanıtmak amacıyla bir dizi çalışma yapmışlardır.⁶ Tiyatro literatürü ve feminist bakış içerisinde, performans kavramını merkeze alarak yapılan bu analizler, hayatını sahnede, başkalarının kaleme aldığı karakterlere bürünerek geçmiş kadınların hayatlarına bakmak için değişik ve yaratıcı bir perspektif sunuyor.

Maggie Gale ve Viv Gardner, oyuncu kadınların otobiyografilerinde kendilerini birey olarak sunmak yerine, bir grubun içinde konumlandıklarını ve isimlerini tiyatro tarihine bir grubun bir parçası olarak yazdırmayı hedeflediklerini söylüyorlar (2005, 4). Mary Jean Corbett (1992), Viktoryan burjuva ideolojisinin, kadını ev içinde tanımlayan ve “kendilik bilincini kurmaktan” alıkoyan baskıcı yapısı içerisinde, kadınların otobiyografilerini erkeklerden farklı yazdığı argümanını vurguluyor. Ruth Amossy (1986), Hollywood’un ünlü kadın film starlarının otobiyografilerini ele aldığı araştırmasında, kadınların kurtulmak isteseler bile otobiyografilerinde Hollywood’ın stereotipik imgelerini vurgulayarak kendilerini hanımefendi, efsane, muhteşem kariyerini kendi yapmış, bundan sorumlu kadın imgesi çerçevesinde kurduklarını söylüyor (1986, 684). Bu çalışmada ele alınan dört kadın oyuncuya ait otobiyografilerin anlatsal özelliklerinin, daha önce kaleme alınan kadın otobiyografileriyle aralarında gösterdikleri devamlılık ve kopuşlar, yürütülen tartışmanın ilk bölümünü oluşturmaktadır.

Dört Otobiyografi Dört Farklı Anlatı

Bu çalışmada ele alınan kadın oyuncular 1920’li yıllarda doğmuş, ilk gençlik yıllarını 1940 ve 1950’lerde yaşamış, tiyatro camiasının farklı gelenekleri içinden gelmiş kişilerdir. Macide Tanır hayatının büyük kısmını Ankara’da, devlet tiyatrosu sanatçısı olarak geçirmiş biridir. Gülriz Sururi ise tiyatrocunun bir aileye mensup ve Türkiye’nin ilk “operet primadonnası” olarak anılan “Suzan Lütfullah’ın” kızı ve çocuk yaştan itibaren tiyatro yapmış bir oyuncudur. Nedret Güvenç, tiyatroya İzmir’de başlamış, İstanbul’da ve Ankara’da tiyatro oyunculuğu yapmış, Yeşilçam’ın ilk starlarından biri olarak tanımlanan önemli bir tiyatro, sinema ve seslendirme sanatçısıdır. Şirin Devrim ise Amerika’da Yale Üniversitesi’nde tiyatro eğitimi almış, zaman zaman İstanbul’da sahneye çıkmıştır ve Türkiye’nin ilk kadın tiyatro yönetmeni olarak anılır.

Otobiyografinin klasik örnekleri, “tıpkı mutlu aileler gibi bir çeşittir. Ortak bir kurguyu paylaşırlar ve genellikle birer başarı öyküsüdürler. Anlatılan hayat, (...) bir hedefe doğru yönelmiş doğrusal bir akış olarak sunulur” (Çağlayan ve Tuncer 2011, 1). Kadınların otobiyografik anlatıları üzerine yapılmış akademik çalışmaların ortaya koyduğu genel niteliklerin tartışmaya açılmasını gerektiren bir çeşitlilikten bahsetmek mümkündür. Örneğin Sururi ve Devrim, tam da klasik otobiyografiyi nitelemek için kullanılan “kronolojik-düz çizgisel anlatının” birer örneğini üretmişken, Güvenç metninde türde pek de başvurulmayan, edebi, küçük öykülerden oluşan daha parçalı bir biçimselliği tercih etmiştir. Macide Tanır’ın metni ise herhangi bir türün biçimsel sınırlarını zorlayabilecek, yazınsal olmaktan çok, konuşma formuna daha yakın, hiçbir kronolojik hatı takip etmeyen, son derece parçalı bir anlatı örneğidir.

Bu dört oyuncu otobiyografisinin, biçimsel ve içerik olarak bir çeşitliliği yansıtırken, Nazan Aksoy’un “Cumhuriyet’in ilk kuşağı” ve “Cumhuriyet’in kızları” diyerek tasnif ettiği, yazar, gazeteci ve siyasetçi

kadınların⁷ otobiyografilerinden de ne kadar farklılaştıklarının altının çizilmesi gerekiyor. İlk kuşak kadınlar hayat hikayelerini genç ulus devlet sahnesinde Cumhuriyet'in ilk nesil "vazifelenirilmiş" kadınları olarak kurgularken, tiyatrocü kadınlar için otobiyografilerinin zemini tiyatro sahnesidir. Çocukluktan itibaren tiyatroya olan eğilim, eğitim aşaması, profesyonel kariyer süreci üzerinden kurulan kronolojik hat, zaman zaman uzaklaşılsa da tekrar geri dönülen merkezi temayı oluşturmaktadır.

Aksoy'un (2009) araştırması sayesinde, Cumhuriyet'in ilk kuşak kadınlarının otobiyografilerinde özel alana dair bilgiye yer vermediklerini, duygularından, önsezilerinden, rüyalarından, arkadaşlık ilişkilerinden söz etmediklerini biliyoruz. Kamusal alandaki varlıklarının altını çizmek isteyen ilk kuşak kadınlar, cinsiyeti askıya alarak özel alana ilişkin bir şey anlatmıyorlar, tiyatrocü kadınlar bunun aksi bir stratejiyle yazıyorlar. Kadın olarak varlar; özel alan hep metnin içinde. Kadın olmanın, beğenilen kadınlar olmanın, en önemlisi kamusal alanda "kadın" olarak var olmanın onlar için verili bir şey olduğu söylenebilir. İlk kuşak kadınlar asıl olarak kamusal alana çıkma mücadelelerini anlatırken, kadınların toplumdaki konumunun, erkek alanlarda kadın olarak var olmanın yarattığı sıkıntının, baskı ve en temeli kadın-erkek eşitsizliğinin otobiyografilerde neredeyse hiç yer almaması altı çizilmesi gereken bir nokta. Bu nedenle Cumhuriyet'in ilk kuşak kadınlarından sadece on yıl sonra doğmuş bu kadınlar, nasıl oluyor da mevcut temadan bu kadar sert ve hızlı şekilde kopabiliyorlar sorusu üzerine düşünmeye değer bir nokta olarak beliriyor.

Metinlerde, kamusal alanda oyuncu birer kadın olarak var olmanın hiçbir ayrımcılığa neden olmadığı, kadınların kariyerleri boyunca hiçbir baskı ve sınırlamaya maruz kalmadıkları vurgusu, ürettikleri pırıltılı hayat hikayelerinin kurgusal bir ögesi gibi duruyor. Sururi ve Devrim bu anlatıyı kırıyorlar. Sururi'nin ki gibi, aile fertlerinin neredeyse tamamının tiyatro oyuncusu olduğu bir ailede bile, babaanne, anneanne ve babanın, ileride kısmet bulamaz gerekçesiyle oyuncu olmasına karşı çıkması, "karşılaştıkları engeller" temasının nadir örneklerinden birini veriyor. Şirin Devrim, Türkiye'de ilk kez oyun yönettiği dönemde birlikte çalıştığı kişilerle yaşadığı çatışmaları, deneyimsiz bir kadın yönetmen olması dolayısıyla kendisine çıkarılan zorlukları dile getiriyor. Türkiye'de oyun yönetmeye nasıl cüret ettiğini Muhsin Ertuğrul'un desteği ve cesaretlendirmesine dayanarak açıklıyor. Ancak deneyimsizliğini de çokça vurgulayarak, yaşadığı saldırgan ve ayrımcı tepkileri de bir anlamda meşrulaştırmış ve kabul etmiş gibi görünüyor. Tüm bu metinler içinde sadece Gülriz Sururi'nin bir cümle ile tiyatro camiasında deneyimlediği bir tacizden espiyle karışık bir üslupta bahsediyor olması, kadınların bu deneyimlerden azade olduğunu değil, maruz kaldıkları eşitsizlikleri bilinçli olarak anlatı dışında bıraktığını gösteriyor.⁸

Sururi ve Devrim, daha üst sınıf ve sanat camiasından ailelere mensup bireyler olarak silik de olsa eşitsizlik meselesine değinirken, daha alt sınıf aidiyetleri bulunan Güvenç ve Tanır'ın bu "eşitlik" ve "engelsizlik/destek" anlatısını bu kadar kararlı yürütüyor olmaları, altı çizilmesi gereken bir nokta. Yarattıkları eşitlik illüzyonu, kendilerini Cumhuriyet'in "modern babalarının modern kızları" olarak konumlandıklarını stratejisi ile sağlıyor (Bora 2011). Türk modernleşmesi kapsamında yaratılan "yeni kadın" idealinin yaratımı sürecinde "Cumhuriyet kızı" imgesi, "babanın kızı" anlatısı içinde kuruluyor (Bora 2011, 8). Selda Tuncer, cumhuriyetin ikinci kuşak kadınlarının anlatılarında babalarının kurucu etkisini vurgularken, kadınların annelerine çok da yer vermediklerini belirtiyor (2014, 124). "...annelerinden bahsetmiyorlar çünkü kamusal söylemin anlatabileceği hikayeler içinde annelerinkine yer yok" (Bora 2011, 12). Tam da bu tespitten hareketle Tanır ve Güvenç'in "eşitlik", ve hatta "kurtarılmışlık" imgesini, Cumhuriyetin modernleşme ideolojisine inanmış babaların kızları olarak kurgulama stratejisi ile başardıklarını söylemek mümkün. Onların hayat akışlarını belirleyen, ileri görüşlü, eğitilmiş babalarının vizyonu olduğu belirtiliyor. Annenin metindeki yokluğu, Cumhuriyet'in onlar için sağladığı ve babalarının güvence altına aldığı "eşitlik" idealini hasarsız kurgulamayı sağlıyor. Tanır kitabın ilk kısmında babasını uzun uzun tanıtırken, annesini sadece bir yerde anıyor. Güvenç'in otobiyografisinde anne metne çocukluk döneminin sevgi ve şefkat odağı olarak işlenmiş, ancak hayatın geri kalanında izi silinen ve hikayesi okuyucu ile hiç paylaşılmayan silik bir figür olarak kalıyor.

Çocukluk, otobiyografik anlatıda yaratılmak istenen kadın imgesinin belirlemeye başladığı an olarak kurgulanıyor. Çocukluk dönemine hapsedilmiş annelerin varlığı değil, "yokluğu" hikayenin kurucu stratejilerinden biri olarak işlev görüyor. Sururi, Devrim ve Güvenç'in metinlerinde de çocukluk "annesiz" geçirilen zamanlar teması etrafında çerçevesleniyor. Sururi çok küçük yaşta kaybettiği annesinin yokluğu üzerinden yalnız, mutsuz bir çocukluk anlatırken, Güvenç çocukluğunu, anne ve babasının boşanması sonucu annesi ile ayrı düştüğü yılları merkeze alarak anlatıyor. Annesiz geçen üvey anneli yılları bir külkedisi masalı olarak kurguluyor. Annesizliğin erken olgunlaştırdığı çocuk imgesi ile ileriki yıllarında onları başarıya ulaştırarak olan "dayanıklılık" ve "tek başına var olabilme" gibi anlamları ilişkilendiren bağlantı, hikayenin giriş

bölümünde kurulmuş oluyor. Şirin Devrim de annesiyle ayrı kaldığı dönemlere ilişkin çok benzer bir tema içinden konuşuyor. “Annesiz geçmiş çocukluk” temasından hareketle, Sururi bir güçlenme hikayesi anlatıyor. Kimliğini annesiz, mutsuz, güçsüz bir kız çocuğunun, annenin ona genetik olarak bıraktığı “doğal yetenek” mirası sayesinde başarıya ulaşması teması etrafında kurguluyor. Güvenç, anne ve babanın tekrar bir araya gelmesi ile külkedisi hikayesine mutlu son yazıyor ve mutlu ailenin, sevilmiş, desteklenmiş küçük kızı profilini hikayenin sonuna kadar devam ettiriyor. Şirin Devrim çocukluğunda annesini, güzel davetler veren, her türlü ortamda ilgi odağı olmayı başaran ve beğenilen bir kadın olarak tasvir ediyor. İleride yaşayacağı pırlıtlı hayatın kural ve kaidelerini, annesini izleyerek, ona öykünerek öğrenmiş bir kız çocuğunu anlatıyor. Ancak masal biçimselliği içinde bir çocuğun gözünden kraliçe gibi tarif edilen bu kadının, Türkiye’nin en önemli ressamlarından biri olması, anneliğinin yanında çok silik bir kimlik olarak kalıyor. Tanır’ın anneyi metnin tamamen dışına atan kurgusunun haricinde bu kadınlar, çocukluk döneminde annenin yokluğunun ve ona uzaktan bakmanın benliklerinde yarattığı etki üzerinden bir portre yaratıyor ve bunu kimliklerinin oluşmaya başladığı an olarak işaretliyorlar.

Hepsi profesyonel hayatlarını aynı mesleği icra ederek geçirmiş olsalar da bu kadınların farklı sınıfsal aidiyetleri, sahip oldukları farklı eğitim düzeyleri, tiyatrodaki mensup oldukları farklı ekoller hikayelerini çeşitli biçimlerde kurmalarını sağlamıştır. Tam da bu nedenle kadın otobiyografileri üzerine genellemeler yapmanın değil, ancak farklılıkları tespit etmenin ve anlatı stratejisi çeşitliliğini vurgulamanın daha anlamlı ve verimli olduğunu düşünüyorum. Benzer deneyim alanları içinden üretilen otobiyografik metinlerin ne kadar çeşitlenebileceğini görmek ve çeşitliliği göstermeyi hedefleyen bir okuma yapmanın kadın anlatısı üzerine de yeni bir perspektif sunabileceğini düşünüyorum.

Macide Tanır: Adanmış bir Portre

Macide Tanır’ın otobiyografisi tam bir adanmışlık anlatısı üzerine kurulu. Kronolojik bir hat izlemeyen, daha çok hatırladığı anıları birbirine ekleyerek, parçalı ve konuşur gibi bir üslupla yazılmış bu metinde kurucu tek çerçeve, tiyatroya adanmış bir hayat hikayesi. Kendisine yakıştırılan “tiyatronun cadısı” benzetmesini sahiplenip, pek bir şeyi beğenmeyen, “huysuz cadı” kimliği içinden yazma eğilimini metnin başında hissettiriyor. Tiyatroya aşık, ruhu tiyatro tarafından zapt edilmiş, bu nedenle de hayatın başka alanlarında başarısız olmuş, yalnız kalmış bu kadının tiyatrodan emekli edilerek uzaklaştırıldığı dönemde kaleme aldığı otobiyografisinin hâkim duygusu öfke. Heilburn, “Öfke kendilerine yasaklanmış olduğundan kadınlar, yakınmalarını herkese iletmede kullanabilecekleri bir ses bulamamışlardır; ruh çöküntüsüne ya da deliliğe sığınmışlardır” (1992, 10) diyor. Tanır tam da Heilburn’un bu tespitini onaylayan bir anlatı stratejisi geliştirerek, öfkesini aktarabilmesini sağlayan cadı kimliğini hevesle kabullenecek yazıyor. Öfke en çok da metnin yazıldığı 2000’li yılların politik ve toplumsal yapısına yönelik eleştiri yapıldığı anlarda ortaya çıkıyor. Geçmiş ve bugüne aynı anda bakan ikili zamansallık içinde kurulmuş bu metinde geçmiş, tiyatronun ve tiyatro izleyicisinin altın çağı olarak hatırlanırken, bugünü ifade eden kavramlar; cahillik, kent nüfusunun niteliksiz artışı, sosyal çürüme, adaletsizlik ve şeriat tehdidi olarak karşımıza çıkıyor. Dün-bugün ikiliği, metin içinde geçmişin yumuşak bir nostalji ile, bugünün ise öfke duygusu ile yazılmasına neden oluyor.

Adanmışlık anlatısının kurulması, tiyatroyla ilk karşılaşıldığı ana ilişkin bir tür “ilk görüşte aşk,” “çarpılma,” “büyülenme” temalarıyla bir hikayeleme ile mümkün oluyor. Tanır, tiyatro sahnesini ilk kez gördüğü, ilk kez oyun izlediği anı, tiyatro oyuncusu olmaya karar verdiği büyümlü bir an olarak işaretliyor. Tiyatrocu olmayı, iradi bir karar ya da basit bir meslek tercihinden çok, tiyatroya ilk anda duyulan aşkın mecbur bıraktığı bir tutsaklık olarak tanımlıyor. Tanır için “tiyatro imandır.” Tiyatroya duyulan imanın gerektirdiği gibi yaşamış birinin adanmış hayat anlatısı bu slogan sayesinde mümkün oluyor.

Tanır kendini küçük yaşta önemli sınavları başarıyla verebilen “genç yetenek” olarak anlatıyor. Konservatuar sınavında gösterdiği üstün başarı ile ilk kez sınıf atlatılarak 3 yılda mezun edilmesi, metinde sıklıkla tekrarladığı noktalardan biri. Doğal yeteneğe yapılan bu vurgu, başka bir perspektiften, aldıkları eğitim, gösterdikleri çaba, çalışma azmi, hırs gibi unsurları atıllaştıran bir ifade biçimi olarak okunabilir pekâlâ. “Doğal yetenek” ve “tiyatroya duyulan aşk”ın vurgulanması ile başarının dışsal nedenleri ön plana çıkarılıyor. Kadınlar hayat hikayelerini başarı anlatısı üzerinden kuruyorlar. Ya da birtakım stratejiler sayesinde başarıyı kurgulanan hayat hikayesinin içine yerleştirmek mümkün hale geliyor. Heilburn’un ifade ettiği gibi;

“...kadın benliğinin dışarıya açılması, “öteki” kişiyle özdeşleşmeye bağlıdır... Kimlik, seçilen bu öteki kişiyle girilen ilişkide kendine temel bulur. Böyle bir ilişki olmaksızın kadınlar

kendileri hakkında açık sözlülükle bir şey yazamayacaklarını hissederler; bu ilişki bulunduğu zaman bile... Başarılarını açıkça kabul etmeye yetkili hissetmezler kendilerini (1992, 17).

Macide Tanır tam da bu stratejiyle uyumlu bir biçimde, metnin başında üçe bölünmüş bir kimlikle tanıştırtıyor okuyucuyu;

“Uzun zamandır hep iki Macide olarak dolaşıyorum. Ne zaman bölündüler hatırlamıyorum. Bir de içinde bir çocuk var ki hiç büyümüyor. Bir bedende üç ayrı kişiliği barındırmak ne kadar zor, çeken bilir. Aslında ben var ya, bu Macide; ikisini de çok seviyorum. Ama galiba tepemdeki sanatçı Macide’ye saygı duyuyorum. Hem de pek çok. Yıllar yılı onun emrinde yaşadım. Başıma ne geldiyse tepemdeki Macide yüzünden geldi” (2001, 21-22).

Anılarını da “sanatçı Macide” için yazıyor Tanır. Temel stratejilerinden biri, hikayeler içerisinde bu üç karakterin reaksiyonlarını tek tek anlatmak. Ancak birbirleriyle diyaloglar biçiminde yazılmış bu müzakerenin tek kazananı sanatçı Macide oluyor; “...kadın oynamam diyor, ben ne yapayım? Ben oynayacak değilim ya!” (2001, 158). Gerçek Macide ne kadar tanındığının, sevildiğinin ve takdir edildiğinin farkında değilken, oyuncu Macide bu beğenin farkında ve memnun. Bir Macide’nin kavrayamadığını diğeri kavlıyor. Bir Macide ne kadar naifse diğeri o kadar gösterişli ve iddialı bir benlik kuruyor. Kişiliği bölerek, olumsuz nitelikleri gerçek Macide’nin üstlendiği, olumlu her şeyin çekinmeden sanatçı Macide’ye yüklenebildiği, yabancılaşmış bir başarı anlatısının kurulması mümkün oluyor. Başarısızlıklarını üstlenmekte hevesli gerçek Macide ile, başarısını sahiplenen sanatçı Macide’nin gerilimli ilişkisi ortaya çıkıyor. Bu kimlikler çatışmasının sona erdiği, hepsinin bir araya geldiği tek an ise sahnede başarılı olunduğu an oluyor; “...Bu an üç Macide’nin birleştiği andır. Bu Macide’nin bedeni yorgun, sanatçı Macide’nin yüreği ezik ve yorgun, içindeki çocuk da sevinçle en önde, üçü birlikte sahneden çıkarlar” (2001, 172).

Sanatçı Macide’nin tiyatro tutkusu yüzünden gerçek Macide’nin hayatında kaybettikleri metinde sıralanıyor; yürümeyen evlilik, tiyatro uğruna verilen çocuk yapmama kararı. Bu kararlardan dolayı, sanatçı Macide’yi sorumlu tutmuyor ancak onun neden böyle kararlar verdiğini, tutkusunun gücünü anlatarak meşrulaştırıyor. Hırsı dışarıda tutmanın bir kadın anlatısı özelliği olduğunu hatırlayarak, Tanır’ın da hırsından utandığını, suçluluk duyduğunu ve sanatçı Macide kimliği sayesinde bunu meşrulaştırmaya çalıştığını görüyoruz. Bu hırslı, adanmış kişiliği özellikle evliliği ile ilgili hikâyelerde hem pişmanlıkla anıyor hem de yürümeyen evliliğinin tüm sorumluluğunu üstleniyor; “... gerçek Macide kendini tam yaşayamadı... Beyni sanki iki odaya ayrılmış, bu tarafta eşinizle beraberken, yandaki odada oynayacağınız kadın size durmadan bir hareket, mimik, bir şey öğretiyor” (2001, 338). Evliliğini anlatırken, “Düşünün, adam beni boşamasın da ne yapsın...” (2001, 338) diyerek tiyatro tutkusu ve hırsı yüzünden duyduğu suçluluk duygusunu, karşısındakinin kararını haklılaştırarak okuyucuya gösteriyor.

Şirin Devrim: Sahneyi Arayan Prenses

Şirin Devrim bu çalışmada ele alınan diğer tüm kadınlardan farklı olarak üst sınıf aidiyeti olan biri. Osmanlı aristokrasisine mensup bir ailenin ferdi olarak, ele alınan diğer oyuncu kadınlardan net bir biçimde ayrılıyor. Devrim kendini özellikle kadınların sanatın farklı dallarında öncü isimler olduğu bir ailenin mensubu olarak tanıtırken, sanata olan yatkınlığın ve yeteneğin doğal yollarla kendisine aktarıldığını söyleyen bir anlatı kurmuş oluyor. Ancak ele alınan diğer otobiyografilerde olduğu gibi, aile üyeleri, anne-baba ve kardeşleri de kapsayan aile çevresi, sadece çocukluk döneminin anlatıldığı bölümde yer bulabilen figürler oluyor. Erişkinlik dönemlerini anlattığı kısımlarda, sanatçı bir aileye mensubiyetin verdiği güven hissini zaman zaman hatırlasa da temel olarak kendi hikâyesini anlatmak, kendinden başka diğer tüm sesleri kısmak isteyen bir otobiyografik anlatı üretiyor.

Devrim’in metninde zaman ögesi Amerika-Türkiye arasındaki gidiş-gelişlerine göre belirleniyor. Şöyle ki; Amerika’ya her gidişi hayatında eğitime, kariyere ilişkin yeni bir dönem olarak ifade edilirken, Türkiye’ye ya da ailesinin yanına döndüğü her anda, eski hayatın geride bırakıldığı ve yeni bir hayata başlandığı bir hikâye kurgusu ortaya çıkıyor. Metin boyunca “Amerika- yeni hayat- Türkiye- yeniden başka bir dönem” döngüsellliği içinde, sürekli kopuşların yeni başlangıçlara eklendiği bir hayat ritmi hissediliyor. Amerika’da geçirdiği dönemler tek başına ayakta durma mücadelesi verdiği, okuması zor okullarda eğitim aldığı, hiç alışık olmadığı biçimde yoksul kaldığı yıpratıcı dönemler olarak anlatılırken, Türkiye’ye döndüğü dönemler, aile evinin sağladığı lüks ve şaşaaya, sosyete hayatı standartlarına yeniden dönmeyi ifade ettiği için bir tür refah alanını

ifade ediyor. İstanbul ya da Londra’da annesinin yanında geçirdiği bu refah dönemleri kendi ifadesi ile sosyete yaşam stiline konforuna kendini kaptırıp tiyatro yapmadığı boş, sessiz yıllar olarak tanımlanıyor.

Ele alınan diğer otobiyografilerden farklı olarak çeşitli sebeplerle tiyatrodan uzaklaşmak, sahnede olmayı talep etmemek, tamamen başka şeylerle ilgilenmek, adanmışlık anlatısına hasar veren bir hikâyeleme biçimi. Çünkü diğer kadınların otobiyografilerinden farklı olarak Devrim, sadece tiyatrocunun bir kadının yaşam öyküsünü anlatmak istemiyor. Metinde yakalamak istediği bir tiyatrocunun portresi ancak, üst sınıf konumu sayesinde yaşadığı masalsi hayat ve bu masal içinde kurulan “Prenses Şirin” portresi, adanmış bir tiyatrocunun figürünün öne çıkmasını engelliyor. Metinde birbiriyle çelişen bu iki portrenin gerilimi sonuna kadar devam ediyor. Şirin Devrim, kendini tiyatroya adanmış, ancak maceralı hayatı yüzünden bir türlü hikayesi sahnede sabitlenememiş bir prensesi anlatıyor. Sanatçı bir aile, saraylar, köşkler, prensler, savaş kahramanları, balolar, gemi seyahatleri, dünyaca ünlü figürlerle yaşanmış bir hayatta bir peri masalının prensesi olarak kendini kurguluyor.

Her ortamda, her an beğenilen bir kadın olma arzusu, anlatma biçimini belirleyen bir tema olarak görünür. Daha ilköğretim yıllarında ona âşık olan çocuklardan bahsettiğinde ortaya çıkan bu hikâyeleme özelliği, kendi cümleleriyle şöyle ifade edilebilir; “Benim çarpıcı kişiliğimden ve egzotik geçmişimden çok etkilendi, ağız dili bağlandı” (2003, 63). Bu anlatının kırılmaya uğradığı anlar var. Amerika’da bazı dönemlerde çok da beğenilmediğini hissediyor ve buna bir açıklama geliştiriyor Devrim; “Amerikalı gençlerin, gururlarını okşayan kızlardan hoşlandığını sonra fark ettim... Amerikalıların paylaşmadığı kadınlardan olamadım” (2003, 75). Sadece Amerikalı kadınlardan değil, etraftaki bütün kadınlardan farklı olduğuna dair bir vurgu hep var metinde. Eğer, beğendiği erkek ilk karşılaşmada kendisinden hoşlanmamışsa, birkaç sayfa sonra erkeğin kendisine âşık olduğunu mutlaka okuyoruz. Anlatılan hemen her hikâye “beğeni” meselesi üzerinden kuruluyor.

Kadın olarak beğenilme, arzulanmaya yapılan vurgunun güçlendirdiği bu peri masalı hikâyesine, çocukluk döneminden itibaren “yalnızlık” teması eşlik ediyor. İlk kez çocukken annesinden ayrı kaldığı dönemi anlatırken görünür olan yalnızlık teması, ruh dünyasını anlattığı hemen her hikâyede ortaya çıkıyor. Bir prensesin kendini arama mücadelesi olarak okunabilecek bu hikâyeleme biçimi aslında yalnızlıktan kurtulma özlemini de anlatıyor. Son eşi ile nişanlanmadan önceki dönemi; “14 yıl süren yalnızlığım” diye tanımlıyor ve evlendiğinde kendisi ile ilgili yazılan; “Şirin Devrim hayattaki tek gerçek rolünü oynuyor. Seven ve sevilen bir kadın rolünü” (2003, 202) cümlesini sahiplenerek kabul ediyor. Tiyatro aşkının hayatı boyunca dolduramadığı boşluk Devrim tarafından şöyle anlatılıyor;

“...tebrikler. Çevremde sevgi, hayranlık dolu bakışlar, iddialı roller... Şaşaalı dekorlar... ve her gece bomboş bir ev... Güçlü bir kadın görüntüsünü sürdürmek... Oysa içi erimiş, bomboş yapayalnız bir kadın olarak yaşamak... Ama artık bitti. Mutluyum. Bir peri masalında yaşarmışçasına mutlu...” (2003, 201).

Devrim, hayatı boyunca tiyatro aşkının bile tatmin edemediği yalnızlık hikâyesini otobiyografisinde böyle bir mutlu sonla tamamlarken, anlatının diğer temel ögesi olan “tiyatroya adanmış” kadın portresi için de bir mutlu son yazıyor. Otobiyografik anlatısının son bölümünü, “tiyatrocunun Şirin’in” hikâyesinin mutlu sonu olarak okumak mümkün. Tiyatronun onun hayatındaki önemini vurgulamak isteyen Devrim, son kez sahneye çıkma hikâyesini ve otobiyografisini “(...) anka kuşu gibi yeniden havalandım” diyerek sonlandırıyor.

Devrim, kendi kişisel hikâyesini, dönemin koşullarını belirleyen siyasal, toplumsal bir bağlama oturtuyor. 1936-1938 yılları arasında Berlin’e ilişkin gözlemlerini bugünden bakarak, politik ve sosyal duruma ilişkin bilgiler vererek aktarıyor. Okuduğu okulda Yahudi çocukların yaşadığı ayrımcılığı, faşist rejimin tören ritüellerini, öğretmenlerinin faşist rejime ilişkin tavırlarını bir çocuğun gözünden anlatıyor. İstanbul’a döndüğü yılları İkinci Dünya Savaşı’nın yarattığı politik ve ekonomik çerçeveyi çizerek, Amerika deneyimlerinin bir kısmını ise McCarthy dönemindeki komünist cadı avından bahsederek anlatıyor. Amerika’da henüz yirmi yaşındayken, üvey babası dolayısıyla onun da Arap olduğu düşünülerek davet edildiği bir toplantıda, Yahudilere karşı Filistinlilerin haklarını savunuyor ve politikayla ilişkisini kuran en önemli konu İsrail-Filistin meselesi oluyor. Hep mağdur ve haklının yanında konum alan politik duruş onun kimlik kurgusunda öne çıkmasını istediği unsurlardan biri. İsrail Büyükelçiliği önünde tek başına yaptığı protestoya ilişkin anısını, jaguar arabası ve kürkünün ortamları ve eylemleri olan zıtlığına vurguyla anlatarak kendi farklılığını, özgünlüğünü belirtiyor aslında. Ben Devrim’in otobiyografisinde oluşturmak istediği imgenin, tam da İsrail Büyükelçiliği önünde eylem yapan kadın resminde sembolleştiğini düşünüyorum.

Gülriş Sururi: Güçlü Bir Kadın Yaratmak

Otobiyografik anlatılar, anıların art arda sıralanmasıyla değil, bir bütünlük hissi yaratılacak biçimde hikayeleştirilmesiyle inşa ediliyor. Bu hikayeleme içerisinde ortaya çıkan portre, metnin temel çerçevesini, duygusunu ve içeriğini belirliyor. Sururi otobiyografisinin hemen her sayfasında “güçlenen bir kadının portresini” çizmeyi amaçlamakta. Başka bir ifade ile Sururi bu metinlerde güçlü, hayattan keyif alan; zayıflıklarının farkında, ancak onları ve diğer tüm engelleri kendince yollarla çözmeyi başaran; kararlılığı, cesareti ve disiplini sayesinde *güçlenen* bir kadının hikayesini anlatıyor.

Henüz iki yaşında annesini kaybetmiş, babaannesinin büyüttüğü, amcalarıyla birlikte yaşadıkları kalabalık bir evde, babasının ilgi ve alakasını bekleyerek geçirdiği mutsuz çocukluk, güçlenme temaları hikayesinin giriş bölümünü oluşturuyor. Hikâyenin devamında, sessizce büyümeyi bekleyen bu mutsuz çocuğun, hatalar da yaptığı, inişli çıkışlı bir kendini bulma sürecine girdiği görülüyor. Zaten kulislerde büyümüş biri olarak onun için çok doğal olan tiyatro ortamı, çarpılma, vurulma gibi ifadelerden daha çok aşinalık hissi ile anlatılıyor. Onun tiyatroyla kurduğu ilişki, çocuk tiyatrosunda koro elemanı olmaktan, başrol oyuncusu çocuğun oyundan ayrılması ve kendisinin başrol olmasıyla şekillenmeye başlıyor. Kalabalık bir koronun, karanlıkta kalmış bir üyesi olmaktan hoşlanmayan Sururi, başrol olma şansı yakaladığı gün tiyatrocuya olmaya karar veriyor. Tiyatro kariyerine daha çocuk oyuncuymken başrolden başlamış birinin ancak başarı hikayesi yazılabilir. Ancak Sururi, çizgisel olarak ilerleyen, yükselen bir yıldızın başarı hikayesini anlatmak yerine başka bir strateji geliştiriyor. Onu etkileyen, benliğinde belirleyici izler bırakan olayları, figürleri, anıları, duyguları, acıları birbiriyle ilişki içinde anlatıyor. Bu nedenle Sururi'nin otobiyografik anlatısı, geçmişin düğümlerini açarak kendine bakma ve kendini güçlü bir kadın olarak yeniden kurma pratiği olarak okunabilir.

Kadınlar otobiyografilerinde başarılarını anlatıyorlar, ancak bunu klasik otobiyografilerde olduğu gibi bir doğallıkla ve sahiplenmeyle yapmıyorlar. Ortaya çıkan başarı anlatısı, metin içinde bir yandan kurulurken, diğer yandan yıkılarak ilerliyor. “Seyirci de basının yüzde sekseni de oyunu ve beni beğeniyordu. Ancak ben kendimi başarısız buluyordum” (Sururi 2016, 257) gibi ifadeler, ele alınan dört otobiyografide de çokça mevcut. Başarılı bulunmaya sürekli itiraz eden, başarısını şerh koymadan sahiplenemeyen kadınlar, tiyatro alanında önemsenen erkek figürlerin görüşleri aracılığıyla başarılarını, kendilerine yönelen takdirleri aktarmak gibi bir strateji izliyorlar. Muhsin Ertuğrul, Cüneyt Gökçer, Haldun Dormen, Haldun Taner, Yaşar Kemal, Murathan Mungan vb. isimlerin oyuncu kadınların performanslarına ilişkin yazıları, yorumları çok önemseniyor ve başarı onların kalemlerinden çıktıysa sahiplenilerek bizlere aktarılıyor. Gülriş Sururi için Haldun Dormen'in kaleme aldığı ve kendisinin çok sahiplendiği bir yorum, “Kıldan İnce Kılıçtan Keskince” adlı ilk kitabının da arka kapak yazısı olarak kullanılmış. Sururi'nin nasıl görülme istediğini ve bu arzudan hareketle nasıl bir otobiyografik portre kurduğunu anlamak için Dormen'in yazdığı bu yorum çok önemli.

“Ne istediğini çok iyi bilerek, üsluplar, iklimler atlayarak, dünya görüşleri değiştirerek. Kaderin tesadüfün payı çok az bunda. Kaderini kendi çizdi bu kız. Kararını verdi. Gerçekleştirdi. Sırf iradesi ile. Tükenmez hırsı ile. Doğuştan yeteneklerine her gün yeni bir şeyler katarak ta arkalardan geldi, Türk tiyatrosunun en önde gelen kadın sanatçıları arasında yerini alıverdi”

Sururi iki otobiyografik metni dışında, başka türde kitaplar da yazmış biri. “*Kadınlar Arasında*” ve “*Gülriş'in Mutfağından*” adlı bu kitapların tamamına birlikte bakıldığında, Sururi'nin kendine ilişkin kimlik kurgusunu farklı biçimlerde destekleyen bir yazınsal örüntü ortaya çıkıyor. Başarıyı sadece sahneye sabitlemeyen, farklı, ilham verici, özendirici ama ideal bir tür kadınlığı da temsil etmeyi hedefliyor. Televizyonda yaptığı yemek ve sohbet programı Sururi'nin tiyatrocuya kimliğinden çok, bir tür modern kadın modeli olarak kurgulanmasını mümkün kılıyor. Kadınlığa dair kurduğu bu imge, başarılı bir oyuncu olmaktan çok daha geniş bir alanda, iddialı ve başarılı bir kadınlık anlatısı kurmasını sağlıyor. Otobiyografilerinin çok okunan metinler olmasını, popüler kültür alanında televizyonun da katkısıyla kurduğu kadınlık imgesinin ilham vericiliği ve özendiriciliği ile ilgili olduğunu düşünüyorum. Kaleme aldığı metinlerin toplamında; sokakta beğenilen, sahnede hayran olunan, yemek kitapları yazan, adabı-muaşeret dersi veren, yaşlanmayan, güzelliğini koruyan kadın portresi çıkıyor. Güçlü, kendine değer veren, kendini önemseyen, başka kadınlara da bunun yollarını anlatan güçlü bir kadın.

Kadınların otobiyografilerinde çoğunlukla kamusal alandaki görünümünü ön plana çıkardıklarını, özel alana dair hemen hiç bilgi vermediklerini biliyoruz. Kadın anlatılarına dair bu argüman, diğer üç otobiyografi için geçerli sayılabilir ancak Sururi bu konuda da bir istisna olarak karşımıza çıkıyor. Çocukluğun da onu etkileyen son derece mahrem konulardan, yaşadığı ilişkilerin ayrıntılarına, evliliklerine, nasıl aldattığına ve aldatıldığına, kürtaj hikayelerine kadar her şeyi anlatıyor. Yani parlak bir başarı anlatısı kurmayı hedefleyen birinin hikayesinde görünmez kılacağı bütün ayrıntılara yer veriyor. Kimliğini ve hayata bakışını belirleyen kişileri, karşılaşmaları, olayları aktararak, kimliğinin nasıl bir ilişkisellik içinde kurulduğunu okuyucuya gösteriyor. O tek başına var olan, yeteneği dolayısıyla doğal olarak başarılı olmuş bir tiyatro oyuncusundan çok, hayatta karşılaşmalar ve etkileşimler aracılığıyla kendini şekillendirmiş, mücadele etmiş bir kadın benliği sunmayı tercih ediyor.

Nedret Güvenç: Nostaljinin Sesi

Nedret Güvenç otobiyografisinde baştan sona bir hayat hikayesi anlatmayı değil, hayatın çeşitli dönemlerine dair anıları aktarmayı hedefliyor. Ancak parçalı, zamansal sıçramalar ve boşluklarla dolu olsa da metinde kronolojik bir bütünlük yakalamak mümkün. Güvenç, kamusal portresinden çok içsel hikayesini anlatan bir otobiyografi formu ortaya koymuş. Anlatının merkezine başarılarını değil, yanlışlarını, pişmanlıklarını, geçmişe dair hesaplaşmaları ve hayatında iz bırakan figürleri yerleştirmiş. Hatta otobiyografide en az görünür olan şey, bir dönemin hem sinema hem tiyatro yıldızı olan bu kadının başarı hikayesi. Onun başarısı, rolü son anda bırakan bir oyuncunun yerine sahneye çıkabilmesi şansını elde etmiş olmasıyla açıklanıyor; “*Tek istediği küçük bir şanstı; ama işte kaderi, güzel kaderi, bu akşam ona bu şansını vermişti*” (2017, 154). Diğer tiyatrocü kadınların otobiyografilerinde de “şanslarının döndüğü” benzer kırılma noktası hikayeleri var. Hepsi benzer biçimde, başkalarının son anda bıraktığı rolleri oynayarak sahnede kendini göstermeyi başarıyorlar. Oynamayacağı bir karakterin tüm repliklerini önceden biliyor olmanın, hazırlıklı olmanın vurgulanmadığı, şans üzerine kurulan bu hikayeleme biçimi, bireysel disiplini, çalışkanlığı ve kararlılığı görünmez kılıyor. Sahnede gösterilen başarı ise tiyatronun cinleri ile açıklanıyor; “Ne sandınız ya, her tiyatronun cinleri olur, onlar her zaman vardır, dostturlar, eğer sevebilirlerse sizi zevkle taşırlar kanatlarında yoksa oyunlar boyunca o gizemli sahne boşluğunda nasıl uçarsınız düşmeden” (Güvenç 2017, 148).

Güvenç, edebi metinler de kaleme alan biri olarak, otobiyografik metinlerinde de edebi bir dil ve üslup kullanıyor. Bu edebi hikayeleme biçiminin en önemli stratejisi ise “nostalji.” Etimolojik olarak latince (*nostos*) eve dönüş ve (*algai*) üzüntü, acı kelimelerinden oluşan nostalji “eve dönme arzusu” demek (Davis 1977, 414). Nostaljik anlatı bilşsel bir süreçten çok bir duyu durumu ifade ediyor (Dickinson ve Erben 2006, 225). Metnin hem duygusunu hem de biçimsel kuruluşunu etkileyen nostaljik anlatı biçimi Güvenç’in edebi üslubunda “semboller” üzerinden kuruluyor: Çocukluğunun ilk yıllarının mutluluk sembolü olan “kum zambakları,” annesiz geçirdiği dönemle özdeşleşen “kırmızı terlikler,” mutlu aile temasının sembolü “kurabiye kokusu,” eski güzel günlerin lezzeti “domates pastı”... Ege kıyılarında kendiliğinden yetişen ve çok nadir görülen kum zambakları artık yok, çocukluğun güzel domateslerinin lezzeti kayıp, annesinin yaptığı kurabiyelerin kokusu ise ancak bir özlem duygusunu ifade ediyor. Tam da bu nedenle Güvenç’in otobiyografisi, kaybedilmiş çocukluğa dönüşü arzulayan, tatlarla, kokularla, kaybedilmiş mutluluğu çağrıştıran “*nostaljik*” bir anlatıdır.

Bireysel anlatılarda nostalji duygusunun izini süren Davis, özellikle ileriki yaşlardaki insanların, geçmişini aşırı romantize eden, basit nostaljik bir kavrayışa yatkın olduklarını söylüyor (1979, 64). Ancak geçmişini “altın çağ” olarak konumlandırın, “idealize edilmiş bir nostaljik hafıza yüzeyinin altında, bazı çatışmalar, çelişkiler saklanmış olabilir.” (Dickinson ve Erben 2006, 225) Nostaljik anlatı, geçmişini sadece olumlu yönleriyle hatırlamayı ve olumsuz anıları unutmayı gerektiren bir hatırlama-unutma rejimine dayanıyor. Otobiyografinin geneline hâkim olan yumuşak bir nostalji hissi, geçmişe ilişkin kötü bir anıyı bile olumlu bir biçimde hikayelemeyi gerektiriyor. Annesiz kaldığı yıllarda öğretmeninden yediği dayacağı anlattığı bölümde, hikâyenin hissettirdikleri ile kaleme alma biçimi arasındaki çelişkiyi fark ederek şöyle soruyor Güvenç; “O öğretmeni bile yıllar yıllar sonra... böylesine iyimser bir nostalji içinde anacağımı düşünebilir miydim?” Onu şaşırtan şey, kötü anıların müsebbibi öğretmeni iyi hatırlaması değil; masalsi bir iyimserlikle kurulan nostalji anlatısı içinde, o öğretmeni de olumlu anma zorunluluğu. Nostaljik anlatı metinde sadece basitçe geçmişe duyulan özlemi ifade etmiyor, hikâyeye dahil edilen her şeyin biraz da romantize edilerek, sivri tarafları törpülenerek, olumlu bir hisle hatırlanmasını sağlıyor.

Güvenç'in nostaljik anlatısı hayat dönemlerini ifade eden semboller, tatlar, kokular aracılığıyla kuruluyor. Anne ve babanın ayrı olduğu, üvey anne ve üvey kız kardeşlerle geçirdiği acı zamanlar bir külkedisi masalı olarak kurgulanıyor. O dönemin sembol objesi, üvey annenin hediyesi olan "kırmızı terlikler." Bahsi geçen nostaljik objelerin bir yolculuğu var metinde. Hayatın başka bir aşaması aktarılırken objeler tekrar okurun karşısına çıkıyor ve tüm sembolik anlamları yine ortaya saçılıyor. Kırmızı terlikler annesinin onu külkedisi masalından, üvey anne ve üvey kız kardeşlerin zulmünden kaçırdığı günün hemen ertesinde yine ortaya çıkıyor. Bu sefer üvey annesinden değil annesinden gelen bu hediye, kötü bir dönemi kapatan sembol oluveriyor.

Güvenç'in hayat hikayesinin baş karakteri kendisi değil. Hayatına değen figürleri anımsayarak ve onları okuyucuya tanıtarak kuruyor anlatısını. Kendisiyle hesaplaşmaya eşlik eden, pişmanlıkları vurgulayan bir hatırlama stratejisi ortaya çıkıyor.⁹ Onu konservatuar sınavına hazırlayan öğretmenine 66 yıl öncesi yazması gerektiğini düşündüğü mektubunu otobiyografisinde yazıyor. Çalıştığı tiyatronun sahne arkasında görev almış bir kadınla yıllar sonra karşılaştığında, kadının "kötü yola düşmüş olduğunu" anladığı an, onunla birlikte görünmekten duyduğu utancı hatırlayıp kendini suçluyor; "...Abanoz Sokak'ın önündeki o karşılaşma, her aklıma gelişte, bir suçluluk duygusu içimi kararttı... Zaman zaman bu konuda kendimi sorguladım ama rahatlayamadım..." (2017, 174). Vefa gösterememe ve bundan duyulan pişmanlık nostalji ile birlikte metnin kurucu duyguları haline gelmiş. Çocukluğunun geçtiği yerlerde yağmalanan Rum evlerini, İkinci Dünya Savaşı yıllarında İzmir açıklarına yanaşan Yahudi gemisini, kurabiye yiyemeyen yoksul çocukları hatırlayarak kendiyile hesaplaşan ve vicdan muhasebesi yapan ikinci bir ses onun özenle kurduğu nostaljik anlatıya hasar veriyor.

Daha önce de belirtildiği gibi, bu metin bir tiyatrocun kimliği inşa etmek için yazılmamış olsa da tiyatroya duyulan bağlılık, aşk ve "tiyatroya adanmış bir ömür" teması yine de belirgin. Güvenç tiyatronun yanında sinema filmlerinde çokça başrol olarak yer almış bir oyuncu. Ancak o da diğer kadın oyuncular gibi, bu deneyimleri tiyatro ile karşılaştırarak yazıyor. Her şeye rağmen tiyatro onlar için daha üstün değerleri ifade ediyor. Yeşilçam, çokça eğitimsiz oyuncuların yükselebildiği bir tür yozlaşmışlık sembolü olabiliyorken, tiyatro en erdemli sanat alanı olarak tartışmasız bir konuma sahip bu metinlerde. "...Aslında işin tadını çıkarabilirdi, genç bir film oyuncusu olarak... Starlık taşıyabilirdi... Ama şimdi sırası değildi, onun savaşı başkaydı, onun savaşı buradaydı, tiyatrodaki" (2017, 156). Güvenç'in tiyatroya adanmışlık dendiğinde aklına gelen isim tartışmasız Macide Tanır oluyor. "... tüm ömrümü, gençliğimi, hayatımı, çoğu ilişkilerimi iteleyip adeta manastır sakini gibi katı bir oruç disiplini içinde kendimi adadığım bu tutkuyu ölçsüzce yaşadım. Ben ne yaptım kendime bunca yıl?" diye adanmışlığını, hırsını, tutkusunu sorguladığı bölümü Macide Tanır'a adıyor Güvenç. Hayatları birbirine değmiş bu kadınların otobiyografileri de birbirlerine adanmışlık paydasında temas ediyor.

Sonuç

Feminist biyografi tartışmaları kadının otobiyografik anlatısında öznellik, kimlik kurulumları ve özdeşünümSELLİK pratikleri üzerine düşünerek derinleştirdiği teorik tartışma alanı, kadın hayatlarını sadece yazmaya değil okumaya ilişkin de bir hat sunmaktadır. Yazılanlardan çok, yazılmayanlara odaklanan, taraflı olmaktan çekinmeyen bu yazma/okuma biçimi, bu çalışmada ele alınan dört kadın tiyatro oyuncusunun otobiyografilerini farklı bir perspektifle yeniden okumayı mümkün kılmıştır. Klasik otobiyografilerin birbirine türsel nitelikleri bakımında çok benzeyen örneklerinin aksine kadın otobiyografilerinin biçimsel ve içerik olarak sunduğu çeşitlilik kadınların kendilerini kurma biçimine daha yakından bakmayı gerektiriyor.

Corbett, "Bir oyuncunun otobiyografisi sadece onun kariyerini anlatmaz, ona önceden verilen bir rolü yeniden sahnelemesini gerektirir, kendi olmayan, hatıralarını yazan bir kadın rolü" (Corbett 2001, 15) demektedir. Bu tespitten ilhamla, bu çalışmada ele alınan otobiyografilerin aslında hangi rollerin yeniden canlandırılması olduğunu sorgulayan bir okuma yapılmıştır. Macide Tanır'ın "tiyatroya adanmış bir kadın portresini" ön plana çıkaran bir "cadı portresi" içinden konuştuğu, Şirin Devrim'in bir masal anlatısı içinde yalnız ve mutluluğu arayan "prenses portresi" çizmeyi amaçladığı görülmüştür. Gülriz Sururi otobiyografik portresini "güçlenen bir kadın" olarak çizerken, Nedret Güvenç'in nostaljik anlatısı kendine ilişkin bir portre çizmekten çok, ona değen hayatlar ile hesaplaşmayı amaçlamıştır.

Bu çalışmada ele alınan tiyatro oyuncusu kadınların otobiyografik anlatıları, cumhuriyetin ilk kuşak kadınlarının otobiyografilerinde ortak olan modernleşme ve cumhuriyet ortak paydasında kadının kamusal alana çıkma mücadelesini ele alan içerikle kesişmektedir. Bu anlatılarda ne onlardan önce, başka kadınlar tarafından 'tiyatro oyuncusu' olmaya ilişkin verilmiş olan mücadele, ne de kadın tiyatrocun olarak kendilerinin deneyimledikleri eşitsizlikler, zorluklar, tavizler ve tacizler ele alınmıştır. Bu suskunluk ve eşitsizliğe ilişkin

üretilen sessizlik ileri ki çalışmalarda spesifik olarak ele alınmaya ve üzerine düşünmeye değer bir nokta olarak belirmiştir.



¹ Kadınların otobiyografik anlatılarına duyduğum ilgiyi besleyen iki önemli etkinlikten bahsetmek isterim. İlki 2011 yılında Ayizi Kitabevi'nin düzenlediği ve Prof. Dr. Eser Köker tarafından yürütülen "Feminist Biyografi Semineri". İkincisi ise Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri doktora programında Prof. Dr. Aksu Bora tarafından yürütülen "Kadın Anlatıları" dersi. Bu iki etkinlikte de çok farklı kadın otobiyografileri okundu, feminist bir otobiyografi olasılığı üzerine düşünüldü ve temelde kadınların hayat anlatılarının kurma biçimleri üzerine kafa yoruldu. Bu çalışma, benim otobiyografi türüne bakışımı çokça zenginleştiren bu iki etkinliğin bir çıktısıdır.

² Ayşe Durakbaşı'nın "Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm", Belma Ötüş Baskett ve Ayşegül Baykan'ın "Nezihe Muhittin ve Türk Kadını 1931 Türk Feminizminin Düşünsel Kökenleri ve Feminist Tarih Yazıcılığından Bir Örnek", Bahar Gökçınar'ın "Müphem Bir Kadının Feminist Bir Biyografisi ile Kurgulanışı: Ayşe Leman Karaosmanoğlu" adlı çalışmaları alanın önemli çalışmaları olarak anılmalı.

³ TBMM'de 18 Mart Çanakkale Anması etkinlikleri kapsamında mecliste sahnelenecek olan oyunun kadrosundan son anda kadın tiyatro oyuncularının çıkarıldığı, oyunun sadece erkekler arasında geçen bölümlerinin sahnelenebildiği böyle bir dönemde tiyatrocunun kadınların sözlerine, seslerine dikkat kesilmenin ve anlatılarına yakından bakmanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. (http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/950480/Meclis_te_kadin_tiyatroculari_sahneye_cikarmadilar..._Uc_gundur_prova_ya_piyorduk_.html).

⁴ Bu çalışma kapsamında Macide Tanır'ın kaleme aldığı tek otobiyografik metin olan ve 2001 yılında yayınlanan "Tiyatronun Cadısı" adlı kitabı ele alınmıştır. Gülriz Sururi'nin otobiyografik metinleri dışında yayınlanmış kitapları olmakla birlikte bu çalışmada "Kıldan İnce Kılıçtan Keskince" (2002) ve Bir An Gelir (2003) adlı metinleri üzerinden bir tartışma yürütülmektedir. Şirin Devrim, ailesini anlattığı biyografisi dışında, kaleme aldığı tek otobiyografik metin olan "Şirin" (2003) bağlamında ele alınacaktır. Nedret Güvenç'in kurmaca metinleri yanı sıra, daha önce parçalı biçimde yayınlanmış tüm otobiyografik metinleri 2017 yılında Ayizi Kitap tarafından "Kendini Arayan Yıldız" adıyla yayınlanmıştır ve bu çalışmada bu derleme versiyon ele alınmaktadır.

⁵ Macide Tanır (1922-2013), Şirin Devrim (1926- 2011), Gülriz Sururi (1929-2019), Nedret Güvenç (1930-...).

⁶ Manchester Üniversitesi Yayınları'nın "Women, Theatre and Performance" adlı serisinde tiyatrocunun kadınlar üzerine pek çok araştırma yayınlanmıştır.

⁷ Nazan Aksoy'un otobiyografilerini incelediği isimler şöyle; Halide Edip Adıvar, Sabiha Sertal, Semiha Ayverdi, Halide Nusret Zorlutuna, Mina Urgan, Nermin Abadan Unat, Cahit Uçuk, Afet İnan, Sabiha Gökçen.

⁸ 2017 yılında tüm dünyada twitter aracılığıyla başlayan ve genişleyen "Me too" kampanyasını anmak anlamlı olacaktır. ABD'li kadın oyuncu Aylssa Milano'nun 15 Ekim 2017 tarihinde "Cinsel tacize uğradıysanız bu tweete 'ben de' yazın diyerek paylaştığı tweetin tüm dünyada başta Hollywood'un kadın oyuncuları olmak üzere binlerce kadın ve erkeğin daha önce dile getiremedikleri taciz deneyimlerini paylaşmalarıyla birdenbire tüm dünyaya yayılan bir harekete dönüştü. <http://www.dw.com/tr/metoo-100-g%C3%BCnde-%C3%A7%C4%B1%C4%9F%C4%B1%C4%9Fa-d%C3%B6n%C3%BCnC5%9Fen-hareket/a-42266629>

⁹ Biray Anıl Birer de Nedret Güvenç'in "Kendini Araya Yıldız" adlı kitabı üzerine yazdığı değerlendirme yazısında, geçmişle hesaplaşan, pişmanlık ve yazıflıklarının göstermekten çekinmeyen bu hikayeleme biçiminin ancak bir kadın anlatısı özelliği olabileceği saptaması yapıyor. (<http://www.Sharfiler.com/author/biray/>, 09.05.2018).

Kaynakça

Aksoy, Nazan. *Kurgulanmış Benlikler Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Alpaslan, G. Gökalp. *Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu* (Ankara: Ürün Yayınları, 2016).

Amossy, Ruth. "Autobiographies of Movie Stars: Presentation of Self and Its Strategies" *Poetics Today* 7, no. 4 (1986): 673-703.

Başlı, Şeyda. "Otobiyografi Kuramına Feminist Bir Yaklaşım" *Littera Edebiyat Yazıları*, no. 17 (2005): 91-103.

Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).

Bora, Aksu. "Annesiz Kızlar: Modern Babaların Modern Kızları" *Folklor/Edebiyat* 16, no. 61 (2010): 7-15.

Corbet, Mary Jean. "Performing Identities: Actresses and Autobiography" *Biography* 24, no. 1 (2001): 15-23.

Corbet, Mary Jean. *Representing Femininity: Middle-Class Subjectivity in Victorian and Edwardian Women's Autobiographies* (New York: Oxford University Press, 1992).

Çağlayan, Handan ve Selda Tuncer. "Kadınlar, Tarih ve Biyografi Üzerine" *Amargi Dergi*, no.22 (2011).

Davis, Fred. "Nostalgia, Identity and the Current Nostalgia Wave" *The Journal of Popular Culture* 11, no. 2 (1977): 414:424.

Davis, Fred. *Yearning of Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (USA: Macmillan Publishing, 1979).

Devrim, Şirin. *Şirin* (İstanbul: Doğan Kitap, 2003).

Dickinson, Hilary ve Michael Erben. "Nostalgia and Autobiography: The Past in the Present" *Auto/Biography* 14 (2006): 223-244.

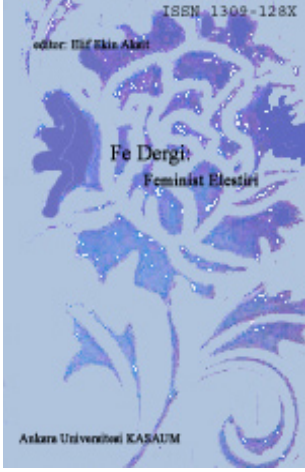
Durakbaşı, Ayşe. "Feminist Tarih Açısından Otobiyografiler: Halide Edib" *Kadın Araştırmaları Dergisi*, no.3 (1995): 7-13.

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

Güvenç, Nedret. *Kendini Arayan Yıldız* (Ankara: Ayizi Kitap, 2017).

- Heilburn, Carolyn, Cynthia. *Kadının Özyaşamını Yazarken* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).
- Personal Narrative Groups, (ed.). *Interpreting Women's Lives* (Bloomington: Indiana State University Press, 1989).
- Sururi, Gülriz. *Bir An Gelir* (İstanbul: Doğan Kitap, 2003).
- Sururi, Gülriz. *Kıldan İnce Kılıçtan Keskince* (İstanbul: Doğan Kitap, 2002).
- Tanır, Macide. *Tiyatronun Cadısı* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2001).
- Tekcan, Rana. "Sessiz Sedasız Yaşayanlar: Biyografide Kadın", *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* ed. Jale Parla ve Sibel Irzık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005) 145-157.
- Tuncer, Selda. *Going Public: Women's Experience of Everyday Urban Public Space in Ankara Across Generations Between the 1950s and the 1980s* (Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014).
- Ünlü, Aslıhan. *Biyografi ve Biyografik Dram* (Ankara: NotaBene Yayınları, 2015).

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 10, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Kadın Homosyalliğinin Dönüşümü ve *Refet* Romanında Kadın Dostluğu

Ezgi Sarıtaş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılanmak için: Ezgi Sarıtaş, “Kadın Homosyalliğinin Dönüşümü ve *Refet* Romanında Kadın Dostluğu,” *Fe Dergi* 11, no. 1 (2019), 125-139.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_10.pdf

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

Kadın Homososyalliğinin Dönüşümü ve *Refet* Romanında Kadın Dostluğu

Ezgi Sarıtaş*

Bu makalede on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında kadın homososyalliğine ilişkin dönüşen söylemler üzerinde durulduktan sonra, Fatma Aliye'nin Refet (1898) romanı incelenecektir. Bu dönemde erkek entelektüeller kadın homososyalliğini cehaletle, geri kalmışlıkla ve kadın homoerotizmi ile özdeşleştirirken kadınlar, hetero-romantik aşk ve arkadaşlığa dayalı evlilik idealinden, erkek dostluğundan ve vatansever yoldaşlık düşüncesinden olduğu kadar akrabalık ve hane içi bağlardan öğeler alarak yeni bir dostluk kavrayışını şekillendiriyordu. Fatma Aliye, Refet'te heteroseksüel evlilikten kaçmayı mümkün kılacak, hiyerarşik kadın homososyal bağlarıyla hem süreklilik içinde hem de onlara alternatif oluşturacak, kadın dostluğuna dayalı bir kadın kamusalılığı tanımlamıştır. Erkek karakterlerin neredeyse yok hükmünde olduğu romanda, öğrenme ve eğitimle, manevi ve tinsel birliktelikle tanımlanan bir kadın dostluğu tahayyül edilmektedir.

Anahtar sözcükler: Kadın dostluğu, kadın homososyalliği, Fatma Aliye, geç Osmanlı dönemi

Transformation of Female Homosociality and Female Friendship in Fatma Aliye's *Refet*

In this article transforming discourses on female homosociality will be examined to be followed by an analysis of Fatma Aliye's Refet (1898). During late nineteenth and early twentieth centuries, Ottoman-Turkish male intellectuals were associating female homosociality with ignorance, backwardness and female homoeroticism while women were defining a new understanding of friendship through borrowing elements from hetero-romantic love and companionate marriage, male friendship and patriotic camaraderie as well as kinship and household bonds. Fatma Aliye defined a female public sphere based on women's friendship that made escaping from heterosexual marriage possible. This sphere was in continuity as well as in conflict with hierarchical female bonds. In Refet, where male characters are almost nonexistent, a female friendship based on learning and education and spiritual bonding is imagined.

Keywords: female friendship, female homosociality, Fatma Aliye, Late Ottoman period

Giriş

“Binaenaleyh bu Cazibe ve Şahap ve Refet ile Şule'den ibaret olan encümen hiç de hariçten enzar-ı dikkat celp edecek hâlde değildirlir. Hele hanımların tuvaleti tamamıyla sadeydi. Bunlar etrafı ve karşılardaki tabii tabloları seyreyledikçe güzel güzel bahisler açıyorlar, yavaş yavaş sözlerle konuşuyorlardı. Hariçten bunlara dikkat edecek olanlar hiç şüphe yok ki bunların ehemmiyetsiz şeyler konuştuklarına hükmederler.” (Fatma Aliye 2012, 150)

Dışarıdan bakan gözlerin dikkatini çekmeyecek, eğer çekecek olsa da verecekleri hükmün aksine kadın ressam Roz Mari üzerine konuşan dört kadının sohbetini konu alan bu sahne, Tanzimat romanı için pek çok açıdan istisnaidir. Sahnenin geçtiği Fatma Aliye'nin (ö. 1936) *Refet* (1898) romanı, Bechdel Testi'nin¹ kriterlerini karşılamakla kalmaz, teste Tanzimat romanına has iki kriter daha ekleyecek olursak onları da karşılar: Sahne hane dışında geçmektedir ve kadınların arasında hane dışı ilişkiler söz konusudur. Bu makalede *Refet*'in, bu istisnai sahneyi şekillendiren kadın dostluğunu odağa alan bir okumasını yapacağım. Sahnenin tarihsel arka planına değinerek, kadın dostluğunun içine gömülü olduğu kadın homososyalliğine ilişkin söylemsel dönüşümün

* Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, <https://orcid.org/0000-0003-3445-4177>

izlerini sürmeye çalışacağım. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi, feminist ve toplumsal cinsiyet tarihçileri tarafından kadın hareketlerinin söylem ve eylemleri; kadınların eğitimde, ev dışı istihdamda giderek artan varlıkları; milliyetçilikle şekillenen farklı kadınlık ve erkeklik inşaları gibi pek çok bağlamda ele alınmıştır. Kadın homososyalliğindeki yapısal dönüşümler, kadınlar arası bağlara ilişkin değişen söylemler ile Smith-Rosenberg'in "büyüleyici ve neredeyse dünya dışı" (1975, 3) olarak tanımladığı kadın dostluğunun üzerinde ise nispeten daha az durulduğunu söyleyebiliriz. Oysa kadınlar arası akrabalık, hizmet, arkadaşlık ilişkileri ile erotik ilişkilerdeki dönüşümler, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kazandığı tarihsel olarak özgül biçimleri anlamamız için önemlidir. Zira kadınlar yalnızca erkeklerle ilişkilerine göre tanımlanmazlar; birbirleriyle kurdukları ilişkiler de toplumsal cinsiyet tanımlarında bir o kadar merkezi bir rol oynar (Marcus 2007, 26). Kadın dostluğu, ancak onu anlamlı kılan daha geniş tarihsel bağlamda anlamlandırılabilir (Traub 2015, 55). Bu makalede yapacağım çözümleme, bu tarihsel bağlamı ele alırken tek bir romanla sınırlı kalacak ve ancak daha fazla kaynağın metinlerarası çözümlemesi ile mümkün olabilecek kapsamlı bir tartışmanın bazı temel sorularını ortaya atacaktır.

Geç Osmanlı Toplumunda Kadın Homososyalliğinin Dönüşümü

Kadın homososyalliğinin bir parçası olan kadın dostluğunu daha iyi yorumlayabilmek için dostluğu, kadınların anneleri, kızları, kadın kuzenleri gibi diğer kadınlarla kurdukları ilişkilerle bağıntılı biçimde ele almak gerekmektedir (Smith-Rosenberg 1975, 3). Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve ayrı kültürel alanları şekillendiren kaçgöç,² Osmanlı toplumunda kadınların birbirleriyle farklı biçimlerde yakın duygusal bağlar kurmalarına olanak sağlıyordu. Smith-Rosenberg'in on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Amerika toplumu için yaptığı tespitin Osmanlı toplumu için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz: Homososyal ağlar etrafından şekillenen kadın dünyası, çeşitli ritüeller ve kurumsallıklarla bir kadının hayatında doğumundan ölümüne kadarki önemli olayların çoğunu şekillendiriyordu (1975, 9). Bunlar evlilik, doğum ve yas ritüelleri; gündelik ev ziyaretleri; ev işleri ve alışverişler; hamam ziyaretleri; ev içi eğitim gibi farklı sosyal alanları ve mekanları kat eden ağlardı. Kadınlar arası farklı bağlılık biçimleri, kadınların duygusal dünyasını, aile yapılarını, erkeklerle ilişkilerini ve farklı eyleyicilik biçimlerini şekillendiriyordu. Bu bağların oluşturduğu kadın homososyalliği, hem belirli gruptan kadınlar arasında birliktelik, hem de sınıfsal ve etnik, dini hiyerarşilere dayalı ayrışma ile şekilleniyordu (Pasin 2013, 63). Kadınlar arası homososyallikte, tıpkı erkek homososyalliğinde olduğu gibi, intisap ilişkileri önemliydi. Toplumsal statüsü yüksek olan kadına intisap edenden, maddi, sosyal ve simgesel kazanımların karşılığında, sadakat, adanma ve çeşitli hizmetler bekleniyordu.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde hem kadınların hem de erkeklerin homososyal ilişkileri önemli dönüşümlere uğramıştı. Erkekler arası hiyerarşik bağımlılık ilişkileri, en azından söylemsel düzeyde, zayıflamış; 'bir büyüğün yanına kapılanarak yükselmeyi bekleyenler evsiz kalmıştı.' (Sirman 2008, 236). Eve Kosofsky Sedgwick, homososyallikle homoerotizmin bir süreklilik içerisinde olduğunu, fakat farklı tarihsel dönüşümlerin bu sürekliliği kesintiye uğrattığını söyler (1985). Osmanlı İmparatorluğu'nda on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla uzanan uzun süreli dönüşüm sonucunda, erkek homososyalliğini yapılandıran eroto-politik hiyerarşi büyük ölçüde aşınmış, erkekler arası ilişkiler giderek yataylaşırken, erotik ilişkiler de homososyalliğin kenarına itilmişti (Saritaş y.h.)

Erkek homososyalliğinin dönüşümü, erkekler arası hayali bir cemaat olarak ulusun ve ulusun temel birimi olacak ailenin yeniden tanımlanması ile iç içe geçmiştir. Ulus, çekirdek ailelerin reisleri arasında bir sözleşme olarak tahayyül edilirken, erkek homososyalliğinin "her kocanın paşa olduğu, imtiyazsız, sınıfsız toplum, eşit oldukları varsayılan yeni kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaat" uyarınca yeniden yapılandırılması amaçlanıyordu (Sirman 2008, 238). Ulus cemaatinde kadınlar birbirlerine ancak yeni aileyi birlikte kuracakları, kendisine yoldaş ve muavin olacakları kocaları dolayısıyla bağlanmalıydı. Bu nedenle de kadınların homososyal ağları, erkeklerin otoritesine tabi olmalarını ve dolayısıyla onlara iyi bir muavin olmalarını engelleyen bir güç olarak tanımlandı (Abu-Lughod 1998, 12). Bu süreç, kadın homososyalliğinin modern ailenin karşısına yerleştirilmesiyle sonuçlandı. Kadın homososyalliği modernlikle gelenekseli birbirinden ayıran sınırdan gerilikle, cehaletle ve alt sınıf kültürüyle ilişkilendirilmeye başlandı (Najmabadi 1993, 500). Örneğin Celal Nuri İleri, kadın homososyalliğinin "işsizlik, vahi laklakalar, misafirliğe gitmek, gece yatıları, boşboğazlık, dedikodudan" ibaret olduğunu söylüyordu (İleri 2017, 158). Bu tanımlamayla uyumlu biçimde pek çok Tanzimat romanında batıl inançlara kapılmış, cahil ve akılsız, tek işleri süslenip püslenmek veya dedikodu yapmak olan kadınlardan oluşan homososyallik tasvirleri ile karşılaşırız.

Kadın homososyalliğinin kurumsallaşmış biçimleri ve kurucu pratikleri yoğun eleştirilerle birlikte hukuki-tıbbi müdahalelerin de konusu olabilmekteydi. Kadınların hem fiziksel hem de duygusal olarak yakın

birliktelikler kurmasına neden olan hamilelik, doğum ve çocuk bakımı (Smith-Rosenberg 1975, 9) alanında yaşanan dönüşümler bu açıdan önemlidir. Kadınlar arası doğum ritüellerinin yanlış, batıl ve geri addedilmesi ve kadın homososyalliğinin önemli aktörlerinden biri olan ebelerin ihtiyar cahil acuzeler ilan edilmesi ile birlikte doğum, homososyal bir deneyim olmaktan çıkarak, erkek doktorla kadın “hasta”nın baş başa kaldığı tıbbi bir olaya dönüştü (Balsoy 2015; Dinç 2017).

Modernleşme söylemleri, kadın homososyalliğini yalnızca işe yaramaz ve boşa geçirilen bir hayatın kaynağı olarak değil, heteronormativiteye karşı bir güç olarak da tanımlamaktaydı (Pursley 2012, 66). On dokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında kadın homoerotizmi ile süreklilik içerisindeki bir kadın homososyalliğinin hem kurmaca anlatılarda hem de popüler tarih anlatılarında karşımıza çıktığını görüyoruz.³ Bu anlatılarda çengilerin, tellakların baş rolü oynadığı kadın sosyalliği, beyaz boyun bağı, şifreli konuşmalar ve tavırlar gibi, kadınları seven kadınların birbirlerini tanımalarını sağlayan alametler yoluyla erkek gözlerinden uzakta cereyan eden kadın homoerotik altkültürü ile ilişkilendirilir.

Söz konusu anlatılar, Osmanlı nöropsikiyatrlarının Avrupalı seksologların cinsel sapma kategorilerini benimsedikleri bir dönemde ortaya çıkmıştır. Fakat Avrupalı seksologlardan farklı olarak erkek Osmanlı entelektüelleri, kadın homoerotizmini –ve genellikle erkek homoerotizmini de- bireysel bir sapma olarak görmemiş, bunun yerine kaçgöçün ve heterososyalleşmenin eksikliğinin sebep olduğu “toplumsal bir sapma” olarak ele almışlardır.⁴ Lillian Faderman, Avrupalı seksologların teorilerinin yaygınlaşmasının, kadınlar arası romantik dostlukların kabul edilemez hale gelmesine neden olduğundan söz eder. Ona göre seksologların teorileri ile birlikte kadınların güçlenen özgürlük talepleri, kadınlar arası romantik dostluğun bir kaygı kaynağı haline gelmesine neden olmuştur (Faderman 1981, 238).⁵ Bu durum, kadın homososyalliği ve homoerotizmi arasındaki sürekliliği sekteye uğratmıştır.⁶ Oysa Osmanlı entelektüelleri, kadın homososyalliği ile kadın homoerotizmini süreklilik içerisinde ele almaya devam ederek, her ikisinin de toplumsal bir sapma ile malul olduğunu iddia ederler. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi Yahud Karulaşmak* (b.t.) isimli kitapta kadınların örtünme ve kafes ile toplumsal hayattan yalıtılmasının, “karulaşmanın” en kötü biçimlerinden biri olan seviciliğe neden olduğunu söyler. Kadın homoerotizminin kadın homososyalliği ile ilişkisini şöyle gibi kurar: “Cem’iyyet halinde yaşayan kadınların, tam ve tabîi surette ictimâiyyetde bulunamamak be-heme-hâl menfî te’sîrler tevlîd eyer...” (Salahaddin Asım bt, 52). Asım’a göre erkek homoerotizminin sebebi, “fizyolojik, psikolojik ve daha ziyade patolojik” iken kadın homoerotizmi sosyolojik bir meseledir (Salahaddin Asım bt, 53).⁷ Kadın homoerotizminin, kadın homososyalliğinin patolojik bir sonucu olarak işaretlenmesi, kadın homososyal kültürünü oluşturan öğelerin de toplumsal sapmanın bileşenleri olarak işaretlenmesi anlamına gelir. Kadınlar arası bağlılığın en köklü ve kurumsal biçimlerinden olan “eski zaman ahret kardeşliğinin de menşe’i seviciliktir.” (Osman 1926, 694). Kadın kadına eğlencelerde dans eden çengilerin çoğu homoerotik kültürün katılımcısıdır. Kadınların evleri dışında en çok bir araya geldikleri homososyalleşme mekânı olan hamam (Pasin 2013, 57),⁸ kadın homoerotizminin kurucu mekânlarından biri olarak anılır.⁹

Kadın homoerotizmini bireysel sapma kategorileri içinde ele alan Osmanlı nöropsikiyatrları da kadın homososyalliğinin homoerotizme yol açtığı konusunda hemfikirdir. 1926 yılına gelindiğinde, Osmanlı nöropsikiyatrisinin kurucu ismi Mazhar Osman (Uzman) (ö. 1951) için kadınlar arası dostluk, saf ve manevi yönü giderek şüphe uyandıran bir şey haline gelmiştir. Osman, erkekler arasındaki dostluktan farklı olarak kadınların birbirlerini öpüp okşama konusunda çok daha rahat davrandıklarını, bunun da tenasülî hislere yol açtığını söyler:

“Bir sevicî kadın bir genç kıızı iğfal etmek istediği vakit kadınlar arasında çok defa görülen saf meveddet [sevgi] ile işe başlar. Her rast geldikçe adet olduğu üzere hararetli buselerle selamlaşır. Erkek çocukların öpülmeden, okşanmadan, kucaklaşmadan, bir yatakta yatmaktan hoşlanmadıklarını biliriz. (...) Halbuki kadınlar bu hususta da erkeğe benzemez. Öpülmek, sevimlik gibi cemîleleri tabîi bulurlar. Birbirlerini cicim, güzelim diye çağırırlar. Tabîi bir kızın safvetle karşılayacağı bu muânikelerden [sarılmalardan] sevicî ustalıkla istifade eder.” (Mazhar Osman 1926, 691).

Mazhar Osman’ın kadınlar arası dostluk ilişkilerine vurgu yapması dikkat çekicidir. Kadın dostluğunun 1920’lerde patolojik bir nitelik kazanması yüzyıl ortasından yirminci yüzyıl başına uzanan dönüşümün sonucunda gerçekleşmiştir. Osmanlı romanının ilk örneklerinden kabul edilen *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*’ta (1875) Talat, kadın kıyafetleri giyerek Ragîbe ismiyle âşık olduğu Fitnat’la dost olur. İkili birbirlerini tanışır tanışmaz severler, birbirlerini dudaktan öperek vedalaşırlar (Şemsettin Sami 1964, 47). *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*’ta iki kadının dostluğunun masumane nişanesi olan öpüşme, 1926’da artık kolayca cinsel sapmaya yol açabilecek bir

şey haline gelmiştir.¹⁰ Afsaneh Najmabadi, İran modernleşmesini incelerken heteronormalleşmenin aynı zamanda zorunlu heterososyallik anlamına geldiğini söyler (Najmabadi 2005, 57). Gerçekten de toplumsal sapma söylemi, heterososyalliği normal sosyalleşme biçimi olarak dayatır. Fakat Sara Pursley'in dikkat çektiği üzere burada başka bir dinamik daha devrededir: Homososyal ilişkilene modeli, heterososyallikten farklı olarak, dostluğun yüceltilmesine dayalıdır (Pursley 2012, 67). Homososyalliğin gözden düşmesi, aynı zamanda dostluk bağlarının da hetero-romantik aşk karşısında değer kaybetmesi ve ikincilleşmesi anlamına gelmiştir. Kadın dostluğunun erkekler açısından tehditkâr bir öğeye dönüşmesi, yüzyıl ortasında giderek daha fazla yaygınlaşan, eşler arası dostluk ve sevgiye dayanan tek eşli "arkadaşlığa dayalı evlilik" düşüncesinin erkeklerde yarattığı kaygılarla bağlantılıdır. Bu evlilik modeli, erkeklerden duygusal ve erotik yakınlık ihtiyaçlarını eşleriyle tatmin etmelerini talep ediyordu. Arkadaşlığa dayalı evliliğin erken savunularından olan *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ta kadın dostluğu, Râgibe Talat'a dönüştüğünde sona erecek geçici bir yakınlık olarak, yeni evlilik modelinin hazırlayıcısı olma işlevini üstleniyordu (Vicinus 2004, xviii). Oysa yüzyıl sonuna gelindiğinde, hem yeni evlilik modelinin hem de heteronormalleşmenin talepleri, erkekler için giderek daha fazla kaygı kaynağı haline gelmişti. Erkek dostluğunun duygusal ve erotik arzusunun aktarılacağı bir alan olmaktan çıkması, erkeklerin kendilerinden beklenen kadınların yapmayacağından korkmalarına yol açmıştı (Saritaş y.h.). Kadınlar arasındaki dostane yaklaşmaların kolayca cinsel yakınlaşmaya dönüşebileceğini iddia eden Mazhar Osman, erkek dostluğunun bu tip yakınlaşmalara elverişli olmadığı konusunda ısrarcıdır: "Tabîi bir adam arkadaşlık ve sâir râbta te'sîrinde diğer bir erkek için hiçbir hiss-i tenasül duymaz. İnsan en azîz ne fedâkâr dostunu bile okşamak ve öpmek için bir arzu his etmez, hele cinsî münasebette bulunmaktan son derece müteneffirdir [nefret eder]." (Mazhar Osman 1926, 692). Mazhar Osman için kadın dostluğu, manevi ve tinsel yönü zayıf, fazlaca bedensel ve bu nedenle de şehvete kayması kolay bir yakınlık biçimidir. Erkekler arasındaki dostluğun tinselliğinin, herhangi bir tensellik tehlikesi barındırması ihtimalini kolayca göz ardı edebilirken, kadın dostluğunda bu sınırın çok daha belirsiz olduğu ima etmektedir. Oysaki erkek dostluğunda da bu sınırın Mazhar Osman'ın arzu ettiğinden çok daha kaygan olduğunu biliyoruz. Erken modern dönemde erkekler arası dostluk, hamilik, intisap ilişkilerinin sık sık tensel bir boyut içerebildiğine ilişkin sayısız kaynak bulunmaktadır. Erkekler arası dostluğun tensel yakınlaşmayı dışlama gerekliliği, erkeklerin tensellikle tinsellik arasındaki sınırın muğlaklığının yarattığı kaygıyı kadın dostluğuna yansıtması anlamına gelmiştir.

Erkekler kadın dostluğunu, içine gömülü olduğu kadın homososyalliği ile birlikte tensel, işe yaramaz ve cehaletin beşiği bir ilişkilene biçimi olarak ele alırlarken kadınlar tinsel, zihinsel ve duygusal bir birtelilik biçimi olarak kadın dostluğunu yeniden tanımlıyorlardı. Homososyallikle homoerotizm arasındaki sürekliliğin zayıflaması, bir yandan homoerotik ilişkilerin daha fazla ayrıksı ve görünür hale gelerek işaretlenmesine, öte yandan erotizmden arınmış bir arkadaşlık fikrinin gelişmesine neden oldu. Hane yapısındaki dönüşüm sonucunda hanelerdeki akraba olmayan kadın sayısında bir azalma yaşadı. İntisap ilişkilerinin zayıflaması ile birlikte arkadaşlık, hane içi ilişkilerden ve akrabalık bağlarından görece bağımsız, araçsal olmayan bir yakınlık olarak tanımlanmaya başlandı (Traub 2015, 41). Tensellikten, kan bağından ve araçsallıktan görece özerkleşen, eşitliğe dayalı bir birtelilik olarak ortaya çıkan bu yeni arkadaşlık fikrinin idrak edilebilirliğini mümkün kılan söylemsel çerçevelerin çeşitli öğelerden devşirilmesi gerekiyordu. Yeni ortaya çıkan arkadaşlığa dayalı evlilik ve hetero-romantik aşk ideali, vatansever söylemler ile eskiden devralınan intisap, akrabalık, akraba dışı hane bireylerinin hizmet ilişkileri birbirlerini besleyerek, birbirleriyle çatışarak kendi içinde istikrarlı olmayan idrak edilebilirlik söylemlerini oluşturdu.

Refet 'te Kadın Dostluğu

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren dergilerde ve gazetelerde yazmaya başlayan, kadın dergileri ve demekleri altında bir araya gelen kadınlar, sorunlarını tartışabilecekleri, birbirlerine seslenebilecekleri, birbirlerini destekleyebilecekleri ve eğitebilecekleri yeni kamusalıklar yaratıyordu. Bu kamusalıklar, her ne kadar etnik/dini, sınıfsal ve eğitime dayalı hiyerarşilerden azade değildiyse de birbirlerini tanımayan kadınların görece daha eşit bir zeminde bir araya gelmelerini sağlıyordu.¹¹ Fatma Aliye de kadın dergilerinde ve diğer dergi ve gazetelerde yayımlanan makaleleri ve romanları yoluyla kadınlara seslenmiş; kadın kamusalığının katılımcılarından biri olmuştur.¹² Yukarıda ele aldığım tarihsel dönüşümün ortasında kaleme aldığı romanlarında, bu yeni kadın kamusalığını ve onun kurucu unsuru olarak kadın dostluğunu temel bir öğe haline getirmiştir.¹³ Onun tüm romanlarında kadınların birbirleriyle kurdukları dostluk ilişkileri dikkat çekicidir. Kadınlar ebeveynleriyle veya eşleriyle yaşadıkları mutsuzluklar karşısında birbirlerine sırdaş ve destek olurlar, birbirlerini eğitir, birbirlerinden ilham alır, birbirlerine güven aşırlar. *Refet* ise yoksul bir genç kadının kurduğu dostluk

ilişkilerini ve ilişkilerinin içine gömülü olduğu kadın kamusallığını, herhangi bir hetero-romans hikâyesi olmaksızın merkezine aldığı için Fatma Aliye romanları arasında ayrıksı bir konuma sahiptir. Erkek karakterlerin neredeyse yok hükmünde olduğu *Refet*'te Fatma Aliye, heteroseksüel evlilikten kaçmayı mümkün kılacak, hiyerarşik kadın homososyal bağlarıyla hem süreklilik içinde hem de onlara alternatif oluşturacak, tinsel ve manevi bir birliktelik olarak kadın dostluğuna dayalı bir kadın kamusalılığı tanımlar.

Traub'un belirttiği üzere, hemcinsler arası farklı bağlılıkların idrak edilebilirliğini düzenleyen süreçleri ve yapıları ancak onları çerçeveleyen toplumsal ilişkilerdeki dönüşümlerle ilişki içerisinde anlayabiliriz (Traub 2015, 39). Bu dönemde hane dışındaki diğer kadınlarla yeni bağlar kuran kadınlar, kadın dostluğunu idrak edilebilir kılacak söylemsel çerçeveleri keşfediyorlardı. "Halen biçimsiz olan bir ilişkiyi, yani dostluğu A'dan Z'ye icat" ediyorlardı (Foucault 1997, 136). Bunu yaparken hali hazırdaki toplumsal pratik ve söylemleri kullanıyor, bunları ortaya çıkan yeni söylemlerle eklemliyorlardı. *Refet* romanı, kadın dostluğunun tanımlanmasında, hetero-romantik aşk ve arkadaşlığa dayalı evlilik idealinden, erkek dostluğundan ve vatansever yoldaşlık düşüncesinden, akrabalık ve hane içi bağlardan öğeler alan yeni idrak edilebilirlik çerçevelerinin nasıl ortaya çıktığını izlememize olanak sağlıyor. Hizmet, intisap ve eğitim ilişkilerindeki yaşa ve sınıfa dayalı hiyerarşilerle zaman zaman eklemlenen, zaman zaman çatışan karşılıklılık ve yataylık ideallerinin yeni arkadaşlık konvansiyonlarındaki rolüne dair önemli ipuçları sunuyor.

Roman, küçük yaşta babasını kaybettikten sonra annesi Binnaz Hanım'la birlikte İstanbul'a gelmiş, annesinden başka kimsesi olmayan Refet isimli genç kadının hayatta kalma hikâyesini konu alır. Romanda öğrenmeye hevesli, çalışkan fakat yoksul Refet'in annesini ve kendisini geçindirmek için öğretmen olma mücadelesini okuruz.

Zayıf, çelimsiz ve bu nedenle de hırçın bir kız çocuğu olan Refet, fakirlik, kimsesizlik ve sevgisizlikle dolu bir çocukluk yaşar. Evlerinde kaldıkları akrabaların kızları onu çelimsiz, huysuz ve *çirkin* olduğu için oyunlarına almak istemezler (Fatma Aliye 2012, 41). Romanın hemen başında öğrendiğimiz üzere Refet çirkindir; bu durum roman boyunca bize sık sık hatırlatılır. Refet çirkin olduğu için meyus olduğunu kabul etse de güzellik eksikliğini tefennünle, çalışarak ve kazanarak telafi etmek ister: "Benim kesp ve istihsaline çalıştığım hasail ve fezailin [hasletler ve faziletlerin] ise en büyük ve en güzel tezyinatı [süsü] tefekkürat-ı aliye [ulu fikirler] ile buruşmuş alın ve tahsil-i ilim ve marifet uğrunda ağarmış saçlardır." (64) Refet'in genel geçer güzellik normlarına uymadığını okusak da içindeki güzelliğin, zekasının, öğrenme tutkusunun ve gururunun onu güzel kıldığını öğreniriz. Zira Refet annesine yukarıdaki satırları ederken giderek güzelleşir, onu fikirleri güzelleştirmektedir. Annesi bu güzelliğin karşısında hayran kalır ve bir ayna bulup kızına da bu güzelliği göstermek ister. Fakat nafiye, aynayı bulana kadar kızı güzelleştiren hararet geçer ve Refet eski haline döner. Refet'in güzelliği aynadan yansıyacak tinsel bir güzellik değildir, tinsel ve manevi yönü ağır basar.

Refet'in çirkinliği, evlen(e)meyecek olmasının açıklaması olarak ısrarla vurgulanır. Refet, annesine evlense bile onu terk etmeyeceğini ama çirkin olduğu için zaten hiç evlenemeyeceğini söyler (62-3). Romanın sonlarına doğru bu sırrını yakın arkadaşı Şule ile de paylaşır. Şule, Refet'e elbette onun da taliplerinin çıkacağını söylese de Refet bu talipleri istemeyeceğini belirtir. Gerçekten de romanın sonunda kendisi ile evlenmek için gelen bir talibi reddeder. Bu adam Refet'in annesi Binnaz Hanım hastayken onlara yardım elini uzatmayan, "nereden bileyim amca çocuğu olduğumuzu" diyerek ana kıza hakaret eden amca oğulları Mucip Efendi'dir. Oldukça hasis bir adam olan Mucip'in hesap kitap işleri ile birlikte çamaşırını, yemeğini de bedavaya yaptırabilmek için Refet'e talip olduğunu öğreniriz. Refet ise önceki karşılaşmasında zaten bilenmiş olduğu adamın terbiyesiz tavırları karşısında dehşete düşer ve adamı reddeder.

Refet'in bu adamla veya onun gibi kendisi ile çıkar birlikteliği kurmak isteyecek diğer adamlarla evlenmek istememesinin ardında, evliliğin geçirdiği tarihsel dönüşüm yatmaktadır. Adamın bir çıkar birlikteliği veya "geçinme kontratı"¹⁴ olarak gördüğü evlilik, Refet'in arzuladığı sevgiye ve arkadaşlığa dayalı evlilik düşüncesine uymamaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren arkadaşlığa dayalı evlilik fikrinin ve çekirdek ailenin birer ideal olarak eğitilmiş orta sınıf aileler arasında yaygınlaşması ile birlikte, hem eşler hem de ebeveynler ile çocuklar arasında sevgi ve muhabbet bağları gereklilik olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Arkadaşlığa dayalı evlilik kadınlara dayatılan bir ideal olmamıştır. Osmanlı kadınları, belki erkeklerden daha fazla, tek eşli arkadaşlığa dayalı evlilikleri savunmuşlardır, zira bu evlilik biçimi onlara eşlerini seçme özgürlüğü vermekte, güven ve sevgiye dayalı, görece eşitlikçi bir birlikteliğin parçası olma vaadini sunmaktadır.

Refet, evlenmek istemez, zira hayallerindeki gibi bir evliliğe sahip olacağını düşünmez. Kalbindeki bitmek bilmeyen bir sevilme arzusu, evlendiğinde de eşinden kendisini çok sevmesini beklemesine neden olacaktır, fakat güzel olmadığı için arzuladığı kadar çok sevilmeyecektir: "Ben zevcim olacak adamdan sadakat

isteyeceğim, muhabbet bekleyeceğim! İstihkakım olmayan şeyleri talep etmek gibi haksızlıkta bulunmaktan ise tevhülden vazgeçmeye karar verdim.” (Fatma Aliye 2012, 189).

Fakat gençlerin görüşüp anlaşarak yaptıkları evlilikler de sevgi dolu birliktelik vaadini yerine getirmemektedir. Erkeklerle birlikteliklerinde aradıkları dostluk ve yoldaşlık ilişkisini bulamayan kadınlar, yalnız ve yalıtılmış hissetmektedir. Osmanlı kadın romancıları, erkekler ile aralarındaki uçurumun ve yaşadıkları hayal kırıklıklarının, erkeklerin kadınların yüksek zevkleriyle bir tezat oluşturan sağduyusuzluklarından, duyarsızlık ve bayağılıklarından kaynaklandığını düşünüyorlardı (Günaydın 2017, 95). Romanlarda kadınlar, kendilerine denk erkeklerle evlenmedikleri için evlilikleri mutsuzlukla sonuçlanmaktaydı. Mucip neden kendisi ile evlenmek istemediğini sorduğunda Refet, “çünkü küfvüm [dengim] değilsin” diyerek cevap verir (Fatma Aliye 2012, 206). Küfvü değildir çünkü Refet’in aksine Mucip cahil, kaba ve bayağı bir adamdır.¹⁵ Akşit, Fatma Aliye’nin romanlarında bir kadın için evliliğin mutlu son olduğu varsayımına karşı çıktığını söyler (Akşit 2010, 214). Tıpkı *Refet*’te olduğu gibi *Enin*’de de kendine denk eş bulamayan Sabahat ilme ve eğitime yönelir.

Her ne kadar romanda Refet’in çirkinliği evlenememesinin gerekçesi olarak sunulsa da ben, çirkinliğin onun sevilmeye arzusunun karşılamayacak, entelektüel birikimini paylaşamayacağı, zihinsel, duygusal ve manevi bir birliktelik kuramayacağı bir heteroseksüel evlilikten kaçmasını mümkün kılan şey olduğunu, bir çeşit *kaçış çizgisi*¹⁶ işlevi gördüğünü iddia edeceğim. Evlenmeyen kadınların çirkinliklerine ilişkin kültürel adlandırmalar, pek çok dönem ve coğrafyada onların aile düzenine karşı açık bir tehdit teşkil etmelerinden kaynaklanmıştır (Sagaert 2017, 16). Fatma Aliye ise bunu tersine çevirir: Refet’in fiziksel çirkinliği onun heteroseksüel aile düzeninin dışında kalmasını sağlar. Kadın yazarlar zaman zaman çirkinliği kadınların tüm bunlardan kaçarak kendilerini kendi seçtikleri değerlerle tanımlayabilecekleri bir araç olarak kullanmışlardır.¹⁷ Fatma Aliye de Refet’in fiziksel çirkinliğini, onun güzellik gibi bayağı ve tensel bir bileşen üzerine kuracağı mutsuz evlilikten kaçarak, alternatif bir kadın kamusalılığı içerisinde kendini tanımlayabilmesinin aracı haline getirmiştir. Refet kendisine dayatılan güzellik normlarını ve evlenmeyi reddederek heteronormatif evlilik düzenine ve kadın kimliğine ayak diremektedir. Bu anlamda çirkinliği, onun bir oluştan ötekine geçişini sağlar. Bu geçiş romanda yer yer erkekleşme olarak karşımıza çıkar. Annesi ile birlikte yaşadıkları Nezaket Hanım’ın evine kandil simidi ve şekerlemesiyle geldiğinde, sınavlarında başarılı olduğunda hissettiğinden farklı bir hisle, erkeklik gururu ile doludur (Fatma Aliye 2012, 103). Annesi de onunla gurur duyar ve ona “Kızım, yavrum, evimin erkeği!” diye seslenir (age, 104). Fakat Refet’in hayatta kalmasını sağlayan erkeksileşmesinden çok, kadın dostluğuna dayalı kadın kamusalılığı olmuştur.

Sharon Marcus, Viktoryen toplumunda kadın arkadaşlığının sahip olduğu değer, evliliğin manevi ve duygusal bir birliktelik olarak tanımlanmasıyla ilişki içerisinde ele alır (Marcus 2007, 26). Hatırlayacak olursak *Taaşuk-ı Talat ve Finat*’ta kadınlar arası arkadaşlık, evlilik için bir model işlevi görüyordu. Fakat burada arkadaşlığın geçiciliği önemliydi. Refet de benzer biçimde yakın arkadaşı Şule’nin bir gün evlenerek onu yalnız bırakacağını düşünmektedir (187). Kadınların hane dışındaki kadınlarla kurdukları dostlukların oldukça kırılğan olduğu bir gerçektir. Kadınlar arası dostluğun, erotik bir içeriği olsun veya olmasın, sürdürülmesindeki en önemli engel kadınların erkeklerle evlenmesi olarak karşımıza çıkar (Vicinus 2004, xvi).¹⁸ Kocaya sadakat ve evlilik içinde kadına yüklenen görevleri yerine getirmek, kadınların sürdürülebilir dostluklar kurmasını zorlaştırmaktadır.¹⁹ Çekirdek aile ideali ve orta sınıf hanelerin küçülmesi ile kadınlar ev içinde giderek yalnızlaşır. Geçiciliğini kaybettiği anda ise kadınların birbirlerine duydukları bağlılık kadınların erkeklere tabiyetine ve “kocaların kardeşlik üzerinden kuracakları cemaat”e bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Önceki kısımda ele aldığım kadın homososyalliği anlatıları, bu tehdidin uyandırdığı kaygının yansımasıdır. Kadınların daha özerk yaşamlar sürmesini sağlayan sınıfsal ayrıcalık, aile desteği ve eğitim, kadınlar arası güçlü ve uzun ömürlü dostluk bağlarını mümkün kılmaktaydı (Vicinus 2004, xvi). Dostlarıyla bağlarının geçiciliğinin farkında olan, sınıfsal imtiyazlardan yoksun Refet için diploması ve eğitimi önemli bir güvence olacaktır. Eğitimi tamamlayarak öğretmen olacak; bu şekilde hem evlenmek zorunda kalmayacak hem de dostlarıyla çok daha kalıcı bağlar kurabilecektir. Fatma Aliye ve aslında dönemin dergilerinde, gazetelerinde kadın kamusalılığına seslenen diğer kadınlar, kadınların birbirlerinden yalıtılarak giderek yalnızlaştıkları çekirdek ailelere dayalı toplumsallık biçiminde kadın dostluğunun terimlerini yeniden keşfederler. Duygusal ve manevi yönü ağır basan, işlevselliğinden soyutlanmış evlilik ideali ve benzer terimlerle tanımlanan kadın dostluğu birbirlerini çağırarak, birbirlerine seslenerek karşılıklı bir kurulum içerisine girer. Erkekler tarafından sevilmeye arzularının karşılıksız kaldığı yerde, kadınlar sevilmeye değer olduklarını söyleyerek birbirlerine güven aşırırlar. Refet’te Şule ve Binnaz’ın söylediği “sen sevilmeye layıksın” cümlesi *Levâ-yih-i Hayât*’ta Fehame’ye, Mehabe tarafından söylenir (Fatma Aliye 2017, 9).

Fatma Aliye'nin *Refet*'te tanımladığı kadın dostluğunun üzerinde daha ayrıntılı biçimde durmadan evvel, romandaki kadın kamusalının merkezinde yer alan başka bir bağı ele almak gerekiyor. Bu da *Refet*'in annesiyle kurduğu bağıdır. Osmanlı hanesi, daha geniş ilişkiler yapısının içerisinde var oluyordu ve bu ilişkiler ağında kadınlar arası akrabalık, komşuluk ve hizmet bağları kurucu önem taşıyordu. *Refet* ve annesi söz konusu homososyal ilişkilerden koparılmış bir hayat yaşamaktadır. Taşralı bir tüccar olan *Refet*'in babası, İstanbullu Binnaz Hanım'ı cariye olarak alarak yaşadığı küçük kente getirmiştir. Binnaz Hanım'ın İstanbulluğu, hem kendisinin hem de *Refet*'in hane halkı tarafından dışlanmasına neden olur ve sonunda ana kız İstanbul'a dönerler. Burada kaldıkları akrabaların evlerinde de hem *Refet* hem de annesi horlanır. Fatma Aliye'nin ana kızın bu akrabalar yanında gördükleri muameleye ilişkin anlatısı, hane içi kadın bağlarını düzenleyen hiyerarşilere dair örtük bir eleştiri barındırır. Kendilerinden yoksul, yaşça küçük ve çirkin *Refet*'le arkadaşlık kurmayan akraba kızlarının yanında *Refet*'in konumu, daha geç dönemdeki romanlarda sık sık karşımıza çıkan, kadınlar arası hane içi hiyerarşinin alt basamaklarında yer alan evlatlık kızları hatırlatır (Özbay 2009, 26-29).²⁰ Daha sonra annesi ile birlikte yanına taşındıkları komşu kadınlardan biri olan²¹ Mürüvvet Hanım, *Refet* ve Binnaz'a akrabalarının onlardan esirgelediği sevgi ve dostluğu sunar; akraba evinde arka odada artık yemekleri yerken burada ev sahipleri ile aynı sofraya otururlar (52). Evin hangi mekânının kendilerine ayrıldığı, evdeki statülerinin belirgin bir işaretidir. Örneğin *Refet*'in daha sonraları arkadaşlarını ziyaret için gittiği konaklarda, “küçük hanımlar”ın odasında, annesinin ise aşağıda kalfalarla oturduğunu okuruz (57). Fatma Aliye daha romanın başında hiyerarşik, işlevselliğe dayalı, dışlayıcı kadın homososyalliğine alternatif olabilecek görece daha kapsayıcı ve eşitlikçi, sevgi bağları ile tanımlanan kadın dostluğuna dayalı alternatif bir kadın kamusalının ipuçlarını sunar. Tabii yine de bu kamusalılık tam bir eşitlik üzerine kurulu değildir; Binnaz'la Mürüvvet arasındaki sınıfsal fark, Mürüvvet'in alicenaplığı ile yumuşatılmaktadır. *Refet* ve Binnaz bu kamusalığa bazı koşullarda kabul edilebilir; zira ev sahiplerinin kimler olduğu açıktır.

Ana kız yanlarına sığındıkları tanıdıkların yanında uzun süreli kalamazlar ve annesi, *Refet*'in hayattaki biricik dayanağı, yoldaşı olmaya devam eder. Aralarında oldukça yoğun bir duygusal bağ vardır. Smith-Rosenberg, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda anne ve kızlar arasındaki karşılıklı sevgi ve şefkat ilişkilerinin yoğunluğunun, kadınların diğer kadınlarla bağ kurma ihtimallerinin sınırlılığıyla açıklanabileceğini söyler (1975, 17). Özellikle de eğitim hayatına başlamadan evvel, kimsesiz *Refet* için ilk sevgi nesnesi olan annesi çok önemlidir. Havanın çok soğuk olduğu bir gece kucak kucağa yatarak ısınmaya çalıştıklarında Binnaz, *Refet*'i doğurduğu, kucagına aldığı günü hatırlar: Kızıyla kurduğu bu dolayimsız sevgi ve şefkat anını geri çağırarak tüm itirazlarına rağmen *Refet*'i “güzel evladım” sözleriyle sever (88-9). Binnaz evin geçimini sağlamak amacıyla açılık yapmak için evden ayrıldığında, ikili çok zorlanır (126). *Refet*'in okula giderken en önemli amacı, öğretmen olup annesini refah içinde yaşatmaktır. Fakat tam okulunu bitirmek üzereyken, Binnaz ağır biçimde hastalanır. Kadın ölüm döşeğinde *Refet*'in diplomasının onu annesinden ve babasından daha iyi idare ve himaye edeceği için gözünün arkada kalmayacağını söylediğinde ise *Refet*'in cevabı, “Fakat beni kim sevecek! Beni kim sevecek anneciğim! Ah! Anneciğim sen yaşamalısın!” olur (182). Annesinin ölümünden sonra ne diplomasının ne de yaşamaya devam etmesinin bir anlamı kalmadığını düşünür. Artık kimsenin sevmeyeceği çirkin vücudunu oradan oraya sürüklemek için bir sebebi kalmadığını düşünerek feryat eder (183). Günaydın, annenin kaybının kadın yazarların romanlarında önemli bir simgesel motif olduğuna dikkat çeker. Annenin kaybı yalnızca ilk sevgi nesnesinin yitirilmesi değil, aynı zamanda bireyselleşme mücadelesindeki kadının yalnız ve desteksiz kalması anlamına gelir ve öksüzlük kadın yalnızlaşmasının simgesi olur (Günaydın 2017, 75-77). Oysa *Refet* için durum böyle olmamıştır. *Refet*'in artık yaşamak istemediğini düşündüğü anda imdadına dostu Şule yetişir. Şule, annesini kaybettiğinde onu “aguşuna alacak, sinesine basacak” bir arkadaşı yoktur fakat Allah karşısına *Refet*'i çıkartmış, o da yaralı kalbinde *Refet*'e yer açmıştır. Şimdi de *Refet*'in kalbinde kendisine yer açmasını istemektedir:

“Seni sevecek ve senin seveceğin artık kimse yokmuş öyle mi? Ya ben seni ne zaman yalnız bıraktım ve seni sevmediğimi, senin tarafından sevilmeğe layık olmayacağımı sana ibraz edecek bir harekette ne zaman buldum.” (184)

Şule ve *Refet*'in bu yakın dostluğu kurmalarını sağlayan şey, bu iki yoksul kızın da Darümuallimat öğrencisi olmalarıdır.²² On dokuzuncu yüzyılda kadınların eğitim ve ücretli istihdama artan katılımları, hane ve akrabalık bağlarıyla sınırlı kalmayan kadın dostlukları kurabilmelerine olanak sağlamıştır. Okul, hem on dokuzuncu yüzyılda hem de sonrasında kadınlar arası dostluk ilişkilerinin en önemli bağlarından biri

olmuştur. Fakat okuldaki kadın dostluğu da kadınlar arası hiyerarşik ilişkilerden azade değildir. Özellikle sınıfa dayalı hiyerarşi, Refet'in eğitim hayatını şekillendiren asli unsurlardan biridir. Hiçbir zaman zengin çocuklarına dalkavukluk etmeyen ve yalnızca çalışkanlığına güvenen Refet, zenginlerin yardımıyla edindikleri kumaş ve ipeklere nakış yapan kızların kendisinden daha başarılı olmalarına içerler (55). Refet'in gururlu tavrı, kadınlar arası intisap ilişkilerindeki ianet-tabasbus-sadakat biçimine yönelik bir eleştiri içerir. Fakat kızın kendisini bu ilişki yapısından tamamen soyutlaması mümkün değildir, "tabasbus etmeyip, tevazu göstererek" arkadaşlarına sokulmaya başlar (55). İşlerini yaparak kendi notlarını yükselttiği küçük hanımların konaklarında annesiyle birlikte yatıya kalmaya başlar. Fakat evdeki cariye ve sığıntıların Refet'in gördüğü ilgiyi çekemeyerek kıza iftira atmaya çalışmaları üzerine, Refet ve annesi konaklardan ayaklarını keserler (75). Fatma Aliye, Refet'i diğer fakir kızlarından farklı olarak tabasbus etmeyen ve kadın homososyalliğini yapılandıran sınıfsal hiyerarşinin kıyısında kalmayı tercih eden biri gibi resmetse de konaklardaki yeri, cariye ve sığıntılarınkine; "ev içindeki el kızlarınınkine" denk düşmektedir (Özbay 2009).

Okullardaki kadın homososyalliğinin, hane ve akrabalar arasındaki kadın homososyalliğinden tamamen kopuk olduğunu düşünmemeliyiz. Fatma Aliye'nin *Refet*'te tanımladığı kadın kamusalılığı, geleneksel hiyerarşilere dayalı kadın homososyalliği karşısındaki modern ve eşitlikçi bir kamusalılık tahayyülü yaratmaz. Böylesi bir iddiada bulunmak, yalnızca geleneksel/modern ikiliğini değil, bu ikiliğe dayalı eril kadın homososyalliği tanımlarını da yeniden üretecektir. Fatma Aliye'nin çizdiği kadın kamusalılığı, hiyerarşik ilişkilerle tanımlanan kadın homososyalliğinden hem farklılaşır hem de onunla süreklilik içerisindedir. Elif Ekin Akşit, seçkinlerin konaklarındaki ev içi eğitimle ve devletin kız eğitimi arasındaki sürekliliğe dikkat çeker. Kızların seçkin hanelerinde aldıkları eğitim ve bu eğitime egemen olan yaş hiyerarşileri, kızların devlet okullarındaki sistematik eğitimine zemin oluşturmuştur (Akşit 2012, 81). Ekberiyete yani yaşa dayalı hiyerarşinin devralınması, eğitim bağlamında kadınların ilişkilerini düzenleyen yapılar da bir süreklilik anlamına gelmektedir. *Refet* romanında benzer bir süreklilik, intisap ilişkilerinde görülür. Darümuallimat'taki fakir kızların büyük çoğunluğunun "mektepe arkadaşlığı münasebetinden başka suretlerle (...) intisabıyla müşerref oldukları haneler" olduğunu okuruz (157). Fatma Aliye, mektebe gitmeyen büyük aile kızlarının, evlerine gidip gelen kızların hanelerindeki eğitimden faydalanmalarını sağlamasının, "İslam'ın ve Osmanlı'nın övgüyü hak edecek değerlerinden" olduğunu söyler (157). Refet, bu hanelerdeki kadınların okula gitmemelerine rağmen iyi eğitim almış olmalarına şaşırır. Büyük konaklardaki kadın ve kızlar, tıpkı Fatma Aliye'nin kendisi gibi, babaları ve diğer akrabaları sayesinde eğitim almaktadır. Fatma Aliye bir yandan bu zengin konaklarındaki sınıfa dayalı hiyerarşilerin dışlayıcı, ayrıştırıcı biçimlerini eleştirirken; öte yandan paylaşımcı, iyiliksever biçimlerini onaylar.

Refet asıl uzun dönemli dostluklarını, genellikle kendisi ile yaşıt kızların olduğu Darümuallimat'ta yani Kız Öğretmen Okulu'nda kurar. Refet'in buradaki yakın dostu kendisi gibi yetim ve fakir olan Şule'dir. Refet bu kıza hem acır hem de onu sever (110). Şule Refet'le sırlarını, dertlerini paylaşır; Refet ilk başlarda ona mukabele etmese de sonrasında o da kalbinin en derin sırlarını Şule'ye açar. İki kızın birbiriyle kurdukları yoğun ilişki, sevgi, sadakat ve karşılıklık içerir. Refet annesini kaybettiğinde Şule'nin ona annesinin yarattığı sevgi boşluğunu dolduracağını söylediğinden söz etmiştim. Şule'nin annesinin vefatından sonra da Refet onu teselli eder; dağınık saçlarını okşar, düzeltir, yüzünden öper. Sahipsiz ve geçim kaynağı olmayan bu kıza evini açar. Bundan sonra iki kız ve Binnaz birlikte yaşar, masraflarını birlikte karşılar, yemeklerini birlikte pişirir, derslerini birlikte çalışır, dert ortağı olurlar. Binnaz hastalandığında aynı yatakta yatarlar.

Darümuallimat'ta da sınıfsal fark belirgindir. Fakir öğrenciler ve zengin hanımlar arasındaki çıkara dayalı ilişkilere minnet etmeyen Refet burada ilk kez zengin bir kıza arkadaş olur. Şahap ismindeki bu genç hanım, diğerlerinden farklı olarak kendisini güldürüp eğlendirecek bir dalkavuk değil, bir yoldaş aramaktadır (109). Binnaz'ın hastalığı sürecinde Refet'e destek olan Şahap ve ablası Cazibe'nin sınıfsal üstünlüklerinin dostlukları üzerindeki etkisi, abla-kardeş arasındaki diyalogda ortaya çıkar. Şahap, annesi hasta olan Refet'in mali desteğe ihtiyacı olmasına rağmen, gururu yüzünden yardım kabul etmeyeceğinden yakınıdır. Cazibe, Refet'in evine giderek onu ikna edebileceklerini söyleyince Şahap ablasının öyle bir fakirhaneye gitmek istemesine şaşırır. Öfkelenen Cazibe, kardeşine, "Refet'e acıyorsun da evine gitmek azametine mi dokunuyor?" diye sorar (123). Cazibe'ye göre insanın zengin olması ile kibar olması aynı şey değildir ve kibar bir ruh fakirlerde de bulunabilir. Tabii ki Cazibe'nin mütevazı tavrı yapısal eşitsizliği gideremez; evine geldiklerinde Refet, onlara layık bir sandalye bulamaz, Cazibe'nin lütuflarına nasıl karşılık vereceğini bilemez (124).

Refet'in Şahap ve Cazibe ile kurduğu dostlukla, Şule ile kurduğu dostluk arasındaki fark dikkat çekicidir. Şule ile kurduğu yatay ilişkide hem gündelik sorunlarını hem de derin dertlerini ve kalbinde sakladığı

sırlarını paylaşır. Aynı evde yaşadıkları için aynı yatakta yatar, birbirlerini öpüp okşayarak avuturlar. Bu açıdan ilişkilerinin duygusal yoğunluğu çok daha fazladır. Şahap ve bilhassa Cazibe ile ise daha mesafeli ama entelektüel yoğunluğu fazla bir ilişki kurar. Özellikle Cazibe ile olan ilişkisinde eğitim, dostluklarını daha manevi ve tinsel bir boyuta taşımamanın aracı haline gelir.

Eğitim, hem Fatma Aliye'nin hem de dönemin pek çok kadın hakları savunucusunun temel meselelerindedir. Kadınların eğitimi olmaları, yaşam hakkını savunabilmelerinin yegâne ve vazgeçilmez bir koşulu olarak görülmektedir (Demirdirek 2011, 53-4). Refet okulda aldığı eğitimle sadece kendi başına geçinecek bir maaş sahibi olmaz, aynı zamanda çevre ve dostlar edinir. Eğitim ve kadınlar arası dayanışma ilişkileri birbirlerinden bağımsız değildir. Kadınlar birbirlerini eğiterek dostluklarını güçlendirirken Darülmualimat gibi devlet okullarında da kızların yaşça büyük kadınlarca eğitilmesi prensibi benimsenmektedir (Akşit 2012, 97). *Refet*'teki bir sahne, eğitim ve dostluk ilişkilerinin nasıl iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Refet, okulda kendisiyle dalga geçen bir arkadaşına nazire eden bir makale kaleme alır. Bu makalede mektep arkadaşlarının birbirlerine kardeş gibi olmaları gerektiği, aralarında haset ve rekabet yerine şefkat ve muhabbet olması gerektiğini söyler (131). Bu meziyetler öğretmenlik görevini yaparken öğrencilerine şefkat gösterebilmek için gereklidir. Şefkat ve muhabbet nihai olarak vatana duyulan hislere bağlanır:

“Mektep bu muhabbet ve şefkat-i maderaneye arkadaşlık arasında muhabbet ve hamiyet ihasıyla bizi alıştırarak! Evlad-ı vatan beyninde lüzumu olan muavenet, şefkat ve muhabbet-i insaniyetin esasından olduğu cihetle o gibi hissiyat-ı ulviye ile mütehasıs olan kimseler, insanlar için müyesser olabilen mertebeye-yi kemale doğru yol almış olurlar.” (131).

Fatma Aliye'nin *Refet*'in ağzından kadınlar arası dostluğun rekabet, eleştiri ve düşmanlık değil de şefkat, dayanışma ve muhabbet üzerine kurulu olması gerektiğine dair düşüncesi dostluğun, erkeklerin statü ve gücü büyük ölçüde ellerinde bulundurdukları bir dünyada kadınların birbirlerine ve kendilerine güvenmelerini sağlayacak (Smith-Rosenberg 1975, 14), kadınların birbirlerinin “yurdu” olacakları bir dünya çizer. Fakat dostluğun içerdiği duygusal bağlılığın niteliği, yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Daha önce arkadaşlığa dayalı evlilik idealinin, kadınlar arası dostluk bağları ile nasıl karşılıklı bir kurulum süreci içinde olduğundan söz etmişim. Eğitimin dolayımından geçen vatanseverlik düşüncesi de benzer biçimde kadınların dostluk tanımlarını biçimlendiren söylemsel çerçevelerden birini oluşturmuştur. Erkekler arası dostluk ilişkilerini yeniden tanımlamaya aday vatansever yoldaşlık ilişkileri, kadınlara ancak ikincil bir rol öngörüyordu zira kadınlar yeni yeni ortaya çıkan ulus projesine, erkeklerle kurdukları ilişkiler üzerinden davet ediliyorlardı. Fakat kadınlar dolaylı olarak dahil edildikleri ulus projesi içinde kendilerine özerk bir alan açmayı amaçlıyorlardı; hem de birbirleriyle kurdukları dostluk bağları üzerinden. Dönemin kadın dergilerinde kadınlar vatanı savunma ve kurtarma davasında birbirlerine sık sık “hemşireleri” olarak sesleniyordu. Bu kamusal, giderek diğer cemaatlerden olan kadınları dışlayan milliyetçi bir yöne evrilmekteydi. Aile metaforlarına yaslanan milliyetçi söylemler çerçevesinde,²³ kadınlar ailedeki en eşitlikçi ilişkiden devşirdikleri hemşire hitabıyla birbirlerine seslenerek (Vicinus 2004, xxvi), birbirlerini kamusal içindeki bir topluluk olarak tanıdıklarını gösteriyorlardı (Pursley 2012, 63). Vatan sevgisi, kadınların birbirleri ile kurdukları dayanışma ilişkilerinin temel dolayımından biri olarak işliyordu. Fatma Aliye'nin *Refet*'te tasvir ettiği kadın kamusallığı da aile içi sevgi bağları ve vatan sevgisinden aldığı öğelerle tanımlanıyordu. Annesinin ölümüyle hayattan soğuyan Refet'e kendisini yetiştiren vatana ve devletine olan ödevini yerine getirmek için hayata tutunması gerektiğini söyleyen arkadaşısı Şule olur. Refet, evlilikte tatmin edemeyeceği, bitmek tükenmez sevilme arzusunu öğrencileri ile tatmin edecektir (190).

Najmabadi'nin dikkat çektiği üzere, vatan sevgisi, hetero-romantik aşkı aşkınlılaşırma işlevi görür (Najmabadi 2005, 4. bölüm; Najmabadi, 2011). Vatanperver sevginin benzer bir işlevi, kadın dostluğunun aşkınlılaşırılması için de gördüğünü söyleyebiliriz. Erkekler tarafından geri kalmışlıkla, cehaletle, boş uğraşlarla ve tensellikle damgalanan kadın homososyalliği karşısında kadın dostluğu, öğrenme ve eğitimle, ulvi vatanperverlikle ve tinsellikle tanımlanıyordu. Bu bağlamda Şule'nin ablası Cazibe'nin romandaki yeri üzerinde durmaya değer görünüyor. Cazibe, yirmi sekiz yaşında evli bir kadındır. Anlatıcı ses Cazibe'nin evli olduğunu bir kere söylemiş bulunur ama romanın geri kalanında kadının ne eşinden ne de evliliğinden söz edilir. Yaz tatili geldiğinde Refet ve Şule, Şahap ve Cazibe'nin Göztepe civarlarındaki köşklerine misafir olurlar. Refet burada deneyimlediği doğal güzelliklerle mest olur. Bir gün köşte yalnızken, bahçede sevdiği bir yerde oturarak kitap okumaya başlar. Kitabı okumak için Cazibe'nin kanepede otururken ayaklarını üzerine koyduğu minderi seçer.

Fakat manzaranın güzelliği kitabını okumasını engeller. Kalbi her zamankinden başka çarpmaya başlar, gözleri kapanır, nefesi derinleşir. Kendisinden öyle bir geçer ki hislerinden korkar:

“Bir hayli müddet gözleri kapalı ve bilhareket kalmış olan Refet, korkulu rüya görmekten uyanan bir kimse gibi birdenbire kalkıp silkindi. Elini parmakları arasına alıp sıkmaya başladı.

‘Yarabbi! Yarabbi! Vücutça kazandım. Fikirce kaybettirme!’ dedi. Ve biraz durduktan sonra elini şiddetle çarpmakta olan kalbi üzerine koyup, ‘Sen ne demek istiyorsun? Kendi mevcudiyetini bana bildirmek mi? Benim sana emrim, benim sana hükmüm bu değildir. Ben seni inkâr ediyorum. Kabul etmiyorum. (...) Ben burada bu miskin ve zavallı vücutta cevelan-ı deme [kan dolaşımına] hizmet eden kalp dedikleri et parçasından başka bir şey tanımıyorum.’” (147)

Bu kendinden geçme halinden kısa bir süre önce Cazibe Hanım, Refet’e astronomiden, gökcisimlerinden, dünyanın tabakalarından, volkanlardan söz etmiş; bu konularda bir malumatı olmayan fakat öğrenmeye heves duyan Refet büyük bir heyecan hissetmiştir. Cazibe’nin kendisini bu konularda eğittiği anlarda Refet, “asar-ı tabiat hep dile gelmiş de Cazibe’nin ağzından söz söylüyor” sanmaktadır (144). Refet, önceden hecelediği tabiatın dilini ve kâinatın bilgisini Cazibe sayesinde sökmüştür ve tam da bu nedenle tabiat onu kendisinden geçirmiştir. Benzer bir kalp çarpıntısını arkadaşları ile birlikte, batmakta olan güneş ve doğan ayın birlikteliğinin denizdeki yansımaları izlerken yaşar. Arkadaşlarına durumu sezdirmemeye çalışır fakat Cazibe Hanım, Refet’in müteessir olduğunun ayırıcısına varır. Okula döndüklerinde Refet bu manzarayı resmeden, üzerinde çalıştığı modellerden daha güzel iki tablo üretir. Cazibe Hanım’a tabloları gösterdiğinde kadın hayrete düşer ve tabloları çerçeveletir (170).

Ayşegül Utku Günaydın doğanın kadınların düşsel dünyasını betimlemede özel bir işlev kazandığını öne sürer. Doğa, ev içinin sınırlandırıcılığı karşısında, kadın kahramanların düş dünyalarını özgür bırakabilecekleri bir alandır. Tanzimat romanında karşımıza sık sık bahçeler, mesire yerleri, koruluklar olarak çıkan doğal mekânlar, “yoğun duyguların doğrudan ya da simgesel biçimde dışa vurulduğu alanlar”dır (Günaydın 2017, 143). Özellikle aşk romanlarında sık sık başvurulan doğal metaforlar, aşkın hem saf hem de karanlık ve vahşi yönüne vurgu yapar (Günaydın 2017, 143). Oysa *Refet* bir aşk romanı değildir; söz konusu sahne de romantik bir aşk kurgusunda yer almaz. O halde Refet’in kalp çarpıntısını, baş dönmesini nasıl açıklayabiliriz? Refet neden duygularını gemlemeye, kalbine söz dinletmeye çalışmaktadır? Kalbi birine mi yönelmiştir? Sahnenin kuruluş biçimi nedeniyle bu sorunun olası bir cevabı Refet’in kalbinin Cazibe’ye yönelmiş olmasıdır. İsminden anlaşılacağı üzere insanın kendisini kolayca kaptırabileceği, cezbedici bir kadındır Cazibe. Akıllı, bilgili, duyarlı ve saygılıdır. Dahası, aralarında yaşa, eğitime ve sınıfa dayalı hiyerarşiler olsa da ikilinin birbirlerine karşılıklı bir muhabbet duyduğu ortadadır. Öyleyse bu sahnede söz konusu olan, örtük kalmış lezbiyen, veya anakronizmden kaçınacak olursak, homoerotik bir arzu mudur? Mazhar Osman’ın iddia ettiği gibi kadınlar arası dostluktaki saf meveddet “gayritabiî” bir aşka mı dönüşmektedir? Metnin gizli sırlarını ifşa etmeye yönelik bu tip bir yorumlama, Sedgwick’in eleştirdiği paranoyak epistemolojiye dayanacaktır (Sedgwick 1997). Dahası, kurumsal yapıları cinsel eylemlerden daha çok bozguna uğratma potansiyeli taşıyan sevgi, şefkat, arkadaşlık, sadakat ve yoldaşlık ilişkilerini gölgede bırakacaktır (Foucault 1997, 136-7). Metnin içerdiği potansiyelleri, heteronormatif kurguların içerdiği istikrarsızlıkları abartacak onarıcı bir okuma²⁴ ile ele aldığımızda, Refet’in doğayla ilişkilenebildiği esrikliğinde karşımıza homoerotik bir arzunun değil, heteronormatif aşk ve kadınlık kurgularından kaçan bir tinsellik arayışının çıkacağını düşünüyorum. Refet, doğayla etkileşiminde kendini kaybetmiş ve bunu da Cazibe Hanım’ın ona sunduğu evren ve doğa bilgisini edindikten sonra yapmıştır. Bu bilgiler ona evren ve doğa üzerinde hakimiyet kurabileceği bir anahtar sunabilecekken, o edindiği bilgilerle özdenetimini hatta akıl sağlığını toptan kaybetme riski ile karşı karşıya kalmıştır.

Refet’in duygularına egemen olma isteği romanın sonlarına doğru, heteroseksüel evlilik romansında yaşayacağı ve kaçınılmaz olduğunu düşündüğü başarısızlığa ve yalnızlığa karşı bir önlem olarak bir kez daha karşımıza çıkar. Fakat roman, bu kaçınılmaz sonun telkin ettiği yalnızlığın aksine, Refet’in Şule birlikte kurduğu gelecek hayali ile sonlanır: “Artık böyle acz ve zaruretle değil inşallah istikballerimizi temin edecek bir derecede maaşlarımızdan para topladıktan sonra birer hane alırsınız. Vazifelerimizi güzel ifa edersek evlad-ı vatani hüsnüsuretle tedris ve talim eyleseniz kazandığımız para helal olacağından bizi de Cenabıhak müsterihane yaşatır.” (Fatma Aliye 2012, 210) Hetero-romansın ve arkadaşlığa dayalı evliliğin vaatlerinin yerine getiremeyeceğine ilişkin farkındalık, Refet’e eğitimden, kadın dostluğundan ve üzerinde denetim sahibi olabileceği sevgiden müteşekkil bir karşı kamusal tahayyülün imkanı sunar.²⁵

Sonuç

Fatma Aliye, kadın homososyalliğinin dünyevi bedensel hazlarla, işe yaramazlık ve cehaletle ilişkilendirilen eril tanımları karşısında öğrenme, manevi ve tinsel birliktelikle tanımlanan bir kadın dostluğu tahayyül etmektedir. *Refet*'in sunduğu kadın kamusalığı, kamusalığın erkeklerle veya heterososyallikle, kadın homososyalliğinin ise özel alanla sınırlı olduğu (Pursley 2012, 64-5); kadının bedensel olanla, erkeğin zihinsel ve tinsel olanla özdeşleştirildiği ikilikleri zorlar. Kadınların dostlukları aynı anda hem duyumsal hem de platoniktir (Smith-Rosenberg 1975, 4). Birbirlerini öper, okşar, bir yatakta uyurlar; fakat aynı zamanda tinsel ve zihinsel birliktelikler kurarlar. Geçim dertlerini, eğitim meselelerini, ressamların hayatlarını olduğu kadar duygusal dünyalarını, en gizli sırlarını da paylaşırlar. Heteroseksüel evliliğin sınırlayıcılığından, özel/kamusal ayrımı dayatmasından, çirkinlik yoluyla kadına yüklenen bedensellikten kaçan, kadınların tinsel, zihinsel ve sanatsal dostluklarına dayanan kadın kamusalığı vaadinin, *Refet*'in doğa karşısındaki esrikliğinde ve *Cazibe*'nin ona vaat ettiği bilgi ve öğrenme ile ortaya çıkan tinsel birliktelikte somutlaştığını öne sürüyorum. Bu tinsel dostluk, yeni öznelik ve eyleycilik biçimlerini tahayyül etmenin imkanını taşır. *Refet*'in kalbine hükmetme isteği daha sonra arkadaşlarıyla deneyimlediği manzaranın resmini çizerek buradan bir üretkenlik ve eyleycilik devşirmesini sağlamıştır. Bu eyleycilik onun evlilik tekliflerini reddetmesini, yeni bir hayat ve benlik tahayyül etmesini mümkün kılmıştır.

Kadın dostluğu, tıpkı yazının başında alıntılanan sahnedeki dört kadının birliktelikleri gibi, hem geç Osmanlı döneminde hem de sonrasında, dışarıdan bakan gözlerin dikkatinden kaçmıştır. Oysa kadınların birbirlerine bazen ancak kendilerinin duydukları bir sesle usul usul, bazen daha duyulur biçimlerde seslenerek inşa ettikleri dostluklar, hem dönemin toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve duygusal dünyasındaki dönüşümleri hem de bugün kadınlar arası farklı bağlılıkları anlamlandırmamızı sağlayabilecektir.

¹ Bir eserin, kadınların kurgusal temsilere, özellikle de sinemadaki temsillerine ilişkin bu testten geçebilmesi için üç kriteri karşılaması gerekmektedir: Eserde iki kadın bulunmalıdır, bu kadınların her ikisinin de ismi olmalıdır ve kadınlar erkekler dışında bir şeyle ilgili sohbet etmelidir. Test, ilk kez 1985'te *Dykes to Watch Out For* isimli komik şeridinde testi konu eden çizgi roman sanatçısı Alison Bechdel'in ismiyle anılır.

² Kaçgöç, kadınların erkeklerden ayrı alt sosyallikler kurmalarını ve bu alt sosyallikler yoluyla erkekler karşısında görece özerklik kurabilmelerini sağlayabilir. Nancy Tapper, İran'daki Şahseven toplumunda cinsiyetler arası ayrışmanın ve kadınlar arası hiyerarşik örgütlenmenin, kadınların kolektif bir güç olarak hareket edebilmelerini ve erkekler karşısında kendi önem ve değerlerinin farkına varmalarını sağladığından söz eder (Tapper 1980, 74)

³ Aşağıdaki eserler örnek olarak verilebilir: Abdülaziz Bey 1995; Ahmet Rasim 1958; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey 2017; Rezaizade Mahmut Ekrem 1997; Sevengil 2014; Koçu, 1964.

⁴ Benzer tespitler Arap ve İran modernleşmecileri tarafından da yapılmıştır. Bkz. Massad 2007 ve Najmabadi 2005.

⁵ Faderman'ın yaklaşımı, seksologların teorilerinin kadınlar arası duygusal-erotik yaklaşımları engelleyici yönüne yoğunlaşırken, seksolojinin yarattığı kategorilerin kimliklenme süreçlerine katkısı göz ardı ettiği için sonraki pek çok *queer* kuramcı tarafından eleştirilmiştir (Bauer 2009, 5). Foucault'nun üretici iktidar düşüncesi çerçevesinde şekillenen bu eleştirilerin, Faderman'ın çözümlenmesinden daha çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu düşünüyorum. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki veya diğer Orta Doğu ülkelerindeki homososyal sapma söylemlerinin kadınların kimliklenme ve eyleycilik biçimlerine katkısı üzerine bildiğim bir çalışma bulunmamaktadır.

⁶ Kadın homososyalliği ve homoerotizmi arasındaki süreklilik konuya ilişkin literatürdeki en tartışmalı konulardan biridir. Özellikle daha erken dönem eserlerde, kadınların dostluk ilişkileri ile romantik aşk ilişkileri ve cinsel birliktelikleri arasında bir süreklilik olduğu düşüncesi belirgindir. Carol Smith-Rosenberg, kadınların dostluk, akrabalık ve duygusal ilişkilerini bir arada incelediği öncü çalışmada, cinsel ve duygusal itkileri bir süreklilik içerisinde görmemiz gerektiğini söyler (1975, 28-9). Adrienne Rich, lezbiyen süreklilik [*lesbian continuum*] kavramı ile, başka bir kadınla genital cinsellik yaşamış veya böyle bir birlikteliği arzu etmiş olmasından bağımsız olacak biçimde, bir kadının hayatı süresince yaşadığı veya tarih boyunca bir dizi kadın tanımlı deneyimi kast ettiğini söyler (1980, 27). Sedgwick, homososyal homoerotik sürekliliğin [*continuum*] kadın homososyalliğinde erkek homososyalliğine nazaran daha güçlü olduğunu iddia eder (1985, 3). Vicinus, kadınlar arasında romantik aşkın açıkça cinsel, kırılın biçimde duygusal veya tamamen platonik pek çok ilişki biçimini barındırdığını ileri sürer (2004, xx). Sharon Marcus ise kadınlar arası farklı bağlulukları bir süreklilik içerisinde ele alan yaklaşımların, kadınlar arası bağların görünmezliğine dikkat çekmesinin önemine işaret eder fakat arkadaşlık ve sevgililik arasındaki önemli farkların üzerini örttüğünü söyleyerek bu yaklaşımları eleştirir (Marcus 2007, 29). Ona göre farklı toplumsal bağların arasındaki farkları ve örtüşmeleri, onları birbirlerine indirgemeden ele alabilmemiz gerekir. Valerie Traub ise erotizm ve dostluk arasında ontolojik bir sınır çizme girişimlerine şüphe ile yaklaşmamız gerektiğini söyler (2015, 50). Traub'un önerdiği üzere, bu ikisi arasındaki söylemsel sınırlar tarihsel işlevi üzerinde durmak, Osmanlı toplumunda kadın homoerotizmi ve homososyalliğinin hangi tarihsel süreçler sonucunda birbirleriyle ilişkilendirildiklerini ve ayrıştırıldıklarını, kadın dostluğunun bu bağlamda nasıl tanımlandığını anlamamız için daha işlevsel olacaktır.

⁷ Daha önce söylediğim üzere erkek homoerotizmi de sıklıkla sosyal sapma söylemi çerçevesinde ele alınır. Salahaddin Asım istisnai isimlerdendir.

⁸ Pasin'e göre kadınların heteronormatif iktidar ilişkilerine ve kamusal alandaki ezilmeye karşı durmalarını sağladığından ayrıcalıklıdır (Pasin 2013, 68). Hamamın kadın homoerotizmine ilişkin eril fantezi ve kaygıların en çok yoğunlaştığı mekân olması belki de bu yüzden.

⁹ Örneğin *Sâime*'de Örüçeli Hamamı'nın zürefaların buluşma mekânı olduğu söylenir (Recaizade Mahmut Ekrem 1997, 83). Hamamdaki kadın homososyalliğinin "gerçekte" homoerotik yaklaşımları barındırdığını iddia etmiyorum. Fakat söz konusu anlatılarda, hamamın kadınlara sunduğu çok işlevli mekansallığının (Akşit 2011) göz ardı edilmesi dikkat çekicidir.

¹⁰ Yalnızca nöropsikiyatrlar için değil, dönemin edebiyatında ve popüler yazınında da kadınların dudaktan öpüşmeleri artık tehditkâr bir öğedir. Mehmed Ali Kasım, kadınların saygı ve sevgiden kaynaklanan öpüşlerinin zamanla cinsel organlarına yayıldığını söyler (Mehmed Ali Kasım 1925, 91). Öpüşme ayrıca kadınların erkeklerden gizledikleri sırları ifşa eden simgesel bir anlam kazanmıştır. Ahmed Rasim'in *Ülfet* romanında, Rezaizade'nin *Sâime* romanında ve Şahabettin Süleyman'ın *Çıkmaz Sokak*'ında kadınların öpüşmeleri, yabancı gözlerden gizledikleri erotik yakınlıklarını ifşa eder. Bkz. Sarıtaş, y.h.

¹¹ Aynur Demirdirek (2014) birbirleri ile dostluk kurma imkânları oldukça sınırlı olan Müslüman ve azınlık cemaatlerinden kadınların kadın dergileri yoluyla birbirleriyle etkileşime geçme imkânı bulduklarını söyler.

¹² Najmabadi'nin dikkat çektiği üzere kadınların, kadın homososyal mekanını terk ederek karma bir kamusal alan tarafından erişilebilir hale gelen yazılı dilleri, daha arınmış ve resmi bir biçim kazanmış, disipline edilmiştir (Najmabadi 1993, 488-489). Najmabadi'nin tespitinin, Osmanlı kadın dergilerinde yazmaya başlayan kadınlar için de geçerli olduğunu ve buradaki kadın dilinin kadın homososyalliğinde kullanılan dile kıyasla çok daha formel, steril ve disipline edilmiş olduğunu tahmin edebiliriz. Fakat erkekler tarafından erişilebilir olsa da, onlar dergileri diğer kadınlara seslenebilecek bir alan olarak görüyor, burada kendi kamusal alanlarını inşa edecekleri bir dili keşfediyorlardı.

¹³ Akşit, Fatma Aliye'nin romanlarında kamusal alanın, klasik kamusal alan kavramsallaştırmasından farklı olarak evleri ve insanları birbirine bağlayan, evlilik gibi özel alana dahil edilen meseleleri içeren temel bir öge olduğunu söyler (2010, 210).

¹⁴ Bu terimi *Levâiyih-i Hayât*'ta Fehame kendi evliliğini tanımlamak için kullanır (Fatma Aliye 2017, 6).

¹⁵ Fatma Aliye, kadınların kendilerine denk olmayan, cahil ve zayıf karakterli erkeklerle evlenmeleri sonucunda yaşadıkları mutsuzluklar üzerinde diğer eserlerinde de durur. *Muhâdârat* romanında Mucip karakterinden farklı olarak yüzeysel Batılılaşma nedeniyle eleştirilen Fâzıla'nın eşi Remzi için şöyle denmektedir: "Bu gibi erkekler, evlilik hayatını, yaşadığını sadece kendisinin iddia ettiği bir kadını hiçbir hata kabul etmeden hareket eden bir makine gibi görürler. Belki de eşlerinin cansız olduklarını düşünürler!" (akt. Günaydın 2017, 97). *Levâiyih-i Hayât*'ta da etmedan kadınların sevgisine lâyık olmadıkları; böyle adamları sevmenin kadının kendisini rezil etmesi anlamına geldiği söylenir (Fatma Aliye 2017, 22).

¹⁶ Deleuze ve Guattari, kaçış çizgisi kavramı ile hayattan kaçmak, saklanmak anlamına gelecek negatif eylemleri kast etmez. Kaçış, aile, okul, devlet gibi kurumsallıkları bozan, ikiliklere direnen, bir oluştan ötekisine geçişi mümkün kılan, olumlu, etken bir yersiz yurtsuzlaşmadır. Deleuze *Diyaloglar*'da şöyle der: "En büyük yanlışlık, tek yanlışlık kaçış çizgisinin yasaından kaçışı içerdiğini sanmak olacaktır; düşüncüde veya sanatta kaçış. Ama kaçmak tersine gerçek üretmek, yaşamı yaratmak, kendine bir mucedade silahı bulmaktır." (Deleuze ve Parnet 1990, 74)

¹⁷ Sagaert, kadın yazarlı masallarda çirkinliğin bu işlevine değinir (2017, 186-189).

¹⁸ Smith-Rosenberg evliliğin kadınların dostlarından fiziksel bir ayrılık yaşamalarına neden olduğunu, fakat bunun duygusal bir mesafe anlamına gelmediğini önerir (1975, 5).

¹⁹ Benzer biçimde *Levâiyih-i Hayât*'ta Mehabe, Fehame'ye evlendikten sonra eskisi gibi görüşemediklerini, çünkü Fehame'nin kayınvalidesinin her görüşmelerinde yüzünü ekşittiğini söyler (Fatma Aliye 2017, 2).

²⁰ Edebi eserlerde evlatlık kızların da sık sık çirkinliklerinden söz edilir (Özbay 2009, 28).

²¹ Bu makalede üzerinde pek fazla duramayacak olsam da komşuluk ilişkileri de *Refet*'teki kadın kamusal alanının önemli bileşenlerindedir. Refet ve annesi darda kaldıklarında yardımlarına sık sık komşu kadınlar koşar.

²² Fatma Aliye, *Refet*'i II. Abdülhamit'in kızlara yönelik devlet okulları açtığı bir dönemde kaleme almıştır (Akşit 2010, 213).

²³ Konuya ilişkin bkz. Najmabadi 2005, 4. bölüm; Najmabadi, 2011.

²⁴ Sedgwick, metinde gizli kalan amaçları açığa çıkarmayı amaçlayan paranoyak okuma biçimleri yerine, yaratıcılığa ve aşırılığa yönelen, keyif verici, olumsal, istikrarsız ve tutarsız *queer* ontolojiler yaratmayı amaçlayan onarıcı okuma stratejilerini önerir (Sedgwick 1997, 18).

²⁵ Benzer bir sona Akşit'in (2010) feminist bir ütopya olarak tanımladığı Fatma Aliye'nin bitmemiş romanı *Enin*'de (1910) de rastlarız. Romanın iki ana karakterinden biri olan Sabahat, kolayca baştan çıkarılan bir erkek olan Suat tarafından terk edildikten sonra evlenmeme kararı alır. Kötü bir evliliğe mahkûm olan komşuları ve yakın arkadaşı Fehame, onun bu tavrına hayranlık duyar. Daha sonra ikili, evliliğin yarattığı hayal kırıklığını tahsillerine devam ederek aşmaya karar verirler. Akşit'in dikkat çektiği üzere, iki kadının ilmi evliliğe tercih etmesi Fatma Aliye ve eleştirilenince uygun bulunmamış olmalıdır ki roman bitmemiş ilan edilmiştir (Akşit 2010, 214). *Enin*'de de, tıpkı *Refet*'te olduğu gibi, kadın dostluğu romanın kurucu bir öğesidir. İki metnin kadın dostluğunu merkeze alan karşılaştırmalı bir okumasının son derece verimli olacağını düşünüyorum.

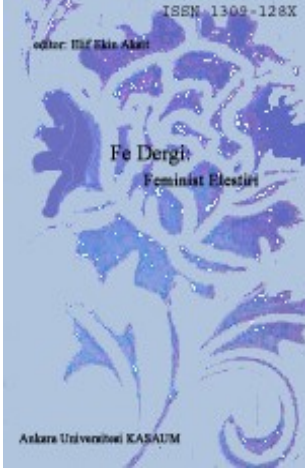
Kaynakça

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı* cilt I, haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).
- Abu-Lughod, Lila. "Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions," *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton and Chichester: Princeton University Press, 1998), 3-31.
- Ahmet Rasim, *Fuhş-i Atik ve Hamamcı Ülfet* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958).
- Akşit, Elif Ekin. "Fatma Aliye's Stories: Ottoman Marriages Beyond the Harem," *Journal of Family History* 35, no. 3 (2010): 207-218.
- Akşit, Elif Ekin. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2012).
- Akşit, Elif Ekin. "The Women's Quarters in the Historical Hammam," *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 18, no. 2 (2011): 277-293.
- Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* cilt II, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi, 2017).
- Balsoy, Gülhan Erkaya. *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları* (İstanbul: Can Yayınları, 2015).
- Bauer, Heike. *English Literary Sexology: Translations of Inversion, 1860-1930* (Londra: Palgrave Macmillan, 2009).
- Bray, Alan. *The Friend* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2003). Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Diyaloglar* çev. Ali Akay (Ankara: Bağlam, 1990).
- Demirdirek, Aynur. *Osmanlı Kadınların Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* (Ankara: Ayizi Kitap, 2019).
- Demirdirek, Aynur. "Muslim Ottoman Feminists' Perceptions of Their Non-Muslim Counterparts After Meşrutiyet" *Fe Dergi* 6, no. 1 (2013): 1-17.
- Dinç, Gökçen Beyinli. *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik* (Ankara: Ayizi Kitap, 2017).
- Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981).
- Fatma Aliye. *Refet* haz. Şahika Karaca (İstanbul: Kesit, 2012).
- Fatma Aliye. *Enîn* haz. ve çev. Tülay Gençtürk Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015).
- Fatma Aliye. *Hayattan Sahneler (Levâh-i Hayât)* haz. ve çev. Tülay Gençtürk Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017).
- Foucault, Michel. "Friendship as a Way of Life," *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics Subjectivity and Truth* der. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), 135-140.
- Günaydın, Ayşegül U. *Kadınlık Daima Bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme* (İstanbul: Metis, 2017).
- İleri, Celal Nuri. *Kadınlarımız* haz. Halit Erdem Oksaçan ve Abdullah Musab Şahin (İstanbul: Kaknüs, 2017).
- Reşad Ekrem Koçu, "Çengi," içinde *İstanbul Ansiklopedisi* cilt VII, haz. Reşad Ekrem Koçu (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1964), 3840-5.

- Mazhar Osman. *Tabâbet-i Rûhiye*, cilt I., ikinci tab'. (İstanbul: Kader Matbaası, 1926).
- Massad, Joseph A. *Desiring Arabs* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2007).
- Mehmed Ali Kasım, *Delk ü Temas ve Zürefâlar* (İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, 1341/1925).
- Najmabadi, Afsaneh. "Veiled Discourse-Unveiled Bodies," *Feminist Studies* 19, no. 3 (Autumn, 1993): 487-518.
- Najmabadi, Afsaneh. "Crafting an Educated Housewife in Iran." *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton and Chichester: Princeton University Press, 1998), 91-125.
- Najmabadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 2005).
- Najmabadi, Afsaneh. "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak", *Vatan, Millet, Kadınlar* ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Özbay, Ferhunde. "Evlerde el kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler" *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, haz. Ayşe Durakbaşa çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 13-47.
- Pasin, Burkay. "Femaleness, Femininity and Feminotopia: The Female Hamam as a Homosocial Space," *Kadın/Woman* 2000 14, no. 1 (2013): 55-77.
- Pursley, Sara. "Daughters of the Right Path: Family Law, Homosocial Publics, and the Ethics of Intimacy in the Works of Shi'i Revivalist Bint Al-Huda," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no.2 (2012): 51-77.
- Recaizâde Mahmut Ekrem, "Sâime," *Recaî-zade M. Ekrem Bütün Eserleri III* haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Hakan Sazyek (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997).
- Rich, Adrienne C. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," *Journal of Women's History* 15, no.3 (1980/2003): 11-48.
- Sagaert, Claudine. *Kadın Çirkinliğinin Tarihi* çev. Serdar Kenç (İstanbul: Maya Kitap, 2017).
- Salahaddin Asım. *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karşılaşmak* (İstanbul: Türk Yurdu Kütüphanesi, b.t.).
- Sarıtaş, Ezgi. *Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik* (Metis, Yayına Hazırlanıyor).
- Sedgwick, Eve Kosofsky. "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You," *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* Eve Kosofsky Sedgwick (Durham ve Londra: Duke University Press, 1997): 1-37.
- Sevengil, Refik A. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)* (İstanbul: Alfa, 2014).
- Sirman, Nükhet. "Kadınların Milliyeti" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* cilt IV, der. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim, 2008): 226-244.
- Smith-Rosenberg, Caroll. "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth Century America," *Signs* 1, no.1 (1975): 1-29.
- Şemsettin Sami. *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat* haz. Sedit Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964).
- Tapper, Nancy. "Matrons and Mistresses: Women and Boundaries in two Middle Eastern Tribal Societies," *European Journal of Sociology* 21, no. 1 (1980): 59-79.
- Traub, Valerie. *Thinking Sex with the Early Moderns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

Vicinus, Martha. *Intimate Friends: Women Who Loved Women, 1778-1928* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 11, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgesinin Kültürel İnşası

Murat Arpacı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 26 Mayıs 2019

Bu makaleyi alıntılar için: Murat Arpacı "Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgesinin Kültürel İnşası" *Fe Dergi 11*, no. 1 (2019), 140-154.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/21_11.pdf

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

Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgesinin Kültürel İnşası

Murat Arpacı *

Bu çalışma femme fatale imgesinin toplumsal, politik ve kültürel olarak nasıl inşa edildiğini ele almaktadır. 19. Yüzyıldan günümüze başta resim, edebiyat ve sinema olmak üzere çok farklı yazınsal ve görsel alanda üretilmiş eserlere konu olan femme fatale karakteri, modern toplumun cinsiyet rejimi ve beden politikaları hakkında tartışma yapmamızı sağlayan düşünsel hatlar içermektedir. Femme fatale'in inşası, ataerkil yapının, modernleşmeyle birlikte kamusal alanda daha fazla yer alan kadın öznelliğine karşı geliştirdiği endişelerin, korkuların ve reflekslerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu imge etrafında yürütülen tartışmalarla kadın bedenini gizem, kötülük ve felaketle özdeşleştiren geleneksel ideolojik araçlar yeniden üretilmiş ve bu araçlarla kadınları hedef alan toplumsal cinsiyet temelli düzenleyici politikalara söylemsel bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan femme fatale karakteri ataerkil toplumun cinsiyet rejiminde olumsuz anlamda atıf yapılan bir dişil-öteki olarak temsil edilmiştir. Çalışmada öncelikle femme fatale imgesinin ortaya çıktığı tarihsel, siyasal ve kültürel ortam tartışılmış ve ardından bu ortamda üretilmiş iki eserde (Salomé ve Pandora'nın Kutusu) yer alan femme fatale temsilleri örneklem olarak analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Femme fatale, toplumsal cinsiyet, beden politikaları, kötülük, kültürel temsil.

Gender, Evilness and Body: Cultural Construction of the Femme Fatale Image

This study discusses how the femme fatale image is constructed socially, politically and culturally. Femme fatale character which is the subject of works produced in many different literary and visual fields particularly painting, literature and cinema from the 19th century to these days, includes intellectual lines that enable us to discuss the gender regime and body policies of modern society. The construction of femme fatale has emerged as a product of the anxieties, fears and reflexes that the patriarchal structure has developed against female subjectivity that is more involved in public space with modernization. Through the discussions conducted around this image, traditional ideological tools that identify women's body with mystery, evilness and disaster have been reproduced and with these tools gender-based regulatory policies targeting women were tried to be given discursive legitimacy. In this respect, the femme fatale character has been represented as a feminine-other referred in a negative manner in the gender regime of patriarchal society. Firstly, the historical, political and cultural environment in which femme fatale image emerged was discussed and then the femme fatale representations in two works produced in this environment (Salomé and Pandora's Box) were analyzed as samples.

Key Words: Femme Fatale, Gender, Body Politics, Evilness, Cultural Representation.

Giriş

Toplumların kötülüğe dair algısı, tarihsel süreçlerden, cinsiyet rejimlerinden, cinselliğe ve bedene dair söylemlerden ve cinsel farkı inşa etmeye yönelik politik stratejilerden bağımsız değildir. Cinsiyet, kötülük ve beden arasında kurulan tarihsel, kültürel ve politik ilişkiyi yansıtan en tipik örneklerden biri kuşkusuz *femme fatale* imgesidir. Anlamı “ölümcül kadın” olan *femme fatale*, 19. yüzyıldan günümüze, görsel sanatlar, edebiyat ve sinemada istikrarlı bir biçimde yeniden üretilmiş ve temsil edilmiştir bir figürdür. Bu kültürel yeniden üretimler bazı farklılıklar barındırır da *femme fatale*'in kurgulandığı ideolojik zemin güçlü bir benzerlik barındırır. Bu benzerlik, *femme fatale*'in, erkeği felakete sürükleyen, onunda etrafında örülmüş toplumsal ilişkileri ve toplumsal birimleri krize uğratan bir kadın tipolojisi olarak temsil edilmesidir. Bu anlamda *femme*

* Dr. Öğr. Üyesi, EBYÜ Sosyoloji Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-7892-5850?lang=en>

fatale'i inşa eden kültürel söylem, yalnızca erkeğin felaketine gönderme yapmaz. *Femme fatale*'i kurgulayan bakış, erkeğin felakete sürüklenmesini odak noktası olarak erkeğin merkezinde olduğu ve temsil ettiği başta aile ve evlilik kurumu olmak üzere toplumsal değerlerin ve ahlaki normların yıkımına gönderme yapar.

Femme fatale'in kültürel inşasının temellerinde, modernleşme sürecinde kamusal yaşamda daha fazla görünür hale gelen kadınlara yönelik eril endişelerin olduğuna dair literatürde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu endişe, *femme fatale* mitinin inşa edildiği dönem olan, 19. Yüzyılın ikinci yarısında ve 20. Yüzyılın ilk yarısında kadınlar etrafında yükselen tüm değerlere yöneliktir. Moderniteyle birlikte kadının kültürel yaşamda, kent ortamında ve kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmesi, iş yaşamında varolan kadın sayısının artması, kadın haklarına dair gelişmeler, feminist hareketlerin çeşitlenmesi ve güçlenmesi, kadınların kendi yaşamları ve bedenleri üzerindeki haklarını savunma mücadeleleri, kısacası kadınların güçlü öznel olarak varolmalarına yönelik tüm eril endişeler *femme fatale*'in kötücül bir öteki olarak kurgulanmasını motive etmiştir. Kadınlara dair toplumsal, politik, ekonomik, ahlaki ve cinsel endişeyi *femme fatale*'in bedeni üzerinden birbirine bağlayan ideolojik korku, bir yanı sıra eril hegemonyanın güç kaybına uğrayacağına yönelik korkudur. Modernitenin kültürel yorumunda erkek öznelliğinin özdeşleştirildiği toplumsal tip *flaneur* iken kadın öznelliğinin *femme fatale* ile özdeşleştirilmesi, esasında bize kültür tarihinin ve yazınsal alanın erkeklik üzerine nasıl inşa edildiği gösterir. Bu yalnızca kültürel değil epistemolojik bir ayrımdır. Moderniteyi seyreden kentin özgür figürü *flaneur* ile seyirlik nesneye dönüştürülen *femme fatale*, eril özne ile dişil nesne arasındaki cinsiyetçi ayrımı ve buna yaslanan erkek-akıl ve kadın-beden özdeşliğini yeniden üretir. Bu anlamda *femme fatale*, *flaneur* figürüne karşıt bir konumda yer alır, çünkü o modernitenin bir kahramanı değildir (Moraes, 2017: 90). O bir kahramandan ziyade Mary Ann Doane'nin belirttiği üzere cinsel farklılık anlayışında yaşanan bir değişimin doğurduğu endişelerin bir göstergesidir (Doane, 1991: 2). *Femme fatale*'in bedeni, modernliğin metalar dünyasını seyreden *flaneur*'dan ziyade metalaşma sürecini yaşamış bir bedeni ve ölümü temsil eder. Nitekim Walter Benjamin, *Pasajlar*'da, "kadın ve ölüm imgelerinin üçüncü bir imgede, Paris imgesinde birbirleriyle kaynaşmaları, Baudelaire'in şiirinin eşsiz bir niteliğini oluşturur" (Benjamin, 2004: 99) derken modernliğin şiirinin kent tasavvurundaki kadın imgesinin yerini vurgular. Benjamin'e göre Baudelaire'in şiirinde meta, bir fetiş görüntüsü sergilediği gibi hem satıcı hem de meta olarak fahişe de böyle bir görüntüyü sergiler (Benjamin, 2004: 100). *Femme fatale* de bir fetiş görüntüsüdür: Modernliğin gösteri dünyasında onu fetiş haline getiren eril öznenin krize sokan bir fetiş. Krize sokmasının nedeni, bir yandan seyreden ve gözetleyen eril özneye güç atfederken öte yandan fetiş dönüşen çekimin erkeği çaresiz bırakan çıkmazını ifade etmesidir.

Femme fatale'i üreten kültürel temsiller modern yaşamın yeni kadınlarına dair eril korkuları cinsellik, felaket ve ölüm üçgeninde işlemişlerdir. Bu temsiller *femme fatale*'i karşı konulamaz cinsel cazibeye sahip, şeytani amaçları olan, baştan çıkardığı erkeklerin toplumsal statüsünü, ekonomik yaşamını ve ahlaki değerlerini yıkıma sürükleyen bir özne olarak sunarlar. Bu temsillerde *femme fatale* suça eğilimlidir, ahlaki olarak toplumsal normativitenin dışında bir yaşam tarzına sahiptir, kaos, karanlık ve ölümle iç içedir. Bu ölüm bazen erkeği bazen de kendisini bulur. Bu temsillerde *femme fatale*'in bedeni seyirlik bir arzu nesnesi olarak sunulur. *Femme fatale* mutlaka dans eder ve bu dansıyla herkesi büyüler. *Femme fatale*'in ne olmadığı konusunda da kültürel temsiller mutabıktır. *Femme fatale* "ideal" bir eş, "makbul" bir evlat ya da anne değildir. Temsillere göre o ölümcül bir tuzak ve tehlikeli bir maceradır. Çünkü temsillerin ideolojik mantığında *femme fatale* tam da aileyi, evliliği, anneliği ve bu kavramlar etrafında inşa edilen toplumsal normları ve değerleri tehdit eden bir figür olarak yer almaktadır. Bu bakımdan *femme fatale*'in bir öteki olarak sunulması bir yandan pronatalist politikaları güçlendirmeye yarar, bir yandan da kadınların bedenleri ve cinselliklerini denetlemeye ve normalleştirmeye yönelik stratejileri açığa vurur. Tam da bu noktada Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabında sözünü ettiği, cinselliği ve bedeni normalleştirmeye yönelik modern iktidar stratejileri ile *femme fatale* mitinin inşasının tarihsel olarak kesiştiği görüyoruz. Zira *femme fatale*, cinselliklere ilişkin kuralları üretmenin ve yaygınlaştırmanın, anormal ve normal olana dair bilgiyi üretmenin, cinsellikleri, bedenleri yönetmenin ve cinsel farkı inşa etmenin söylemsel araçlarından biridir. Foucault'ya göre kadın bedeninin "cinsellikle dolup taşan bir beden" (Foucault, 2003b: 79) olarak konumlandırılması, cinselliğe ilişkin bilgi ve iktidar stratejilerinin bir parçasıdır. Bu konumlandırma ile kadın bedeni patolojikleştirilerek tıbbi pratikler ve aile düzlemi ile iletişime sokulur (Foucault, 2003b: 79-80). Dolayısıyla *femme fatale*, bilgi, iktidar ve normun kadın bedeni etrafında örgütlenmesinin biçimlerinden biridir. Bu nedenle Mary Ann Doane, *femme fatale*'in kültürel inşasını, gizem, merak ve tehdit etrafında tahayyül edilen kadın cinselliğine dair bilme istenci ile gözetleme arzusu arasında bir yere yerleştirir:

“Femme fatale, belli bir söylemsel rahatsızlığın, potansiyel bir epistemolojik travmanın figürüdür. Onun için en çarpıcı özelliği, aslında hiçbir zaman görüldüğü gibi olmamasıdır. Kadın tehdidini saldırgan bir şekilde ortaya çıkarılması, maskelenmemesi, keşfedilmesi gereken bir sırta dönüştürürken, kişi epistemolojik anlatı dürtüsü ile tamamen uyumludur. Cinsellik, neyin bilinip neyin bilinmeyeceğine dair soruların sahnesi haline gelir. Epistemofili ve skopofilin bilgi ve cinselliğinin bu şekilde katmerlenmesi/üst üste binmesi, sinema için çok önemli çıkarım/ima/dolaylı anlatımlara sahiptir. Sinematik kadınların vizyon ve istikrarı veya dengesizliği konusundaki kararlara çarpıcı bir ölçüde güvenmesi gerçeğine sahip çıkar. (Doane, 1991: 1)”

Bilgi ve gözetleme etrafında üretilen norm, hangi bedenlerin ve yaşam tarzlarının makbul hangilerinin ise tehlikeli olduğunun sınırlarını çizer. Buradan baktığımızda *femme fatale*'in temsilinde verilen çifte mesaj açıktır: Erkeklere hangi kadınlardan uzak durmaları gerektiği, kadınlara ise ne olmamaları gerektiği öğütlenir. Bu temsillerde normun dışındaki yaşamları sürmek ya da bu yaşamlara temas etmek bedel ödemekle sonuçlanır. *Femme fatale*'e yönelen bu bakış *fallosantriktir* ve erkeği merkeze koyar. *Femme fatale* ise bir dişil-öteki olarak bu merkezi hedef alan bir figürdür. *Femme fatale* mitini kuran bakışa göre *femme fatale* itaatsiz, baştan çıkarıcı, gizemli ve aldatıcıdır. Taktikleri çeşitlense de hedefinde toplumsal bedenin istikrarsızlaştırılması vardır.

Bu çalışma esas itibarıyla *femme fatale*'in kültürel inşasının hangi tarihsel ve politik temellere dayandığını, bu temellerin cinsiyet rejimleri ve beden politikaları ile nasıl iç içe geçtiğini ele almaktadır. Çalışmada önce *femme fatale* imgesinin ortaya çıktığı tarihsel temeller ele alınmakta ve burada *femme fatale*'e dair mitlere zemin hazırlayan politik, ideolojik ve kültürel ortam tartışılmaktadır. Bu tarihsel çerçevenin ardından söz konusu tarihsel temeller üzerinden *femme fatale*'e dair temsillerin nasıl yeniden üretildiği edebiyat ve sinemadan örneklerle tartışılmaktadır. Bu örnek temsillerin seçiminde *femme fatale* mitinin oluşmasında öncü olan, bu alanda kült olarak kabul edilmiş ve kendilerinden sonraki temsilleri de etkileyen iki eser tercih edilmiştir: Oscar Wilde'in *Salomé* oyunu (1891) ve G.W. Pabst'ın *Pandora'nın Kutusu* (Die Büchse Der Pandora / 1929) filmi.

Salomé oyununun önemi ve bu çalışma için örneklem olarak tercih edilmesinin üç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle *Salomé* oyunu *femme fatale* imgesine dair dinsel ve ideolojik başlıca motifleri barındıran öncü bir eserdir. İkincisi, *Salomé*, tarihsel olarak *femme fatale* imgesinin ortaya çıktığı Viktoryen dönemin cinsiyet kültürünün içinden doğmuş bir eserdir ve bu esere yönelik tutum tam da *femme fatale*'e dair bakışı yansıtan unsurlar barındırmaktadır. Tercih edilmesindeki üçüncü nokta, oyuna kaynaklık eden orijinal dinsel hikayeden biraz farklı olarak Oscar Wilde'in *Salomé* karakterini edilgen değil etkin ve aktif bir özne olarak kurgulamasıdır. Zira bu yazının argümanlarından biri de *femme fatale*'in hem bir inşa hem de eril senaryoyu yer yer bozan ve istikrarsızlaştıran bir figür olduğunun vurgulanmasıdır. Bu nokta *Salomé* karakterini ikili durumunda karşılık bulmaktadır ve *femme fatale*'e dair kültürel temsilleri tartışırken kritik bir çıkış noktasıdır. Çalışmada tartışılan diğer kültürel temsil olan *Pandora'nın Kutusu* filmi de hem tarihsel olarak hem içerik olarak tıpkı *Salomé* gibi öncü bir eserdir. Bu eserin tercih edilmesinin de başlıca üç nedeni bulunmaktadır. İlk, *Pandora'nın Kutusu* filmi tıpkı *Salomé* gibi dinsel bir hikayeye yaslanmaktadır, dinlerin cinsiyet kültürü açısından temel ideolojik araçlardan biri olan *Pandora'nın Kutusu* temasını işleyen ilk sinema eseridir ve *femme fatale* karakterini ele alan öncü bir yapıttır. Kate Millet'in belirttiği üzere *pandora* miti Batı mitolojisinin en önemli yapıtlarından biridir (Millet, 1987: 93). Yazıda da tartışıldığı üzere *Pandora'nın Kutusu* miti, kadın oluşturma ve kadın bedenine dair sürekli kendini yeniden üreten eril söylemleri barındırmaktadır ve film bu miti yorumlama üzerine kuruludur. Filmin seçilmesinin ikinci nedeni, filmin çekildiği dönemin Weimar Almanya'sının cinsiyet kültürünü yansıtmaları ve bu kültürün içinde *femme fatale*'in bir dişil-öteki olarak üzerinde durulan bir referans noktası olduğunu göstermesidir. Üçüncü neden ise, *Pandora'nın Kutusu* filminde görüldüğü üzere ötekileştirilmiş bir imge olan *femme fatale*, kadın bedeni ve özneliği söz konusu olduğunda Weimar Almanya'sı ile geç Viktoryen dönem arasındaki mutabakatı ve yakınlıkları açığa çıkaran bir figürdür.

Femme Fatale: Tarihsel Temeller, İdeoloji ve Kültürel Temsiller

Kadınların toplumsal felaket getiren bir kötülük imgesi ve tipoloji etrafında kurgulanması tarihin çeşitli dönemlerinde karşımıza çıkan bir olgudur. "Karanlık, tehlikeli ve kötü kadın" temsili tarihsel olarak süreklilik barındıran güçlü bir zihniyeti ifade ettiğini söylemek mümkündür (Simkin, 2014: 38). Bu imgenin belki de en bilineni cadıdır. Geçmiş Antik dönemlere uzansa da geç Ortaçağ'da zirveye ulaşan, özellikle 16.-17. yüzyılda on binlerce kadının cadılık suçlamasıyla yargılanmasına ve öldürülmesine neden olan bu olgu,

cinsiyetlendirilmiş bir kötülük kültürünün bütün ideolojik temellerini ortaya koymaktadır. Cadı olarak damgalanan kadın, genel olarak, çocuklara kötülük yapan, halkın geçim kaynaklarına zarar veren, toplumda hastalık ve ölümlere neden olan bir figür olarak tanımlanmıştır (Martin, 2009: 14). Cadıların, toplumun kendini yeniden üretmesinin bedensel, sosyal ve ekonomik kaynaklarını hedef aldığına dair vurgu, masallardan mahkemelere uzanan söylemin ortak noktasını oluşturmuştur. Foucault'ya göre cadılık, geç Ortaçağ'da Hıristiyanlığın gücünü ve bireyselleştirici tekniklerini yeniden tanzim etme mücadelesini yansıtır. Cadılık, Hıristiyanlığın dış sınırlarında görünür olan bir figürdür. Hıristiyanlık iktidar ve kontrol mekanizmalarını ve bu mekanizmaların söylemsel yükümlülüklerini bireylerin bedenlerine işleyerek onları bireyselleştirir (Foucault, 2003a: 205-206). Bu anlamda cadılık, Hıristiyanlığın beden ve cinsellik etrafında ördüğü ahlaki çemberin dışında kalan bir konumu temsil eder. Cadıların üremeyi, bereketi ve erkek cinselliğini hedef almasıyla “cinsel günah keçisi” olma özelliği göstermesinin anlamı tam da budur (Campbell, 2013: 83). Çeşitli formlara dönüşerek modern dönemlere uzanmış bu prototip, günah keçisi olarak temsil edilme özelliğini korumuş ve “kötülük ilkesine kaynaklık ettiğine inanılan çok sayıda düşsel form” (Akın, 2001: 126) ile eklemlenerek dil ve kültürdeki varlığını sürdürmüştür.

Modernliğin kadınlar etrafında inşa edilmiş kötülük imgesi ise *femme fatale* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Femme fatale*'in kültürel temsilleri cadılık imgesi ile benzer ve farklı yanlar içerse de, cadılık mitinde gördüğümüz kötülüğün kadınlar ve kadın bedeni etrafında yeniden üretilmesinin ideolojik iddialarını taşır. *Femme fatale*, dönemin cinsiyet ideolojisinin tehditkâr olarak tanımladığı, erkekliğe, bedene, üremeye ve cinselliğe dair yükselen endişeler ile bunu tehdit eden bir kadın figürünün tarihsel olarak kesiştiği yeri temsil etmektedir. 19. yüzyılın sonların itibaren inşa edilmiş bir kültürel fenomen olarak *femme fatale*, bir yandan geç viktoryen dönemin cinsiyetler, bedenler ve cinsellikler konusundaki zihniyet dünyasının bir kadın-öteki etrafında toplanmış göstergelerini taşır, bir yandan da edebiyat, görsel sanatlar, tiyatro ve sinemada yer bulan bir fenomen olarak kültürel alanda günümüze kadar tekrarlanan bir stereotipe karşılık gelir.

Tarihçiler geç viktoryen döneminin politik eğilimini genel olarak “savunmacı”, “ürkek” ve “korumacı” olarak tanımlar (Stott, 1992: 4). Bu dönem, İngiliz endüstrisinin ve emperyalizminin uluslararası diğer güçler karşısında (ABD, Almanya, Rusya, Japonya) paniklediği, içeride ekonomik kriz tartışmalarının yapıldığı ve işsizlik oranlarının yüksek olduğu bir dönemdir. Nitekim 1885'te İngiliz hükümeti endüstriyel bunalıma çözüm bulmak komisyon kurmuştur (Stott, 1992: 6). Bu dönemde ideolojik, politik ve kültürel olarak yenilenme ihtiyacı duyan İngiltere, emperyal propagandasını militan bir erkeklik ve ırkçılık üzerine oturtmuştur (Stott, 1992: 9-10). Dışarıdaki tehditlere, yani kötülük kaynağı olarak görülen yabancılara karşı hem agresif hem de korumacı bir militarist erkekliği güçlendirmek, emperyal ideolojinin önemli bileşenlerinden biri haline gelmiştir. Bu aynı zamanda ekonomik krizi aşmak ve genişleme politikasını tanzim etmek açısından içeride ve dışarıda propagandanın önemini kavrandığı bir dönemdir. Toplum sağlığına yönelik öjenist ideallerin güçlenmesi, İmparatorluğun korunması ve genişlemesi için gerekli görülen sağlıklı evlatları yetiştirme konusunda kadınlara misyon biçilmesi, modern aile kavramının inşası ve bu çerçevede bir annelik idealinin üretilmesi de yine bu döneme tekabül eder. Bu duruma çocuk edebiyatının gelişmesi, gençlik ve izci kulüpleri gibi paramiliter örgütlerin yaygınlaşması ve militarizmin yükselişi eşlik etmiştir (Stott, 1992: 10-11). Bu dönem aynı zamanda baskın cinsel ahlaka meydan okuyan, eğitim kurumlarına ve yeni istihdam alanlarına girmeye başlayan “yeni kadın” tartışmasının ortaya çıktığı bir dönemdir. 1890'larda “feminizm” kelimesi İngiltere'de kullanılmaya başlanmış ve kadınlar çeşitli kazanımlar elde etmişlerdir. Bununla birlikte kadın bedenini hedef alan propagandaya, yükselen militan erkekliğe, eril ahlaki ve cinsel ideolojiye karşı feminist tepkiler oluşmuştur. Genel olarak “yeni kadın” fikrinin gelişmesinde, kadınlara, cinsiyet kültürüne ve cinselliğe dair yeni düşüncelerin oluşmasında edebiyat önemli bir rol oynamıştır (Stott, 1992: 11-12). Öte yandan 1890'larda aileyi güçlendirme stratejileri, ahlaki kaygılar, İngiliz kültürünü koruma ve İmparatorluğun güvenliği sağlama amacı vb. gerekçeler temelinde, feminist hareketler ve kadın hakları saldırıya uğramıştır. Erkekler etrafında örgütlenmiş “ahlaki saflık” dernekleri kendilerini kuşatılmış ahlakın gözcüleri olarak görmüşlerdir (Stott, 1992: 14-15). Bu açıdan *femme fatale* imgesi, sanayi devrimiyle birlikte kadın bedeninin değişen anlamını ve 19. yüzyılın sonunda cinsellikle ilgili olarak ortaya çıkan kültürel atmosferi yansıtır. *Femme fatale*'in inşası, toplumsal cinsiyet rollerinin ve cinsel davranışların yeni sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak yeniden düzenlendiği bir döneme denk gelir. Bu bakımdan Birinci Dünya Savaşı yıllarında savaş karşıtı feminist hareketlerden duyulan endişeye karşı kadın hareketlerinin yeniden düzenlenmesini hedefler (White, 2010: 77-78).

Yüzyılın sonu, Darwinizmin sosyal bilimlere sirayet ettiği, sağlam nesil yetiştirme politikalarının yükseldiği, biyolojik determinizmin önem kazandığı, kalıtımın hem biyolojik hem kültürel bir aktarım aracı

olarak okunduğu, kültür dahil her unsurun biyolojik bir organizma olarak görüldüğü ve sağlıklı olmaya dair politik bir algının bütün toplumsal yaşama nüfuz ettiği bir dönemdir. Bunun bir parçası olarak emperyal yayılmayı meşrulaştırmak için ırklar hiyerarşisi yapılmakta, evrim teorileri sosyal darwinizme tercüme edilmekte ve sağlıklı ırk yaratımı, ırkı koruma ve geliştirme gibi konular tartışılmaktadır (Stott, 1992: 16). Alt-sınıflara, yabancı istilasına ve feminizme dair ataerkil kaygı, *femme fatale* imgesine ait 19. yüzyıl tasvirlerini etkilemiştir (Sully, 2010: 46). Rebecca Stott'un ifadeleriyle *femme fatale* “geç 19. Yüzyıl kurgusunun yinelenen motiflerinden biridir ve yozlaşma endişeleri, istila korkularının yükselişi, 'cinsellik' ve 'ırk' ile ilgili kaygılar ve kültürel 'erkeklik' ve uygunluk ile ilgili kaygılar arasında yerini alır” (Stott, 1992: 22).

Femme fatale, kültür tarihinin ötekileştirilmiş kadın imgesinin modern zamanlardaki karşılığıdır. Bedensellik, cinsellik, baştan çıkarma ve kötülükle yüklü bir imge olmasıyla normatif olanı tedirgin eder. Bu yanı sıra *femme fatale*, Batı mitolojisindeki sapkın dışi mitinin inşasının bir parçasıdır (Simkin, 2014: 20). Stevie Simkin, *femme fatale*'i, Yunan mitolojisinde yer alan ve gözleri ona bakan kişiyi taşa çeviren *Medusa* ile ilişkilendirmektedir (Simkin, 2014: 22-23). Çünkü erkeği teslim alan ayartıcı bakış, *femme fatale*'in en güçlü yanıdır. Bu yaklaşım, *femme fatale*'e erkek karşısında bir güç atfedildiğini de gösterir. Dolaylı olarak kadınların gücünün onu kriminalleştirerek kabul edilmesidir. Bu bağlamda Jess Sully'ye göre “genelde esasen kadınsı bir arketip olarak algılanan *femme fatale*, tam olarak kadınsı güzelliğin ve erkeksi gücün birleştiği bir figür olarak ele alınmalıdır.” (Sully, 2010: 57).

Femme fatale'in, kültürel inşasında dinsel mitolojilerin beslediği kültürel temeller kadar görsel sanatlar, edebiyat ve sonraki süreçte de sinema önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bakımdan 19. yüzyılın sonundan itibaren dönemin resim sanatında ve illüstrasyonlarda *femme fatale* figürü sıkça kendine yer bulmuştur. Bu illüstrasyonlarda *femme fatale*, bazen yılanlara sarılı çıplak bir kadın, bazen dansçı, bazen yarı insan ve yarı hayvan, bazen kadın kılığında bir şeytan, bazense çocukları öldürmüş bir anne olarak tasvir edilmiştir (Bade, 1979: 36). Bu illüstrasyonlarda ağırlıklı olarak gözlerdeki şeytani bakış, ayartıcılık, çıplaklık ve cinsellikle temsil edilen *femme fatale*, kötülüğün, gizemin ve baştan çıkarmanın bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. *Femme fatale* burada birçok kılıkta temsil edilir ama o hep *ötekidir* ve her zaman *dışarıdadır*. Kaosu, karanlığı ve ölümü temsil eder. Bütün bunlar güvenin, bilinenin ve normalin ötesindedir (Stott, 1992: 37). Vampir figürlerin cinsiyetinin 19. yüzyılın ikinci yarısında değişerek ağırlıklı bir biçimde kadın olarak temsil edilmesi tesadüfi değildir (Stott, 1992: IX). Çeşitli formlarda çıkan bu reflekslerin ortak noktası kadın öznelliğinin bir tehdit olarak algılanması ve bunun reddedilmesidir. Kadın bedeni üzerindeki iktidarı yeniden üretmek, onu edilgen kılmak ve itaatkâr hale getirmenin ideolojik araçları bazen yozlaşma endişesi ve ulusal sağlığı koruma gerekçesiyle bazen de kötülüğün kaynağı olan bir dışi-öteki temasıyla karşımıza çıkmaktadır.

19. yüzyıl sonunda *femme fatale* mitinin üretilmesinde illüstrasyonlarla birlikte edebiyat eserlerinin öne çıktığını görüyoruz. *Femme Fatale*'in edebiyattaki temsilleri üzerine sayısız örnek vermek mümkündür¹ ancak bu eserler arasında öncü bir karakteri olan, *femme fatale* imgesinin kendisinden sonraki temsillerini de etkileyebilecek tipik özelliklerini yansıtan *Salomé*, bu yönleriyle *femme fatale*'in kültürel inşasına dair tartışmalarda literatürde güçlü bir yer edinmiştir.

Salomé: Fail ve Maktul Olarak Femme Fatale

Salomé, Oscar Wilde'in 1891'de yazdığı ve ilk kez 1893'de Fransızca olarak yayımlanan oyunudur. Hem İncil'den alınan bir hikâye olması nedeniyle hem de oyuna adını veren kadın karakterin geç viktoryen dönemin toplumsal cinsiyet normlarını ihlal eden özellikler barındırmasıyla *Salomé*, İngiltere'de yoğun tartışmalara neden olmuş ve yasaklanmıştır. Oyunun İngiltere'de sergilenmesi Oscar Wilde'in ölümünden beş yıl sonra, 1905 yılında gerçekleşmiştir.

Salomé oyunu Kral Herod'un sarayında şehrin ileri gelenlerinin davetli olduğu bir şölende gelişen olaylardan oluşur. Kral Herod, kardeşi Filippus'un karısı Herodias ile evlenmiştir ve bunun doğru olmadığını söyleyen Yahya'yı zincire vurup zindana attırıştır. Herod, bu birlikteliğe karşı çıkan Yahya'ya kin gütmektedir ancak kutsal olduğu için onu öldürememektedir. Kutsal bir figür olarak Yahya, Herod'un hem saygı duyduğu hem de nefret ettiği bir kişidir. Oyuna adını veren *Salomé*, Herodias'un kızıdır.

Salomé'ye hem Herod hayranlık duymaktadır hem de Muhafız Alayı Kaptanı Genç Süryani aşıkır. Oyunun başında *Salomé* şölen alanına gelir ve Genç Süryani sürekli olarak yanındaki arkadaşına onun ne kadar güzel olduğunu söyler. Genç Süryani, *Salomé*'den gözlerini alamamaktadır. Genç Süryani'nin yakın arkadaşı olan Herodias'ın Paji² ise “hep ona bakıyorsunuz. Ona çok fazla bakıyorsunuz. İnsanlara bu şekilde bakmamalı.

Çok kötü şeyler olabilir” (Wilde, 2014: 16) diyerek defalarca Genç Süryani’yi uyarmaktadır. Bu diyaloglardan biri şu sözlerle gerçekleşir:

Herodias’ın Pajı: “Ona bakmayın. Ona bakmamanız için size yalvarıyorum.”

Genç Süryani: “Sürüsünden ayrılmış bir güvercine benziyor... Rüzgarda titreyen bir nergis gibi... Gümüş bir çiçeğe benziyor.” (Wilde, 2014: 23).

Genç Süryani ile arkadaşı Herodias’ın Pajı arasındaki bu konuşma *femme fatale* mitine dair bazı temel unsurları ifade etmesi bakımından önemlidir. Salomé’nin ona âşık erkek tarafından yalnız bir güvercine, nergis çiçeğine ve gümüş bir çiçeğe benzetilmesi, masum bir yalnızlığın onu gözetleyen erkek bakışın gözünde arzu nesnesi haline getirilmesidir. *Femme fatale*’in özellikle edebiyat ve sinemadaki temsillerinde yalnızlık kadar beyaz ve siyah renklerin kullanımı da tipiktir. Beyaz, genelde *femme fatale*’in hikâyede ilk görüldüğü andaki kıyafetlerinin rengiyken siyah daha çok hikayenin sonlarına doğru kullanılan bir renktir. Beyaz, saflığın, temizliğin ve masumiyetin baştan çıkarıcılığına dikkat çekerken, siyah, kötülüğün, ölümün, gizemin ve karanlığın ifadesidir. Diyalogun *femme fatale* mitine temel teşkil eden bir başka karakteristik özelliği ise kadın-öteki karşısında sergilenen erkek dayanışmasına gönderme yapmasıdır. *Femme fatale*’e duyduğu arzusunun peşinden felakete sürüklenen erkeği bir başka erkeğin korumaya çalışması özellikle sinemada yeniden üretilecek bir öğedir.

Oscar Wilde’in oyununun esin kaynağı olan hikâyede Herodias’ın kızı daha çok edilgen ve pasif bir karakterken Wilde’in Salomé karakteri aktif ve güçlü bir özne ile karşılaşırız. *Femme fatale* karakterine atfedilen kurnazlık, hırs, şeytani planlar ve fail olma hali hem Wilde’in karakterinde hem de sonraki kültürel temsillerde karşımıza çıkar. Eserde Salomé’nin ilk sözleri de *femme fatale*’in kurgulanmasına dair önemli noktalar barındırır:

Salomé : “Kalmayacağım. Kalamam. Tetrark gözkapaklarının altında seçiren köstebek gözleriyle hep bana bakıyor? Annemin kocasının bana bu şekilde bakması garip. Bunun ne anlama geldiğini bilmiyorum... Aslında çok iyi biliyorum.” (Wilde, 2014: 23).

Burada öncelikle “kalmayacağım” diyerek kralın otoritesine karşı gelen bir öznenen söz ediyoruz. Öte yandan Genç Süryani dışında Salomé’ye yönelen başka bir erkek bakıştan haberdar oluyoruz. Bu bakışın sahibi Kral Herod, Salomé’nin annesinin kocası, yani üvey babasıdır. Salomé bu bakışın anlamını “çok iyi bilmektedir” çünkü *femme fatale* arzulanışının farkında ve bu arzuları kendi hedefleri doğrultusunda yönlendiren bir karakterdir. Bununla birlikte *femme fatale*’in iki ya da daha fazla erkeğin arzu nesnesi olarak sunulması hem Salomé’de hem de sonraki kültürel temsillerde gördüğümüz bir temadır. Bu noktada René Girard’ın *mimetik arzu* ve *mimetik rekabet* dediği bir arzu düzeni ile karşı karşıyayızdır. Mimesis ve arzu kavramlarını birleştiren Girard’a göre mimetik arzu, karakterin arzulanabilir olmasını sağlayan etki, başka birinin de onu arzu etmesidir. Yani nesneye karşı arzuyu harekete geçiren şey, o nesnenin zaten başka biri tarafından arzulanıyor oluşudur. Girard, bu figürü, *dolayımlayıcı* olarak adlandırır. Dolayımlayıcı, nesneye yönelen arzusuyla öznenin arzusunun kışkırtır ve dolayımlayıcı ile özne arasında bir rekabet oluşur (Girard, 2001: 27). Özne, nesneye yönelen arzusunun dolayımlayıcının arzusundan önce oluştuğuna inansa da burada arzusunun taklit edilmesi, aktarılması ve geçişkenliğidir söz konusudur. Özne, nesne ve dolayımlayıcının pozisyonları değişkendir. Girard’ın belirttiği üzere “arzu gittikçe mimetikleşirken, ortaya bireyler çıkarmak yerine, şiddeti arttıkça hakim olduğu insanları da gittikçe birbiriyle ikame edilebilir kılmaktadır” (Girard, 2018b: 187). Mimetik rekabet de bu arzu nesnesi etrafında yapılan rekabeti ve ilişkileri ifade eder. Herod ve Genç Süryani’nin mimetik arzusunun ve mimetik rekabetlerinin kesiştiği yer Salomé’nin bedenidir. Girard’ın belirttiği üzere” arzu, bizzat mimetik krizdir” (Girard, 2018a: 397). *Femme fatale* ise en az iki erkeğin arzularını kendi amaçları doğrultusunda manipüle ederek krizi derinleştiren ve kullanan bir figür olarak temsil edilir. *Femme fatale*’in kültürel temsillerinde bu arzu üçgeni sıkça karşımıza çıkan bir durumdur.

Genç Süryani, Salomé ile konuşmaya ve yakınlaşmaya çalıştığı esnada zindandaki Yahya’nın sesi duyulur. Salomé, annesinin Yahya hakkında çok kötü şeyler söylediğini belirtir fakat ısrarla Yahya’yı görmek ister. Salomé’nin Yahya’yı görme isteğine başta Genç Süryani olmak üzere tüm muhafızlar karşı çıkarlar. Salomé, Genç Süryani’yi ikna etmek için şu sözleri söyler:

Salome: “Bunu benim için yapacaksınız Narraboth. Bunu benim için yapacağınızı biliyorsunuz. Ve yarın tahtirevanımla heykel alıcıları köprüsünden geçerken size muslin bir peçeyle bakacağım, size bakacağım, Narraboth, belki size gülümseyeceğim. Bana bakın Narraboth, bana bakın. Ah! Sizden istediğimi yapacağınızı biliyorsunuz. Bunu biliyorsunuz. Ben bunu yapacağınızı biliyorum.” (Wilde, 2014: 29)

Salomé'nin bu sözlerinin üstüne Genç Süryani askerlere “Peygamberi çıkartın... Prenses Salome onu görmek istiyor” (Wilde, 2014: 29) diyerek emir verir. Askerler Yahya'yı getirirler, Salomé Yahya'ya hayran olur ve ona daha yakından bakmak istediğini söyler. Salomé, Yahya'ya “ben Salomé'yim, Herodias'ın kızı, Judaea'nın Prensesi” diyerek kendini tanıtır. Yahya ise Salomé'ye “senin annen yeryüzünü iğrençliğinin şarabıyla doldurdu ve onun işlediği günahların çılgınlığı ta Tanrı'nın kulaklarına kadar gidiyor” sözleriyle cevap verir. (Wilde, 2014: 33). Bu sözlerde de görüldüğü üzere Yahya, Salomé'un annesi Herodias'tan nefret etmektedir. Nefretin nedeni Herodias'ın, kocasının kardeşi Herod ile evlenmesidir. Oyunda Yahya söz konusu günah üzerinden sıkça Salomé'nin annesi Herodias'ı hedef alır. Yahya açısından yasak olan şey, Herod'un kardeşinin karısı Herodias ile evlenmesidir ve burada yasağı çiğneyen iki özne söz konusudur: Herod ve Herodias. Ancak Yahya'nın öfkesi ağırlıklı olarak Herodias'a ve onun kızı olması nedeniyle Salomé'ye yönelmektedir. Burada, kadın ve erkeğin işlediği ortak bir “cinsel günah” eyleminde, erkekten ziyade kadının “cinsel günah keçisi” olarak görülmesinin bir örneğiyle karşılaşırız. *Femme fatale*, baştan çıkarıcı, etkileyen ve bedenini günahkâr hale getirmeye içgüdüsel olarak yatkın bir varlık olarak sunulur. Dolayısıyla cinsel günaha yönelik kolektif tepkinin kadın etrafında örgütlenmesine tanık oluruz. Erkeğe atfedilen masumiyet, kadına atfedilen günahkâr beden imgesi üzerine kurulur. Kötülük kaynağı olarak kodlanan bu beden imgesi dinsel mitolojideki kadın temsillerine yaslanır. Kate Millett'in belirttiği üzere “ataerkillik Tanrıyı kendi yanına almıştır. Ataerkilliğin en etken denetim ve baskı araçlarından biri, kadının yapısı ve kökenine değgin öğretilerin yaygın karakteri ve cinselliğe yüklenen her türlü kötülük ve tehlikenin kadından geldiği yönündeki görüşüdür.” (Millett, 1987: 92). Bu mitolojik temel *femme fatale*'in kültürel inşasının klasik dayanaklarından biridir.

Salomé oyununda gözden kaçırılmaması gereken başka bir nokta, Salomé kadar annesi Herodias'ın da bir *femme fatale* olarak kurgulanmasıdır. Yahya'nın gözünde annesi kadar kızı Salomé de kötücüdür. Anne-kız arasında kurulan karakter ve kötülük aktarımı ilişkisi, günahın soy ile taşındığına dair yaklaşım, Yahya'nın Salomé'ye gösterdiği tepkide görünür. Bu dönemin yozlaşma endişesi çerçevesinde anlaşılacak bir durum. Yozlaşma aileden çocuğa aktarılır. Beden biyolojik olduğu kadar karakter aktarımının aracıdır. Salomé ve Yahya arasında geçen şu diyalog kültürdeki mizojinist tonların *femme fatale*'in inşasına kaynaklık ettiği noktaları açığa vurur. Dini metinle edebi eser arasındaki kültürel süreklilik, kadını kötülükle özdeşleştiren miti canlı tutar:

Salomé: “Yahya! Seni bedenine aşığım Yahya! Bedenin Tırpancılarının hiç biçmediği bir zambak tarlası kadar beyaz. (...) Bedenine dokunmama izin ver.”

Yahya: “Geri! Babil'in kızı! Kötülük dünyaya kadınlarla gelir. Konuşma: benimle. Seni dinlemek istemiyorum. Ben sadece yüce Tanrı'nın sözlerini, buyruklarını dinlerim.” (Wilde, 2014: 36)

Salomé, reddedilişinin ardından bu defa saçlarına dokunmaya çalışsa da Yahya, “geri dur Sodom'un kızı. Dokunma bana. Tanrı'nın mabedini kirlileme” (Wilde, 2014: 37) sözleriyle karşılık verir. Burada *femme fatale*, yalnızca kötülükle değil kirlilikle ve iğrençlikle özdeşleştirilir. Bununla birlikte dinsel mitolojideki “cennetten kovulma” kaynaklık eden düşünsel hatlar söz konusudur. Kutsal bir figür olarak Yahya, kutsal mekanı temsil eder. O “Tanrı'nın mabedi” ile kendini özdeşleştirmektedir. Mabedi kirlileten ve oradan kovulması gereken ise cinsel günahı temsil eden Salomé'dir. Kate Millett'in tespit ettiği üzere “cennetten kovulma” miti erkeğin cinsel suçun yükünü kendi üzerinden atıp kadına yüklenmesi üzerine kuruludur (Millett, 1987: 95). Yahya'nın Salomé'yi reddedişi aynı zamanda etik üzerinde yapılabilecek bir tartışmaya kapı aralar. Klasik bir okuma yaptığımızda reddeden Yahya'nın bir etik tavrı temsil ettiğini düşünebiliriz. Ancak Slavoj Žižek'in ufuk açıcı tespitinde belirttiği üzere “*femme fatale*'in radikal bir etik tavrı, "arzusundan vazgeçmeme", asıl mahiyetinin ölüm dürtüsü olduğunun ortaya çıktığı en son anda bile onda ısrar etme tavrını cisimleştirdiği şeklindedir. *Femme fatale*'i reddederek etik tavrını bozan, kahramanın kendisidir.” (Žižek, 2005: 92-93). Dolayısıyla tamamen özne olmakta ısrar ettiği için etik tavidan uzaklaştığı yönünde temsil edilen kadın esasen radikal etik tavrı sürdürmektedir.

Salomé ve Yahya arasındaki bu konuşmalara tanık olan Genç Süryani kendisini orada öldürür. Herodias'ın Pajı, başlarına bir talihsizlik geleceğini söylediğini ifade eder. Acımasız bir *femme fatale* olarak Salomé ise hala Yahya'ya onu öpmesine izin vermesi için yalvarmaktadır. Yahya ise, "lanet olsun sana! Akrabasıyla zina yapan annenin kızı, lanet olsun!" (Wilde, 2014: 41) sözleriyle karşılık vermektedir. Yahya, "sana bakmak istemiyorum. Sana bakmayacağım. Sen lanetlendin Salomé, sen lanetlendin." (Wilde, 2014: 41) diyerek Salomé'nin lanetlendiğini söyler. İçeride Kral Herod'un çevresinde dini konulardan sohbetler dönerken Yahya'nın sesi duyulur. Yahya, Herodias'ı hedef alır: "Ah! Şehvet düşkünü! Fahişe! Ah! Süslü gözkapakları ve altından gözleri ile Babil'in kızı! İşte Yüce Tanrı'nın dediği; kalabalık bir insan topluluğunu ona karşı getirin. Halk taş alsın ve onu taşlasın." (Wilde, 2014: 57). Yahya, Herodias'ın öldürülmesini istemektedir:

Yahya: "Savaş liderleri onu kılıçlarıyla doğrasınlar, kalkanları altında ezsinler. (...) İşte böyle temizleyeceğim dünyadan günahı ve tüm kadınlar onun iğrençliğini taklit etmemeyi öğrenecek." (Wilde, 2014: 57).

Yahya'nın Salomé ve annesine yönelik sözlerinde iğrençlik, günah ve ölüm kavramları öne çıkar. Tüm bunlar Salomé'yi öldürülen ama yası tutulamayan bir bedene dönüştüren adımlardır. Giorgio Agamben'in *homo sacer* için ifade ettiği "kurban edilemez, ancak herkes tarafından öldürülebilir" (Agamben, 2001:152) tespiti Salomé için de geçerlidir. Dışlanmayla sonuçlanacak bir iğrenme, Salomé ve annesi üzerinde günah ve sapkınlığı sabitler. Bir tür *murdarlaştırma* süreci söz konusudur. Julia Kristeva'nın iğrençliği (*abjection*) sapkınlığa benzeten tespiti, Yahya'nın bakışında cisimleşen bir yere oturur: İğrenç sapkındır, yanlıtır ve yoldan çıkartır. (Kristeva, 2004: 30). Bununla birlikte Yahya'nın iğrenme duygusu cinsiyet düzleminden bağımsız değildir. Yahya, günahı işleyen diğer özneye, Kral Herod'a karşı aynı iğrenmeyi hissetmez. Günahın öznelere birisi olan Herod'dan daha çok günahın işlenmesinde hiçbir payı olmayan Salomé'den iğrenir. Kristeva'nın "arkaik anneden korkma" dediği ve "temelde annenin doğum gücünden duyulan" (Kristeva, 2004:109) bu korku, esasında kadınlara karşı erkeğin otoritesini yeniden tesis etmek için başvuru olan kirlenme-arınma ikiliğinin bir parçasıdır ve kadınlara yönelik kirlenme ritüellerinin kaynağında da bu iktidar mücadelesi yatar.

Kral Herod, Salomé'yi "benim için dans edin, Salomé" der ancak hem Salomé hem de annesi Herodias bu isteğe karşı çıkar. Herod ise Salomé'ye dans etmesi için yalvarır ve dans etmesi halinde krallığının yarısı da dahil olmak üzere ne dilerse vereceği vaadinde bulunur:

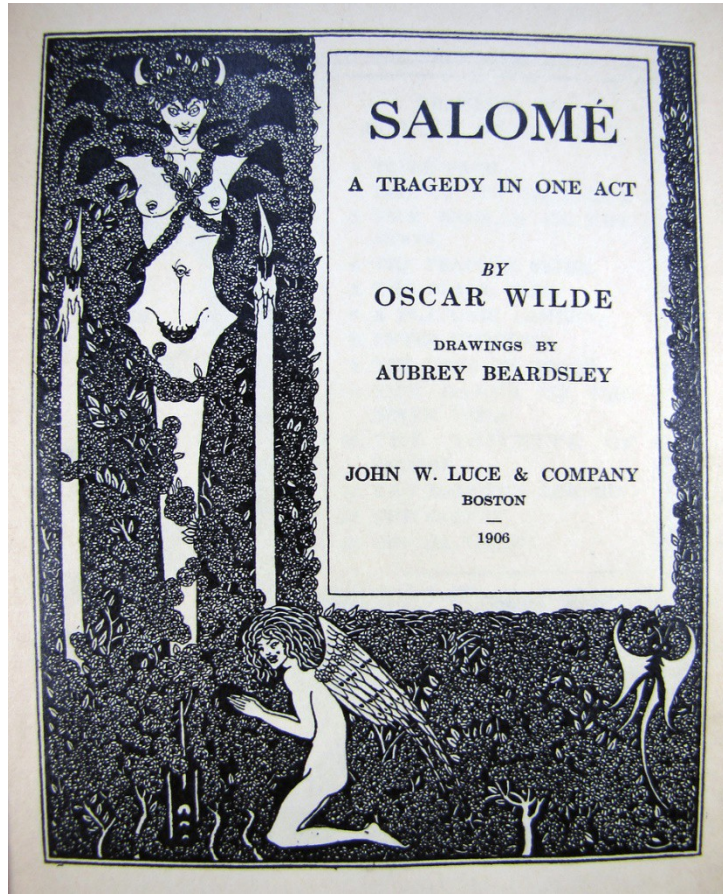
Herod: "Benim için dans edin, yalvarırım size. Eğer benim için dans ederseniz; benden ne isterseniz dileyebilirsiniz ve onu size vereceğim. Evet, dans edin benim için Salomé ve benden isteyeceğiniz her şeyi size vereyim, hatta krallığının yarısını bile." (Wilde, 2014: 65).

Kral Herod, krallığın yarısını vaat ederken aslında Salomé ile evlenip kraliçe olmasını istemektedir. Bu vaat üstüne Salomé dans etmeyi kabul eder. Dans bitiminde Herod ona dileğini sorar. Salomé gümüş bir tepsi üzerinde Yahya'nın başını istemektedir. Girard'a göre arzunun mantığı bahis mantığıdır ancak bu "asla kazanılamayacak bir bahistir" (Girard, 2018a: 409). Yahya'dan nefret eden annesi Herodias bu isteğini destekler ancak Kral Herod bunu yapamayacağını söyleyerek karşı çıkar.

Herod: "Hayır, hayır, bunu istemiyorsunuz. Sadece beni üzme için söylüyorsunuz; çünkü bütün gece durmadan size baktım. Pekala! Evet. Bütün gece durmadan size baktım. Güzelliğiniz beni altüst etti, güzelliğiniz beni fena halde altüst etti ve size çok fazla baktım. Ama bundan sonra bunu yapmayacağım. Ne eşyalara ne de insanlara bakmalı. Sadece aynalara bakmalı. Çünkü aynalar bize sadece maskeleri gösterir..." (Wilde, 2014: 75)

Herod söz verdiği için sonunda pes eder ve askerlerine "ona istediği verilsin! Gerçekten de annesinin kızı!" diyerek seslenir. (Wilde, 2014: 78). Anne-kız arasında kurulan sembolik bağ Herod ve Yahya'nın aynı söylemde buluştuğunu gösterir. Bu sayede oyunda kötücül olan hatlar giderek daha fazla kadın karakterlere doğru kaydırılır. Vicdanı, iyiliği, merhameti temsil eden erkekler karşısında *femme fatale*, kadınların kötücül ortaklığının bir simgesi olarak karşımıza çıkar. Burada söz konusu olan her kadının doğası gereği potansiyel bir *femme fatale* olarak işaret edilmesidir Yahya'nın başını cellat tepsi üzerinde getirdiğinde Kral Herod yüzünü gizler. Bu gizleme, utanç ve yasın bir birleşimidir. Zira Salomé'nin aksine Yahya, kurban edilebilen, saygı

duyulan ve yası tutulabilen bir figürdür. Patriyarkal kolektivitinin, dişil öteki karşısında gerçekleştirdiği zımnî dayanışma, düşman olsalar da Kral Herod ve Peygamber Yahya'yı ortak bir bakışta buluşturur. Eril ideoloji, din ve iktidarı bu ortak bakışta birleştirir. Bu durum, *femme fatale*'in sonraki kültürel temsillerinde karşılaşacağımız türden bir dayanışmadır. Patriyarka-ıçî sorunlar, *femme fatale* söz konusu olduğunda askıya alınır. Yahya'nın ölümü karşısında Herodias ise gülmekte ve yelpazesini sallamaktadır. Herod'un utanç ve yası, Herodias'ın soğukkanlı kötülüğü oyunun cinsiyet temsillerini netleştirir. Salomé amacına ulaşmıştır ve Yahya'nın başını öper. Arzunun bahis mantığı öznenin parçalanmasıyla son bulur (Girard, 2018a: 409) ve Kral Herod şölen alanından tam çıkarken geriye dönerek askerlerine "öldürün şu kadını!" emrini verir (Wilde, 2014: 82). Askerler Salomé'yi kalkanları altında ezerek öldürürler. Salomé'nin kalkan altında ezilerek öldürülmesi sembolik anlamlarla yüklüdür. Öncelikle *femme fatale*'in ölümüne dair bir "kolektif evet", temsil düzeyinde pekiştirilir. Bu, günah keçisinin ölümüyle arınmayı bekleyen yığınların arzudur. Başka bir açıdan ise *femme fatale*'in öldürülebilir ama kurban edilemezliğini, bir *homo sacer* olarak *murdar* oluşunu onaylar. Kutsal Yahya ile *murdar* Salomé'nin arasındaki sınır, *femme fatale*'i *homo sacer* olarak kurgulayan kültürel temsillerin içerisinde bazen açık bazen de örtük olarak yer alan bir sınırdır.



-Aubrey Beardsley'in Salomé oyunu illüstrasyonu (1906).³

Mimetik rekabet, Yahya'nın arzuladığı bir biçimde, Salomé'nin öldürülmesiyle çözülmüştür: Günah keçisi *femme fatale*'e karşı patriyarkal kolektif öfkeyi örgütleyen bir linçle. *Femme fatale*'in ölümüyle hem arzu hem de öfke etrafında dönen mücadele, taklit ve geçişkenlik de çözüme kavuşturulur. Genç Süryani'nin Salomé'ye, Salomé'nin Yahya'ya, Herod'un Salomé'ye yönelen arzusu, bu halkaları birbirine bağlayan figür olarak Salomé'nin ölümüyle son bulur. Çünkü Yahya'nın Herodias ve Salomé'ye olan öfkesinin Herod'a geçmesiyle arzu ve öfkenin nesnesi tek bir kişide toplanmıştır: Salomé.

Oscar Wilde'ın Salomé'si, bir yanıyla oyunun dayandığı orijinal hikayedeki edilgen kadın figürünü aktif ve otoriteye meydan okuyan bir özneye dönüştürerek feminist bir yoruma kapı aralar (Salman, 2012: 158) ama öte yandan geç viktoryen dönemin normatif kadın imgesinin karşısında konulabilecek bir dişil-öteki figürü, *femme fatale*'i yeniden üretir. Aynı anda hem fail ve günah keçisi olma hali, masumiyet ve günahı aynı anda temsil etmesi, eril bir çoğunluk ortasındaki arzu ve öfke geçişkenliğinin nesnesine dönüşmesi ve nihayetinde ölümünün bütün krizleri çözdüğü bir "hayırlı vaka" olarak sunulması açısından baktığımızda Salomé'nin kendisinden sonraki kültürel temsillere önemli unsurlar aktardığını söylemek mümkündür.

***Femme Fatale*'in Görsel Temsili: *Pandora'nın Kutusu*'ndan Çıkan Kötülükler**

Femme fatale'in kültürel temsilleri edebiyatla sınırlı kalmamış ve beyazperdeye de taşınmıştır. Joy Ramirez, *femme fatale* için kalıcı bir kadın figürüdür derken kültürel inşanın bu sürekliliğine vurgu yapmaktadır (Ramirez, 2010: 61). Sinemada *femme fatale*'in öncü temsillerine Weimar Almanya'sında rastlıyoruz. Bu bakımdan G.W. Pabst'ın *Pandora'nın Kutusu* (Die Büchse Der Pandora / 1929), hem Alman sinemasının hem de *femme fatale* filmlerinin öncü yapıtlarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Laura Mulvey'e göre sinema, doğal olarak erkektir çünkü kamera erkekler tarafından kontrol edilir ve kadınlar ise bakılan ve teşhir edilen figürler olarak "görünümleri güçlü görsel ve erotik etki yaratacak biçimde kodlanır, böylece bakılacak oldukları fikrini uyandırır" (Mulvey, 2014: 286). Eril arzuların zevk alması için teşhir edilen kadın bedeni, seyirlik bir cinsel nesne olarak sunulur ve bakışların odağına yerleştirilir ve "erkek arzusuyla oynar" (Mulvey, 2014: 286). *Femme fatale* filmlerinin özgün yanı yalnızca kadını seyirlik bir arzu nesnesine dönüştürmesi değildir. *Pandora'nın Kutusu*'nda göreceğimiz üzere bu yapıtlardaki özgün taraf, kadın bedeninin seyirlik hale getirilmesiyle eş zamanlı olarak kadınlığın kendisine dair bilgi, kanaat ve norm üretmesidir.

1920'lerin Weimar Almanya'sı, kadınlar konusunda geç viktoryen dönemi çağrıştıran bir dönüşümü ve endişeyi ortaya koymaktadır. Bu dönemde kadınlar iş gücü olarak daha fazla toplumsal yaşamda yer almaya başlamışlardır. Kariyer ve iş olanakları açısından daha fazla fırsat bulmaya başlayan kadınlar eskiden erkeklerin tekelinde olan öğretmen, avukat, hemşire vs. olarak çeşitli meslek gruplarına dahil olmuşlardır. Bu gelişmeler kadınları daha bağımsız olma yolunda güçlendirmiş ve buna paralel olarak kadınların yaşam tarzları da değişmiştir. Bu değişim içinde cinsel özgürlükler de bulunmaktadır (Moraes, 2017: 89). Weimar toplumu bu dönüşüme endişeyle karşılık vermiş ve geç viktoryen stratejilere benzer bir biçimde kadınların bedeni kuşatan ve normalleştirilen söylemler yükselişe geçmiştir. Bir yandan "suçlu kadın" tasvirleri ve imgesi popüler basında yer edinmeye başlamış (Hales, 2007: 227) bir yandan da ailenin, evliliğin ve anneliğin ulusal önemine dair fikirler ivme kazanmıştır. Endişe duyulan özgürleşmeler ve bu özgürleşmelere karşı ivme kazanan söylemler: İşte *Pandora'nın Kutusu* bu tepkiselliğin ve telaşın ürünü olan bir filmidir.

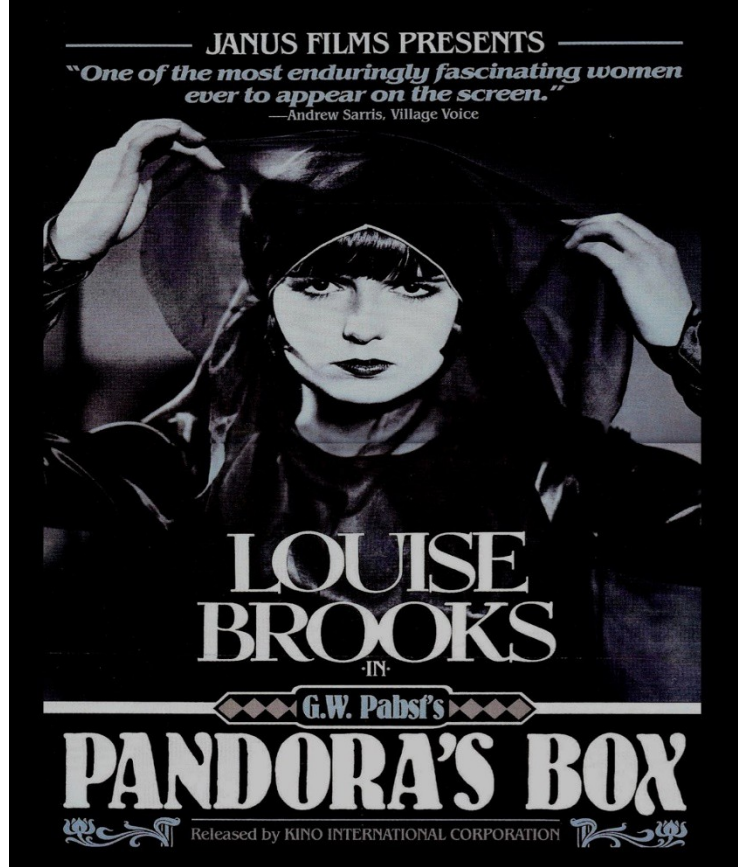
Sinema tarihi açısından baktığımızda *Pandora'nın Kutusu*, *femme fatale* karakterinin beyazperdede temsili açısından klasikleşmiş erken dönem filmlerden biridir. Filme ismini veren mitolojik hikayede Pandora, Zeus'un Prometheus'a kızarak yeryüzünü cezalandırmak için yarattığı bir tanrıçadır. Tanrılar yeryüzüne göndermeden önce Pandora'ya asla açmaması için bir kutu vermişlerdir. Merakına yenilen Pandora kutuyu açmış ve bu kutudan çıkan kötülükler tüm dünyaya yayılmıştır (Gürel-Muter, 2007: 557). Dolayısıyla *Pandora'nın Kutusu*, kötülüğün, cezanın ve gizemin kadınlıkla ilişkilendirildiği bir miti ifade eder. Laura Mulvey'e göre Pandora, *femme fatale* temsili açısından kusursuz bir prototiptir: İnsanlara çekici ve büyüleyici gelen bir yüzey, mekanik olan iç dünyayı ya da aldattıcı olan dış görünüşü maskeler (Mulvey, 1996: 55). Kate Millett'e göre pandora miti, hem kadın cinselliği ve kötülük arasındaki ilişkiyi işaret ettiğini göstermesi hem de kadının bir baba-oğul rekabetinin alanı olarak temsil edilmesi açısından önemlidir:

"Pandora miti, kadını cinselliği yoluyla suçlayan ve kadın ırkının hala sonuçlarına katlandığı ilk günahı işlediği için haklı olarak cezalandırılmı belirten Batı mitolojisinin en önemli iki yapıtından birisidir. Bu mitte, dinsel tören, tabu ve mana yerini ahlak bilimine bırakır. Mit, cinsel tarih konusunda da resmi önerilerde bulunur. Hesiod'un öyküsünde, keyfi bir baba figürü olan Zeus, Epimetheus'a kadının cinsel organları biçimindeki kötülüğü göndermekle, onu heteroseksüel bilgi ve etkinliği yüzünden cezalandırmış olmaktadır. Erkek, kadının getirdiği nesneyi (vulva ya da kızlık zarı, Pandora'nın "kutu'su) açmakla merakını gidermiş olur. Ne var ki, tanrı babanın eliyle ölüm ve günah sonrası yaşamın getirdiği belalarla cezalandırılır. Yaş ya da toplum içindeki yerleri aşarak erkeklerin

birbirleriyle rekabet etmesi, özellikle güçlü baba ile ona rakip oğlu konusundaki ataerkil görüş, bu mitte kadının aşağılanması yanı sıra yer almaktadır.” (Millett, 1987: 93).

Pandora'nın Kutusu filminin başkarakteri Dansçı Lulu'dur. Başrolün seyirlik ve nesneleştirilmiş bir beden etrafında kurgulanması şüphesiz kültürel açıdan anlamlıdır. Lulu'nun bedeni seyredilmeye indirgenmiştir. “Makbul” olarak kabul edilmeyen bu meslek yine “makbul” olarak kabul edilmeyen ve ahlaki olarak sorunluymuş gibi temsil edilen bir yaşam tarzı ile birleştirilir. Lulu tanınmış gazetecilerden biri olan Schön ile birlikte yaşamaktadır. Bir gün eski patronu Schigolch eve gelir ve Lulu'yu Rodrigo Quest isimli bir yapımcı ile tanıştırır. Rodrigo, Lulu ile bir şov çekimi sahnelemek istiyordur. Onlar terasta bunu konuşurken Schön eve gelir ve Lulu, Schigolch'u terasa saklar. Schön, Lulu'ya başka biriyle evleneceğini söyler. Evlenilemeyecek kadın olarak sunulan Lulu “sırf evleniyorsun diye beni öpmeyeceksin” diyerek Schön'e sarılmaya çalışır. Stevie Simkin'in belirttiği üzere doyumsuz kadın imajı, eril heteroseksüelliğin fantezilerinden biridir (Simkin, 2014: 25). Burada *femme fatale*, doyumsuz arzuları olan, evlilik ve ailenin dışından konumlandırılan ve bu konumuyla evli ya da evlenmekte olan saygın bir erkeği, dolayısıyla müstakbel bir aileyi krize sokabilecek bir figür olarak seyirciye takdim edilir. Schön, Lulu'ya “ilişkimiz tüm şehrin dilinde, adıma riske atıyorum” diyerek aralarındaki ilişkinin bittiği söyler. Damgalanmış bir yaşam olarak *femme fatale* erkeğin itibarı için risk barındırır. Lulu, Schön'e “benden kurtulman için beni öldürmen gerekecek” diye cevap verir: *Femme fatale* ölümle özdeşir. Sahnenin mesajı ölümcül kadın imgesinin içini doldurur: *Femme fatale* suç ve ölümle iç içe bir hayatın temsilcisidir. Barbare Hales'e göre 20. yüzyılın başlarında tıbbi ve sosyal söylemlerde ortaya çıkan “cinsel-suçlu kadının” inşası, kültürel değerlerin bir parçası haline gelmiştir. Hales'e göre “cinsel-suçlu kadının” temsili, Weimar toplumunun kadınların özgürlüğüyle ilgili korkuları yansıtmaktadır (Hales, 1996: 101).

Schön bir Bakan'ın kızıyla evlenir, statüsünü güçlendirir ve saygınlığı artar. Öte yandan Lulu, Schön'ün oğlu Alwa ile yakın arkadaştır. Alwa, Schön'e “neden Lulu ile evlenmiyorsun baba” diye sorar. Schön “insan öyle bir kadınla evlenmez. Tam bir intihar olur” diyerek cevaplar. Schön, Alwa'ya “bu kadına dikkat et” der. Burada hem Kate Millett'in yukarıda vurguladığı mitolojide yer alan ve kadını aşağılama üzerine kurulu baba-oğul rekabeti hem de yine bu mitolojideki ölüm ve felaket imgesi ile birlikte mimetik arzu karşımıza çıkmaktadır. Babasının felaket uyarısına rağmen Alwa babasının arzusunu taklit eder ve Lulu'nun etkisine kapılır. Schön nişanlısıyla Lulu'nun gösterisinin provasına gider. Lulu onları görünce kıskanır ve öfkelenir. Şova devam etmiyorum diyen Lulu'ya Schön tepki gösterir ve Lulu gösteriye devam eder. Lulu, Schön'e “tüm dünya için dans edeceğim ama o kadın için değil” diyerek kıskandığını hissettirir. Arzu etrafından oluşan yeni bir mimetik rekabette Schön arzulanan, Lulu ise Bakan'ın kızıyla rekabet eden özneye dönüşür. Schön, Lulu'yu odaya kapatır ve onu azarlar. Odada kavga ederlerken öpüşmeye başlarlar. Alwa ve Schön'ün nişanlısı onları öpüşürlerken görür. Lulu gülümser çünkü bu yakalanma onun hoşuna gitmiştir. Burada *femme fatale*, gerçek niyetlerini ve duygularını saklamak için maske kullanan hilekar bir figürdür (Simkin, 2014: 29). Lulu amacına ulaşmıştır ve Schön “şimdi seninle evleneceğin Lulu ve bu benim ölümüm olacak” der. Karşı konulamaz büyüleyici bir bedenle gelen ölüm ve felaket imgesi bir kez daha seyirciye hatırlatılır.



Lulu, Schön ile evlenir. Düğün akşamı iki önemli olay olur. Alwa, Lulu'ya aşık olduğunu itiraf eder ve Lulu-Schön-Alwa arasında arzu üçgeni tamamlanır. Alwa, Lulu'ya “sensiz daha fazla yaşayamam” dediği esnada Schön ikisini görür. Schön silahı zorla Lulu'nun eline tutuşturur ve “kendini öldür, böylece beni de katil etmemiş olursun” der. Boğuşurlarken silah ateş alır, Schön vurulur ve ölür: *Femme fatale*, erkeğe ölümcül sonu getirmiştir. Cinayetle suçlanan Lulu mahkemeye çıkartılır. Filmin mahkeme sahnesi *femme fatale*'in temsili açısından oldukça karakteristiktir. Karanlığı temsil eden Lulu mahkemeye siyah bir elbiseyle katılmıştır. Kamera *femme fatale*'e odaklanır. Lulu'nun kıyafetine, yüzüne, bedenine ve davranışlarına ayrıntılı bir biçimde dikkat çeken bir temsil söz konusudur (Simkin, 2014: 35). Mahkemede Alwa, Lulu'nun lehine tanıklık eder. Savcı mütalaasını okur:

“Sayın hakim ve jüri üyeleri. Yunan tanrıları bir kadın yaratmıştı: Pandora. Güzeldi, büyüleyiciydi, pohpohlama konusunda çok hünerliydi. Tanrılar ona dünyadaki bütün kötülükler barındıran bir de kutu vermişlerdi. Başsız kadın kutuyu açtı ve tüm kötülükler üzerimize salındı. Savunma makamı zanlıyı zulme uğramış bir masum gibi tanımlıyor. Ben ise ona Pandora diyorum çünkü Dr. Schön'ün üzerine kötülüğü sardı. İdam cezası talep ediyorum.”

Femme fatale'e özgü yüzey ve gizem, hile ve hakikat arasındaki paradoksal durum (Mulvey, 1996: 77), savcının iddianamesinde açığa çıkar. Savcı, *femme fatale*'in gizemli ve maskeli bir figür olduğunu vurgular. Ona göre masumiyet maskesinin altında kötülükler yatmaktadır. Mahkeme esnasında savcının bir an için Lulu ile göz göze gelerek ondan etkilenir gibi olması, ilk silahı çeken Schön'ün masum bir kurban, Lulu'nun ise kötülük yayan Pandora ile ilişkilendirilmesi, filmi adeta didaktik bir *femme fatale* hikayesine dönüştürür. Mahkeme Lulu'yu 5 yıl hapse mahkum eder. Tam o esnada Lulu'nun arkadaşları yangın alarmına basıp salonda kargaşa çıkararak

Lulu'yu kaçırlar. Alwa, Lulu ve babası kaçarak önce Kahire'de sonra da Londra'da yoksul ve sefil bir hayat sürmeye başlarlar. Lulu, Londra'da kadınları öldüren bir seri katille tanışır ve onu eve götürür. Lulu'nun başka bir adamı odaya götürdüğünü gören Alwa kahrolur. Katil önce Lulu'dan etkilenip önce öldürmekten vazgeçse de sonrasında onu öldürür. Film, Lulu'nun ölmesiyle sona erer. *Femme fatale* hikayelerinin işlendiği filmlerin sonunda kadın karakterin başarısızlık ve muhtemel ölümlerle son bulmaya mahkum edilmesi sıkça karşılaştığımız bir sendur ve bu, seyircinin kendisini onunla özdeşleştirmekten izole etmesine dair bir mesajı barındırır (Mulvey, 1989: 141). Bu son aynı zamanda *femme fatale*'in "ölüm dürtüsünü bütünüyle kabullenen saf özne boyutudur." (Zizek, 2005: 95). Sürgündeki yaşamlarına bu açıdan baktığımızda, söz konusu sefil hayat Alwa'da psikolojik bir yıkım yaratırken Lulu durumu kabullenmiştir görünür. Hayatına adeta kaldığı yerden devam etmektedir. Bu *amor fati* durumu Zizek'in sözünü ettiği özne olmaksızın ısrarın başka bir vechesidir. Dolayısıyla "femme fatale'in asıl tehditkâr yönü, erkekler için ölümcül olması değil, kendi kaderini bütünüyle kabullenen "saf, patolojik-olmayan bir özne örneği sunmasıdır." (Zizek, 2005: 96). Arzularından vazgeçememiş, baba-oğul rekabetinin bir parçası olarak bedeni mübadele olan bir mülk olmayı reddediş ve ölüm riskine rağmen radikal bir başkaldırının ortaya çıkışıdır.

Pandora'nın Kutusu gösterime girdikten sonra Almanya'da Lulu ve onu oynayan Louise Brooks'tan hareketle doğrudan ya da dolaylı olarak kadınlara dair birçok tartışmayı tetiklemiştir. Eleştirmenler, doktorlar ve psikiyatrlar Lulu'da şeytani ve tipik bir cinsel içgüdü görmüşlerdir. Onlara göre *femme fatale*, cinselliğini, etrafındaki erkekleri yok etmek için kullanan bir figürdür. Buradan hareketle kadın cinselliği ve suçluluk arasındaki bir ilişki kurmuşlardır. Kadın cinselliğinin içgüdüsel olarak suça daha yatkın olduğu tartışılmıştır (Hales, 2007: 228). İçgüdü ve cinsellik etrafında kadın bedenini hedef alan tartışmalar, kadın suçluluğuna dair korkuyu beslemiştir. Çünkü içgüdü ve cinsellik, müstakbel nesilleri ve dolayısıyla Alman toplumunun geleceğini ilgilendirmektedir. Kadın suçluluğuna dair bu korkular, "dejenere nesilleri" önlemek adına tıbbi sterilizasyon önerilerini motive etmiştir. Bunu önerenler bu yolla fuhuş ve ahlak suçlarının önenebileceğini düşünmüşlerdir (Hales, 2007: 228). Dolayısıyla *Pandora'nın Kutusu*'ndaki kadın temsilinden ve sonrasında filme dair yapılan tartışmalardan hareketle düşünürsek, *femme fatale*, kadın varoluşuna ve bedenine dair bilgi üretmenin sahasıdır. Bu bilgi aynı zamanda kadın bedenine dair tıbbi söylemlerin ve iktidar stratejilerinin reçetesi olmuştur. *Pandora'nın Kutusu* ile eleştirmenler, doktorlar ve psikiyatrlar, elbette *Freudyen* bir düşünsel hattı da arkalarına alarak, *Pandora'nın Kutusu*'nda saklı olan gizemin sırrının, kadınların "ıflah olmaz" içgüdüselinde ve cinselliğinde yattığını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla kötülüğü cinsiyete ve bedene bağlayan söylem buraya oturtulmuştur. *Pandora'nın Kutusu* etrafında dönen bu tartışma, kadın cinselliği, içgüdüsel kötülük ve toplumsal felaket arasında kurulan bağ, sinemada kendisinden sonraki *femme fatale* temsillerinde de sıkça karşılaşılabilecek bir ideolojik çerçeveyi sunmuş ve tıpkı *Salomé* gibi *Pandora'nın Kutusu* da, *femme fatale* mitinin yapıtaşlarından biri olmuştur.

Sonuç

Femme fatale'in kültür tarihinde ortaya çıkışını, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, toplumun, gündelik hayatın ve cinsiyet politikalarının moderniteyle birlikte dönüşen yanları etrafında anlamlandırmak mümkündür. Bu dönemde, ataerkil statükonun, kadınların kent yaşamında, eğitimde, erkeklerin egemenliğinde olan meslek alanlarında ve siyasal platformlarda geçmişe göre çok daha yoğun bir biçimde yer almaya başlamalarına yönelik tepkisi, endişe ve korku biçimlerinde olmuştur. Bunlarla birlikte savaşlar, militarizmin yükselişi, milliyetçilik ve sosyal darwinizm doğum politikalarını tetiklemiş, kadın bedenini aile, evlilik ve annelik üçgenine yerleştiren ideolojik propaganda artmıştır. Cinsel farkı, bedenleri ve cinsellikleri buradan hareketle tanzim etmeye yönelik politikalar için *femme fatale*, bir dışıl-öteki olarak sıkça gönderme yapılan bir prototip olmuştur.

Femme fatale, modern kent yaşamında ortaya çıkan tehlikelerin sadece erkekleri değil tüm toplumu hedef alan mahiyetini göstermenin bir sembolüne dönüşmüştür. Bir yanı sıra kültürel; çünkü görsel sanatlardan edebiyata, tiyatrodan sinemaya uzanan geniş bir alanda aktüel bir yeniden üretimin vazgeçilmez temasıdır. Öte yandan politiktir; çünkü cinsiyet rejimlerini, cinselliğe dair stratejileri ve kadınların bedenlerine yönelik politikaları üreten ve icra eden patriyarkal bir söylemin ürünüdür. Cinsiyet rejimini tedirgin etmesiyle normun sınırlarında gezinen *femme fatale*, ataerkil söylemin dışına çıkmasıyla anti-otoriter bir tavır sergiler. *Femme fatale* bu yönüyle özne ve fail olmakta ısrar eden kadına karşı duyulan eril korkuyu barındırır. Buradan baktığımızda *femme fatale*'in kültür tarihindeki yeri, popüler kültüre ait sıradan bir imgenin serüveninden öte bir zihniyet çözümlemesine olanak tanır. Büyüleyici güzelliği ve aldatici maskesiyle erkeği baştan çıkararak onu makbul olmayan bir yaşam tarzına ve de felakete sürükleyen bir figür olarak sunulan *femme fatale*, kötülük,

felaket, gizem ve tehlike etrafında inşa edilmiş kültürel ve politik bir mittir. Zizek'e göre *femme fatale*'in tehdit olarak görülmesine neden olan gizem ölümcül olmasından ziyade sabitlikleri istikrarsızlaştıran dinamikliğidir:

“Ona bir gizem halesi veren şey, tam da, efendi-köle karşıtlığı içinde net bir yere oturtulamamasıdır. Yoğun bir haz yaşıyormuş gibi görüldüğü anda, birdenbire feci acı çektiği anlaşılır; korkunç, ağza alınmaz bir şiddetin kurbanıymış gibi görüldüğü zaman, birdenbire bundan keyif aldığı anlaşılır. Keyif mi alıyor, acı mı çekiyor, insanları manipüle mi ediyor yoksa kendisi de manipülasyon kurbanı mı hiçbir zaman emin olamayız.” (Zizek, 2005: 94)

Femme fatale bir yanıyla da hem kadın yaşamını, bedenini ve cinselliğini seyirlik hale getirerek nesneleştirilmenin hem de bunlara dair normatif bilgi üretmenin aracıdır. *Femme fatale*, kadınlar, ilişkiler, aşk, mahremiyet ve cinsellik hakkındaki normların ve normal olanın, ama aynı zamanda anormalin bilgisini üretirken atıf yapılan bir karakterdir. Kültürel temsillerde kadın bedeni, gizem ve tehlikenin mekanı olarak kurgulanır ve bu kurgu bilme istencini harekete geçirir. Kadınların üzerindeki eril tahakkümü yeniden üretmenin yolu bilgi üretmekten ve gizemli olanı açığa çıkarmaktan geçmektedir. Bu açıdan *femme fatale*, kadınların bilinemez olduğunu ve bu bilinemezliğin de tekinsizliğe kaynaklık ettiğini iddia eden eril klişenin ve psikoanalitik yaklaşımın ispatlanmasına yönelik bir girişimdir. *Femme fatale*, topluma, gizemli ve tekinsiz bedenlere içkin olan tehlikeleri gösterir. Bu yanıyla öğreticidir ama öte yandan ibretliktir: Çünkü *femme fatale* temsillerinde ölüm hep hazırda beklemektedir. Bu temsillerde ölüm, yaşanan krizi çözüme kavuşturan olay olarak sunulurken aynı zamanda seyircinin kendini onunla özdeşleştirmesinin önüne geçer. Ona “ölümcül kadın” denmesinin nedeni yalnızca ölümcül ve karşı konulamaz bir baştan çıkarıcılığa sahip olması değildir. “Ölümcül kadın” denmesinin nedeni ya ondan etkilenen erkeklere ya da kendisine ölüm getirmesidir. Bu bakımdan *femme fatale*'in kültürel inşasında kaçınılmaz bir felaket olarak sunulan ölüm, cinsiyet ve kötülüğü birleştiren düğümdür.

¹Üçü de 1890'larda yazılmış olan, Oscar Wilde'in Salomé'si (1891), Thomas Hardy'nin Tess'i (1891) ve Bram Stoker'ın Dracula'sı (1897) femme fatale karakterinin merkezi bir yer edindiği eserlerin başında gelmektedir. Felaket getiren ölümcül kadın imgesi olarak femme fatale, 20. Yüzyılın başında da edebiyattaki yerini korumuştur. Andre Gide'in Isabelle (1911) ve Tolstoy'un Şeytan (1911) romanları bu eserlere örnek olarak verilebilir.

²Paj: "Eskiden, savaş sanatını ve başka hizmetleri öğreysin diye, kral ya da yüksek dereceli soyluların hizmetine verilen soylu delikanlı." (Wilde: 2014: 11).

³<https://www.collectorsweekly.com/stories/60835-1906-aubrey-beardsley-illustrated-versio>

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı* (Ankara: Dost, 2001).

Arpacı, Murat. "Sağlam Nesiller ya da Dejenerasyon: Türkiye'de Alkol Karşıtı Düşünce ve Hareket (1910–1950)", *Toplum ve Bilim*, sayı:134, (2015): 30-54.

Bade, Patrick. *Femme Fatale: Images of Evil and Fascinating Women* (London: Myflower, 1979).

Benjamin, Walter. *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal (İstanbul: YKY, 2004).

Campbell, Charlie. *Günah Keçisi: Başkalarının Suçlarının Tarihi*. çev. Gizem Kastamonulu (İstanbul: Ayrıntı, 2013).

Doane, Mary Ann. *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis* (London: Routledge, 1991).

Foucault, Michel. *Abnormal: Lectures at the College de France 1974-1975* (London: Verso, 2003a).

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003b).

Girard, René. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*. çev. Arzu Etensel İldem (İstanbul: Metis, 2001).

Girard, René. *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*. çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa, 2018a).

Girard, René. *Günah Keçisi*. çev. Işık Ergüden (İstanbul: Alfa, 2018b).

Gürel, Emel – Muter, Canan. "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:7, sayı:1, (2007): 537-569.

Hales, Barbara. "Woman as Sexual Criminal: Weimar Constructions of the Criminal Femme Fatale", *Women in German Yearbook*, vol. 12 (1996): 101-121.

Hales, Barbara. "Projecting Trauma: The Femme Fatale in Weimar and Hollywood Film Noir", *Women in German Yearbook*, vol. 23 (2007): 224-243.

Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*. çev. Nilgün Tural (İstanbul: Ayrıntı, 2004).

Martin, Lois. *Cadılığın Tarihi: Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli*. çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon, 2009).

Millett, Kate. *Cinsel Politika*. çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Payel, 1987).

Moraes, R.C. Eleutério de. "Femmes Fatales: Representation in the Movies and the Spectrum of Modernity", *Revista de Letras*, vol:19, no:25, (2017): 87-97.

Mulvey, Laura. *Visual and Other Pleasures* (New York: Palgrave, 1989).

Mulvey, Laura. *Fetishism and Curiosity* (London: BFI, 1996).

Mulvey, Laura. "Görsel Zevk ve Anlatı Sineması", çev. Esin Soğancılar, *Sanat Cinsiyet: Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri*, ed. Ahu Antmen, (İstanbul: İletişim, 2014), 277-297.

Ramirez, Joy. "Silent Divas: The Femmes Fatales of the Italian Cinema Muto", *The Femme Fatale: Images, Histories, Contexts*, ed. Helen Hanson - Catherine O'Rawe, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 60-71.

- Salman, Deniz. "Oscar Wilde'in Salome Karakteri; Feminist mi Feminen mi?", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 5/1, (2012): 141-159.
- Simkin, Stevie. *Cultural Constructions of the Femme Fatale: From Pandora's Box to Amanda Knox* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).
- Stott, Rebecca. *The Fabrication of the Late Victorian Femme Fatale: The Kiss of Death* (New York: Palgrave Macmillan, 1992).
- Sully, Jess. "Challenging the Stereotype: The Femme Fatale in Fin-de-Siècle. Art and Early Cinema", *The Femme Fatale: Images, Histories, Contexts*, ed. Helen Hanson - Catherine O'Rawe, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 46-59.
- White, Rosie. "You'll Be the Death of Me!: Mata Hari and the Myth of the Femme Fatale", *The Femme Fatale: Images, Histories, Contexts*, ed. Helen Hanson - Catherine O'Rawe, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 72-85.
- Wilde, Oscar. *Salomé*. çev. Murat Erşen (Ankara: İmge, 2014).
- Zizek, Slavoj. *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş* (İstanbul: Metis, 2005).