



EKAUM
KADIN VE AİLE ÇALIŞMALARI
ARAŞTIRMA VE UYGULAMA
MERKEZİ



**II. ULUSAL
KADIN
TEMALI
ÖĞRENCİ
KONGRESİ**

**TAM
METİN
BİLDİRİ
KİTABI**

8 MART 2022

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Bahtinur MÖNGÜ



ETÜ YAYINEVİ

ISBN 978-605-73570-1-4



/etu_ekaum



/ekaumetu



ekaumukok@erzurum.edu.tr



EKAUM
KADIN VE AİLE ÇALIŞMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA
MERKEZİ



II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

BİLDİRİLER KİTABI

(8 MART 2022)

ERZURUM

EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Bahtinur MÖNGÜ



EKAUM
KADIN VE AİLE ÇALIŞMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA
MERKEZİ



e-ISBN

978-605-73570-1-4

YAYINEVİ

Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınevi

Bu eserin tüm yayın hakları Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınevi'ne aittir. Eserde yayımlanan bildirilerin yasal ve bilimsel sorumluluğu yazara aittir. Çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmedikçe kullanılamaz.

Bu kongre BİDEB 2223-b Yurtiçi Bilimsel Etkinlik Düzenleme Programı kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....V

KURULLAR.....VI

KONGRE PROGRAMIXI

DAVETLİ KONUŞMACILARXIII

BİLDİRİLER

- **TÜRK SİNEMASINDA NAMUS KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME.....1**
- **ANGST NOVELİ VE A PERFECT MURDER FİLMİNİN MEDYALARARASILIK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ.....10**
- **YALNIZ SEYAHAT EDEN KADINLARIN MOTİVASYONLARI VE KISITLAYICILARI.....16**
- **BİR DİŞİLİK SEMBOLÜ OLARAK ‘MAĞARA’.....22**
- **BADE İÇEN KADIN AŞIKLAR.....35**
- **FEMİNİST İKTİSAT TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE KADININ GÖRÜNMEYEN EMEĞİ: ZAMAN SERİSİ ANALİZİ.....53**
- **TANRIÇA ATHENA’DAN 1325 SAYILI GÜVENLİK KURULU KONSEYİ KARARINA KADINLARIN ÇATIŞMA VE BARIŞ SÜREÇLERİNDE ROLÜ.....69**
- **SOSYAL MEDYADA VAR OLMAYA ÇALIŞAN KADINLAR: KULLANICI İSMİ OLARAK MESLEĞİNİ VE YANINDA ANNELİK KİMLİĞİNİ KULLANAN KADIN PROFİLLER.....74**
- **TÜRKİYE’DE 1950 SONRASI KENTLEŞME SRECİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞİM: KADININ KİMLİK İNŞASI.....94**
- **TOPLUM 5.0 VE DİJİTAL DÖNÜŞÜM SÜRECİNDE KADIN EMEĞİ.....107**
- **SÖMÜRGE GÜCÜ, ATAERKİL VE MADUN KADINLAR.....123**

- **DÖRDÜNCÜ DALGA FEMİNİST HAREKET YÖNTEMİ OLARAK SOSYAL MEDYA ÜZERİNDEN HAK ARAMA EYLEMİNİN TOPLUM BAĞLAMINDA KABULÜ.....130**
- **19. YY. DİYARBEKİR ŞER'İYYE SİCİLLERİ VE İSTANBUL BÂB MAHKEMELERİ MUHALEA KAYITLARI IŞIĞINDA OSMANLI'DA KADINA BİR BAKIŞ.....145**

ÖNSÖZ

‘Kadın’ olmanın bile sorun olduğu bu dünyada kadını ve kadın sorunlarını tartışma cesareti göstermiş olan kıymetli katılımcılarımız, sizlerle bu yıl ikincisini gerçekleştirdiğimiz kongremizde buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Öncelikle, 8 Mart’a ithafen düzenlediğimiz kongremizin amacına uygun bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan ve destek veren herkese sonsuz teşekkürlerimizi sunuyoruz. Başta Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörlüğü olmak üzere, Bilgi İşlem Daire Başkanlığı, Kurumsal İletişim Koordinatörlüğü ve Dijital Ofis Çalışanlarına katkılarından ötürü müteşekkirimiz. Ayrıca BİDEB 2223-b Yurtiçi Bilimsel Etkinlik Düzenleme Programı kapsamında kongremize destek veren TÜBİTAK’a teşekkür ediyoruz.

Kongremiz için gönderilen özetlerin değerlendirilmesi noktasında kıymetli bilgi ve birikimleri ile son derece titiz ve adil bir değerlendirme yapılabilmesini sağlayan bilim/hakem kurulumuzun her bir üyesine de sonsuz teşekkürlerimizi sunuyoruz. Kongre süresince her bir oturumu yöneterek tüm oturumların akışa uygun olarak yapılmasını sağlayan oturum başkanı hocalarımızın her birine de yine sonsuz teşekkürlerimizi sunuyoruz. Ayrıca kongremize davetli konuşmacı olarak katkıda bulunan sayın Prof. Dr. Şennur Tutarel Kışlak hocamıza da teşekkür ediyoruz. Bundan sonraki akademik etkinliklerimizde de birlikte çalışmayı ümit ediyor ve bekliyoruz.

Kongreyi gerçekleştirmek için belirlediğimiz tarihler içerisinde 55 farklı üniversitede lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerine devam eden 100 kıymetli arkadaşımızdan destek gördük. Bu yıl ikincisini düzenlediğimiz kongremizde ilkinden daha yoğun ilgi görmemiz bizi oldukça memnun etti ve bir sonraki kongremiz için heyecanlandırdı. Bu anlamda kabul edilsin veya edilmesin kongremize bildiri özetlerini gönderip bize destek olan tüm öğrenci arkadaşlarımıza büyük minnettarlık duyuyoruz. Ayrıca konuşmacılarımızı dinleyerek soru, itiraz ve katkılarıyla, kongremizin zengin bir platforma dönüşmesini sağlayan tüm genç arkadaşlarımıza çok teşekkür ediyoruz.

Bir sonraki kongremizde tekrar görüşmek ümidi ile saygılarımızla...

KONGRE DÜZENLEME KURULU

KURULLAR

KONGRE DÜZENLEME KURULU

ONURSAL BAŞKAN

Bülent Çakmak (Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü)

KONGRE BAŞKANI

Emel Zorluoğlu Akbey

DÜZENLEME KURULU ÜYELERİ

Bahtinur Mönü

Burçak Sönmez

Büşra Aslan Cevheroğlu

Elif Düzgün

Emel Zorluoğlu Akbey

Nurşen Adak

Pouneh Abdollahı Fard

Reva Balcı Akpınar

Samet Baytar

Şennur Tutarel Kışlak

Tanju Toka

BİLİM KURULU

Asuman Altay

Dokuz Eylül Üniversitesi

Ayça Eminoğlu

Karadeniz Teknik Üniversitesi

Aylin Tutkun Ünal

Üsküdar Üniversitesi

Ayşe Akın

Başkent Üniversitesi

Ayşe Gündüz Hoşgör

Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Ayşe İnan Kılıç

Sinop Üniversitesi

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

Belkız Kızıltan	Avrasya Üniversitesi
Bertil Emrah Oder	Koç Üniversitesi
Deniz Işiker Bedir	Mardin Artuklu Üniversitesi
Derya Arslan	Bitlis Eren Üniversitesi
Dilek Erol	Uşak Üniversitesi
Elif Yüksel Oktay	Yalova Üniversitesi
Emine Gerçek Öter	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Fatma Akkuş Yiğit	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Gamze Turan Başara	Çankaya Üniversitesi
Gülriiz Uygur	Ankara Üniversitesi
Halime Ünal Reşitoğlu	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Handan Asude Başal	Uludağ Üniversitesi
Hatice Kumcağız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Işıl Baş	İstanbul Kültür Üniversitesi
Mehtap Demir Güven	İstanbul Üniversitesi
Nermin Yeniköse	Başkent Üniversitesi
Nur Çetin	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Nurşen Adak	Akdeniz Üniversitesi
Özge Gürsoy Atar	Beykent Üniversitesi
Reva Balcı Akpınar	Atatürk Üniversitesi
Reyhan Ayşen Wolff	Giresun Üniversitesi
Seher Ergüney	Atatürk Üniversitesi
Serpil Çakır	İstanbul Üniversitesi
Sibel Bayıl Oğuzkan	Gaziantep Üniversitesi
Sine Erdoğan Morçin	Süleyman Demirel Üniversitesi
Süheyla Üçışık Erbilen	Doğu Akdeniz Üniversitesi
Şule Çeviker Ay	Düzce Üniversitesi
Ülviyye Sanılı Aydın	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Yeliz Biber Vangölü	Atatürk Üniversitesi
Zehra Işık Çalışkan	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

HAKEM KURULU

Adem Kantar

Alev Karaduman

Arsev Ayşen Arslanoğlu Yıldırım

Ayşe Nur Özdemir

Ayten Can

Bahtinur Mönkü

Barış Berhem Acar

Betül Koçak

Burçak Sönmez

Büşra Aslan Cevheroğlu

Derya Gürcan Yıldırım

Derya Tekin

Duygu Kamacı Gencer

Elif Düzgün

Emel Zorluoğlu Akbey

Emrah Yılmaz

Fahrünnisa Kazan

Fatma Yaşın Tekizoğlu

Ferhat Değer

Görkem Kutluer

Gülçin Oktay

Gülşen Kaynar

Hadi Bak

Hasan Daşdemir

Hatice Akın Zorba

Hatice Çeçen Çelik

Işıl Karabey Aksakallı

İlayda Türk

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

İlknur Beyaz Özbey

İrem Aslan Seyhan

Kader Altın

Kenan Koçak

Koray Üstün

Mehmet Emin Balcı

Melike Karabacak Yılmaz

Meral Salman Yıkmış

Müberra Bağcı

Nesibe Ayşe Sağlam

Neslihan Altuncuoğlu

Neslihan Ünal

Neşe Oktay

Nilgün Sofuoğlu Kılıç

Nilüfer Yıldırım

Nurgül Karakurt

Oğuzhan Ekinci

Ömer Faruk Karataş

Pınar Elmas

Polat Sel

Pouneh Abdollahıfard

Rukiye Kaya Satılmış

Sait Sinan Atılğan

Seçil Özdemir Metlioğlu

Selçuk Yazıcı

Selda Adiloğlu

Serap Bedir Kaya

Seray Akça

Serel Akdur Çiçek

Sezin Seda Altun

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

Songül Alşan

Şennur Bakırtaş

Tanju Toka

Tarana Oktan

Volkan Ertit

Yıldırım Özsevgeç

Zehra Ertuğrul Yaşar

Zeynep Ardıç

Zeynep Karaca

Zeynep Kurnaz

Zuhal Eroğlu Koşan

Zuhal Güler

KONGRE PROGRAMI

9:30-10:00 Açılış Konuşması: Prof. Dr. Bülent Çakmak (Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü)

I. Oturum

Kolaylayıcı: Doç. Dr. Halime Çavuşoğlu

10:00-10:10 Merve Yıldız Çakmak: Geçmişten Günümüze Türk Dillerinde Seks İşçisi Kadınların Adlandırılması (Erzurum Teknik Üniversitesi)

10:10-10:20 Rümeyza Bedirhanoglu: Türk Sinemasında Namus Kavramı Üzerine Bir İnceleme (Atatürk Üniversitesi)

10:20-10:30 Şule Özkan: Angst Romanı ve A Perfect Murder Filminin Medyalararasılık Bağlamında İncelenmesi (Sakarya Üniversitesi)

10:30-10:40 Aybüke Gül: Yalnız Seyahat Eden Kadınların Motivasyonları ve Kısıtlayıcıları (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

10:40-11:00 Soru-Katkı

11:00-11:15 Mola

II. Oturum

Kolaylayıcı: Doç. Dr. Serap Bedir Kara

11:15-11:25 Asiye Turan – Ayşe Deniz Güneş: Ütopik ve Distopik Kurgularla Kadın (Erzurum Teknik Üniversitesi)

11:25-11:35 Zeynep Tiryaki Alqudwa: Bir Dişilik Sembolü Olarak “Mağara” (Trabzon Üniversitesi)

11:35-11:45 Suna Ün: Bade İçen Kadın Aşıklar (Artvin Çoruh Üniversitesi)

11:45-11:55 Gamzenur Coşkun – Rukiye Aykoç: Feminist İktisat Teorisi Çerçevesinde Kadının Görünmeyen Emegi: Zaman Serisi Analizi (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

11:55-12:15 Soru-Katkı

12:15-13:30 Öğle Arası

Davetli Konuşmacı

13:30-14.15 Prof. Dr. Şennur Tutarel Kışlak (Ankara Üniversitesi Psikoloji Bölümü)

14:15-14:30 Mola

III. Oturum

Kolaylayıcı: Öğr. Gör. Dr. İlayda Türk Höl

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

14:30-14:40 Reşide Serin: Tanrıça Athena'dan 1325 Sayılı Güvenlik Konseyi Kararına Kadınların Çatışma ve Barış Süreçlerinde Rolü (Milli Savunma Üniversitesi)

14:40-14:50 Türkan Temurtaş: Sosyal Medyada Var Olmaya Çalışan Kadınlar: Kullanıcı İsmi Olarak Mesleğini ve Yanında Annelik Kimliğini Kullanan Kadın Profiller (Kocaeli Üniversitesi)

14:50-15:00 Selinay Kılıç: Türkiye'de 1950 Sonrası Kentleşme Sürecinde Toplumsal Değişim: Kadının Kimlik İnşası (Gebze Teknik Üniversitesi)

15:00-15:10 Nursema Ünlü – Gözde Toprakçı Alp: Toplum 5.0 ve Dijital Dönüşüm Sürecinde Kadın Emeği (İnönü Üniversitesi)

15:10- 15:30 Soru-Katkı

15:30-15:45 Mola

IV. Oturum

Kolaylayıcı: Dr. Öğr. Üyesi Serap Atasever Belli

15:45-15:55 Sabahattin Güzel: Boşanmış ya da Eşini Kaybetmiş Kadınların İş Gücüne Katılım Durumları – Fatih İlçesi Örneği (İstanbul Aydın Üniversitesi)

15:55-16:05 Hüseyin İçen: Sömürge Gücü, Ataerkil ve Madun Kadınlar (Atatürk Üniversitesi)

16:05-16:15 Ceren Öztürk: Dördüncü Dalga Feminist Hareket Yöntemi Olarak Sosyal Medya Üzerinden Hak Arama Eyleminin Toplum Bağlamında Kabulü (Trakya Üniversitesi)

16:15-16:25 Hande Yavuz: 19.Yy. Diyarbakir Şer'iyeye Sicilleri ve İstanbul Bâb Mahkemeleri Muhalea Kayıtları Işığında Osmanlı'da Kadına Bakış (İbn Haldun Üniversitesi)

16.25-16.45 Soru-Katkı

16.45-17.00 Kapanış Konuşması

DAVETLİ KONUŞMACI



Prof. Dr. Şennur TUTAREL KIŞLAK

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümünde lisans ve aynı bölümde Deneysel Psikoloji yüksek lisans programlarını tamamladı. Ankara Üniversitesi DTCF Psikoloji Bölümü/Klinik Psikoloji ABD’de doktora yaptı. 1985 yılında Ege Üniversitesi Psikoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak başladığı kariyerini, Ankara Üniversitesi DTCF Psikoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak sürdürmektedir.

Toplumsal cinsiyet, kadın çalışmaları ve şiddet konularında ulusal ve uluslararası yayın, eser ve yönettiği lisansüstü tezler bulunan Kışlak, çeşitli devlet kurumları ile üniversitesinin yer aldığı ortak projelerde çalışmıştır. Halen İçişleri Bakanlığıyla sürdürülen kültürümüzde kadına yönelik şiddet üzerine bir araştırma projesinde yer almaktadır. Çeşitli mesleki deneyimlere sahip olup, Klinik Psikoloji Anabilim Dalı Başkanlığı ve Psikoloji Bölüm Başkanlığı görevlerini sürdürmektedir. 2011 yılından bu yana Ankara Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren, Cinsel Taciz ve Saldırıya Karşı Destek Birimi yönetim kurulu kurucu üyesi olarak, bu konuda bilgilendirici ve farkındalık oluşturan seminerler vermekte ve şiddete uğrayanlara psikolojik destek sağlamaktadır.

BİLDİRİLER

TÜRK SİNEMASINDA NAMUS KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME “MUTLULUK” FİLMİ ÖRNEĞİ

Rümeysa BEDİRHANOĞLU*

ÖZET

Namus kavramı günümüzde hemen her toplumda farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu kavram kimi toplumlarda iktidar, kanun, kural anlamına gelirken kimi toplumlarda ise saygı, saygınlık ve haysiyet gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Doğu toplumları ve Türkiye özelinde ise bu durum daha farklı bir hal almaktadır. Bu kavram ataerkil yaşam şeklini benimseyen Türk toplumunda kadınların yaşam çizgilerini sınırlandıran ve baskılayan bir hal alırken erkeklere düşen ise kadının namusunu koruma amacıyla kadın hayatı üzerinde bir tahakküm kurmaktır.

Toplum nezdinde yaygın bir şekilde hayat bulan bu kavram her alanda yer edindiği gibi sinemada da kendine yer bulmaktadır. Kadının beyazperde de temsil edilmiş biçimi sadece Türk Sineması özelinde bir sorun değil, dünya sinemasının da mevcut bir sorunu olup bu duruma alternatif sinema akımları oluşturulmuştur. Genel olarak bakıldığında Dünya Sinemasındaki anlatım biçimi eril bakış açısıyla kadının yansıtılması ve kadını ikincil bir konuma iten vasıfların yüklenmesi olurken, Türk Sinemasında ise gösterilen kadın karakterlerin bekâreti var ise namusludur, iffetli bir kızdır. Aksi bir durumda ise ya kötü yola düşer ya da ölümle cezalandırılması gerekir. Namuslu kız evinde oturur, ferdi olarak hareket etmez gibi genelleşmiş bu kalıplar üzerinde durularak ağırlıklı anlatım biçimleri oluşturulur. Bu bağlamda Türk sinemasında söz konusu kavramın nasıl işlendiği “Mutluluk” filmi üzerinden incelenmiştir. Toplumdaki namus anlayışının sinemaya yansıma biçimi çalışmanın ana sorunsalıdır. Öznesi kadın olan bu çalışma feminist yaklaşım temelinde yürütülmüştür. Söz konusu film göstergebilimsel kavramların esasına uygun olarak incelenmiş namus olgusunun sinemaya yansımaları biçimi değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Namus, Kadın, Sinema, Göstergebilim.

1. NAMUS OLGUSU

Namus kavramının etimolojik kökenine baktığımız zaman temelde aynı anlamlar çıksa da bazı dillerde farklı anlamlarla kullanıldığını söylemek mümkün. Dilimize Farsça ve Arapçadan

* Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Yüksek Lisans Öğrencisi.

geçmiş ve Yunanca “nomos” kelimesinden türemiştir. Nomos iktidar, kanun anlamındadır ve “nema” kelimesinden türemiştir. Bu kelime ise bir erkeğin sahip olduğu otlak alan ve otlığın üzerinde otlayan hayvanlar anlamındadır. İngilizce ve Latince kelime manalarına bakıldığında kelimenin saygınlık, haysiyet gibi kavramlarla ilişkilendirilerek cinsel değil bireysel bir özelliği işaret etmektedir. Ülkemizde bu kelimenin temelinde sahiplenme fikri yatmakta, bireye şan şeref gibi ayrıcalıklar tanımakta ve kaybedilmesi durumunda birey, uğruna ölmeyi ve öldürmeyi göze alabilmektedir. Yani namus yaşamdır namussuzluk ise ölüm. Namus kavramına atfedilen bu tehlikeli fikrin türlü sebepleri bulunmaktadır. İlk başta tarihi çok eski zamanlara dayanan kadın ve erkeğin arasındaki makasın açılmasına neden olan dünya görüşlerine bakmakta fayda vardır.

17. Yüzyılın sonundan 18. Yüzyılın sonuna kadar olan süreçte doğal haklar kuramında söz konusu haklara sahip olan erkeklerdir. Akıl ve mantığı esas alan bu görüş bunlar dışında kalan bütün verileri yok saymakta ve ötelemektedir. Kadınlarda bu ötelemeden paylarını almaktadır. Kadınların nüfus sayımlarına katılmadıkları, miras velayet ve mülk edinme konularının dışında bırakıldıkları ve sadece yetişkin erkeklerin bu haklardan yararlandıkları dönemlerde feminist kuramcılar bu konu üzerinde çalışmış ve kadınlarında aynı doğal haklara sahip olmaları gerektiğini savunmuşlardır. Bu cinsiyet eşitsizliğinin ortadan kaldırılması adına yapılan ilk çalışmanın Wollstonecraft’ın *Kadın Hakları Savunusu* olduğu kabul görmektedir. Kant’a göre ise erkek ve kadın fitrat olarak birbirinden çok farklıdır ve burada neslin devamı için kadının yerine getirmesi gereken görev tehlikeli dış dünyadan uzak durup bebeğini büyütme dir. Zayıf ve korunmaya muhtaç olan kadını koruma görevi ise güçlü ve cesur erkeğin görevidir. Kadın yine fitratı olarak erken gelişir ve erkeği yönlendirmesiyle toplumun gelişmesini sağlar. Ama medeniyetin gelişmesi kadın sayesinde değil kadının eğittiği erkek çocuklar sayesinde gerçekleşir. Yani Kant’a göre kadının yapması gereken erkeğin eksiklerini gidermesidir. Bunun yanında kadının bedeninin türlü kötülöklere sebep olabileceği düşüncesi uzun yıllardır birçok farklı dinde ve mitlerde yer almaktadır. Bunlara Pandora, cadı kavramı ve sadece İslamiyet’te değil farklı dinlerde de yer alan cennetten kovulma hikâyeleri örnek verilebilir. Özellikle cinsellik övüleceği ve yerileceği zamanlarda hep cinsiyet ayrımlarına gidilmiştir (Doğan, 2016). Geçmişten gelen ve cinsiyet eşitsizliğine yol açan bu tarz kuramları çoğaltmak elbette mümkün. Bu kavramların nesillerce aktarılması cinsiyet eşitsizliğinin günümüze kadar büyüüp ve çeşitlenerek gelmesine yol açmıştır. Günümüzde ülkemiz üzerinde şekillenen hali ise en başta da değindiğimiz namus kavramıdır. Bu kavrama yüklenen anlamlar kadının ötekileştirilmesi ve ikinci plana atılması hususunda etkin rol oynamaktadır.

Özellikle namussuzlukla isnat edilen bireyin aile ve toplum tarafından dışlanması, namusu ile birlikte şöhretini kaybetmesi ve acz duruma düşmesi, bu kavramın insan yaşamından bile kutsal sayılacak çarpık düşüncelerin gelenek olarak bireyin önüne çıkması insan yaşamını türlü çıkmaza sokabilmektedir. Bunların toplamı olarak bu kavramın şiddete ve dahası ölüme sebep olabildiğini görmekteyiz. Bu durumun en temel fikri ise söz konusu lekelenmeyi bireye canla ödeyeceği bir bedel oluşturarak temizlemek. Bu değerın özellikle kadınlar ile ilişkilendirilmesi namusun muhafaza aşamasında çeşitli baskılarla kadın hayatına ciddi müdahaleler söz konusu iken kaybedilmesi durumunda şiddet, mantık dışı evlilik (tecavüzcüsü ile veya kadından yaşça büyük dul ve çocuklu erkeklerle zorla evlendirme gibi) ve ölüm gibi çok ağır sonuçlara neden olabilmektedir. Erkekler üzerinden gerçekleşen namusun lekelenmesi durumun en ağır sonucu ise nadir görülmekle birlikte aile tarafından dışlanmak olduğunu söyleyebiliriz. Namusta şiddet ve töre cinayetleri olarak adlandırılan vakaların bireysel tercihlerden ziyade toplumsal baskıların neden olduğu görülmektedir. Konuyla ilişkin söz konusu vakaların faillerinin “insan içine çıkacak halimiz yoktu. Başımızı yerden kaldırmak için. Adımızı temizlemek için.” gibi ifadelerin yer verildiği araştırmalarla mevcuttur. Kadın yaşamının her alanında karşılaştığı bu kavramla çeşitli çevreler tarafından bir şekilde baskıya maruz kalmaktadır. Örneğin; kadın bekâr ise aile büyüklerinin -ağabey, baba gibi- sözü üzere davranmalı, sokaktaki hal ve hareketlerini kontrol altında tutmalı, giyim kuşamına dikkat etmelidir. Evli ise evin içindeki her türlü sorumluluğu yerine getirmeli, eşini her daim memnun edip ona layık olmalıdır. Her iki ihtimalde de aksi durumda davranan birey asi ve dik başlı sayılabilmektedir. Sadece ailesi değil toplum tarafından da baskılanıp namus kavramının külfetiyle yaftalanabilmektedir. Namus kavramının üzerindeki en büyük tabu ise genel itibari ile kadın cinselliği üzerinde olmaktadır. Bunun korunması adına kadına ferdi olarak hareket etme hakkı tanınmamakta, erken yaşta evlendirilip bunu koruma görevi kocaya devredilmektedir. Namus cinayetlerine giden yol en çok buradan geçmektedir. Bu tarz olayların yaşanması durumunda oluşan tezat bir durum vardır ki; ölümlerle veya şiddet görerek cezalandırılan kadın suçlu, ölüm ve şiddet eylemlerini gerçekleştiren erkekler ise mağdur durumdadır (Doğan, 2016). Toplumun ve insan benliğinin her alanına yansıyan bu durum sinemada da kendine yer edinmiştir. Türlü bakış açılarıyla bu konu işlenmiştir.

1.1.Feminist Yaklaşım Bağlamında Namus Olgusu

Bilimsel araştırmalarda paradigmlar çalışmanın yol haritasıdır. Değerler, dizi, kuram anlamlarına gelen paradigma kavramı yapılan çalışmanın genel olarak nasıl yürütülmesine ilişkin kurallar ve sınırlar bütünüdür. Yapılan çalışmanın kuramsal çerçevesinin çizilmesi,

kullanılacak kaynakların konuya uygun olarak taranması bu paradigmalardan çizdiği çerçevelerce oluşturulur. Farklı bir açıdan değinecek olursak en temelde araştırma konusunun belirlenmesinden başlayan sürecin yeni çalışma alanları oluşturulmasına kadar söz konusu paradigmalardan uzak değildir (akt. Yıldırım, 2015). Belirlenen temel paradigmalardan yanı sıra zamanla yeni alt başlıklar literatüre kazandırılmıştır. Feminizm kelime kökeni olarak incelendiğinde Latince femina ve Fransızca feminisme kelimelerinden türediği ve kadın anlamına geldiği bilinmektedir. Fransız devriminde oluşan yoğun özgürlükçü mücadelenin bir yansıması da kadın hak ve özgürlükleri üzerine olmuştur. Sosyal hayatın hemen her alanına yansıyan bu düşünce akımı zamanla kitle iletişim araçlarında ve iletişim çalışmalarında da vücut bulmuştur. Günümüze kadar olan zaman zarfında feminizm çalışmaları belirli dalgalanmalara göre incelenmiştir. İlk dalga sanayi toplumunun oluşmaya başlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu dalgadaki temel görüş erkeklerle eşit haklara sahip olma çabasıdır. İkinci dalgalanma ise batılı refah toplumları ile fakir gruplar ve çeşitli azınlıklar arasında olmuştur ve etkileri 90'lı yıllara kadar devam etmiştir. Son dalgalanma ise günümüze kadar gelen süreçte yaşanan küresel değişiklikler neticesinde olmuştur. Bilgi toplumunun ortaya çıkması, neoliberal siyasetin parlamentolarda yer alması gibi etmenlerden söz edilebilir. Bu dönemde ise öne çıkan sorunlar kuramsal ağırlıklıdır (akt. Ereş, 2018). Değişen dünya düzeni ile birlikte kadın ve erkek arasında açılan makas gittikçe belirgin bir hal almıştır. Kadının evinin dışında varlık göstermesi bazı sorunları beraberinde getirirken bu sorunlar çalışmaların ana konusu olmuştur. Bu konuların başında cinsi eğilimlerden kaynaklı dışlanmalar, ırkçı söylemlere maruz kalan kadınlar ve eril bakış açısının gölgesine sıkışmış kadındır. Bu araştırmaların temel amacı ise kadınların raydan çıkmış hayatlarını düzene koymak ve toplumda belirli bir eşitlik sağlayabilmektir (akt. Creswell, 2013). Blaikie'ye göre çalışmaların oluşmasının temelinde yatan asıl düşünce gerçekleştirilen bilimlerin eril bakış açısıyla yapılması ve erkek temelli olmasından kaynaklı kadınların deneyimlerini yok sayması veya tam manası ile yansıtamadığıdır (akt. Punch, 2020).

1.2. Türk Sinemasında Namus Olgusu

Günlük yaşamda karşımıza çıkan cinsiyet eşitsizliklerinin ve yukarıda saydığımız bir dizi nedenin yansımalarını sinemada da görülmektedir. Feminist kuramcılara göre bu durum sinemanın icadına kadar eski bir zamana dayanır. Cinsiyet eşitsizlikleri ve kadınların belirli kalıplarla sinemada sunulması ve dahası kadının bedeni ile var olması gibi konularla hayat bulurken gerek feminist sinemacılar gerekse araştırma sahasında bulunan feminist kuramcılar buna karşı çıkmış ve alternatif akımlar başlatmışlardır. Feminist sinema kuramcılarının

başında gelen Laura Mulvey'e göre hazzın oluşumu bakmaktan kaynaklanmaktadır. Bu bakış ise eril yapıyı temsil eder. Sinemayı büyüleyici yapan şey ise görme arzusunun burada vücut bulmasıdır. Klasik sinema hikâyelerle bu arzuların çoğalmasına sebep olur. Kadın bedeni bu durumda izlenmek için en iyi nesne konumundadır. Klasik sinema kullandığı anlatı yapısı ile eril bakışa etkin bir hâkimiyet vermekte onu güç sahibi olarak göstermektedir. Seyirci ise bu durumda bu eril bakış açısını benimsemektedir. Mulvey filmde kullanılan birçok unsurun eril bakış açısıyla var olduğunu bu durumda kadını nesneleştirmekten öteye gitmediğini savunmaktadır. Dahası izleyicilerin cinsiyet ayırmaksızın eril bakış açısı ile özleşmekten keyif aldığını bildirmektedir. Mulvey tüm bunları narsist özdeşleme ve fetişizm teorilerine dayandırarak açıklar. Çözüm olarak Mulvey'le birlikte erken dönem kuramcılar karşı sinemanın kurulmasını ve geleneksel anlatıların yerine deneysel sinemayı önermişlerdir. (Arslantepe, 2010). Feminist sinema her ne kadar büyük yankılar uyandırmasa da kadının medyada ne şekilde kullanıldığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Dünya sinemasındaki örneklerine baktığımızda kadının ikici planda kalması, cinsel obje olarak sunulması vb. konuların ağırlık kazandığını görmekteyiz. Dünya sinemasından sıyrılıp ülkemize yöneldiğimizde ise kullanılan bu söz konusu formların bir sonucu olarak şiddet ve namus cinayeti olarak işlendiğini görmek mümkün. Namus kavramı Türk sinemasında günümüze değin canlılığını hiç yitirmemiş bir konu olarak işlenmektedir. Özellikle Yeşilçam temalı filmler incelendiğinde bu konunun hayli popüler olduğu türlü olay zinciri ile işlendiği ve kadın, kadın cinselliği kullanılarak hikâyeler oluşturulduğu görülmektedir. Filmlerde kullanılan genel kalıplar erkek iktidar sahibi değilse, güçlü bir konumu yoksa kadının namusunu önemsemez bunu göz ardı edebilir. Çünkü gücü yoktur ve söz konusu namusu korumak için yeterli değildir. *Bir Yudum Sevgi* (1984) filminde geçen olay tamda böyledir. Filmlerde kadınların güzel ve peşinden koşuluyor olması bir dizi sorunları peşinden getirir. Kadının söz konusu sahibi kadını korumak adına gerekirse elini kana bulayacak kadar gözü karadır. Kadın kendini koruyamaz, sahip çıkılmaya muhtaçtır. *Kanun Namına* (1952) filmi nitekim bu temayı kullanmaktadır (Uluyağcı, 2000). Kadınların namuslarından toplumun kendini sorumlu hissettiği ve bunun belirli sahnelerle filmlerde işlendiği görülmektedir. Kadınların çalışabileceği işler yine namus normlarına göre belirlenmekte ve buda sinemada yaygın bir biçimde işlenmektedir. Kadın için aşk, cinsellik gibi konuların ciddi bir tabu olduğu, bu konulardan kadınların uzak durması gerektiği aksi durumda gerek toplum gerekse aile tarafından dışlanmalara, baskıya ve şiddete maruz kaldığı konuların işlendiği filmlerde sinemada yer almaktadır. Genel olarak bakıldığında Canan Uluyağcı'nın (1993:199) Türk sinemasında erkeklik söylemini incelediği çalışmasındaki rakamların da ışığında namus

temalı filmlerin kadınlar üzerine şekillendiği, çoğu durumda oluşan namussuzluk kavramının suçunun bir şekilde kadının üzerine kaldığı, ya kadın bunun sonucu olarak cezalandırılmayı kendi istediği veya cezalandırıldığı, namuslu kadın profilinin evinde oturan, edepli olabilmek adına sessiz ve silik bir kişilik olmayan yeğleyen karakterlerin beyaz perdede bir hayli yer aldığı görülmektedir. Toplumda yaşanan benzeri olayların beyazperdede görülmesi toplum ile sinemanın benzer bir eksende ilerlediğini gösterir. Yaşanılan olayların hem birbirinden bu kadar bağımsız hem de aynı tema ve aynı cins üzerinde toplanabiliyor olması ise oldukça düşündürücüdür.

2. FEMİNİST BAKIŞ AÇISI İLE NAMUS OLGUSUNUN “MUTLULUK” FİLMİ ÜZERİNDEN İNCELEMESİ

Yönetmenliğini ve senaristliğini Abdullah Oğuz’un yaptığı 2007 yapımlı filmin başrollerini Talat Bulut, Özgü Namal ve Murat Han paylaşıyor. Hikâyenin asıl sahibi ise aynı adlı kitabıyla Zülfü Livaneli’dir. Meryem (Özgü Namal) köyde gölün kenarında tecavüze uğramıştır. Aile üyeleri köyün ileri gelen ailelerindedir. Aile üyelerine göre bu durumun müsebbibi Meryem’dir ve bedelini canıyla ödemek zorundadır. İlk başta intihara zorlanan Meryem bunu gerçekleştiremeyince askerden yeni gelen amcasının oğlu Cemal’e (Murat Han) ailenin şerefini kurtarma görevi düşmüştür. Ancak buldukları bölgede jandarmaların önlemleri sıkı tutmaları sebebiyle infazı köylerinden çok uzakta İstanbul’da gerçekleştirmek zorundadırlar. Çıktıkları bu yolculuk hem Cemal’in hem Meryem’in hayatını hiç olmadığı kadar değiştirecektir. Filme genel olarak baktığımız zaman namus kavramının ve buradan türeyen töre, namus cinayeti kavramlarının temasını oluşturduğunu görebiliyoruz. Meryem hem İslamiyet’te hem de Hristiyanlıkta kutsal sayılan biridir. İnanışa göre Hz. Meryem bakire olmasına rağmen bir çocuk sahibi olmuştur. Bekâretini ve masumiyetini kanıtlamak için çaba sarf etmiştir. Tıpkı film karakteri Meryem’in “ben günahsızım, ben hiç günah yapmadım” diyerek kendi masumiyetini kanıtlamaya çalışması gibi. Filmde neredeyse hemen herkes Meryem’in başına gelen olayın Meryem’in suçu olarak görür ve bu durumu adeta Meryem’e de kabul ettirmek için sürekli olarak “sen kirlendin, senin günahın büyük, sen bizim adımızı kirlettin, bu günahı yalnız ölüm temizler” gibi ifadeleri kullanırlar. Meryem filmin geneline baktığımız zaman sessiz, silik ve yaşananlar yüzünden hayli üzüntü duyan ama her şeye rağmen kalbindeki merhameti ve saf sevgiyi kaybetmeyen bir kişiliktir. Karakterin konuşmalarının az olması kadınların gerçek hayatta konuşan, sözü geçen değil söz dinleyen kimseler olduğuna işaret etmektedir. Menfur olaydan sonra evlerinin ahırına kapatılan Meryem’den kendisini burada asması istenir. Meryem’in ahıra kapatılması yaşanan olaydan

sonra aile üyelerinin onu yaşamak için layık gördüğü yerin artık burası olduğu fikri yansıtılmaya çalışılmaktadır. İntihar ettirmeye çalışmaları ise kendilerini bu duruma bulaştırmadan Meryem'den kurtulma çabasıdır. Meryem bunu başaramayınca iş başa düşmüştür. Cemal Meryem'i alıp İstanbul'un yolunu tutar. Fakat Cemal arada kalmış bir karakterdir. Kendi ruh hali de sağlıklı olmayan Cemal ailesinin baskısı ve doldurmasıyla Meryem'i suçlu olarak görmektedir. Fakat bir taraftan da kıyamamaktadır. Cemal'in Meryem'i öldürmek istediği yerlerden birisi bir köprü altıdır. Köprüler bağlantılar ve yeni yollar demektir. Bu sahnenin hemen ardından Meryem ve Cemal için yeni bir yol başlamaktadır. Birkaç kez Meryem'i öldürmeyi deneyen Cemal ona olan sevgisinden bunu yapamaz ve töreden kurtulabilmek için kaçmaya başlarlar. Filmin geneline hâkim olan tekne seyahatleri Meryem ve Cemal'in bir yere ait olmadıklarını göstermektedir. Kendi hayatının şatafatından bıkan Profesör İrfan (Talat Bulut) ile yolları kesişir. Meryem ve Cemal okumamış avam kesimi temsil ederken İrfan'a düşen onlara yol gösteren, kılavuzluk eden, okumuş aydın kesimi temsil etmektedir. İrfan isim anlamı olarak; bilmek, anlamak, sezme manasına gelmektedir. Filmde tam olarak bu sıfatla bulunan karakterin isminin irfan olması haklı bir göndermedir. İrfan bir nevi tükenmiştir ve yeniden toparlanabilmesi için uzun bir yolculuğa ihtiyacı vardır. Yolculukta ona şehir hayatının bozukluğundan nasibini almamış bir manada masum ve saf kalmayı başarmış Meryem ve Cemal eşlik edecektir. Yolculuk boyunca Cemal gelgitler yaşamaktadır. Bu gelgitler öfke patlamasına neden olmakta ve tüm sinirini Meryem'den çıkarmaktadır. Filmin ilerleyen dakikalarında daha net bir şekilde anlaşılır ki Cemal'in bu halinin sebebi Meryem'e bir aşk beslemeye başlaması ve Meryem'in başına gelenler yüzünden kendine onu yakıştıramayıp layık görmemesidir. Sevgisinin var olan her şeyden üstün olduğunu anlaması ise hayli zaman alacaktır. Filmin sonunda karşılaştığımız acı gerçek bizi toplumda hayli meşhur olan o sözü anımsatarak bir nevi buraya atıf yapmaktadır. Filmin başından beri Meryem'in en çok katledilmesini isteyen kişi Meryem'in amcası aslında onun tecavüzcüsü çıkmaktadır. Bu olay asıl suçlu olan en çok sesi çıkandı" deyimini bizlere hatırlatmakta. Filmin bir sahnesinde İrfan Cemal'den sofrayı kurmasını isteyince hem Cemal hem Meryem bunun kadın işi olduğunu düşünerek şaşırırlar. Bu sahne gündelik hayatta yapılan işlerin cinsiyet sınıflandırılmasına atıfta bulunmaktadır. İrfan ise bu durumun doğru olmadığını "benim teknemde kadın ya da erkek işi yok" diyerek yapılan işlerin cinsiyet ile bağlantısı olmadığını vurgular. Meryem ile İrfan'ın arasında geçen bir konuşmada Meryem'in okula gidemediğini görmekteyiz. Kız çocuklarının cinsiyetlerinden ötürü bu haktan yoksun bırakılmaları toplumdaki kadın erkek eşitsizliğinin en büyük yansımasıdır. Film toplumdaki bu konuya da dikkat çekerek vurgu yapmaktadır. Filmdeki diğer kadınlara baktığımızda

çoğunun ismi bile yoktur. Birinin eşi/annesi rolünde olan kadınlar kendi başlarına bir birey olmalarından ziyade başka birilerinin sahipliğinde tanınması düşüncesine gönderme yapmaktadır. Film, kent-köy arasındaki farkları da karakterlerin arasında geçen konuşmalarla ortaya koymaktadır. Cemal'in ağabeyi Cemal'e bu konuda "hangi devirde yaşıyoruz. Sizin töreniz burada geçmez." diye çıkışarak bu zihniyetin şehir hayatında var olmadığını vurgulamaktadır. Ana teması namus cinayeti olan Mutluluk filminin sadece bu konu üzerinde değil kadın-erkek eşitsizliği kavramı üzerinde bir hayli durduğunu, toplumda yaygın görülen birçok eşitsizliği sahnelediğini görmekteyiz. Filme baktığımızda gerçek hayatta türlü örneklerini görebileceğimiz pek çok olaya değinilmiş ve toplumu bunların yanlış olduğuna dair yönlendirilmeye çalışıldığını görülmektedir. Cinsiyet eşitsizliği, özellikle doğu toplumlarında görülen kadının ikinci sınıf insan muamelesi görmesi, şiddet hatta daha ilerisi cinayet gibi olayların hep namus kavramına bağlanarak fiiliyata geçirilmesi filme de yansımıştır.

3. SONUÇ

Uzun yıllardır dünya gündemini meşgul eden kadın erkek eşitsizliği konusu görülmektedir ki sadece Türkiye özelinde değil hemen her toplumun ortak sorunudur. Ne yazık ki ülkemiz topraklarında benzer mevhum olaylar yaşanmıştır ve yaşanmaya devam etmektedir. Namus olgusu ülkemizde baskın bir halde kendine yer bulmaktadır. Geleneksel yaşamı benimseyen yerleşim yerlerinde bu olgu kendini iyice göstermektedir. Göstergibilimsel çözümlene neticesinde görülmektedir ki gerek sözlü gerekse görsel olarak namus olgusu film boyunca yansıtılmaktadır. Üstelik bu filmde bu olay için verilebilecek onlarca örnekten sadece bir tanesidir. Filmdeki örneğinde olduğu gibi olayların cinayet işleme boyutuna gelmesinde en büyük pay aile üyelerinin veyahut toplum baskısındadır. Çoğu araştırma göstermektedir ki tıpkı Cemal karakteri gibi bu suçu işlemeye itilen bireyler arada kalan ve başkalarının yönlendirmesi ile sağlıklı düşünmeden hareket eden bireyler olmaktadır. Olaylar hakkı ile incelenmeden ilk akla gelen yöntemin kadının suçlanması ve olaydan kurtulma çabası çoğu durumda fayda vermemektedir. Görülmektedir ki yitip giden sadece kadın hayatı değil aile bireyleri de bu durumdan bir şekilde etkilenmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde ortak kanaat şudur ki toplumun her kesiminin tedrisatlı bir eğitimden geçmesi neticesinde bu avam kültürle mücadele edilebilir. Geçmişten günümüze gerek günlük hayatımızın içinde gerekse televizyon sinema gibi kitle iletişim araçlarında bu konu çok yönlü ve detaylı olarak ele alınmıştır. Kitle iletişim araçlarının bireyin fikrini oluşturmadaki etkisi ise göz önüne alındığında bu ve benzeri olaylar ile mücadele bu kanallar aracılığı ile sağlanması mümkün

gözükmektedir. Kadınlar ve erkeklerin daha hür ve adil olan bir dünyada yaşayacakları günlerin yakın olmasını dilerim.

KAYNAKÇA

Arslantepe, Mehmet (2010), 3. Uluslararası Bir Bilim Kategorisi Olarak ‘Kadın’, **Edebiyat, Dil, Kültür ve Sanat Çalışmalarında Kadın Sempozyumu Bildiriler Kitabı**. Konya: Aybil Yayıncılık.

Aziz, Aysel (2020), **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri**. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık.

Creswell, John W. (2013), **Nitel Araştırma Yöntemleri** (çev. Mesut Bütün). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Doğan, Recep (2016), **Namus, Töre ve Eril Şiddet**. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Ereş, Figen (2018), **Sosyal Bilimlerde Kuramlar**. Ankara: Pegem Akademi.

Punch, Keith F. (2020), **Sosyal Araştırmalara Giriş** (çev. Dursun Bayrak), Ankara: Siyasal Kitabevi.

Taş, Kemaleddin (2011), **Sosyolojik Metodoloji**. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Uluyağcı, Canan (2000), “Türk Sinemasında Namus Kavramı”. **Kurgu Dergisi**, Sayı 17, Ankara.

_____ (1993), **Türk Sinemasında Erkek Söylemi**. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Ankara.

Yıldırım, Besim (2015), **İletişim Araştırmalarında Yöntemler**. Konya: Literatürk Academia.

“ANGST” NOVELİ VE “A PERFECT MURDER” FİLMİNİN
MEDYALARARASILIK BAĞLAMINDA ANALİZİ

Şule ÖZKAN*

ÖZET

Intermedialität (Medyalararasılık), farklı medyaların birbirleriyle ilişki kurduğu bilhassa yeni nesilde popüler olan bir araştırma alanıdır. Bu araştırma alanı, yöntemlerini ve kuramlarını kullanarak en az iki medyanın arasındaki bağıntıyı elde etmek ve aralarında bir benzerlik olup olmadığını kavramak için önemli bir araçtır. Bir metnin, bir filmde hayat bulması; bir romanın bir diziyeye işlenmesi veyahut bir müziğin, bir resimde canlanması bu paradigma sayesinde edebiyat bilimi için yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu çalışmada da bu paradigmayı kullanarak ve metin analizinde metin odaklı eleştiriden yararlanılarak bir kitap ve bir film arasındaki ilişkiyi netleştirmek ve karşılaştırmak hedeflenmiştir. Çalışmada, Stefan Zweig’ın 1925 yılında yayımlanan “*Angst*” (*Korku*) adlı noveli ile 1998 yapımı Andrew Davis yönetmeliğinde çekilen ve başrollerini Michael Douglas ve Gwyneth Paltrow’un paylaştığı “*A Perfect Murder*” (Kusursuz Cinayet) adlı filmde “kadın” figürünün nasıl bir bakış açısı ile ele alındığı, yeni bir paradigma olan “medyalararasılık” yaklaşımıyla incelenmiştir. Birbirinden farklı ve uzak zamanlarda üretilen biri novel, diğeri sinema filmi türündeki iki farklı medyada “kadın” figürü merkez konumdadır. Tematik açıdan filmin bazı kesitlerinde novelden etkiler bulmak mümkündür. Her iki medyadaki kadın figürün de zengin ve saygın eşleriyle herkes tarafından imrenilen sözde “mutlu” bir evlilikleri vardır. Bu sözde “mutlu” ve sorunsuz evliliğin görünürde bir ihanetle bozulması ve ihanet edenin de kadın olması dikkat çekmektedir ve bu durum, “kadın” imgesini zedelemektedir. Ama evlilikte ihanet olgusu, her iki medyada da görünürde oldukça mutlu, gerçekteyse aşksız ve mutsuz, monotonlaşıp yozlaşmış bir evlilik ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca iki kadın karakter için, gizli âşıkları tarafından fiziki ya da psikolojik bir ölüm senaryosu yazılmasının arka planında toplum tarafından itibar görüp övülen eşleri bulunmaktadır. Bu şekilde her iki medyada evlilik ilişkisine toplumun bakışıyla, birbirine eş konumundaki bireylerin içten bakış arasındaki uçurum ortaya konulmakta ve toplumun saygın ve mutlu gördüğü evlilik anlayışı içten bakışla eleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Medyalararasılık, Kadın Figürü, Angst, A Perfect Murder, Novel, Film.

* Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Bu çalışmada Stefan Zweig'in "Korku" (Angst) adlı noveliyle yönetmen koltuğunda Andrew Davis'in oturduğu "Kusursuz Cinayet" (A Perfect Murder) adlı filmin arasındaki kadın figürleri ele alınacaktır.

Eserler farklı sanat dallarına ait olmakla beraber; biri edebiyat dalına ait bir novel, diğeri ise sinema dalına ait bir filmidir. Bu nedenle edebiyat sanatına ait güncel ve popüler bir paradigma olan "Medyalararasılık" kavramıyla beraber bu iki sanat dalının birbirleriyle olan bağlantısına bir ışık tutulacaktır.

Bu iki kült eserin oluşturduğu ve bize gösterdiği geniş bir dönem yelpazesi vardır. "Korku" adlı novel Viyana'da 1910 yılında Avusturyalı yazar Stefan Zweig tarafından yazılmıştır fakat eser 1925 yılında yayınlanmıştır. "Kusursuz Cinayet" adlı eser ise ABD'de senaryosunu Patrick Smith Kelly'nin ve Frederick Knott'un ilk kez 1952 yıllarında Londra'da sahnelenmiş olan "Dial M for Murder" adlı oyunundan uyarlayıp yazdığı ve Andrew Davis tarafından yönetilmiş gerilim türü bir filmidir. İki eserin de ortak noktasının kadın figürleri olmasıyla beraber dönemler arasındaki geçişteki yaratılan kadın üzerindeki baskıyı, korkuyu ve şiddeti görmek mümkündür. Zaman geçtikçe değişmeyecek olan kadın üzerindeki psikolojik ve fiziksel şiddetin sebep olduğu korku ve pişmanlık algısı da derinden hissedilmesine sebep olmaktadır.

"A PERFECT MURDER" ADLI FİLME GENEL BİR BAKIŞ

Andrew Davis yönetmeliğinde çekilen orijinal adı "A Perfect Murder" olan film Türkçeye "Kusursuz Cinayet (1998)" diye çevrilmiştir. Filmin baş karakterleri evli bir çift olan Emily Bradford Taylor ve Steven Taylor'dır. Filmde bir kadının sevilmediğini hissettiği yerde dönüşen bir ihanetin oluşturduğu sözde "kusursuz" olan cinayet planı anlatılmaktadır. Ana teması karısını sevmeyen bir kocanın sonunu neler getirdiği ve sonunun geldiği yerde herkesin gözünün parıldadığı bu ilişkideki rolünün nasıl olduğuna dair izlenimlerdir. Emily Bradford Taylor Birleşmiş Milletler için çalışan bir çevirmendir. Sevgili eşi Steven Taylor Wall Street'te bir finansördür. Emily'nin eşine olan duyguları solmuştur ve bu duygu karmaşası yerini ihanete bırakır. Emily, sevgilisi David'in yarattığı sanatçı ve kusursuz bir aşka sahip olabilecek "David Shaw" adlı kişiliğe, karaktere âşık olur ki Steven bunun farkındadır, filmde gerilimin tırmanışa geçtiği anlarda David ve Steven arasında geçen diyalogda David'in Emily'nin kendisini sevdiği düşüncesi Steven'in aslında onu değil de David Shaw'ın yarattığı kusursuz erkek profilini sevdiğini gösterilir.

Gazetelerde eşinin zenginliği ve kendinin güzelliğiyle tanınan Emily'i, sevgilisi David Shaw bu gizli ve rüya gibi aşka yelken açmasını sağlar ve bununla beraber kötü kişiliğe sahip olan ve düşündüğü tek şeyin kendi parası olduğu görülen Steven eşliğinde Emily'nin ölüm senaryosunu kurmasında başrol olacaktır. Çünkü Steven, Emily öldüğünde daha zengin olacak ve kaybettiği mal varlıklarını Emily'nin ruhuyla yaşatacaktır. Kadının düştüğü bu oyunda iki erkeğin de kendisine değer verdiğini düşünürken yaşadığı bu zevksiz hayatın üstene bir de fazlasıyla korku duygusunu yaşaması hiçbir anlam içermemektedir. Steven yaşadığı ihanetten dolayı kendisini mağdur yerine koymaya çalışırken aslında aklındaki düşüncelerinin çok değer verdiği güzel karısı Emily öldükten sonra yaşayacağı zenginlik bu cinayet planını kusursuzlaştırmıştır, çünkü Steven'ın aklında bir hatanın bile olmayacağı düşüncesiyle kusursuz bir şekilde planladığı cinayeti, Emily'nin kendini yanında huzurlu hissettiği belki de Steven'ın ona vermediği ilgiyi verdiğini düşündüğü kişiye yaptırmak istemesi neticesinde Steven'ın eli kana bulanmayacaktır. Steven'ın, David'in plan düzgün gitmezse sorusuna karşılık soğukkanlılıkla ve kendinden emin bir şekilde "Öyle bir şey olmayacak!" zihniyetinde olması kendisinin narsist ruhunu ortaya seriyor.

Steven'ın kurmuş olduğu plan yolunda gitseydi ve Emily yaşamıyor olsaydı, gizli aşık David Shaw'ın da cinayetten kazandığı ganimetlerin onun sonu olacağı da aşikâr aslında. Buradan da anlayabiliriz ki; psikopat, narsist ve psikolojik sorunlarının olduğu düşünülen bir erkek karakteri söz konusudur filmde ve cinayet gibi kanlı ve ölümlü bir ton senaryoyu hem fiziksel hem de psikolojik şiddete maruz bıraktığı kişi de herkesin gıpta ettiği sevgili karısıdır. Filmdeki kadın figürünün böyle bir şiddetler silsilesinin ortasında kalması da bir kadını yıpratmanın en acı verici yollarından biri olduğu görülmektedir.

"ANGST" ADLI NOVELE GENEL BİR BAKIŞ

Stefan Zweig tarafından 1910 yılında yazılmış ve orijinal adı "*Angst*" olan kitap Türkçede "Korku" olarak adlandırılmıştır (Zweig, 2019). Ana figürlerin karı koca olduğu kitapta dışarıdan görüldüğü gibi olmayan mutsuz bir evliliğin çatırdaması sonucunda meydana gelen korkular konu edinilmiştir. Irene Wagner dışarıdan bakıldığında zengin, mutlu bir evliliğe sahip ve bu sözde mutlu evliliğinden iki tane de çocuğu olan bir kadındır. Eşi Fritz Wagner katı mizaçlı ve ünlü bir avukattır ve mesleği gereği her şeyi sorgulamakla birlikte insanlarla konuştuğunda onların suçlarını ortaya dökmelerini sağlamakta böylece ondan kimsenin herhangi bir yalanı saklayamayacak olması kendisine göre büyük bir güç göstergesidir. Irene'in mesleğine düşkün kocasıyla sürdürdüğü bu evliliğin "dışarıdan" etkileyici ve kusursuz gözükmesi kadın için bir kabustur. Irene, eşinin sorgulamalardan sıkılıp çocukları

olmasına rağmen geçirdiği mutsuz hayatında bir omuz olması için hayatının başrolüne geçen Eduard'ı “beyaz atlı prens” olarak görmekte ve aynı zamanda onun sanatsal kişiliğine de hayran duymaktadır. Daha sonrasında Irene'in yaşadığı bu gizli ve rüyalandaki gibi düşündüğü ilişkinin kendisine heyecan katması yerine korku getirmesine sebep olan şantajcı da önemli bir detaydır. Kitabın gidişatını da etkileyen en önemli duygu da bu korkuyla savaşıyor bir kadının olması, ancak bilinmesi gerekir ki bu korkuyu yaşatan yani şantajcıyı tutan kişi ise çok sevgili kocası Fritz'dir. Fritz her şeyden haberdardır ama bunu kadına ceza çektirerek yapmak ister avukatlıktan gelen içindeki kendi düşündüğü adalet duygusunu da burada görebiliriz. Ne yazık ki karısının bu ilişkiye girmesindeki sebebi kendinde görmemiş olması ve bunu bir suç olarak nitelendirip karısını korkutması da narsist bir yapı oluşturmaktadır.

MEDYALARARASILIK (INTERMEDIALITÄT) KAVRAMIYLA “ANGST” ADLI NOVEL VE “A PERFECT MURDER” ADLI FİLM ARASINDAKİ BAĞLANTIYI İNCELEME

Medyalararasılık günümüzde popülerliğini arttırmış bir düşünce biçimi olarak Karşılaştırmalı Edebiyatın başlıca kullanım yöntemlerinden biridir. Farklı medyaların birbirleriyle olan ilişkisinin neler olabileceği ve bunların birbirlerini yansıtıp yansıtmadığını görebileceğimiz bu paradigmada medya çok büyük bir kavramdır. Yöntemi daha net anlamak adına Kayaoğlu (2009:9) “Medyalararasılık” kavramını, medyalar arasındaki birbirlerine ait ilişkilerden yararlanmak için yazarlar ve sanatçılar tarafından kullanılan estetik bir yöntem olduğunu tanımlamıştır. Spesifik bir medyaya ait olan yöntemler, anlatım türleri, konular, söylemler gibi unsurların diğer bir medyada taklit veya konu bazında bulunması, bu sonradan dahil olan ek medyanın unsurları konu edinen medyaya bir nevi eklenmiş olur ve bununla beraber konu edinen medya için belirlediği sınırları aşan bir durum söz konusudur. Sonuç itibarıyla tam anlamıyla “Medyalararasılık” kavramı geleneksel olarak farklı oldukları belirlenmiş en az iki ayrı medyanın bir üründe estetik bir biçimde fark edilebilir ve kanıtlanabilir şekilde yer almasını belirler.

Ayrıca örnek olarak “*Hermann Hesse'nin Çarklar Arasında (Unterm Rad) adlı romanı ile Michael Haneke'nin Beyaz Bant (Das Weiße Band) adlı filminin tematik açıdan karşılaştırılması (Kızılar Emer ve Şen, 2019)*” adlı çalışmada da karşılaştırmalı edebiyat ve Medyalararasılık kavramı detaylı bir şekilde çözümlenebilir ve farklı medyaların birbirleriyle kurduğu bağlantılı ilişki daha net şekilde anlaşılabilir.

Diğer bir örnek olarak göstermek gerekirse, “*Oğuz Atay'ın Tehlikeli Oyunlar Romanı ile Poyraz Karayel Dizisinin Medyalararasılık Bağlamında Karşılaştırılması (Keleş ve Pekgöz,*

2020)” adlı çalışmada da Medyalararasılık kavramına informatik bir bakış açısıyla bu kavrama yönelik dizi ve roman arasındaki ilişki detaylandırılmıştır.

Bu çalışmada da bu paradigma kullanılarak birbirlerinden ayrı sanat dallarına farklı bir bakış açısı getirilecektir. Para üzerine kurulu bir ilişkinin verdiği stres, şiddet ve en önemlisi korku; farklı sanat dallarında yaratılan dünyalarda bir kadının neler hissedebileceğini ve aslında neler hissetmemesi gerektiğini göz önüne sermiştir.

Bu iki eserin seçilmesindeki başlıca sebep iki eserin de ana fikrinin her şeyi bilen narsist eşlerinin huzursuzluğundan bunalan kadınların yaşadığı heyecanı ve mutluluğu korku duygusuna dönüştürmektir. Günümüzde kadınlar üzerinde oluşturulan “korku” kavramı başta fiziksel şiddet olmak üzere aynı zamanda psikolojik şiddetin de içinde barındırdığı bir duygu olmuştur. Farklı sanat dallarına ait kitap ve filmin bizi götürdüğü dönemlerin geniş bir zaman dilimine sahip olmasıyla beraber bu duyguların burada da işlenmesi korku kavramına dikkat çekmemizi sağlar. Kitapta yansıtılan evli çift uyarlamaları birbirlerine yakındır. İki tarafın da maddi seviyesinin yüksek olduğu bariz bir şekilde bellidir. Gizli aşkların ise herhangi bir sanat dallarıyla uğraşması -yani Müzik ve Resim olarak açabiliriz- bize ikisinin arasındaki benzerliği göstermektedir. Sembol olarak düşünebileceğimiz yüzüklerin Irene tarafından şantajcıya fidye olarak gitmesi, Emily’nin yüzüğünün ise gizli aşığı David Shaw’ın evinde kalması bir nevi sembollerini gösterecek şekildedir, çünkü yüzüklerin kaybolduğunu bilen otoriter kocaları kendi eşleri için birer kendilerince “kusursuz plan” ortaya koyarlar. Eşlerinin kendilerini aldattıklarını görmeleri bir cezayı hak ettiklerini düşünmeleridir, lakin avukat olan Fritz’in işi gereği yaptığı sorgulamalara maruz kalması Irene’i çok etkiler ve onda psikolojik bir korku barındırır. Aynı zamanda Emily’nin de Steven’in bir şeyleri biliyor olma düşüncesi bile onu mahvetmeye yeterdir. Kadın karakterler baskılanan bu duygunun aslında ihanetin en büyük pençe izi olabilir. Tabii ki bu aldatma konusunu belki açıklayamaz ama sadece erkek hegemonyasının olduğu ve para üzerine kurulan bir samimiyetsiz olan ilişkinin psikolojik olarak getirdiği bir heyecan ve kendini mutlu etme düşüncesinin bir hasarıdır. Kadın; kurmuş olduğu aileyle yaşadığı sevgisizliğin, normal bir şekilde-yani mutlu bir şekilde- nerede yaşanacağını bulmak için bir maceraya gider. Yani belki de bu bir yaşadığı yalandan mutluluğu sabotaj etmesindeki tek sebeptir.

SONUÇ

Bu çalışmada, dönemler arasında fark olmasına rağmen iki farklı medya türündeki sanat eserleri; *Stefan Zweig’in Korku* adlı noveli ve *Andrew Davis’in Kusursuz Cinayet* adlı filmi içerisindeki ortak motif olan kadın figürünü korku, şiddet ve psikolojik durumlar çerçevesinde

karşılaştırmalı şekilde açıkladık. Karşılaştırmada iki farklı sanat dalı veya başka deyişle farklı medyalardan oluşan eserler kullanıldığından, karşılaştırmalı edebiyatın popüler yöntemi olan medyalararasılık kavramına da değindik.

Bu çalışmada ortaya koyulan düşüncenin farklı dönemlerde olmasını ele alarak erkek hegemonyasının baskın olduğu ve toplumu her açıdan arkasına alan erkeğin kadın üzerinde kurduğu baskı sonucunda korku duygusunun ortaya çıktığı belirlenmiştir. Farklı medyalara ait olan bu iki sanat eserinin estetik bir düzlemde aynı konuyu; yani dönemlerin geçişinde oluşan kadın üzerindeki korkuyu konu edinmeleri çalışmamız için belirleyici unsur olmuştur.

Sonuç olarak karşılaştırmada hem iki medyada oluşturulan kadın figürünün psikolojik ve fiziksel şiddet altında ezildiğini hem de dönemler arası geçişte değişmez olarak kalan ataerkil zihniyetin kadın üzerinde hep ortak bir duygu olarak korku duygusunu yarattığına ışık tutmak istedik.

KAYNAKÇA

Zweig, S. (2019). **Korku** (15. Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Andrew, Davis (1998). **A Perfect Murder** [*Kusursuz Cinayet*] (Film). <https://www.imdb.com/title/tt0120787> .

Kayaoğlu, E. (2009). **Edebiyat Biliminde Yeni Bir Yaklaşım: Medyalararasılık**. Selenge Yayınları, İstanbul.

Kızıler Emer, F., & Şen, E. (2019). “Hermann Hesse’nin Çarklar Arasında (Unterm Rad) Adlı Romanı ile Michael Haneke’nin Beyaz Bant (Das Weiße Band) Adlı Filminin Tematik Açıdan Karşılaştırılması”. **Journal of Human Sciences**, 16(2), 548-551. doi:10.14687/jhs.v16i1.5733

Keleş, A., & Pekgöz, E. (2020). “Oğuz Atay’ın Tehlikeli Oyunlar Romanı ile Poyraz Karayel Dizisinin Medyalararasılık Bağlamında Karşılaştırılması”. **İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 22, 175-202 Retrieved from <http://sosbilder.igdir.edu.tr/>

YALNIZ SEYAHAT EDEN KADINLARIN MOTİVASYONLARI VE KISITLAYICILARI

H. Aybüke GÜL*

ÖZET

Günümüzde kadınlar yaşamın her alanında çok daha aktif ve katılımcıdırlar. Bu alanların birinin de seyahat alanı olduğu söylenebilir. Ancak kadın ve seyahat denildiğinde akla çoğunlukla olumsuz deneyimler gelmektedir ve konu ile ilgili araştırma sayısı oldukça sınırlıdır. Bu araştırma yalnız seyahat eden kadınların motivasyonlarını, risk algılarını, kısıtlayıcılarını, aldıkları önlemleri ve seyahat sürecinde dikkat ettikleri noktaları belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmıştır. Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Verilerin toplanmasında yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Form araştırmacı tarafından, uzman görüşleri alınarak oluşturulmuştur ve pilot uygulama ile gözden geçirilmiştir. Görüşme formunda ısındırma sorularının dışında altı soru bulunmaktadır. Veriler, hayatlarında bir veya daha fazla, yurt içi ve/veya yurtdışı yalnız seyahat deneyimi olan 10 kadından, online platformlarda yüz yüze görüşülerek toplanmıştır. Görüşmelerin ardından katılımcıların izniyle kaydedilmiş olan veriler deşifre edilmiştir. Veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Toplanan verilerin özgün içeriklerine bağlı kalınmış, kod ve temalar oluşturulmuştur. İçerik analizi güvenilirliğini gözlemciler arası tutarlılık ile test edilmiş ve elde edilen değer kabul edilebilir aralıkta bulunmuştur. Araştırma bulgularına göre kadınlar yaş etkenine bağlı olarak destekleyici tavırlarla karşılaşmıştır. Destinasyon seçiminde kalabalık tercihi ve akşam saatlerinin risk faktörü algısı oluşturulan ortak temalardandır. Katılımcıların %40'ı cinsiyet farkı yaşamadığını belirtirken, %50'si coğrafyanın kadın olarak seyahat etmekte risk olduğunu belirtmiştir. Oluşturulan kodlar, özerklik, kendi ayakları üzerinde durma gibi motivasyon belirleyicileridir. Alınan kişisel önlemlerin çeşitliliği araştırmanın bir diğer bulgusudur. Risk algıları ulaşım, konaklama ve seyahat sırasında olarak kategorize edilmiş ve büyük oranda seyahat sırasındaki, sokaktaki riskler üzerinde durulmuştur. Alınan en büyük kişisel önlem ise cesur ve özerk bir duruş sergilemedir. Elde edilen bulguların daha önce konu ile ilgili olarak gerçekleştirilmiş çalışmaların bulguları ile paralellik gösterdiği ifade edilebilir. Kadınların toplumsal kimliklerinin yapılanma sürecindeki farkı ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü, Lisans Öğrencisi.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Seyahat, Kısıtlayıcıları, Riskleri, Motivasyonu.

AMAÇ

Yapılan çalışmanın amacı yalnız seyahat eden kadın gezginlerin yaşadığı risk faktörlerini belirlemek ve cinsiyet bağlamında seyahat farklarının ve kısıtlayıcılarının belirlenmesidir. Ve bu kısıtlayıcılara yönelik başa çıkma yöntemlerini belirlemektir. Kadınların yalnız seyahat deneyimlerinden yola çıkarak yapılan bu çalışmanın diğer amacı kadınların toplumsal kimliklerinin yapılanma sürecindeki farkı ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

GİRİŞ

Çağımızdaki turizm ve seyahat eğilimi bireyselliği öne çıkarmaktadır. Yalnız seyahat kavramı 1980'li yılların sonunda söz edilmeye başlanmıştır. Kadınlar için yalnız seyahat araştırmaları literatüre 2000'li yıllarda girmiştir (akt. Dereli,2021). Seyahat ettiği belgelenen ilk kadınlar dini ziyaretlerde bulunmak için bu seyahatleri gerçekleştirmişlerdir (Campbell, 1988:7-15).

Yolda olmak çoğu kadın için benlik ve özgüven artışıyla eşleşmektedir. Günümüzde kadınlar daha fazla yalnız seyahati tercih etmektedir (Wilson ve little 2008).

2,915 kişinin katıldığı 2020 solo traveler reader survey raporuna göre; yalnız seyahat edenlerin yaş grafiklerine göre baby boomers ve y kuşağı çoğunluktadır. 20 adventure trends to watch 2018 raporuna göre, tek başına seyahatin yükselişte olduğunu ve bu seyahate katılan Y kuşağı gezginlerinin %80'inden fazlası kadınlardan oluşmaktadır (akt. Sönmez,2019). Yapılan çalışma bu verilerle doğru orantıdadır.

YÖNTEM

Araştırmada nitel yöntem kullanılmıştır. Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Verilerin toplanmasında yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Form araştırmacı tarafından, uzman görüşleri alınarak oluşturulmuştur ve pilot uygulama ile gözden geçirilmiştir. Görüşme formunda ısındırma sorularının dışında altı soru bulunmaktadır. Veriler, hayatlarında bir veya daha fazla, yurt içi ve/veya yurtdışı yalnız seyahat deneyimi olan 10 kadından, online platformlarda yüz yüze görüşülerek toplanmıştır. Görüşmelerin ardından katılımcıların izniyle kaydedilmiş olan veriler deşifre edilmiştir. Veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Toplanan verilerin özgün içeriklerine bağlı

kalınmış, kod ve temalar oluşturulmuştur. İçerik analizi güvenilirliğini gözlemciler arası tutarlılık ile test edilmiş ve elde edilen değer kabul edilebilir aralıkta bulunmuştur.

KATILIMCILARA İLİŞKİN DEMOGRAFİK BİLGİLER

Katılımcı 1	57	Bekâr	Turist rehberi
Katılımcı 2	44	Bekâr	Öğretmen
Katılımcı 3	54	Evli	Finans uzmanı
Katılımcı 4	50	Evli	Polis
Katılımcı 5	45	Bekâr	Türkçe öğretmeni
Katılımcı 6	52	Bekâr	Hemşire
Katılımcı 7	56	Bekar	Emekli, Freelance
Katılımcı 8	37	Evli	Siyasetçi
Katılımcı 9	48	Bekar	Emekli
Katılımcı 10	33	Bekar	İç mimar

BULGULAR

Yalnız seyahat eden kadınlarla yapılan görüşme sonrasında risk ve motivasyon kategorisi oluşturulmuştur. Risk temasına ait kategoriler kısıtlayıcılar, risk, cinsiyet farkı yaşanma durumudur. Risk kategorisinden elde edilen kodlar; karşı cinsiyet, geçmiş zamanda yaşanan kadın cinayetleri, geç saatler, ıssız yerler, kadınların seksüel obje olarak görülmesi, konaklama yerlerinde yaşanacak olası riskler, yalnız gezildiğinin anlaşılması, hırsızlık ve toplu taşıma araçlarıdır. Bir katılımcı risk ve kısıtlayıcılar temasındaki bir soruya şu şekilde cevap vermiştir;

“Doğayı çok sevsem bile girdiğim yer ıssızsa oralardan kaçınırım. Sadece insanların bol olduğu yerlere kısıtlıyorum kendimi”.

Kısıtlayıcılar kategorisinde özellikle erkeklerin yalnız seyahat deneyimlerinden farklı olarak kadınların seyahatlerini olumsuz etkileyen veya sekteye uğratan kodlar çıkarılmıştır. Erkekler gibi her yerde kalamadıklarını belirten katılımcılar kaldıkları yerlerde de kendilerinin ekstra önlem aldığı kaydedilmiştir. Gece aktivitelerine katılamama ve tek başına ıssız yerlerde seyahat edememek kısıtlayıcı kodları arasındadır. Ayrıca cinsiyet farkı gezi fiyatının artmasına da neden olduğu belirlenmiştir. Katılımcılar kısıtlayıcılar kategorisine şu şekilde cevaplar vermiştir;

“Avrupa da interrail ile hostellerde kalmak çok yaygın. Erkeklerin, içinde bulunduğumuz yüzyıla rağmen birçok yerde daha rahat kaldığını düşünüyorum. Kadın için daha kısıtlayıcı kalınan yerler ve maliyet de artıyor”.

“Otel yıldızına dikkat ediyorum güvenilir hissettiriyor” ifadelerini kullanmıştır.

Motivasyon temasında çıkarılan kodlar; özerklik, kendi ayakları üzerinde durma, özgüven artışı, gurur duyma, bağımsızlık hissi, destekleyici tavır ile karşılaştıkları çıkarılmıştır. Yeni insanlar ve kültürler tanımak bir diğer motivasyon kodudur. Özellikle yakın çevreden gelen destekleyici tavır seyahatlerin daha güvenli gerçekleşmesini sağladığı belirtilmiştir. Katılımcılar motivasyon temasındaki sorulara şu şekilde cevap vermişlerdir;

“Evli olmama rağmen eşim bana destek oluyor özellikle evli bir kadının yalnız gezmesi çevresel tepkiye yol açıyor bu benim motivasyonumu düşürse de eşimin desteğiyle bunu aşıyorum. Örnek oluyorum çevreme. Bu da bana özgüven veriyor”.

“Kampçılar arasında çok güzel bir dayanışma var. Yolda karşılaştığımız herkes çok büyük destek oluyor ve şaşıyor karavanımla gezdiğimi duyunca”.

“Kadın olarak kendi ayaklarımın üzerinde durduğum için kendimle gurur duyuyorum. Kendim çalışıyorum ve bunu geziye harcıyorum”.

Yaş farkına dayalı destekleyici tavır ile karşılaşma çalışmanın önemli bir bulgusudur. Cinsiyet farkı yaşayıp yaşamadığı sorulan katılımcılardan bazılarının cevapları şu şekildedir;

“Kadın olmak etkilemiyor. Aksine rahat ediyorum gezdiğim yerlerde yardımcı oluyorlar. Yaşın etkisi var. Daha destekleyici oluyorlar”.

“Herhangi bir sorun yaşamadım. Mesleğimden de dolayı. Bana hiçbir eksisi olmadı. Hep artısı oldu. Yol konularında yardımcı oluyor insanlar. Sarkıntılık eden olmadı”.

“Yaşımın ve yol arkadaşımın örtülü olduğu için daha çok anne rolü atfedildi ve bundan dolayı sorun yaşamadım”.

Katılımcıların %40’ı cinsiyet farkı yaşamadığını belirtirken, %50’si coğrafyanın kadın olarak seyahat etmekte risk olduğunu belirtmiştir.

Kısıtlara karşı kişisel önlemler temasındaki kodlar şu şekildedir; cesaretli olma, rol yapma, bulunulan yeri güvenli hale getirme, topluluk ahlakına güvenme. Cinsiyete dayalı kısıtlar karşısında katılımcılara ne gibi kişisel önlemler alıyorsunuz sorusuna verilen cevaplar şu şekildedir;

“Gece çıkmıyorum”.

“Kalabalık yerlerde geziyorum. Ara sokaklardan uzak duruyorum”.

“Tanıştığım yerlerdeki insanlarla iletişimi kalıcı hale getirmiyorum. Önlem olarak ne zaman yola çıktığımı, nereden zaman çıktığımı ve kullandığım araçların plakasını bir yakınımla paylaşıyorum”.

“Otel kapısının arkasına sandalye çekiyorum. Camlara özellikle dikkat ediyorum. Perdeleri kapalı tutuyorum”.

“Görmezden geliyorum, duymamazlıktan geliyorum”.

“Korkmayarak cesur olmak bir önlem insanların size yaklaşımını değiştiriyor”.

“Alkolden uzak duruyorum otokontrolümü kaybetmemek için”.

Cesaret kıran deneyimler yaşanmasına rağmen gezilerine devam edildiği belirlenmiştir. Ve en iyi kişisel önlemin özerk ve cesur bir duruş olduğu belirlenmiştir.

SONUÇ

Cinsiyet hiyerarşisi dünyanın en eski hiyerarşilerinden biridir. Bu köklü hiyerarşi insanlığın tarıma geçmesi dönemlerine kadar dayanır ve süregelir. Kadınlar içinde bulunduğumuz yüzyıla rağmen bu sorunları hayatın her alanında yaşamaktadır. Bu çalışma seyahat ve kadın çerçevesinde yapılmıştır. Yalnız seyahat ve kadın kavramları yan yana geldiğinde hep olumsuz deneyim ve haberlerden bahsedilse de olumlu deneyim ve aksine pozitif ayrımcılık yaşadığını söyleyen birçok kadın gezgin vardır. Özellikle yaş etkenine bağlı destekleyici tavır çalışmanın en önemli sonuçlarından biridir. Bu durum seyahatlerinin kalitesini etkilemediğini söyleyen katılımcı oranı ise %40’dır. Katılımcıların demografik özellikleri göz önüne alındığında yaş ortalaması orta yetişkinliğe tekabül etmektedir. Gezi sırasında çevreden görülen destekleyici tavır yaş ile ilgisi kurulmuştur. Katılımcıların yaş ortalaması 44,6’dır. Katılımcıların da belirttiği üzere ileri yaşlarda kadınlar daha az sözel ve fiziksel taciz olayı yaşamaktadır. Bu durum toplumun attığı kimliklerle ilgidir. Kadınların seyahat sırasında aldıkları önlemler çeşitlidir. Genel olarak topluluk ahlakına güvenildiği için ıssız yerlerden kaçınma ve geç saatlerde dışarıda bulunmamak çoğu katılımcının verdiği ortak cevaplardır. Kodlar ele alındığında kadınların bu risklerin temelini cinsiyete bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Olumsuz deneyimlerin yanı sıra çoğu katılımcı güzel deneyimlerden ve yalnız seyahatin benlik saygısını ve değerini artırdığını belirtmiştir. Bu çalışma yalnız seyahat eden kadınların deneyim ve duygularını paylaşmak, yalnız seyahat etmeyi düşünen kadınlara destekleyici olmak amaçlanmıştır. Ayrıca kısıtlayıcılara karşı alınan önlemler yalnız seyahat etmeyi düşünen kadınlara bilgi niteliğindedir.

KAYNAKÇA

Tükenmez, Egemen G. (2019). **Türkiye’de Yalnız Seyahat Eden Kadınlar: Deneyimleri, Tercihleri, Motivasyon ve Kısıtları**. İzmir.

Dereli, Gizem (2021). **Türkiye’de Yalnız Seyahat Eden Kadınlar Üzerine Bir Araştırma**. İstanbul.

BİR DİŞİLİK SEMBOLÜ OLARAK “MAĞARA”

Zeynep TİRYAKİ ALQUDWA*

ÖZET

Kimi öğretilerde mağara, insan varoluşunun meydana geldiği, barındığı, sığındığı, çoğaldığı ve öldüğü mekân olmasından ötürü tüm tarih boyunca en önemli kavramların başında gelmiştir. İlk çağdan itibaren mağara hem dağın içinde hem de toprak ananın merkezinde bulunmasından dolayı dinî geleneklerin sembolik coğrafyasında önemli yer edinmiştir. Mitolojide bu mekânlar dişilik organın sembolü/ana rahmi görevi görmüş ve ilk insan burada meydana gelmiştir. Mağaralar sembolizm olarak tanrıçanın rahmini yansıttığı gibi fiziksel olarak da o enerjiyi taşıyan yeniden doğma mekânlarıdır. Bunun yanı sıra çeşitli kültürlerin mitlerine göre bu mekânlar tanrı ve tanrıçaların doğduğu, yaratıcı güçlerin, mit kahramanlarının ve diğer ilahî varlıkların ortaya çıktığı mekânlardır. Kimi inançlara göre ise peygamberlerin, kâmil insanların doğduğu, büyüdüğü, inzivaya çekildiği, aydınlandığı veya vahye mazhar olduğu kutsal bir mekândır. Diğer yandan mağaralar anne karnı/anne kucağı gibi görülmüş; büyüme, gelişme, sığınma ve yeniden doğma mekânları olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda mağaranın üstlenmiş olduğu dişilik sembolü; farklı inanışlarda yankı bulmuş ve mitolojiden efsanelere, halk inançlarından destanlara uzanan bir süreç geçirmiş ve günümüze pek çok iz bırakmıştır. Ancak konunun sınırlandırılması gereği burada sadece doğum, yaratılış, saklanma, sığınma, korunma ve aydınlanma açısından ön plana çıkan inanışlar konu edilmiştir. Fenomenolojik ve deskriptif bir metotla ele aldığımız bu çalışmamızda öncelikle mağara kavramı tanımlanmıştır. Daha sonra mağaranın doğum ve yaratılış mekânı olma özelliğinin mitolojideki önemi üzerinde durulmuştur. Ardından da mağaraların saklanma, sığınma, korunma, inzivaya çekilme ve yeniden doğma/yenilenme özelliklerine atıfta bulunularak hem mitolojik hem de semavi dinler açısından tahlili yapılmıştır. Çalışmamızın sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mağara, Dişilik, Ana Rahmi, Ana Kucağı, Mitoloji.

* Trabzon İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Mağara kelimesi Arapça'dan türeyen bir kelime olup غَار (daldı, çukur idi) (Mağara, 2014) kökünden gelmektedir. “Megara” (yeraltı uçurumu) kelimesi; bir insanın girebileceği genişliğe sahip, yeraltında, dağda veya kayalık alanlarda bulunan doğal boşluk olarak tanımlanmaktadır (Küçük, 2017: 1). Mağara gelmiş geçmiş hemen hemen tüm kültürlerin mitlerinde, efsanelerinde ve destanlarında önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü mağara kimi inançlara göre tanrı ve tanrıçaların doğduğu, insan yaratımının meydana geldiği, sığındığı, korunduğu ve türediği bir mekân olarak karşımıza çıkmıştır. Kimi inançlara göre ise dişilik organının sembolü, ana rahminin merkezi ve doğum imgesi olmuştur.

Mitolojide tanrıça için kullanılan sembollerden biri rahim olmuştur ve mağara ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü rahim tanrıçanın tüm yaşamı doğurmasını ve bereketini yani dişil prensibini ortaya koymaktaydı. Bu mekânlar hem şekil itibarıyla hem dağın içinde olması ve doğrudan toprak ananın yüreğine bağlı olması sebebiyle tanrıçanın dişil enerjisini simgelemektedir. Mağaralar sembolizm olarak tanrıçanın rahmini anlattıkları gibi fiziksel olarak da o enerjiyi taşırlar. Bu yüzden mağarada inzivaya girmek aslında ana rahminde değişime uğramak ve sonra yeni benliğe, insan-ı kâmil seviyesine, aydınlanmaya doğmak demektir (Elmas, 2013). Bu çalışmada mağaranın dişil yönü üzerinde durulacaktır. Bu başlık altında da mağaraların ana rahmi görevi görmesi açısından önemi doğum, yaratılış ve türeyiş mitleriyle değerlendirilmiştir. Ayrıca mağaranın ana gibi kucaklayan, sahiplenen, koruyan bir mekân olması ve yeniden doğma/yenilenme açısından önemi; mitler, kahramanlar, peygamberler ve semavî dinler açısından değerlendirilmiş, ortak-benzer yönleri ortaya konulmuştur.

1. DOĞUM VE YARATILIŞ MEKÂNI OLARAK MAĞARA

Arkaik insanlar gökyüzünü erkek, yeryüzünü ise kadın olarak tanımlamışlardır. Bu insanlara göre gökyüzünden inen yağmur suyu, yeryüzü toprağını döllemektedir. İşte bu temel algılayış nedeniyle yeryüzü, toprak, mağara, kuyu, anne rahmi ve birtakım benzeri unsurlar kadın şeklinde tasavvur edilmiştir. Toprağın doğurganlığı ile annenin doğurganlığı arkaik insan düşüncesinde özdeş kabul edilirken mağaranın korunaklı karanlığı ve kuyunun esrarengiz karanlığı ise anne rahmiyle özdeş kabul edilmiştir (Savaş, 2019). M. Eliade (2003: 44)'ye göre de mağara “Yeryüzü Ana”sına benzetilmektedir. Toprağın karnında yatan her şey ana karnında sayılmaktadır. Yani mağarada ana karnı gibidir ve o, ocaklardan çıkarılan maden filizleri gibi bir tür embriyondur; yavaşça büyür ve olgunlaşır. Anadolu halk söylemlerinde kadının tarla olarak nitelendirilmesi de bu düşüncelerden gelmektedir (Savaş, 2019).

Zuni mitolojisine göre ise ilk insanlar gök ile yerin kutsal evliliğinden mağara-rahimden meydana gelmiştir. Embriyonun oluşması ve doğum, en derindeki yeraltı mağara-rahminden yüzeye çıkma olarak düşünülen insanoğlunun ilksel doğumunu yinelemektedir. Genel olarak baktığımızda her bölgenin, her şehrin ve her köyün bebek getiren bir kayası, bir mağarası veya bir dağı vardır (Eliade, 2003: 42). Mağaraların dişil enerjisinden ve suyun sonsuzluğu temsil etmesinden ötürü bazı inançlara göre su bulunan mağaralar kadınlar için kutsal bir mekân olarak kabul görmüştür. “D. Karakurt (2011: 16)’a göre kısır kadınlar, mağaranın duvarlarından damlayan suları içtiklerinde ve nisan yağmurlarını bir kaptı biriktirip içtiklerinde çocuk sahibi olacaklarına inanmaktadırlar.” Benzer şekilde sütü kesilen veya sütü olmayan emzikli kadınların, Isparta Eğirdir Bedre köyünde bulunan bir mağaranın tavanındaki Hıristiyanlarca “Meryem ana memesi” olarak isimlendirilen memeye benzer iki taştan damlayan sudan içerek sütlerinin geleceğine inanması da mağaraların halk inanışlarındaki yerini gösteren başka bir örnektir (Küçük, 2017: 20).

Mağara ana rahmi merkezi olması açısından insanoğlunun yaratıldığı, doğduğu mekân olarak mitlerde dikkat çekmektedir. Mısırlı Türk tarihçisi Ebubekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devadari'nin aktardığı ilk insanların yaratılışını anlatan bir mitte bu husus şu şekilde dile getirilmektedir:

“...Sonra seller bir daha aktı, yukarıda zikredildiği gibi mağaradaki yarıklara toprak dolduruldu. Güneş Sünbüle yıldızında idi. Binaenaleyh bu toprağın pişmesi zamanı güneşin aşağı indiği devre tesadüf etti ve bundan dolayıdır ki bu topraktan yaratılan kişi dişi oldu. Bu dişi kişiye “ay yüzlü” anlamında “Ay-va” adı verildi. Ay Atam ile Ay-va evlendiler. Bunlardan kırk çocuk dünyaya geldi. Yarıları erkek, yarıları dişi idi. Bunlar birbiriyle evlendiler. Ana ve babaları öldükten sonra çıktıkları mağaraya gömüp ağzını altın kapı ile kapadılar ve kapının yanına çiçekler koydular...” (Aça, 2008: 40-41).

Bu bağlamda mağara; yaratılışın ve türeyişin sembolü olmaktadır. Bahsetmiş olduğumuz metnin bir benzeri de Türk Memluk türeyiş anlatısında karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatıya göre de Ay Ata ve eşi Ay-va bir mağarada dünyaya gelmiştir (Uslu, 2017: 41). Aynı şekilde Karatay Dağları’nda bulunan bir mağarada da bu efsaneden söz edilmektedir. Efsane ise şöyle anlatılmaktadır:

“Çin sınırındaki Kara-Dağ Mağarası bir zamanlar yağmur sularının taşmasıyla insan vücudunu andıran bir çukuru doldurur. Güneş ısı etkisiyle dokuz ay sonra çukurdaki çamur canlanır. Böylece kırk yıl yalnız başına yaşayan ilk erkek Ay-Atam yaratılır; daha sonra diğer bir su baskını, çukuru yine çamurla doldurur ve ilk kadın da aynı biçimde yaratılır. Kadının yaratılışı eksik kalır çünkü Güneş ısı birinci seferde olduğu kadar güçlü değildir. Ay-Atam ve Ay-va’nın beraberliklerinden kırk çocuk dünyaya gelir. Ay-Atam yüz yirmi yaşında, ondan kırk yıl sonra da Ay-va ölür. En yaşlı oğulları onların cesetlerini anne çukuruna gömerek tekrar canlandırmaya çalışır” (Boratav, 2012: 36).

Aktarmış olduğumuz efsaneye göre mağara ana rahmi görevi üstlenir ve dokuz ay sonra bu mağaradan insan şeklinde bir yaratık meydana gelir (Erdal, 2018: 121). Mağara ona “ana” vazifesi görür ve onu büyütür. Ay-Ata’yı doğuran ana kimliği ile mağara, “ata mağarası” olarak kabul görmüştür. Büyük Hun Devleti’nde, Göktürklerde ve Kırgız Türklerinde de “kutsal ata mağarası” inancı bulunmaktadır (Bars, 2017: 77). Senenin belirli günlerinde bu ata mağaraları ziyaret edilerek kurbanlar sunulmaktadır (Uslu, 2017: 80). Bir Kırgız menşee efsanesine göre de Kırgızların ilk ataları “ata mağarası”nda bir inekle yaşar ve Kırgızlar, bu inek ve ilk atadan meydana gelirler (Bars, 2017: 77). Bahsetmiş olduğumuz efsanenin bir benzeri de Chicomoztoc (yedi mağara) mitinde karşımıza çıkmaktadır. Chicomoztoc, pek çok etnik grubun, özellikle de Azteklerin yaratılış hikâyelerinin mekânıdır. İnsanın yaratılmasından önce, güneş ve ay bir mağarada ortaya çıkmıştır. “Beşinci güneşin yaratılışının efsanesi” diye adlandırılan bu mitte (bugünkü adı Aztekler tarafından verilen isim), bir tanrının kendisini ateşe attığı ve güneşe dönüştüğü, başka bir tanrının ise bir mağaraya girip ay olarak çıktığı belirtilmiştir. Bir İspanyol efsanesinde ise tüm insanların bir mağarada yaratıldığı anlatılmaktadır. Bu efsanede bazı mağaralar *cincalco* (mısır evi) olarak adlandırılmıştır. On altıncı yüzyıldan kalma bir Meksika tarihi olan “Historia de México”da bir Mısır tanrısı olan Centeotl’un bu mağarada doğduğu; vücudunun farklı bölgelerinden pamuk ve birçok yenilebilir bitki büyüdüğü aktarılmaktadır (Heyden, 1987: 1468).

Mağaralar, mitolojik olarak, dağ sembolizminin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Çünkü görünen kısım olarak dağ, “eril” prensip; saklı/gizli biçim olan mağara ise “dişil” prensip olarak tasavvur edilmektedir (Mağara Sembolü, 2016). Benzer bir anlayışta Çin’de karşımıza çıkmaktadır. Taozim, tabiat kavramını “yer”; kutsal varlıklar kavramını da “gök” olarak kabul etmektedir. Burada gök, erilliği, manevi dünyayı, kutsallığı, sonsuzluğu ve yangı; yer dişliliği, maddi dünyayı, kutsal dışılığı, sınırlılığını ve yini temsil etmektedir (Şamlıoğlu, 2018: 33).

Mağara rahimle özdeşleştirilerek dişilik organının sembolü, doğum imgesi (Yılmaz, 2010: 194) ve anne karnı gibi görülmüştür. “M. E. Bars (2017: 76-82)’a göre mağara anne karnındaki bu varoluşunun ardından ortaya çıkan kahramanını besler, büyütür ve yetiştirir.” Bu bağlamda karşımıza Göktürlere ait kahramanlık hikâyesi çıkar. Bu türeyiş mitine göre; “Türkler Hazar Denizi’nin batı kıyılarında yaşam sürdürmekteydiler. Zamanın birinde komşuları tarafından saldırıya uğrarlar ve o kabileden sadece bir delikanlı sağ kalır. Yaralı halde bulunan genci dişi bir kurt bulur, onu besler ve iyileşmesi için bir mağaraya getirir. Mağaranın içerisine girdiklerinde kurt, gençten hamile kalır ve on erkek çocuğu dünyaya

getirir. Bunlardan biri Asena/Aşına adını alır ve Göktürk Devleti, Asena'dan türeyen boydan meydana gelir” (Bars, 2017: 77). Açıkça görmekteyiz ki anlatılardaki mağaraların ortak noktası, türeyiş bağlamında ana rahmi işlevi görmesidir. Zira mağara, doğuran bir mekân olarak dişi cinsiyetini simgeler ve bu bakımdan ana rahmine benzer bir işlev görmüştür (Akyüz, 2017: 161).

Destanlarda geçen kutsal mağaralar da yaratılış, doğum, ana rahmi gibi konulara işaret eder. Bars (2017: 82)'a göre evrensel bir sembol olan mağaraya girme/gelişme/yayıma, anne karnındaki gelişme sürecinin sembolüdür. Mağara anne karnı gibi koruyucu ve doğurgandır. Alıp Manaş destanında, Alıp Manaş imtihanlar yolundayken kendisini karanlık bir mağarada bulur ve dokuz ay boyunca mağarada uyur: “Alıp Manaş, dokuz ay uyanmadan hareketsiz kalır. Dokuz ay tamamlanınca, o bilinmez uykusundan uyanır”. Dokuz ay, Alıp Manaş için olgunlaşma sürecidir. Dokuz ay anne karnında gelişmesini tamamlayan bir bebek gibi Alıp Manaş da gelişmesini tamamlar ve uyandığında yeni doğmuş bir bebek gibi hayata atılır (Çetindağ, 2007: 447).

Hint kıtasına bakıldığında Hinduizm'de yeraltı kaya oyma mağara tapınağı olarak bilinen Elephanta mağarası karşımıza çıkmaktadır. Bu tapınakta Şiva'nın birçok antropomorfik tasviri bulunmaktadır. Geniş tapınağın ana salonu, yalın, anıtsal, kare biçiminde bir mekândır; dört bir yanında, her biri bir çift göksel kapı bekçisi tarafından korunan dört giriş vardır. İçeride, dört bir yana her şeyi üreten enerjisini yayan lingamın yalın simgesi vardır. Ana taş heykel olarak bu lingam, en iç tapınak bölümünün, kutsalların kutsalı ya da “rahim evi”nin merkezini oluşturur. Tapınağın en gizli köşesinde, yeraltı mağara, yaşam odağını oluşturarak haşmetle dikilir (Zimmer, 2004: 145).

2. SAKLANMA, SİĞİNMA, KORUNMA VE AYDINLANMA MEKÂNI OLARAK MAĞARA

Mağara özellikle bir anne gibi koruyan, saklayan, sakınan yüce bir güce olan inanç olarak karşımıza çıkar. Öyle ki bu mekân kendini çaresiz hisseden her insana kapılarını açan bir liman görevini üstlenir (Sert, 2009: 19). Bu bağlamda pek çok mitte, gelenekte ve dinlerde bunun yansımalarını görürüz. Öncelikle mağaranın mitolojide ki önemine değinmek gerekir. Daha sonra semavî dinlerde ki tezahürlerini inceleyeceğiz.

Günümüzde bazı toplumlarda, mağaraya girmek deyimiyle “*Dünya Ana'nın rahmine yeniden girmek*” kastedilmektedir. Hatta bazı hayvanlar aracılığıyla mağaralarda, büyüsel bir olay ile

annelerinin karnına girdikleri ifade edilmektedir (Küçük, 2017: 18). Bugut yazıtında, bir çocuğu emziren dişi bir kurdu gösteren rölyef de şöyle der:

“Tu-küeler, Hiung'nuların bir koludur. Yalnız başlarına bir grup oluşturdular, ancak daha sonra komşu bir devlet karşısında yenilgiye uğradılar ve on yaşlarında küçük bir erkek çocuğu dışında boylarının tamamı öldürüldü. Onun bu gençliğini gören düşmanların hiçbiri, onu öldürmeye cesaret edemedi. Nihayet çocuğun ayaklarını kestiler ve onu otlarla kaplı bir bataklığa attılar. Orada bulunan dişi bir kurt onu etle besledi. Oğlan çocuğu bu şekilde büyüdü ve dişi kurtla birlikte oldu. Kurt derhal gebe kaldı. Kral, çocuğun hâlâ yaşadığını öğrenince, onu öldürmeleri için adamlarını yeniden yolladı. Adamları, çocuğun yanında dişi bir kurt görünce, onu çocukla birlikte öldürmek istemediler. Dişi kurt, derhal Kao-Tchang'ın (Turfan) kuzeybatısında bir dağa kaçtı. Bu dağda bir mağara ve mağaranın içinde düz bir plato bulunmaktaydı. Sık otlarla kaplı, çevresi birkaç yüz li gelen mağaranın dört bir yanı dağlarla çevriliydi. Bu dağa sığınmış olan dişi kurt, on erkek çocuğu dünyaya getirdi. Çocuklar büyüyünce, dışarıda kendilerine birer eş buldular ve onlar da kısa sürede anne oldu. Çocukları birer isim aldı. Bunlardan biri Asena idi” (Roux, 2011: 53-54).

Aktarmış olduğumuz bu mit mağaranın doğma/türeme mekânı olması yönünden anne mağara simgesini; zulüm gören bir gencin dişi bir kurt ile mağaraya girmesi ise yeniden doğuş alametini ortaya koymaktadır.

Türk mitolojileri ile bağlantılı olduğu düşünülen Romus ve Romulus Efsanesinde de kurt ata inancına rastlanmaktadır. Romus ve Romulus Roma şehrini kuran iki (veya ikiz) kardeşirler. Bu kardeşler ırmağa bırakılırlar ve dişi bir kurt onları sudan çıkararak bir mağarada emzirir. Daha sonra çiftçi bir aile tarafından bulunarak evlat edinilirler. Roma şehrini kurmak için de kurt tarafından emzirildikleri mağaranın bulunduğu yeri seçerler. Bu yerin etrafını çevirirken tartışmaya başlar ve kavga ederler bunun üzerine Romulus kardeşi Romus'u öldürür. Böylece kurduğu kent devletinin ilk hakamı kendisi olur (Karakurt, 2011: 175).

Ana tanrıça kültürünün temelinde, dişi bir ilahi varlığa inanç duyarak ona ait kutsal alanlar oluşturmak, onu çağrıştıran sembolleri kullanmak ve adaklar sunmak bulunmaktadır (Özmen, 2016: 381). Tanrıça Kybele'nin, “Mağara Tanrıçası” olarak değerlendirilmesi de ona ait oluşturulan kutsal mekâna örnektir. Ayrıca bazı Türk boylarınca mağaraların, “mağara sahibesi” olarak kabul edilen Umay Ana gibi koruyucu ruhlara atfedilmesi bu örneklerden bir tanesidir (Küçük, 2017: 21).

Mağaralar, birçok tanrının meydana geldiği, saklandığı veya büyüdüğü mekânlardır. Bu bakımdan mağaralar kutsalın ve onların yeryüzündeki tecellisi olarak kabul edilmektedir. Yunan mitolojisinde tanrıların annesi Rheia, Zeus'a hamileyken, kocası Kronos oğlunu yemesin diye mağaraya saklanmış ve Zeus'u burada doğurmuştur. Zeus, Girit'teki bu

mağarada büyümüştür (Atan, 2011: 327). Önemli tanrılardan biri olan Zeus, Titan ya da tanrıların soyundan gelen birçok Nympha'yla, insanın yaratılışından sonra da sayısız ölümlüyle beraber olmuş ve bu evlilik dışı birlikteliklerinden birçok çocuk dünyaya gelmiştir. Bunlardan ilki, Hermes'tir. Atlas'ın kızı olan Maia, Hermes'i Arkadya'daki Kyllene Dağı'nda bulunan bir mağarada dünyaya getirmiştir (Graves, 2004: 65). Başka bir efsaneye göre devlerin öldürülmesine öfkelenen Toprak Ana Typhon, onların intikamını almak için Tartaros'la yaşadığı beraberlikten sonra, o güne kadar yeryüzüne gelmiş en büyük dev olan Typhon'u Korykeion'daki Kilikia Mağarası'nda dünyaya getirmiştir (Graves, 2004: 167).

Anaerkil toplumlarda ise mağara saklanma ve güç kazanma mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır (Rosenberg, 1998: 24). Yunan mitolojisinde mağaraları genellikle tanrıların evi veya saklanıp sığındıkları mekânlar olarak görüyoruz. Metal ustası olan Tanrı Hephaistos doğduğunda çelimsiz ve çirkin bir çocuktur. Ondan öğrenen annesi Hera, böyle bir çocuğa sahip olduğu için kendisiyle alay edileceğini düşündüğünden, bebeği Olympos Dağı'ndan aşağı attı. Thetis ve Eurynome tanrıları ona hemen yardım etti. Bu yardımsever tanrıçalar bebeği alıp denizin altındaki bir mağaraya sakladılar. Bu mağarada büyüyen Hephaistos yalnızlığını metale çeşitli şekiller vererek gidermeye çalıştı (Graves, 2004: 105).

Tanrıların doğum mekânlarının mağara olması Hıristiyanlık öncesinde Yunanların mitolojilerinde görülmektedir. Bu dönemden etkilenen Hıristiyanlık, temsili olarak İsa'nın bir mağarada evrene ışık olarak doğduğunu kabul etmiş ve bu durum kilise doktrinlerinden sayılmıştır. Bu doktrine göre dünyanın karanlığı mağara, İsa'nın doğumu ise insanlığın karanlığını aydınlatan ışık olarak kabul edilir. İsa'nın doğum öncesi anne karnındaki konumu ile mağaranın karanlığı ve evrenin karanlığı sembolik açılardan eşdeğer görülür (Pekak ve Gür, 2015: 199). Rönesans ve Barok dönemleri kilise sanatına baktığımızda da aynı yargılara varılır. Bu bağlamda İsa'nın doğum tasvirlerinin daha çok karanlık ortamları aydınlatan ışık ile özdeşleştirilmiş olduğu görülmektedir (Pekak ve Gür, 2015: 207). Ayrıca mitolojide anne rahmi olarak değerlendirilen mağara, ikonografide daha özele indirgenerek Hıristiyanlarca "İkinci/Yeni Havva" ve "Teotokos (Tanrı Anası)" olarak kabul edilen Meryem'in rahmi ile özdeşleştirilmiştir (Küçük, 2017: 25-26).

İncil ifadelerine göre İsa'nın müjdesinin verildiği yerin mağara olmasının yanı sıra doğduğu yerin de mağara olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığın kutsal metinlerine baktığımızda bu mekânın yemlik/ahır veya mağara olduğu görünmektedir. İsa'nın doğduğu mekân Matta ve

Luka'da¹ yemlik olarak geçerken Apokrif (Sahih olmayan) İnciller'de mağara olarak geçmektedir. Apokrif kaynaklarda en ayrıntılı bilgi İokabos'un Protoevangelion'unda yer alır. Protoevangelion'da Meryem Yusuf yardımıyla Bethlehem'e geldiğinde eşekten iner ve doğum işlemleri için mağaraya girdikleri şöyle anlatılır; “ve Meryem Yusuf'un onu eşekten indirmesini ve doğum vaktinin geldiğini tekrarladı. Ve Yusuf, onu eşekten indirdi. Ve bir mağara buldu ve onu içeri soktu” (Pekak ve Gür, 2015: 182). Pseudo-Matta'da İsa'nın doğumunun mağarada gerçekleştiği şöyle anlatılır; “Yolculukları sırasında doğumu gelen Meryem ve Yusuf bir mağaraya sığınır. Mağarada günün altıncı saati gibi büyük bir parlaklık oluşur. Mağarada herhangi bir ışık yoktur fakat birden doğan bu ışık tüm alanı aydınlatır. O esnada Melekler de orada yer alarak doğumun acısız ve sancısız bir şekilde gerçekleşmesine yardımcı olmuştur.” (Pekak ve Gür, 2015: 183).

Hız. İsa'nın doğumu ve mağara ilişkisine İslam kaynaklarında da rastlanır. Önemli ve kutsal bilgilerin mağarada verilmesinin yanı sıra önemli şahsiyetlerin doğdukları, sığındıkları yahut aydınlandıkları yer olması bakımından da çok önemlidir. Hız. İsa'da bu şahsiyetlerden birisidir. Bu konuyla alakalı Evliya Çelebi şu bilgileri vermektedir: “Bu Rebve Boğazı Dağı'na bitişik büyük bir dağ vardır. Orada benzersiz bir mağara vardır. Bütün Hıristiyanlar o mağarayı ziyaret ederler. Bütün Şam halkının dediklerine göre Hız. Meryem, Hız. İsa'yı bu mağarada dünyaya getirmiş ola...(Küçük, 2017: 24)”. Taberî ise Hız. İsa'nın doğum müjdesinin mağarada verildiğini söylemiştir. Bu olay, Taberî'de şöyle rivâyet edilmektedir:

“Meryem ile Yusuf, içecek suları tükendiği vakit testilerini alarak tatlı su bulunan mağaraya gelir ve kaplarını doldurduktan sonra kiliseye (Yakup Kilisesi) dönerlerdi. Cebrail Meryem'in yanına en sıcak günlerin birinde gelmiştir. Meryem, o gün suyu tükendikten sonra Yusuf'a: benimle su almaya gelmez misin dediği zaman, Yusuf: benim bugünlük yetecek kadar suyum var; yarına kadar idare ederim, diye cevap verdi. Meryem benim suyum kalmadı, dedikten sonra, testisini alarak tek başına mağaraya gitti. Mağaraya girdiği zaman, Tanrı tarafından insan kıyafetine sokulan Cebrail'e rasgeldi. Cebrail ona: “Ey Meryem, Tanrı sana temiz bir çocuk başışlamak üzere beni gönderdi” dedi” (Taberî, 1991: 862).

Hıristiyan gelenekte bir başka husus da Âdem ve Havvâ'nın cennetten kovulduktan sonra bir mağaraya sığınmasıdır. Apokrif bir eser olan La Caverne des Trésors'da (Hazineleler Mağarası) anlatıldığına göre; cenneten kovulan Âdem ve Havvâ için Tanrı, kaya içinde bir mağara tahsis eder. Tüm güçlüklerde Tanrı yardımlarına koşar ve teselli için de cennetten bazı hâtıralar verir. Mikâil altın çubuklar, Cebrâil buhur, İsrâfil ise mür getirir. Bu üç nesne, hayat ağacının

¹ “Onlar oradayken, Meryem'in doğurma vakti geldi ve ilk oğlunu doğurdu. Onu kundağa sarıp bir yemliğe yatırdı. Çünkü handa kendilerine yer yoktu.” (Luka, 2: 6-7).

yanındaki kaynaktan ıslatıldıktan sonra Âdem'e verilir. Âdem de bunları mağaraya koyar. Bu sebeple bu mağaraya "Hazine Mağarası" adı verilir (Bolay, 1988: 363).

Bir diğer önemli olay ise hem Hıristiyan geleneğinde hem de İslamî geleneğinde resmedilen Yedi Uyurlar Efsanesi veya Ashab-ı Kehf olayıdır. İki gelenekte de anne karnındaki bir bebek gibi mağaranın içine sığınmış kıvrılıp uyuyan gençler tasvir edilmiştir (Sert, 2009: 19). Daha önceden bahsetmiş olduğumuz Alıp Manaş'ın durumu, Ashab-ı Kehf olayıyla benzerlik göstermektedir. Kur'an'ı Kerim'de anlatılan bu olaya göre, Allah'ın varlığına inanan bir grup genç, inançlarını açık bir dille söylemelerinden dolayı zamanın, putperest kavmi tarafından taşlanarak öldürülmekten veya zorla dinlerini değiştirmeye maruz kılınmaktan kurtulabilmek için bir mağaraya sığınmışlardır. Köpekleri ile birlikte mağaraya sığınıp uykuya dalan bu gençlerin 309 yıl sonra uyandıkları bildirilmektedir (Ersöz, 1991: 466). Benzer bir anlatı Girit mitolojisinde karşımıza çıkmaktadır. Efsaneye göre, bir gün babası, Epimenides'i kaybolan bir koyunu bulması için görevlendirir. Fakat Epimenides bir mağarada uyuyakalır. Bu uyku ise elli yedi yıl sürer. Uyandığında ise her şeyin değişmiş olduğunu görür (Sert, 2009: 24). Bu örneklerde gördüğümüz üzere uzun süre uyku halinde olunması; aynı anne karnında bulunan embriyonun büyümesi, gelişmesi ve doğması gibidir. Öyle ki anne karnından çıkan bir bebek yeni bir dünyaya/âleme gözlerini açar aynı şekilde mağarada uyanan insanlarda yeni bir âleme gözlerini açarlar. Bu süreç aslında bir âlemden başka bir âleme geçişin, yeniden doğuşun veya öldükten sonra dirilmenin kanıtını gözler önüne sermektedir.

İslamî gelenekte mağara; hem inzivaya çekilme, aydınlanma, sığınma hem de vahye mazhar olma mekânları olarak ön plana çıkar. En önemli örneği ise Hz. Muhammed'e ilk vahyin tefekkür etmek için sürekli gittiği Hira Dağı'ndaki bir mağarada verilmiş olmasıdır (Schimmel, 1994: 74-75). Ayrıca Hz. Muhammed'in hicreti esnasında müşriklerden saklanmak için mağaraya sığınması buranın kutsal bir mekân olduğunu gözler önüne sermektedir (Demircan, 2009: 5-6).

Hız. İbrahim'in de Şanlıurfa'da bulunan Mevlid-i Halil Cami avlusu içerisindeki mağarada doğduğu ileri sürülmektedir. Dönemin hükümdarı Nemrut, bir rüya görmüş ve rüyasını yorumlayan müneccimler, Nemrut'a, doğacak bir erkek çocuğun hükümdarlığına son vereceğini dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Nemrut, doğumu yakın olan bütün erkek çocukların öldürülmesini emretmiştir. Hız. İbrahim'in annesi de çocuğunun ölüm korkusundan dolayı söz konusu edilen mağaraya gelmiş ve burada gizlice Hız. İbrahim'i dünyaya getirmiştir. Ancak doğumdan sonra Hız. İbrahim'in annesinin sütü kesilmiş ve onu beslemekte zorlanmıştır. Mağarada bulunan bir delikten beyaz renkli bir hayvan gelmiş ve Hız. İbrahim'i

beslemiştir. Günümüzde de bu delik bu mağarada bulunmaktadır. Bir başka rivayette ise şöyle aktarılır:

“Hz. İbrahim’e hamile olan Sara veya Enmitla, bir mağaraya sığınır. Çocuğunu doğurduktan sonra dallardan yaptığı bir beşiğe koyar, kuşku uyandırmamak için günlük yaşamına geri döner. İbrahim’i burada dişi bir ceylan emzirir. Aradan yıllar geçer, Nemrut olanları unutmuştur. Günün birinde askerler mağaradaki çocuğu bulur, Nemrut’un huzuruna çıkarırlar. Nemrut’un, çocuğu yoktur, ceylan sütüyle beslenmiş bu güçlü çocuktan hoşlanır, onu yanına alır. İbrahim büyür, genç bir delikanlı olur. Nemrut’un, halkı putlara tapmaya zorlandığını görünce düşüncelere dalar. Yüreğinin sesi, insanların kendi elleriyle yaptığı putların Tanrı olamayacağını söylemektedir. Bu düşüncesini sık sık aralarına katıldığı halka da anlatır ama halk korkudan ağzını açamamaktadır. İbrahim, Nemrut’un evlat edindiği Zeliha ile düşüncelerini paylaşmaya başlar. Zeliha ona inanmakta ama babasının duymasından korkmaktadır. Gel zaman git zaman iki genç birbirine sevdalanır” (Küçük, 2016: 180-181).

Yine başka bir rivayete göre de Hz. İbrahim doğunca babası ziyafet verir. Ziyafette Nemrut’un kâhinleri ile danışmanları da vardır. Evden ayrıldıklarında gökte bir yıldızın, etrafındaki yıldızları yuttuğunu görürler ve Nemrut’a haber verirler. O da çocuğun para ile alınıp, öldürülmesi talimatını verir. Ancak babası bu isteği reddeder ve çocuğun öldüğünü söyleyerek mağaraya götürüp saklar. Mağarada on beş ay veya 3 yıl yaşar. Başka bir rivayette ise Hz. İbrahim’in mağarada, 3 yıl veya 7 yıl yaşadığı ileri sürülmektedir (Küçük, 2016: 184).

Yahudilikteki anlatımlara baktığımızda mağara, doğum ve sığınma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. İbrahim’in doğumunun anlatıldığı hikâye şöyledir:

“Nemrud, zamanında kurnaz bir astrologdu. Onun zamanında dünyaya gelecek bir adamın ona karşı ayaklanacağı ve onun dinini yalanlayacağı yıldızlardan bildirilmişti. O, bu olaylardan korkarak devlet adamlarını çağırdı ve ne yapılması gerektiği konusunda istişare yapmıştı. Onlar şöyle dediler: “Büyük bir ev inşa edip girişine bir muhafız koymanız, hamile olan tüm kadınların orada doğururken onlara bakacak bir hizmetçi görevlendirin. Doğuracak kadının günü geldiğinde ve çocuk doğduğunda, eğer erkek çocuk ise onu öldürmek o hizmetçinin işi olacak. Ancak çocuk kız ise, yaşayacak ve anne hediyeler kazanacak.” Kral bu görüşlerden memnun kaldı ve tüm mimarları çağırdı ve büyük bir bina inşa etmelerini emretti. Bina bitince tüm hamile kadınların toplanmaları ve doğuruncaya kadar orada kalmaları için bir çağrı yaptı. Kadınların kaçmasını engellemek amacıyla binanın içine ve etrafına muhafızlar yerleştirildi. Daha sonra hizmetçileri binaya gönderdi ve erkek çocukları daha anne kucağındaiken katletmelerini buyurdu. Ama kız bir çocuk doğurursa, anneleri, ipeklere ve nakışlanmış değerli giysilere sarılacak ve evden büyük övgülerle ayrılacaktı. Bu süreçte yetmiş bine yakın çocuk katledildi. O zaman melekler Tanrı’ya çıkıp konuştular, “Yaptıklarını görmüyor musun, binlerce masum bebeği katleden günahkâr ve utanmaz Kenan oğullarından Nemrud’un yaptıklarını?” Tanrı şöyle yanıtladı: “Kutsal melekler, biliyor ve görüyorum, çünkü ne uyur ne de uyuklarım. Bakar ve gizlenen şeyleri, aydınlanan şeyleri bilirim ve bu günahkâr ve utanmaza ne yaptığıma tanık olacaksınız, çünkü ben onu cezalandırmak üzere kendi elimi uzatacağım”. İşte bu sırada Terah, İbrahim’in annesini döledi ve o

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

gebe kaldı. Doğum zamanı yaklaştığında, şehri korkuyla terk etti ve çöle ilerledi, bir mağaraya ulaşıncaya dek vadide yürüdü. Mağaraya vardı ve ertesi gün haykırışlarla bir oğlan doğurdu. Bütün mağara çocuğun saçtığı ışıkla doldu ve anne alabildiğine mutlu oldu. Doğurduğu bebek atamız İbrahim'di” (Campbell, 2000: 354).

Yukarıda da ifade edildiği gibi mağaralar, tarihî süreçle birlikte hem mitolojide hem de semavî dinlerde saklanma, sığınma ve korunma anlamında kutsal bir mekân olarak dikkat çekmektedir. Öyle ki tanrılar başta olmak üzere peygamberler ve din kurucularının doğdukları, aydınlandıkları mekân olmuştur. Gerek mitoloji de gerekse semavî dinlerin metinlerinde de gördüğümüz üzere mağara, ana rahminin ve dişiliğin merkezi olmuştur ve önemini sürdürmeye her dönem devam etmiştir.

SONUÇ

Dişiliğin sembolü olarak mağara hem ana rahmi işlevi görmesi hem de ana kucağı işlevi görmesi açısından önemli bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda mağaralar, doğum ve yaratılış mekânı; saklanma, sığınma ve korunma mekânı olarak iki ayrı başlık halinde ele alınmıştır. Mağaralar yaratılış, doğum, ana rahmi, ana karnı, dişiliğin sembolü, sığınak ve barınak olarak tanrılara, ruhlara, kahramanlara, din kurucularına ve peygamberlere ev sahipliği yapmıştır.

Mitolojide mağaralar ilk insanın, ilk tanrının ve ilk kahramanların doğum yeri olmuştur. İlk kahramanlar burada nesillerini devam ettirmiştir. Pek çok tanrı mağaralara sığınmış ve pek çok ruh buralarda yaşamıştır. Semavî geleneklere baktığımızda ise pek çok peygamber bu mekânda doğmuş, yaşamış, sığınmış veya ilahî bilgilere mazhar olmuştur. Hz. Muhammed'e ilk vahiy burada verilmiş, Hz. İbrahim bu mekânda doğmuş, Hz. Âdem buraya sığınmış ve Hz. İsa'nın müjdesi yine mağarada verilmiştir. Böyle önemli şahsiyetlerin mağarada doğması, aydınlanması ve bilgilendirilmesi onun kutsal bir mekân olduğunu kanıtlamaktadır. Bu kutsal mekânlara yaratma, sığınma, barınma ve yenilenme gibi özelliklerin verilmesi de mağaranın dişiliğini gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet (2008). “Mitten Destana Beden”. **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, 1(2).
- Akyüz, Çiğdem (2017). “Dağ, Su ve Mağara Kültleri Bağlamında Ankara Hüseyin Gazi Türbesi”. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, 81.
- Atan, Yaşar (2011). **Akdeniz Mitolojyasından Efsaneler**. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bars, Mehmet Emin (2017). “Türk Destanlarında Mağara Kültü Üzerine Bir Değerlendirme”. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 10.

Bolay, Süleyman Hayri (1988). “Âdem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını.

Boratav, Pertev Naili (2012). **Türk Mitolojisi Oğuzların- Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi**. (çev. Recep Özbay), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Campbell, Joseph (2000). **Kahramanın Son Yolculuğu**. (çev. Sabri Gürses), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Çetindağ, Gülda (2007). “Türk Kültüründe Mağara Motifi”. **Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi**, 1, 443-455.

Demircan, Adnan (2009). “Sevr Mağarası”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını.

Eliade, Mircea (2003). **Demirciler ve Simyacılar**. (çev. Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Elmas, Efe. (2013). “Tanrıça serisi 3: Tanrıça'nın Sembolleri”. <https://indigodergisi.com/2013/04/tanrica-serisi-3-tanricanin-sembolleri/> (20.11.2021).

Erdal, Tuğçe (2018). “Türk ve Dünya Mitlerinde İnsanın Yaratılışı ve Toprak”. **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, 61..

Ersöz, İsmet (1991). “Ashab-ı Kehf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını.

Graves, Robert (2004). **Yunan Mitleri**. (çev. Uğur Akpur), İstanbul: Say Yayınları.

Heyden, Doris (1987). “Cave”. Mircea Eliade (Ed.). **Encyclopedia of Religion (ER)**, 3. New York: Macmillian Publishing Company, 1468- 1473.

Karakurt, Deniz (2011). **Türk Söylence Sözlüğü**. 1. Baskı, Türkiye: E-kitap.

Küçük, Mehmet Alparslan (2016). “Anadolu'daki Arzı Mevud: Urfa”. **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 5(2).

Küçük, Mehmet Alparslan (2017). “Mitolojiden İkonografiye Türkiye'nin Turistik Dinî Mekânları: Mağaralar”. **Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi**, 2.

Mağara. (2014) <https://www.nisanyansozluk.com/?k=ma%C4%9Fara> (12.11.2021).

Mağara Sembolü. (2016). http://www.astroset.com/bireysel_gelisim/sembol/s42.htm (10.11.2021).

Özmen, Seher Selin (2016). “Anadolu’da Ana Tanrıça Kybele Kültü”. **HUMANITAS-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, 381-397.

Pekak, M. Sacit ve Gür, Durmuş (2015). “İsa'nın doğumu”. **Sanat Tarihi Dergisi**, 175-226.

Rosenberg, Donna (1998). **Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi**. (çev. Koray Akten & Erdal Cengiz & Atıl Ulaş Cüce & Kudret Emiroğlu & Tuluğ Kenanoğlu & Tahir Kocayiğit & Erhan Kuzhan & Bengü Odabaşı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Roux, Jean Paul (2011). **Eski Türk Mitolojisi**. (çev. Musa Yaşar Sağlam), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Savaş, Metin. (2019). “Türk Mitolojisindeki Ana Tanrıça: Umay Ana”. <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/kultur-sanat-yazilari/4045-turk-mitolojisindeki-ana-tanrica-umay-ana-2> (24.10.2021).

Schimmel, Annemarie (1994). **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sert, Özlem (2009). **Yedi Uyurlar Efsanesi**. Ankara: Phoenix Yayınları.

Şamlıoğlu, İbrahim Emre (2018). **Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü** (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taberî (1991). **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi II**. (çev. Zâkir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.

Uslu, Bahattin (2017). **Türk Mitolojisi**. İstanbul: Kamer Yayınları.

Yılmaz, Mehmet (2010). “Gaziantep Masallarında Şamanizm'in İzleri”. **Folklor/Edebiyat**, 189-202.

Zimmer, Heinrich (2004). **Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler**. (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

BADE İÇEN KADIN ÂŞIKLAR

Suna ÜN*

ÖZET

Tarihsel gelişime paralel olarak maddi ve manevi anlamda evrim yaşayan insan, bireysel rollerini de evirmiş ve zamana göre değişmiştir. Toplumsal cinsiyet anlayışı, bu değişimin en önemli örneklerindedir. Kadının toplumdaki yerinin zamana göre geçirdiği süreç, sanatta da göze çarpmaktadır. Türk kültürünün en önemli ve köklü sanatlarından olan âşıklık geleneğinde de bu konunun yansımaları görülmektedir.

Şamanizm, âşıklık geleneğinin kaynaklarından biri olarak kabul edilmekte ve âşıklıkla ilgili imgeleri çözümleyebileceğimiz formüller barındırmaktadır. Çalışmanın temelini oluşturan konulardan olan bade içme motifi de bu imgelerden biridir. Şamanların geçirdiği rüya evresi ile âşıklık geleneğinde görülen rüya motifi, şaman veya âşık olabilmedin ilk adımı olarak kabul edilir. Âşıklık geleneğinde önem arz eden badelerin geneli kadınların elinden ya da onların aşkına içilmektedir. Bu çalışmada rüyada görülen “kadın” kimliğinin, özgün bir karakter olarak, âşık olmak üzere gördüğü rüyalar ve içtiği badeler incelenecektir. İlk kadın şamanların, günümüzde, âşıklık geleneğinin temsilcisi olan kadın âşıklara dönüşümü, toplum ve kadın arasındaki ilişkiyi açıklayan örnekler barındırmaktadır. Kadın âşıkların tarih boyunca halk arasındaki varlığı ile âşıklık geleneğinde bade içme motifinin kadınlar üzerindeki durumu toplumsal cinsiyet çerçevesinde değerlendirilecektir.

Kadın âşıkların nicel anlamda yetersizliği; bade içen âşıkların genelinin erkek olması, gelenekte kadınların badeyi sunan kişiler olarak yer alması, kadının vasıflarının erkek bakış açısı ile yansıtılması, âşıklık geleneğinin, zaman içerisinde, kendi içinde de erkeksi özellikler barındırması gibi sonuçlar doğurmuştur. Genelini erkek âşıkların oluşturduğu bu gelenekte kadın konusu da erkek âşıkların eserlerinde yer verdikleri şekilde algılanmaktadır. Bu çalışmada âşıklık geleneğinin içinde sevgili, anne, bacı olan kadınların, geleneğin ana karakteri olarak geçirdiği âşık olma evreleri ve toplumsal cinsiyetin, söz konusu âşıkların sanat hayatındaki etkileri incelenmiştir.

Çalışmanın amacı, halk kültürünün en önemli taşıyıcısı olan kadının, bu kültürün en önemli ürünlerini barındıran âşıklık geleneğinde, geleneğin yaratıcıları ve temsilcileri olarak, görünür olmalarını sağlamak ve bu alanda yapılacak çalışmalara yol gösterici olmaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık, Bade, Kadın, Toplumsal Cinsiyet.

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Âşık edebiyatının, Anadolu sahasında XVI. yüzyıldan günümüze kadar geçirdiği aşamaları izleme imkânı bulunmaktadır; ancak ortaya çıkışı ve önceki dönemlere ait gelişim çizgisini belirlemek oldukça güçtür. Âşık edebiyatının sözlü kültürün ürünü olması, bu ürünlerin çoğu kez yazıya geçirilmemesi, ilk dönemlerde yazıya geçirilen ürünlerin bir kısmına henüz ulaşılammış olması tarihî seyri izlemeyi güçleştirmektedir. Türklerin Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'da yeni bir yerleşik medeniyet kurmaları, yeni bir dini benimsemeleri, şiir ve musiki alanlarında birtakım değişiklikleri kabullenmeleri de bu güçlüğü oluşturan başlıca faktörlerdir (Oğuz vd., 2015: 287).

Âşık tarzı şiir geleneği, ozan-baksı geleneğinin zaman içerisinde değişip dönüşmesiyle oluşmuştur ve bu değişim sonucu âşıklık geleneği mahallileşme ve manevileşme olmak üzere iki ana kola ayrılarak gelişmiştir. Ozan-baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte tasavvufun önemi büyüktür. Şehirden şehire ilahiler okuyarak dolaşan gezgin dervişlerin üstlendiği fonksiyon, âşıklık geleneği içerisinde âşiğe yüklenen bir misyon haline gelmiştir. *Bu misyon neticesinde âşık sadece saz çalan ve şiir söyleyen bir kişi değil aynı zamanda halkın dinî-tasavvufî duygu ve düşüncelerine tercüman olan, onlara her zaman iyi ve güzel olanı tavsiye eden bir âşık-şair tipinin; bazı âşıkların tarikat çevreleri ile sıkı irtibatı ile de derviş-şair tipinin adı olmuştur* (Karadayı, 2017: 45).

Mevcut belgeler, İslamiyet'ten önceki Türk devletlerinde askeri muzıkların ve halk şairlerinin bulunduğunu, toplantılarda, ziyafetlerde, ölüm merasimlerinde ve av törenlerinde bu şairlerin önemli bir yer teşkil ettiklerini göstermektedir (Oğuz vd., 2015: 287). Köprülü, Türk halk şair-musikişinasları hakkındaki tarihi bilgilerin, V. yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu, Attila'nın ordusunda şairlerin, muzıkacıların bulunduğunu ve ziyafetlerde bu şairlerin Attila'nın kahramanlıklarını, zaferlerini ortaya koyan şiirler okuduklarını belirtir. Kahramanlık şiirleri okuyan bu ozanları Selçuklu ordularında ve XV. asır ortalarına kadar Anadolu'daki Türk beylerinin saraylarında görüyoruz. Daha sonra gerek Azerbaycan'da gerek Anadolu'da âşık kelimesi, eski ozan kelimesinin yerini almış; saraylarda şairler, tekkelerde mutasavvıflar, kahvelerde meddahlar, kıssahanlar ve âşıklar muhtelif görevler görmeye başlamıştır (Köprülü, 2018: 104). Başta Fuat Köprülü'nün ortaya koyduğu bu tarihi bilgi ve belgeler o dönemde yetişen halk şairlerinin biyografilerine açıklık getirememekte; ancak "âşık tarzı" adı verilen edebiyatın temelini oluşturan sanatsal etkinliklerin varlığını kanıtlamaktadır (Oğuz vd., 2015: 288).

Geleneğin temeli açıklanırken, konu daha eskiye götürülmüş ve âşıkların ilk örnekleri, izlerini önemli ölçüde taşıdıkları ilk şairler olan şamanlar olarak kabul edilmiştir. Âşıklık geleneğinin kaynağını Türklerin en eski inanç sistemleri olan Şamanizm'e dayandırmak mümkündür. İlhan Başgöz, "Türk Halk Hikayelerinde Rüya Motifi ve Şamanlığa Giriş" başlıklı İngilizce olarak yayınlanan çalışmasında ve Hikmet Dizdaroğlu, "Halk Şiirinde Türler" kitabında bu konuyu açıklamıştır.

Ensar Aslan'a göre, âşık edebiyatı XV-XVI. yüzyıllarda tanınıp şekillenmeye başlasa da bu oluşumun kaynağının daha derinlere, Şamanizme dayandığını söyleyebiliriz. Şamanist inanç sisteminin ve toplumsal yaşam tarzının en önemli ihtiyacı ve temsilcisi olan şamanın eğitimi, yetişmesi ve toplumdaki görevleri ile âşıkların yetişmesinin ve âşık olmalarının birçok bakımdan benzeyip örtüştüğü dikkat çekmektedir. En önemli benzerlik, şamanın da âşığın da oluşum ve güç kaynağının ilahi oluşu, yani manevi güçlerden beslenmesidir (Aslan, 2009: 17-18).

Türk Şamanizmi kaynağını Türklerin dini görüşleri, hayat tarzları ve mitolojisinden alır, aynı zamanda yine bu dini görüşleri, hayat tarzını ve mitolojiyi etkiler. Şamanizm, toplumun her alanında etkili olan önemli bir sistemdir; ancak özellikle âşıklık geleneği ile ilgili konumu değerlendirilirken, Şamanizm'e, bilinen ilk haliyle değil, zamana bağlı olarak geçirdiği değişikliklerle bakmak gerekmektedir.

Mitolojinin, Ana-Tanrıça inancıyla birlikte, anaerkilliğin hâkim olduğu bir dünya görüşü ile başladığı düşünülmektedir. Anaerkil toplumlar Ana Tanrıça, Doğa Ana ya da Ulu Tanrıça'yı en üst yaratıcı olarak kabul etmişlerdir. Şamanizm de anaerkil bir anlayışla doğmuştur. Fuzuli Bayat'a göre:

“Klasik şamanlık inancına göre seçilmiş olan kadın şamanlar ruhlarla çevrelenmiş dünyamızda bizleri koruyan, gözeten ve ötekilerin mesajlarını bizlere ileten kişilerdir. Rüzgarla, dağla, ağaçlarla konuşabilen içi ve dışı ruhlarla dolu bir varlık olan kadın şaman, en eski şamanlık müessesesi olma özelliğiyle seçilir. Ancak zamanla bazı bölgelerde kadın şamanlar eski konumlarını kaybetmişler, ikinci dereceden güce sahip şamanlar olarak yeniden yapılanmışlardır” (Bayat, 2020: 11).

Verilen bilgiler ışığında âşıklık geleneğinin, köklerini tasavvuf ve Şamanizm'e dayandırdığını görmekteyiz. Âşıklık geleneğinin temelini teşkil eden bu iki sistemin de kökeni insanlık tarihi kadar eskidir ve ikisi de insanı; yaratılış, tanrı, doğa gibi konularda tatmin etmek için ortaya çıkmış prensiplerdir. Şamanizm'i ve tasavvufu yalnız bir millete, bir dine, bir ritüele kısaca yalnız bir kültüre ait olduğunu düşünerek sınırlandırmak mümkün değildir. Şamanizm milletler ve tarihler arasında sınırlandırılmadığı gibi günümüzde de varlığını devam ettirmekte; Tasavvuf ise yalnız dinlerle sınırlandırılmayarak köklerini sufizme, felsefeye, ilk filozoflara, mitolojiye ve sonuç olarak insanın kendini arayabileceği ilk ve bilinmez zamanlara dayandırabilmektedir. Âşıklık geleneği ise kaynağını Türk sözlü geleneğinin yanında bu iki prensipten alıyor ve bu nedenle herhangi bir coğrafyaya, tarih aralığına ya da kurallar çerçevesine sığamayacak kadar genişliyor.

Sonuç olarak Umay Günay'ın ifadeleriyle, âşık tarzı şiir geleneği Türklerin ilk edebiyatı olan ozan-baksı edebiyat geleneğinin İslamiyet ve Osmanlı kültürü altında ulaştığı klasik bir terkiptir. Milli edebiyat geleneğine dayalı Âşık Edebiyatı bugün de yaşamaya ve yaratmaya devam etmektedir (Günay, 2018: 195).

ÂŞIK EDEBİYATINDA RÜYA MOTİFİ VE BADE İÇME GELENEĞİ

İnsanlar her dinde, her medeniyette ve her devirde rüyalara ayrıcalıklı bir yer vermiştir. Günümüzde manidar veya kehanetli diye sınıflandırılan rüyalar, eski devirlerde ve dinlerin

içinde tanrının buyruğu veya tanrıdan gelen işareti temsil eden, gelecekte haber veren rüyalar olarak değerlendirilmiştir (Günay, 2018: 128). Türk toplumunda rüyalara ilgi gösterilmiş ve her zaman çözümlenmeye ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır (Yazıcı, 2016: 121). Türkler için rüyanın önemi *Türeyiş Destanı* ve *Oğuz Kağan Destanı* 'nda da açıkça görülmektedir (Özgül, 2004: 7).

Rüya motifi Türk halk edebiyatında sıkça karşılaştığımız motiflerdendir. Genellikle halk hikayelerinde yer alan rüya motifi bazı âşıkların hayat hikayelerinde de görülmektedir (Yardımcı, 2004: 1). Halk şairlerinin düşlerinde gördükleri bir ulu kişinin telkini ile şiire başlamaları çok eskilere uzanmakta, bir bakıma Hz. Muhammed'e kadar gitmektedir (Yazır, 1999: C1, 30). Şiir söylemeye, düşlerinde bir pîr elinden bade içtikten sonra başlayan şairler hakkında “badeli âşık” sıfatı kullanılmaktadır. Geleneğe göre, âşıklığa başlamak veya usta âşık olmak iki geleneksel unsura bağlıdır; usta yanında yetişmek ya da rüyada bade içerek badeli âşık olmak (Gündüz, 2009: 197).

Bade; şarap, içki (Türk Dil Kurumu [TDK], 2005: 174), ilahi aşk, muhabbet ve hakikat anlamlarında kullanılan bir tasavvuf terimidir (Erşahin, 2011: 52). Bade bunların dışında âşık edebiyatında şerbet, lezzetli su, mey anlamlarında da kullanılmaktadır (Dağlı, 2018: 898).

Bade içme, kişinin gördüğü bir rüya sonucu âşıklığa evrilmesidir. Âşık edebiyatında rüya kişinin irticalen şiir söyleme yeteneği kazanmasında, dini bilgiler ile gayb ve marifet ilmini öğrenmesinde kişinin âşıklık özelliklerini içselleştirmesinde önemli bir etken olarak kabul edilmektedir. Rüya âşıklığa geçişte bir yöntem, bade ise rüya içerisindeki enstrümanlardan biri olarak kabul edilebilir (Şişman, 2015: 317).

Rüyada birine âşık olmak da bade olarak yorumlanır (Artun, 2005: 223). Bade, halk şiirinde her zaman sıvı olma özelliği taşımaz. Şarap, içki anlamlarının yanında şerbet, su gibi içilecek ya da elma, nar, ekmek, üzüm gibi yiyeceklerle temsil edilebilir. Âşıklık geleneğinde rüyada ele verilen saz da bade anlamı taşıyabilmektedir (Dağlı, 2018: 900). Rüyasında aşığa hurma, şeker, boncuk, at, saz, kitap, yazılı bir kâğıt parçası da sunulabilir. Bade aşığa bir peygamber, Hızır, Pir, âşık veya bir kız tarafından sunulur (Heziyeva, 2010: 218).

Umay Günay'a göre, rüya motifi, Orta Asya Türk kültüründe yer alan şamanlığa giriş merasimlerinin İslamiyet ve Osmanlı kültürü altında sembolleşerek “*Kültür Örneği Rüya Motifi*”ne dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. *Kompleks Rüya Motifi* adıyla anılan rüyaların ortaya çıkışları, içerikleri ve sonuçlanmaları halk hikayelerinde ve âşık biyografilerinde daima ortak bir yapı içinde gerçekleşmektedir. Bu ortak yapı incelendiğinde âşık adaylarının aşk, sanat ve bilgiye; *hazırlık devresi*, *rüya*, *uyanış* ve *ilk deyiş* olmak üzere dört safhada ulaştıkları görülmektedir (Günay, 2018: 137-139).

Hazırlık devresinde aşığı yetiştiren koşullar ön plandadır. Özellikle halk hikayelerinde kahraman bu aşamada önemli sınavlardan geçer, zorluklar yaşar ve yaşadığı zorluklar onu âşık olmaya hazırlar. Rüya aşamasına gelindiğinde, kahramanın içinde bulunduğu zorluklardan kurtulması için ilahi bir yardıma ihtiyacı vardır, zorluklarla tek başına mücadele

edemiyordur ve uykuya dalmadan önce bu rüyayı görmek üzere dilekte bulunmuştur. Diğer taraftan gerek halk hikayelerinde gerek âşık biyografilerinde rüyayı gören âşık bir süre geleneğin içinde yaşamış, âşıklarla aynı ortamda bulunmuş veya çıraklık yapmıştır. Rüyasında bir pir veya pir vasıtasıyla sevgilinin elinden bade içen âşık uyanış aşamasında artık âşığın sahip olması gereken tüm vasıfları taşımaktadır. İlk deyiş aşaması da âşığın başından geçenleri anlattığı kısımdır.

Günay'a göre, âşık hikayelerinde kahraman 14-16 yaş arasında âşıklık mertebesine erişmektedir. Yaşayan âşıklarda bu yaş sınırı 11 ile 50 arasında değişmektedir. Ergenlik çağından sonra görülen rüyalarda sevgili unsuru belirsizdir ve bazılarında hiç yer almamaktadır. Âşık hikayelerinde olaylar rüyaya bağlı gelişmekte, sevgiliye kavuşmak için verilen mücadeleler iyi veya kötü şekilde sonuçlanmaktadır. Âşık biyografilerinde ise kompleks rüya motifi âşığın mesleğe başlatmaktadır; ancak bu rüyalarda yer alan sevgililer genellikle âşığın kendi çevresindedir ve sevgiliyle kavuşup evlenirse bile çeşitli sebeplerle bu beraberlikler ayrılıkla sonuçlanmaktadır (Günay, 2018: 139).

Bade içme motifi halk hikayelerinde ve halk şiirinde sürekli karşımıza çıkmaktadır. Âşık Garip, Şah İsmail, Karacaoğlan ile İsmikân Sultan, Elif ile Mahmud, Melik Şah ile Güllü Hanım, Derdi yok ile Zülfü siyah, Hurşit ile Mahmihri, Mahfiruz Sultan gibi birçok halk hikayesinde bade içme motifine rastlanmaktadır (Elçin, 2000: 24).

ÂŞIKLIK GELENEĞİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Âşıklar, içinde buldukları toplumun dünya görüşünü, sanat zevkini, yaşam düzenini ve beraberinde geleneklerini yansıtan, yaşatan ve gelecek nesillere aktarılmasında köprü görevi gören halk sanatçılarıdır. Âşıklar halk edebiyatı ürünlerinin hem üreticisi hem taşıyıcısı hem de güncelleyicisidir (Çınar, 2014: 16).

XV. asır ortalarına kadar Türk beylerinin saraylarında gördüğümüz ozanlar, ordu şairi de dediğimiz, hakanın huzurunda ve ayinlerde kopuzuyla vezinli ve ahenkli mitolojik hikayeler ve kahramanlık destanları anlatan kişilerdir (Köprülü, 2018: 104). Kaynağını ozan/baksılara, şamanlara dayandırdığımız bu gelenek, İslamiyetten ve Anadolu'daki hayattan sonra "âşık" halini almıştır. Yani âşıklık geleneği köklerini en eski sistemlere dayandırsa da yaşamını İslamiyet altında sürdürmüştür. Bu nedenle İslamiyet'in Türklerde oluşturduğu, özellikle Osmanlı döneminde hâkim olan yaşam şekli, anaerkil toplum düzeninden ataerkil düzene geçildiği zamandan çok daha fazla bir şekilde, erkek egemen hayat tarzına dönüşmüştür.

Kadın âşıkların bu mesleğin içinde yeterince yer alamaması toplumsal cinsiyet anlayışının yanında âşıklık geleneğinin erkeksi özellikleriyle de ilgilidir. Âşıklar eline sazını alıp köy köy gezerek adını ve sanatını duyurabilmiştir. Anadolu'da, geleneğin içinde, kadınların eline sazını alıp köy köy gezmesi ve sanatını duyurabilmesi mümkün görünmemektedir. Erkek egemen bir toplumda en önemli temsilcileri asker şairler ve gezgin dervişler olan âşıklık geleneği, kendi şartlarıyla da kadınların önünde engeller yaratmaktadır; ancak dikkat edilmesi

gereken âşıklığa yüklenen bu özelliklerin erkeksiliğinin de toplumsal cinsiyet sonucu oluştuğudur.

Kadın veya erkek, hem bireyin biyolojik anlamda dişi veya er oluşunu hem de toplumun bireye sunduğu roller sistemi dahilinde kadın veya erkek oluşu temsil eden iki terimdir. Kadın ve erkek terimlerinin kazandığı biyolojik boyuttaki anlam ile biyolojik boyutta temellenen toplumsal boyuttaki anlam birbirinden farklıdır. Toplum kişiden biyolojik cinsiyetine göre davranışlar göstermesini ister ve kişiyi toplumun hazırladığı davranışlar bütünü benimsemesi ve yapması için mecbur kılar. Cinsiyet çerçevesinde farklılaşan özelliklerin herhangi bir şekilde karıştırılmasına izin vermez bu konudaki ihmalkarlıkları tepki ile karşılar (Vatandaş, 2007: 30-31). Yaşanılan toplumun cinsiyetlere biçtiği bu roller, kadınlar ve erkekler tarafından doğduktan hemen sonra başlayan sosyalleşme süreci içerisinde öğrenilir ve kültürel anlamda cinsiyetlere ait ortak inanç ve değerler yoluyla bireylere geçişleri sağlanır (Terzioğlu ve Taşkın, 2008: 63).

Toplumsal cinsiyet erkek ve kadınla bağdaştırılan davranış biçimleri, beklenti ve tavırlardır. Gelenekselleşmiş ataerkil ilişki şekilleri toplumsal cinsiyeti etkilemektedir. Kadınların çalışma yaşamına fazla girememesi, eğitimden yoksun kalması, toplumda oluşan siyasal davranışlar ve kadınlara yönelik kalıp yargılar, toplumsal cinsiyet algısının oluşmasında önemli faktörlerdir (Seven, 2019: 135-148).

Toplumsal cinsiyet kadınları her alanda olduğu gibi sanat alanında da etkilemiştir. Yalnız âşıklık geleneğinde değil edebiyatın hatta sanatın her alanında kadınların yeterli sayıda olmadığı görülmektedir. Kadınlara uygun görülen sanat el işleri, örgüler, danteller olmuştur. Bu sanatları yerine getiremeyen kadınlar toplum tarafından eleştirilmiş, bunun yanında kadının özgürce şiir yazması, söylemesi, şair olmasına da imkân verilmemiştir. Kadınların yazın hayatında yer alması Tanzimat ve II. Meşrutiyet ile gelişmeye başlamıştır. Kadınların nüfus sayımında yer alması (1844), veraset hakkı (1854) ve üniversite eğitimi izni (1914) ile özgürlük alanları gelişir ve kadınlar mahrem alandan kamusal alana doğru görünürlük kazanır (Karataş, 2009: 1657).

Kadın sanat alanında dışlanmış ve önemsiz addedilmekle birlikte bir obje veya haz nesnesi olarak birçok eserde kullanılmıştır. Erkek sanatçılar kadını eserleri için fazlasıyla incelemiş olmalarına rağmen onların da birer sanatçı olabileceği gerçeğini gözden kaçırmışlardır (Akalin ve Baş, 2018: 118). Toplumsal cinsiyet rolleri bireyin zihin ve benlik süreçlerini etkileyen araçsal semboller bütünüdür. Bu araçsal semboller üzerinde eril söylemin iktidar kurması, araçları kullananların bu bakışın iktidarına maruz kalmalarına neden olmaktadır (Sankır, 2010: 2). Sanat alanında kadının erkek bakış açılarıyla nitelenmesi toplumun da kadına, kadının özgün kimliği ile değil dışardan algılanan iyi veya kötü nitelikleri ve belli rolleri ile bakmasına neden olmaktadır.

Âşıklık geleneğinin ürünlerinin içinde de kadına biçilen roller, özellikle erkek âşıkların sözleriyle ifade edilmiştir. Saz şiirlerinin neredeyse tamamına yakınının erkek şairler tarafından yazılması sebebiyle, şiirlerde erkek egemen bakışın etkisi görülür. Saz şiirinde

sayıca az olan kadınlar bir de karşı cinsin egemen bakışıyla eleştirilmiştir (Alay, 2015: 31). Kadına biçilmiş roller vardır ve kadın istese de istemese de bunları yapmak zorundadır. Okan Alay'ın “*Türk Saz Şiirinde Erkek Şairlerin Bakış Açısıyla Kadın*” adlı makalesinde kadınlara çizilen *kötü avrat* profiline ve “*Kaygusuz aydur atılmaz / Bâzara çeksen satılmaz*” dizelerinde ve bunun gibi örneklerde kadınlara yönelik hakarete varan şiirlerin bulunduğu görülmektedir.

Ferah Burgul Adıgüzel, “*Edebiyat Eğitiminde Unutulmuş Kadın Yazarlar*” adlı makalesinde, kadının dünya çapında toplumsal yerini; ilk çağ tarihçilerinden Thukidies'in, “*En iyi kadın, kendisinden söz edilmeyen kadındır.*” sözüne yer vererek özetlemiş, Marie von Ebner Eschenbach'ın, “*Dünyada ilk kadın okumayı öğrendiğinde kadın problemi ortaya çıktı.*” sözü ile de kadının yazı ve edebiyat ile bilinçli bir direnişe sahip oluşunu ortaya koymuş, bunların sonucunda kadının edebiyatta var olmasının toplumda var olması anlamına geldiğini vurgulamıştır (Burgul Adıgüzel, 2014: 18).

Sevilay Çınar, “*Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Kadın Âşıklar*” adlı doktora tezinde incelediği kadın âşıkların, sanatlarını icra edebilmek için yaptıkları fedakarlıkları ve yaşadıkları sorunları aktarmıştır. Burada **Kevser Ezgili**'nin, “*Dilediğim gibi kadınlığımı yaşayamadım*” ifadesinden yola çıkarak, geleneğin içerisinde varlığını sürdürebilmek için erkek gibi bir görüntü sergilediği görülmektedir (Çınar, 2008: 207). Erkek mahlası kullanarak şiirler yazan kadın âşıklar da bu örnek doğrultusunda değerlendirilebilir.

Sevilay Çınar tezinde kadın âşıkların yaşadığı zorlukları onların hayatlarından örnekler vererek aktarmıştır. **Âşık Gülçınar**, toplum ve aile baskısıyla iki evlilik yaşamak zorunda kalmış ve genç yaşta saz çalması yasaklandığı için ancak çocuklarını büyüttükten sonra bağlamasına kavuşabilmiş. **Âşık Nurşah**, âşıklığa başladığında eşinin ve çevresinin tepkisiyle karşılaşmış; ancak sanatını ispat ettikten sonra çevresinden saygı görebilmiştir. **Sarıcakız**'ın üç evliliğini, âşıklık geleneğinde yer alabilmek için yaptığını söylemesi dikkat çekicidir. **Sahsenem Bacı**, eşinin şiirlerini yakması, sazını kırması gibi sorunlar yaşamış, âşıklığa devam edebilmek için evliliğini sürdürememiş ve çocuklarına tek başına baktığı için konserlere onları da götürmek zorunda kaldığı zamanlar yaşamıştır. **Sinem Bacı**, ustası olmadığı için maddi manevi sorunlarla karşılaşmış, daha sonra evlendiği kendisi gibi âşık olan eşinden çok şey öğrenmiş; ancak yaşanan kıskançlıklar ve eşinden gördüğü baskı nedeniyle evliliğini bitirmek zorunda kalmıştır. **Sürmelican**, henüz on beş günlük evliyken eşi bir evlilik daha yapmıştır. Eşi sanatına karışmasa da hiçbir destekte de bulunmayan Sürmelican en büyük desteği abisinden görmüş; ancak etkinliklere abisiyle gitmek zorunda olduğu için çevrenin de etkisiyle abisine yük olduğunu düşünerek etkinliklere gitmeyi bırakmış, üretimine devam etse de mesleğini icra edeceği ortamlarda bulunamamıştır. **Arzu Bacı**, evlendikten sonra eşinin bağlamasını kullanarak saz edinebilmiş, çevresi tarafından kabul görmesi uzun zaman ve çabalar sonunda mümkün olmuştur (Çınar, 2008: 207-212).

Halk kültürü içinde önemli bir yere sahip olan kadın âşıklar, toplum tarafından geri planda tutulmuş, kendilerine özgü kuralları olan bu âşıkların sanatları genellikle göz ardı edilmiştir. Ülkemizde âşık sanatına dönük çalışmalar Tanzimat sonrasında ve yoğun olarak da yirminci

yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlamıştır. Kadın âşıklar ile ilgili çalışmalar ise 1970’li yılların sonlarına denk gelmektedir. Haklarında yeterli çalışmanın yapılmadığı kadın âşıklar, uzun dönem boyunca ihmale uğramıştır (Çınar, 2014: 15). Bunların yanında “*Kadın Halk Ozanları Antolojisi*” adlı çalışmasında Ezeli Doğanay tespit edebildiği, farklı yüzyıllarda yaşamış 141 kadın halk ozanından bahsetmektedir;

15. *Yüzyılda Hafız Hatun, Leyla Hatun*; 16. *Yüzyılda Lima Hatun, Havva Hatun, Durriye Hatun*; 17. *Yüzyılda Sakine Hatun, Latife Hanım*; 18. *Yüzyılda Sakine Hatun, Leyla Hatun, Kaduncuk Hatun, Meryem Hatun*; 19. *Yüzyılda Şah Sultan, Nazmiye Hatun, Şerif Bacı, Nehri Bacı, Hayriye Bacı, Afife Bacı, Havva Ana ve diğerleri bunlardan bazılarıdır*” (Burgul Adıgüzel, 2014: 19).

KADIN ŞAMANLAR VE KADIN ÂŞIKLAR

Konuya daha geniş bir zaman çerçevesinde baktığımızda, günümüz âşıklarının ilk hali olan şamanların da kadın âşıkların ilk örnekleri olduğu görülmektedir. Kadın şamanlar özellikle ataerkil yaşam düzeninden sonra büyücü ve cadı olarak adlandırılmıştır. Günümüzde, genellikle çizgi filmlerde yer alan cadıların kadın olması bu geleneğin izidir. Şamanların hastalıkları iyileştirme özellikleri, yalnızca toplum tarafından kabul gören manevi özellikleriyle değil, aynı zamanda hekimlik yaptıkları içindir. Günümüzde “koca karı ilaçları” olarak adlandırdığımız, doğanın insana verdiği şifalı bitkileri kullanan ilk hekimler şamanlardır. Çok eski zamanlarda kadın şamanların elinden çıkan şifa, zamanla büyüye ve daha ileri zamanlarda da *cadı kazanına* evrilmiştir.

Fuzuli Bayat’a göre şamanlık inancı değerlendirildiğinde, ilk olarak kadın şamanlar vardır. Seçilmiş olan kadın şamanlar ruhlarla çevrelenmiş, dünyada insanları koruyan, gözeten ve ruhların mesajlarını bizlere ileten kişilerdir. Kadın şaman olgusunun yapısı, yeri ve rolünün incelenmesi zordur, bu nedenle konuya bilimsel yaklaşılmalıdır. Türk şamanlığının kökeninin avcılık çağına hatta toplayıcılık sistemine kadar uzadığı konusunda genel bir görüş vardır ve bu görüş doğrultusunda ilk şamanın kadın olduğu veya kadın başlangıçla ilgili olduğunu savunan tezler ortaya atılmıştır (Bayat, 2020: 11-25).

Türk şamanlığı hakkında çok sayıda araştırma yapılmasına rağmen kadın şamanlar hakkında yeterli nitelikte çalışma yoktur. Bunun nedeni şamanlığın hâlâ canlı olduğu Türk topluluklarında kadın şamanların erkek şamanlara göre sayıca çok az olması ve toplumsal yaşamda kadın şamanların işlevlerinin çok aza indirgenmesidir. Kadın şamanların ön planda olmamasının bir sebebi de Türk şamanlığında, kadın ve erkek şamanların oluşumları ve giyim kuşamlarının farklı olmamasıdır. Türk kültüründe şamanlık olgusu kadınlık veya erkeklik algılamalarının üstündedir. Bu nedenle Türkler şamanlığı herhangi bir cinsiyetle sınırlandırmamıştır (Bayat, 2020: 13).

Bayat’ın değerlendirmesinden yola çıkarak, Türk kültüründe diğer milletlerden farklı olarak kadınların bilinen daha yakın dönemlerde de ön planda olduğu söylenilebilir. Türk edebiyatı ve tarihinin kaynak niteliğinde en önemli eserlerinden olan, *Dede Korkut Hikayeleri*’nde yer alan kadınlar da Türk kültüründe kadının yerinin görülebileceği önemli bilgiler sunmaktadır. Ali Yakıcı’nın “*Dede Korkut Kitabı’nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık*

Geleneğinin Oluşumuna Etkisi” adlı makalesinde, kadın âşıkların niteliklerini taşıdıkları kadın ozan tipleriyle ilişkisi şöyledir:

“*Kolca kopuz çalmamakla birlikte söz ustalığında, kimi zaman kadın ozanların da alp-ozanlar kadar etkili olduğu görülmektedir. Kitapta yer alan kadın ozanlar şunlardır: Dirse Han’ın Karısı, Banı Çiçek, Beyrek’in Kız Kardeşi, Burla Hatun, Selcen Hatun, Kanturalı’nın Annesi, Deli Dumrul’un Annesi ve Karısı, Begil’in Karısı, Seğrek’in Karısı vd.*

Dede Korkut’ta önemli bir yeri olan kadın ozan tipi, Türkiye sahası âşıklık geleneğinde de görülmektedir. Çeşitli yüzyıllarda ve günümüzde, bu tipte birçok halk şairi yetişmiştir. Âşık Emine, Âşık Şerife, Âşık Nurşah (Durşen Mert), Âşık Bacı (Nevcihan Özmerih), Âşık Aslı Bacı (Münevver Tolun), Ayşe Çağlayan (Halıcı 1992), Âşık Hatuni Bacı (Semiha Bozkurt), Âşık Kadriye, Âşık Sarıcakız, Âşık Hatuni (Özhan 1992), Âşık Güllüşah (Kalkan 1991) vd bu “kadın âşık” tipinin önemli örnekleridir” (Yakıcı, 2007: 44-45).

Hacı Dağlı tarafından yazılan, “*Âşık Edebiyatında ‘Bade İçme’ Motifi ve Şamanizmdeki Benzerliği*” adlı makalede şaman ve âşık olmak için geçilen aşamalar benzer yönleriyle ele alınmıştır. Şamanizmde genç şaman adayı, dünyanın dışına çıkarak kendinden geçer. Bu durum şaman olabilmek için geçirdiği vecid nöbetlerinin benzeri ve gelenek içerisindeki devamı niteliğindedir. Şaman adayı vecidler sırasında acılar çeker ve garip sesler çıkarır, bayılır ve tanrılar ve ruhlarla iletişime geçer. Daha sonra durgun hale gelerek davul veya tanbur çalar, ilahiler söyleyerek gaibden ve gelecekte haber verir. Âşıkların da bade içme hadisesinde yaşadığı depresyon, düş görme, ağızdan köpük gelmesi durumları şamanlığın başlangıcıyla paraleldir (Dağlı, 2018: 905). İki gelenekte de rüyadan uyanan kişi müzik aletini çalmaya ve ona uygun şiirler söyleme yeteneğine sahip olmaktadır.

Dağlı’nın çalışmasında tablo halinde belirttiği özelliklere bakıldığında; geçiş anında hem şaman hem de âşığın ıssız ve insanlardan uzak bir yerde bulunması ve ilahi kişilerle burada görüşülmesi, şaman adayına tanrı veya ruhlar tarafından bitki verilmesi ve âşığın pir ya da sevgilinin elinden bade içerek âşık olması, iki kişinin de başına gelenlerde iradesiz olmaları, ağızlarından köpük gelmesi, günlerce baygın kalmaları gibi durumlar rüya motifi açısından en belirgin özellikler olarak kaydedilmiştir.

ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE BADE İÇEN KADIN ÂŞIKLAR

Halk hikayelerinde yer alan rüya motifi ve bade içme geleneği âşık biyografilerinde yer alan şekliyle aynıdır. Bu nedenle âşık biyografilerinde yer alan kadın âşıkların bade içmelerine geçmeden önce halk hikayelerinden *Âşık Garip Hikayesi*’nde yer alan bade içme motifini incelemek, geleneğin içindeki kadın profilini değerlendirmek açısından faydalı olacaktır.

Âşık Garip babasını kaybetmiş, zor zamanlar yaşamış, yalancı insanlarla vakit geçirmiş, kandırılmış daha sonra yaptığı yanlışlarla yüzleşip düzelmek istese de bir türlü yapabileceği işi bulamamış, en sonunda âşıkların yanına çırak olmuş, buna rağmen saz çalmayı bilmediği için arkadaş meclisinde hor görülmüş ve sınındığı gece dua edip yattığı uykudan bade içerek ve âşık olarak uyanmıştır (Türkmen, 2018: 140-150).

Âşık Garip ile aynı anda Şah Sanem de rüya görmektedir; ancak hikâyede Âşık Garip rüya görmek için her türlü aşamadan geçerken, Şah Sanem'in hayatına dair bilgiler sınırlıdır. Garip uyumadan önce abdest alıp namaz kılmış dua etmiştir. Şah Sanem ise sarayında, odasında yatmaktadır. Âşıklar rüyalarında badelerini birbirinin elinden içmiştir (Türkmen, 2018: 140-150).

Hikâye boyunca Âşık Garip hem âşıklık mertebesine ulaşmak için hem de âşık olduktan sonra sevgilisine kavuşmak için türlü maceralar yaşayan kişiyken Şah Sanem Âşık Garip'i görmek için sarayından dışarı dahi çıkamamaktadır. Garip sevgilisi için memleketini değiştirebilmiş, Şah Sanem ise sevgilisi sarayının yanındaki kahvehanede saz çalarken onu dinlemeye hatta uzaktan görmeye bile gidememiştir. Garip sevdiği için annesiyle kız kardeşini yanında götürebilmiş; ancak Şah Sanem babasının istediği akçeler verilmediği sürece, elinde bu akçeleri karşılayabilecek maddi imkân olduğu halde istediği kişiye kavuşamamış, kavuşmaları yalnız erkeğin yapacağı fedakarlıklara bırakılmıştır.

Âşık Garip hikayesi ile Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı arasında benzerlikler dikkat çekicidir; ancak kadın tipler özelinde yer alan farklılıklar toplumun yaşam tarzındaki değişikliklerin en önemli örneklerini barındırmaktadır. Bamsı Beyrek destanında yer alan kadın tipi, evleneceği kişiyi test eder ve seçicidir. Banu Çiçek, destanlarda yer alan diğer kadınlarda da görüldüğü gibi, alp tipi kadındır ve yetenekli, cesur, kuvvetlidir. Şah Sanem ise verilen örneklerde de görüldüğü gibi sarayından çıkamayan bir kadındır, bir sevgilidir.

Özetle Âşık Garip hikayesinde yer alan Şah Sanem de bade içmiş; ancak onun içtiği badenin üzerinde durulmamıştır. Şah Sanem'in buradaki görevi sevgilisini bilmek ve beklemek olmuştur.

Umay Günay'ın, rüya motifi üzerine, "*Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*" adlı kitabında da "*Âşık Biyografilerinden Tespit Edilen Rüya Tipleri*" bölümünde hiçbir kadın âşık yer almamaktadır. Bunun yanında; Âşık Emsâlî, Âşık Zülâlî, Âşık Pervânî ve Âşık Efkârî gibi âşıkların rüyalarında badeyi bir kızın elinden içmeleri ya da Âşık Ummânî Can, Âşık Celâlî, Âşık Sümmânî, Âşık Reyhânî, Âşık Burhânî ve Ardahanlı Âşık Mahzûnî örneklerinde olduğu gibi rüyalarında genellikle pirlere yanında ya da pirlere aracılığıyla kızlar görmeleri (Günay, 2018: 148-188), geleneğin içinde "kadın" profilinin genel anlamda, rüyada görülen ve âşıklık mertebesine ulaştıran badeyi sunan kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Âşıklık geleneği içinde, yirminci yüzyıldan önce yaşamış kadın âşıkları tespit etmenin zorluğu ve tespit edilen âşıkların hayatları hakkında bilgilerin yetersizliği, önceki yüzyıllarda da varlığı bilinen kadın âşıklar hakkında net bilgilere ulaşmayı zorlaştırmıştır. Bu nedenle burada hayatları hakkında kesin bilgilere ulaşılabilen badeli kadın âşıklara yer verilmiştir.

Derdimend - Fatma Oflaz (1895-1980)

Sivas'ın Kangal ilçesinde doğmuştur. 13 yaşında ağır hasta bir şekilde yatarken rüyasında bade içmiş; ancak o zamanlar buna önem vermemiş, üç dört yıl sonra bir şeylerin farkına

vararak irticalen şiir söylemeye başlamıştır (Çınar, 2008: 36). Rüyasında iki ihtiyar önüne bir tas çorba koyar ve içmesini söyler. Çorbayı tam içecekken ihtiyarlar gözden kaybolur. O esnada uyanır ve uyandığında hastalığından eser kalmamıştır (Başaran, 2019).

Fatma Oflaz henüz dört beş yaşlarındayken babası annesini evden gönderip başka bir kadınla evlenmiştir. Çocukluğu boyunca kardeşlerine bakar ve üvey annesi tarafından da sevilmez. Çocukken kuran okumayı öğrenir. İki kez evlilik yapar ve 10 çocuğu olur; ancak sadece bir çocuğu hayatta kalır. Hayatı boyunca acılar yaşayan Derdimend'in şiirle ilgilenmesinde çocukluk yıllarından itibaren yaşadığı sıkıntıların ve bu sıkıntıların içinde evlerinde bulunan, Âşık Ömer'e ait şiirlerin olduğu kitabın etkisi büyüktür (Başaran, 2019).

İlk eşinin ölümünden sonra, ağlamaktan bir gözünü yitirir. Eğitimsizdir ve çiftçilikle uğraşır. Zaman zaman teyze oğluya söyleşen Fatma Oflaz, Derdimend mahlasını, teyze oğlunun mahlas kullanmasına özenerek kullanmaya başlamıştır ve mahlasın âşıklık için önemli olduğunu düşünmektedir (Çınar, 2008: 36).

1964 yılında İbrahim Aslanoğlu'nun düzenlediği *Sivas Âşıklar Bayramı*'na davet edilir ve bu sayede ömründe ilk defa Kangal'ın dışına çıkmıştır. Gecede bulunan tek kadın âşıktır (Çınar, 2008: 36). Usta çırak ilişkisinden geçmemiştir. Çok kuvvetli bir kültürel birikime sahiptir. Şiirlerinde dert, ayrılık, sevgi konularını işlemiştir (Başaran, 2019).

Fatma Oflaz, rüya motifinin oluşumuna zemin hazırlayan durumları yaşamıştır. Badeli âşıklar, çocukluk dönemlerinde sıkıntılar yaşamış ve bu sıkıntılar neticesinde özellikle ergenlik çağlarında gördükleri rüya sonucu âşık olmuşlardır. Derdimend'in yaşadığı çocukluk acıları ve usta çırak ilişkisini görmese de etkisinde kaldığı şiirler onu bade içmeye hazırlamıştır.

Nurşah - Durşen Mert (1954)

Eskişehir'in Mihalıçcık İlçesine bağlı, Çardak köyünde dünyaya gelmiştir. Eğitimidir, sözü ve müziği kendisine ait dört binin üzerinde deyişi vardır. Badeli âşıklarımızdandır ve sazı Seyitgazi sülalesinden bade ile almış, sazı ilk defa rüyada çalmış daha sonra rüyasının etkisiyle saz çalmayı kendi kendine öğrenmiştir (Çınar, 2008: 55). Rüyasında bade olarak su içmiştir (Sever 2010: 84).

Nurşah'ın şiire ilgisi çocukluk yıllarına dayanmaktadır. İlk şiirini Yunus Emre'yi Anma Günü törenine gittiğinde, "*Geldim Yunus aç türbenin kapılarını*" diyerek Yunus Emre'ye hitaben söylemiştir (Çile, 2008: 167-168). 1979 yılından itibaren yurdun farklı yerlerinde düzenlenen âşıklar bayramı, festivaller, şenlikler, anma günlerine katılmış TRT ve özel kurumlarda programlar yapmıştır (Çınar, 2008: 55). Âşık Nurşah, irticalen şiir söylemekte ve âşık meclislerinde erkek âşıklarla atışma yapmaktadır. Âşık Nurşah'ın Âşık Reyhanî ve Şeref Taşlıova'yla karşılıklı atışmaları olmuştur (Turan, 2019). Ali Yakıcı, Âşık Nurşah'ı, Dede Korkut'taki kadın ozan tipinin temsili olarak, günümüzdeki kadın âşık tipine örnek göstermektedir (Yakıcı, 2007: 45).

Şiirlerinde tabiat, insan, din ve tasavvuf konularını işler. Aşk konulu şiirlerinde kendini Leyla, Şirin, Aslı ile özdeşleştirmektedir (Çınar, 2008: 88). Bunların dışında şiirlerinde tarih, bayrak, vatan, dil gibi milli konulara da yer vermiştir (Turan, 2019).

2016 yılında Ankara Gazi Üniversitesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Fatma Ahsen Turan, Washington George Town Üniversitesi, Department of Arabic and İslamic Studies Turkish Language and Culture programında misafir öğretim üyesi olarak verdiği derste, geçmişten günümüze Türk kadın profilinden bahsederken, Durşen Mert hakkında da bilgi vermiştir. Âşık Nurşah'ın icra performansı dersteki öğrenciler tarafından ilgi çekmiştir (Eskişehirli “Âşık Nurşah”..., 2015).

Nevruza/Nevruz Bacı – Nevruz Oylum (1932-1995)

Nevruz Oylum 1934 yılında Zile'nin Karabalçık köyünde doğmuştur. Babası Âşık Mehmet Çavuş, eşi Âşık Kul Semaî'dir. Alevi-Bektaşî geleneğinin içinde büyüyen Nevruza Bacı 15-16 yaşlarında Kul Semaî ile evlendikten sonra geleneğin içinde daha fazla yer almıştır. Eşi sebebiyle yaşadığı ev âşık meclislerine mekanlık etmiştir. İçinde bulunduğu ortamın sonucu olarak eserlerinde de Alevilik inancının esaslarına yer vermiştir. İrticalen sözleri güçlü olan Nevruz Bacı'nın eşi ile yaptığı bir atışması ustalığını sergileyen örneklerdendir (Yardımcı, 2004: 260-261; Gedik, 2020: 262).

Âşıklığa eşi Âşık Kul Semaî vasıtasıyla başlayan Âşık Nevruza Bacı'nın âşıklığa başlama hikayesi şu şekildedir:

Eşi bir gece, Tokat'ta düzenlenen bir âşık gecesine gitmek için eve, sazını almaya gelir. Nevruz Bacı'nın, eşinin çalışmayıp saz çalıp gezdiği için yoksul olduklarını söylemesi ve sazı vermek istememesi üzerine aralarında büyük bir tartışma yaşanır. Bu tartışmadan sonra Kul Semaî sazını alıp yola çıkar. Yolda “*Allah'ım ya benim canımı âşıklık uğruna bu yolda al ya da Nevruz'a âşıklık sevdası ver. Sazıma sözüme karışmasın.*” diye dua eder.

Bu sırada Nevruza çocuklarına sarılmış ağlarken uyuyakalır. Rüyasında kendini evlerinin önündeki tren yolunun üstünde saz çalarken görür. Komşuları başına toplanıp tren gelir çiğnenirsin kalk evine git, derler. Bunun üzerine Nevruza: “*O devletin treni, beni çiğnemez, burda durur. O durur da aşkın treni durmaz. Önemli olan aşkın trenidir.*” der.

Daha sonra hiç tanımadığı biri yanına yaklaşır; “*Sen eşinin âşıklığına razı olmuyorsun da niye kendin çalıyorsun*” diye sorar ve Nevruza; “*Eşim bana intizar etti. Onun için ben de sazımı alıp tren yoluna oturdum*” şeklinde cevap verir. Bunun ardından yine saz çalmaya devam eden Nevruza tren yoluna küçük bir kız çocuğunun indiğini ve trenin hızla geldiğini görür. Hızla çocuğu raylardan çeker ve uyanıverir. Uyandığında kan ter içindedir. Sabaha kadar eşinin gelmesini bekler ve eşi geldiğinde;

“Nevruzuyam hayran oldum hâline

Düşümde de saz verdiler elime

Saz ile oturdum tren önüne

Tren durur aşkın treni durmaz”

dizelerini söyler. Bu dizeler ilk şiiRIDIR. Kul Semaî, eşinin bade içtiğini anlar ve bu olaydan sonra eşine âşıklığı öğretir (Yardımcı, 2004: 260-261; Gedik, 2020: 263-264).

Nevruza'nın badesi sazdır. Saz âşıklık geleneğinin en önemli öğelerindendir. Kamlık/Şamanlık döneminde kopuza duyulan saygının yerini İslamiyet döneminde saz almış ve Alevi-Bektaşî çevrelerinde sazdan “Telli Kur'an” diye söz edilmiştir (Durbilmez, 2010: 149). Diğer örneklerin aksine Âşık Nevruza'nın bu konuda şanslı olduğunu görüyoruz. Âşıklığa başlaması bile eşinin dileğiyle olan Nevruza, âşıklığa başladıktan sonra yaşadığı çevrede ün kazanmış, saygın bir sanatçı olarak tanınmıştır.

Nevruza Bacı sanatını icra edebilme ve âşıklık geleneği içerisinde yer edinebilme konusunda diğer kadın âşıklara göre avantajlı durumdadır. Yaşadığı coğrafya Alevi geleneklerinin geniş alanda yaşatıldığı, cemlerin ve âşık toplantılarının sıkça yapıldığı bir yerdir. Hayatı boyunca geleneğin içinde büyümüş olan Nevruza, âşık olduktan sonra da bu ortamlarda rahatça ve daha saygın şekilde yer almıştır. Eşi Âşık Kul Semaî'nin de yardımıyla sanatını hem bulunduğu köyde hem de başka yörelerde rahat bir şekilde icra edebilmiştir (Gedik, 2020: 263).

Burada Nevruza Bacı ile ilgili görülen bade içme örneğinde diğer âşıklardan farklı özellikler görülmektedir. Âşık rüyayı gördüğünde ergenlik çağında değildir, üstelik evli ve çocuk sahibi bir kadındır. Halk hikayelerinde ya da farklı âşık biyografilerinde gördüğümüz gibi uyumadan önce dua da etmemiştir, duayı eden kişi eşidir. Eline bir pir tarafından saz verilmemiştir, rüya başladığında o saz elindedir. Bu farklılıklar dışında, rüyadaki saz bade görevi görmektedir. Âşık, geleneğin içinde yetişmiştir. Yoksulluk gibi bir sınav verilmektedir. Uyandığında rüyasını saz ile ve ezgili bir şekilde anlatmıştır.

Telli Suna/Necefi/Bacı – Suna Gölpek (1956)

Eskişehir Alpu ilçesine bağlı Sarıkavak köyünde doğmuştur. Lise mezunudur. Babasının ölümü hassas bir insan olmasında etkili olmuştur. Yaşadığı acı-tatlı olayları şiirle ifade etmiştir. 1994 yılında gördüğü bir rüyada, ocağın başında aşure kaynatmakta olan ve elinde bir saz bulunan ince yapılı bir adamın elinden aşure yediğini görmüştür. Önceden şiir yazan Gölpek, bu rüyanın ardından saz çalmaya da başlamıştır (Çınar, 2008: 56-57).

Aleviliğin etkili olduğu bir çevrede yetişen Gölpek, Hacı Bektaş-ı Velî çizgisinde ilerlemiştir. Hızır Abdal ocağına bağlı, Eskişehir Şairler Derneği üyesi ve Doğançayır Hacı Bektaş-ı Velî Sosyal Kültür ve Yardımlaşma Derneği başkan yardımcısıdır (Taş, 2019).

Şiir yazmaya ilkökul yıllarında başlamıştır. Şiirlerinde Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre ve Pir Sultan Abdal'dan etkilenmiştir. Şiirlerini hem irticalen hem de hazırlanarak söylemektedir. Âşıklığa hevesi bağlama icracısı olan Dede Hüseyin'den gelir (Özarlan, 2016: 183-184). Sözü ve müziği kendisine ait deyişleri vardır. Şiirlerinde mahlas olarak, Suna ya da Telli Suna isimlerini kullanır. Çok sayıda yarışma ve programa katılmış, çalışmalarına devam etmektedir (Çınar 2008: 57). Şiirlerini; Bekleyiş, Özleyiş, Söyleyiş, Gökyüzüm, Doğduğum Köy Sarıkavak adlı kitaplarında toplamıştır (Taş, 2019).

Suna Gölpek 38 yaşında bade içmiştir. Hayatı boyunca sanatla iç içe yaşamış bir kadın âşiktir. Burada özellikle Bektaşî geleneğine bağlı âşıklarda görülen bade olarak aşure söz konusudur. Aşure dini ve kültürel anlamda büyük öneme sahiptir. Çocukluğundan beri şiir ve edebiyatla iç içe olan Suna Gölpek'in rüyasında bade içtikten sonra irticalen de şiirler söylemesi önemlidir.

Sabire - Sabire Güler (1926-2012)

1926 yılında Bolu'nun Mengen ilçesine bağlı Sazlar köyünde doğmuştur. Köy ağasının kızıdır. Babası Ahmet Ağa etrafta hatırı sayılır, dinine düşkün, sevilen, kültürlü biri olarak tanınır. Ahmet Ağa'nın evinde köy toplantıları, âşık buluşmaları ve sohbetleri olur. Sabire Güler gelen konuklardan şiirler ve hikayeler dinler. Beş yaşında babasını kaybeden Güler'in çocukluğu, âşıklardan ve annesinden dinlediği hikayelerle geçer. Köy okulu kapandığı için okula gidememiş, okuma yazmayı kendi çabalarıyla öğrenmiştir (Kılıç, 2019).

Sabire Güler rüyasında mektup okuyarak âşık olmuştur (Gündüz, 2009: 200). Mehmet Yardımcı'nın badeli âşıkları içtikleri badeye göre sınıflandırdığı kısımda Sabire Güler, "Rüyasında Mektup Okuyarak Âşık Olanlar" başlığı altında yer alan tek âşiktir (Yardımcı, 2004).

1965 yılında kızı evlenip Ankara'ya gider ve Sabire Güler ona duyduğu yoğun özlemle sürekli mektuplar yazar. 40 yaşındayken rüyasına bir mektup girer. Heyecanla uykudan uyanır ve mısraları hatırladığını fark ederek yazıya geçirir. Durumu kızına anlattığında, kızı, kendisine önceden yazdığı mektupların da şiir olduğunu söyler. Bu olaydan sonra Güler şiir söylemeye başlar (Kılıç, 2019). Rüyasındaki mektubu getiren bir postacıdır ve mektupta şu mısralar yazılıdır:

Yavrum mektup yazmış ne hoş kelamı

Kelamlar içinde vardır selamı

Yavrum selamların başım üstüne

Yavrum mektup yazmış elinde kalem

Yavrum hasretlidir bağrımı delen

Rüyasını anlattığı şiiri ise şu şekildedir:

Gök gürlendi şimşek çaktı

Yağmur yağdı başıma

Kurumuş bir ağaçtım

Yeşerdim kırk yaşında

Attım derdi tasayı

Yeşillere boyandım

Ben bir ezan sesiyle

Rüya imiş uyandım

Geldi bana bir sevda

Ey kulum etme tasa

Başında cennet tacı

Eline verdim asa

Sabire Güler bade ile âşık olmuştur. Gördüğü bu rüyaya kadar hiç şiir yazmamış olan Sabire Güler 40 yaşından sonra 700'den fazla şiir yazar. Şiirlerini *Çıkmazdan Gelen Ses, Hor Görmeyin Kadını, Yunus Gibi* ve *Pir'im Mevlana* kitaplarında toplamıştır (Kılıç, 2019).

Katıldığı dini bir sohbet hayatının ikinci dönüm noktası olmuştur. Manevi anlamda değişiklikler yaşayan ve ibadetlerini sıklaştıran şair bu süreçte ikinci önemli rüyasını görür. İbadet ettikten sonra uyuduğunda rüyasında bir sesin, “*Ciğeri pürân, gözleri ummân, okunuyor Kur'an, Sabire Sultan gel bakalım buraya*” diyerek kendisini çağırdığını işitir. Bu rüyadan sonra ilahiler de söylemeye başlar ve ilk ilahisini bu rüyadan sonra yazar (Güngör, 1998: 77). Bu rüyadan sonraki süreçte yazdığı şiirler dini içerikli ve tasavvufi şiirlerdir.

SONUÇ

Kadın âşıklar hakkında yapılan pek çok çalışma; kaynak yetersizliği, âşıklar tarafından icra edilen eserlerin korunamamış olması, tespit edilen kadın âşıklar hakkında yeterli bilginin bulunamaması, erkek mahlası kullanan kadın âşıkların varlığı, incelenen cönklerde mahlası “bacı” olan şiirlerin konusuna göre değerlendirildiğinde erkek âşıklar tarafından yazılmış olduğu yönündeki değerlendirmeler, İslamiyet etkisiyle kadınların sosyal hayatta yer almaması, toplumsal cinsiyet anlayışında kadının yeri gibi sorunlar, bu sahada geçmiş yüzyıllara dair kadın âşık sayısındaki eksikliklerin nedenleridir.

Kadınların toplumdaki yeri edebiyatımıza da yansımıştır. Kadınların sanatsal anlamda varlık gösterememesinin yanında onların erkek sanatçılar tarafından belli kalıplara sokulması konunun daha olumsuz boyutlara ulaşmasına sebep olmuştur. Erkek sanatçıların eserlerinde sevgili, eş, ana, bacı, köle yapılan kadının dedikoducu, işe yaramaz ve kötü avrat olduğu da görülmüştür.

Toplumda yaşanan kaçınılmaz değişimin sonuçlarından biri olarak **kadın şamanlardan, kötü avratlara** gelene kadar geçen süreç, nicel anlamda kadın âşıkların eksikliklerini açıklar niteliktedir.

Tüm bu sebeplerin yanında âşıklık geleneğini güçlü bir şekilde temsil edebilmek için daha özgür ve fedakâr olunması gerekir. Kahvehane ve âşık meclislerinde yer almak, farklı şehirlerde düzenlenen âşıklık etkinliklerine katılabilmek kadınlar için daha büyük fedakarlıklarda bulunma gereğini doğurmuştur.

Bade içen kadın âşıklara bakıldığında, genelinin badeyi yaşları ilerlediğinde içtiği görülmektedir. Erkek âşıklarda 15-16 yaş olan bade içme kadın âşıklarda 30-40 yaşlarına kadar çıkabilmektedir. Bunun nedenini mukayese ettiğimizde, erkeklerin kendi sanatını icra edebilmek için ergin olmalarının yeterli sayıldığı, kadınların ise herhangi bir konuda hareket edebilmek için evlenmiş, hayatını düzene sokmuş, çocuklarını yetiştirmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında toplumda bir erkeğin güzel bir kadının elinden bade içmesi onun saygınlığını arttıracakken ergenlik döneminde veya daha küçük yaşlarda bir kadının aynı rüya ile ön plana çıkması mümkün görülmemektedir. Üstelik kadın âşıklarda ilerleyen yaşlarda da olsa sanatını icra ederken eşinin, ailesinin, komşularının kısacası çevresindeki herkesin onun üzerinde müdahale etme girişiminde bulunmaları, âşıklık yolunun başından sonuna kadar kadın âşıklar için ne kadar meşakkatli olduğunun kanıtlarıdır.

Bade içme geleneğinin içinde yer bulan kadının konumunun da toplumsal cinsiyet perspektifinde belirlendiği görülmektedir. Bir motifin öznesi olabilecek kadın, bu motifin kendi içerisinde de yüzyıllarca bir araç durumunda, bir elçi, bir işaret veya figüran olarak yer almıştır.

Hangi alanda olduğu fark etmeksizin kadın sanatçıların eserleri incelendiğinde, kadının toplumdaki varlığına yönelik düşüncelerin bu eserlerde farkındalık yaratabilecek ölçüde yer aldığı görülmektedir. Kadının eğitilmesi ile kadın probleminin ortaya çıkması düşüncesinde de olduğu gibi kadının bir geleneğin içinde özne olarak yer alabilmesi eğitim ve bilinçle mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

Akalın, Tolga ve Baş, Rahime (2018). “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Kadın Sanatçılara Yansıması”. **Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2.

Alay, Okan (2015). “Türk Saz Şiirinde Erkek Şairlerin Bakış Açısıyla Kadın”. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 41.

Artun, Erman (2005). **Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı**. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Aslan, Ensar (2009). “Şamanizm ve Şamandan Aşığa İntikal Eden Trans Olgusu”. **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, Sayı: 3-4.

Bayat, Fuzuli (2020). **Türk Kültüründe Kadın Şaman**. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Başaran, Uğur (2019). “DERDİMEND Fatma Oflaz”. **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/derdimend-fatma-oflaz> (20.02.2022).

Burgul Adıgüzel, Ferah (2014). “Edebiyat Eğitiminde Unutulmuş Kadın Yazarlar”. **Yaratıcı Drama Dergisi**, Sayı: 18.

Çınar, Sevilay (2008). **Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Kadın Âşıklar**. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Çınar, Sevilay (2014). “Kadın Âşıklar Zenginliğimizdir”. **Türkiye Musiki Eserleri Sahipleri Meslek Birliği Dergisi**, Temmuz-Ağustos.

Çile, Hande, Durşen Mert (Âşık Nurşah), F. A. Turan ve B. Uysal (Ed.) (2008), **Yaşayan Halk Şairleri Sazın ve Sözü'nün Sultanları**. Ankara: Gazi Kitabevi.

Dağlı, Hacı (2018). “Âşık Edebiyatında ‘Bade İçme’ Motifi ve Şamanizmdeki Benzerliği”. **Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 12.

Durbilmez, Bayram (2010). “Âşıklık Geleneklerinde Saz”. **Milli Folklor**, Sayı: 85.

Elçin, Şükrü (2000). **Kerem ile Ash Hikayes**. Ankara: Akçağ Yay.

Erşahin, İbrahim (2011). **Halk Kültürü ve Edebiyatı Sözlüğü**. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
"Eskişehirli ‘Âşık Nurşah’ Amerika'da Ders Konusu Oldu-Eskişehir Haberleri". **Milliyet** (23.01.2015).

Gedik, Seda (2020). “Alevi Bir Kadın Âşık Nevruza Bacı”. **Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 21.

Günay, Umay (2018). **Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi**. Ankara: Akçağ Yayınları.

Güngör, Şeyma (1998). “Bir Şairin Yetişmesinde Bolu Kültür Çevresinin Rolü”. **Bolu’da Halk Kültürü Ve Köroğlu Uluslararası Sempozyumu**, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yay. 75-79.

Gündüz, Erol (2009). “Divan ve Halk Edebiyatı Sanatçılarında İlham Kaynağı Olan Rüya”. **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 22.

Heziyeva, Şerhiyye (2010). “Kars Âşıklık Geleneği ve Badeli Âşık”. **A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)**, Sayı: 44.

Karadayı, O. Nuri (2017). “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Tasavvufi Neş’enin Âşık Tavrına Yansıması”. **Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1.

Karataş, Evren (2009). “Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Edebiyatımızda Kadın Sesleri”. **Journal of Turkish Studies**, Sayı: 8.

Kılıç, Mehmet (2019). “SABİRE, Sabire Güler”. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sabire-sabire-guler> (02.02.2022)

Köprülü, Mehmet Fuad (2018). **Edebiyat Araştırmaları I**. İstanbul: Alfa Yayınları

Oğuz, M. Öcal vd. (2015). **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**. Ankara: Grafiker Yayınları.

Özarslan, Metin (2016). “Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Kadın Âşıklar Üzerine Bazı Düşünceler”. **Tarihi Değiştiren Toplum Dönüştüren Kadınlar Sempozyumu**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. 167-187.

Özgül, M. Kayahan (2004). **Türk Edebiyatında Siyasi Rüya**. Ankara: Hece Yayınları.

Sankır, Hasan (2010). “Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Anlamlandırılış Biçiminin “Kadın Sanatçı Kimliği”nin Oluşum Sürecinde Etkileri”. **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E Dergisi**, 1-26.

http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/hasan_sankir_1_1010.pdf

Seven, Nur (2019). “Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları”. **PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 2.

Sever, Mustafa (2010). “Âşık Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları”. **Türkbilig**, Sayı: 20.

Şişman, Bekir (2015). “Günümüz Âşıklarında Rüya ve Bade Motifi”. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 41.

Taş, K. Merve (2019). “Telli Suna/ Necefi/ Bacı”. Suna Gölpak, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/telli-suna-necefi-baci-suna-golpek> (01.02.2022).

Terzioğlu, Füsun ve Taşkın, Lale (2008). “Kadının Toplumsal Cinsiyet Rolünün Liderlik Davranışlarına ve Hemşirelik Mesleğine Yansımaları”. **C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi**, Sayı: 2.

Turan, F. Ahsen (2019). “NURŞAH, Durşen Mert”. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nursah-dursen-mert> (03.02.2022).

Türkçe Sözlük, (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 549.

Türkmen, Fikret (2018). **Âşık Garip Hikayesi**. Ankara: Akçağ Yayınları.

Vatandaş, Celalettin (2007). “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”. **Sosyoloji Konferansları**, Sayı: 35.

Yakıcı, Ali (2007). “Dede Korkut Kitabı’nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi”. **Milli Folklor**, Sayı: 73.

Yardımcı, Mehmet (2004). “Âşık Edebiyatında Rüya Sonrası Âşık Olma (Bade İçme)”. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/26.php#_edn23 (07.02.2022).

Yazıcı, Muhammed (2016). “Osmanlı Dünyasında Rüya Görmek Üzerine”. **Asia Minor Studies**, Sayı: 7.

Yazır, E. Hamdi (1999). **Hak Dini Kur’an Dili C.1**. İstanbul: Akçağ Yayınları.

FEMİNİST İKTİSAT TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE KADININ GÖRÜNMEYEN EMEĞİ: ZAMAN SERİSİ ANALİZİ

Gamzenur COŞKUN & Rukiye AYKOÇ *

ÖZET

Sürdürülebilir kalkınmanın temel faktörlerinden birinin kadınların işgücüne katılımı olmasının yanı sıra Türkiye'deki işgücü piyasasının yadsınamaz simgelerinden biri de kadınların erkeklere oranla işgücüne katılımının daha düşük olduğu son derece görülür biçimdedir. Feminist iktisat teorisi ise, bu duruma karşıt görüş sunarak cinsiyet ayrımı yapmadan hem iktisat biliminde hem de sosyal yaşamda kadınların da görünür olması gerektiğini savunmaktadır. Buradaki amaç, iktisattaki erkek egemen anlayışına kadın bakış açısını kazandırmak, diğer bir ifadeyle yaşamın her alanında toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaktır. Öyle ki klasik iktisat anlayışına göre, herhangi bir metada maddileşmemiş olması emeğin üretken olmadığı savunusuyla doğrusal olarak, kadınların hane içerisindeki faaliyetleri hala maddi bir karşılık bulmamakta ve emeğin dışında tutulmaktadır. Üretim faktörlerinden biri olan emek piyasasında dahi kadın ötekileştirilmektedir. Şüphesiz bunun sebeplerinden biri, iş hayatında kadınların erkeklerle aynı fırsatlara sahip olmadığının göz ardı edilmesidir. Eşitsizliklere rağmen iş hayatına katılan kadının, ev işleri gibi hane içerisindeki sorumlulukları da devam ettiğinden kadınların çifte emek harcamak mecburiyetinde kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla iş yaşamının içerisinde yer almak isteyen kadınlar, ya erkeklere oranla fazla emek harcamakta ya da işgücü piyasasından çekilmek durumunda kalmaktadır.

Bu çalışmada Türkiye'de kadınların iş hayatındaki yerinin belirleyicileri olarak; kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla, işsizlik ve kayıt dışı istihdam oranları ile kadının işgücüne katılma oranı arasındaki ilişkilerin yön ve derecesinin saptanması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda 1980-2020 dönemine ait Dünya Bankası veri tabanından elde edilen yıllık verilerden yararlanılarak değişkenlere; Augmented Dickey Fuller (ADF) birim kök, Johansen eşbütünleşme ve Granger nedensellik testleri uygulanmıştır. Eşbütünleşme testi sonucunda; değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişkinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kısa dönemde karşılaşılan sorunlar Error Correction Model (ECM) ile giderilmiştir. Elde edilen ampirik bulgulara göre; Türkiye'de kadınların işgücüne katılımı ile kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla arasında tek yönlü nedensellik bulunurken, kayıt dışı istihdam ile kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla oranı arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kadınların İşgücüne Katılımı, Kadın İstihdamı, Feminist İktisat Teorisi,

* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

Johansen Eşbütünleşme.

GİRİŞ

Feminizm sözcüğü Latince’de kadın anlamına gelen “femine” kavramından ortaya çıkmıştır. Feminizm kadın haklarını koruyan ve aynı zamanda kadın/erkek eşitliğini savunan bir düşüncedir. Feminist iktisat teorisi ise ekonomide kadın bakış açısını ve ekonomiye olan katkısını incelemektedir.

Feminist iktisat teorisi çalışmalarından çıkarılan ortak sonuç olarak, kadınlar yok sayılmış ve kadın bakış açısı hiçe sayılmıştır. Feminist iktisatçıların klasik iktisadi düşünceye analitik bir bakış açısının olmasıyla birlikte klasik iktisatçılar, kadının emeğini ucuz görmüş ve düşük ücretlerle çalışmalarını kabul etmişlerdir. Feminist iktisatçılar kadının var olduğunu, her alanda çalışma imkanının sağlanması gerektiğini, cinsiyet ayrımcılığının olmadığını, kısacası iktisat literatürüne kadın bakış açısının getirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Geçmişten bugüne kadın ve erkek birçok alanda ne yazık ki eşit hak ve özgürlüklere sahip olamamıştır. Cinsiyete dayalı iş yarımı sosyal alanda her zaman kendine bir yer bulmuştur. Kadının tarlada veya kurumsal iş yaşamında mesaisini doldurup evine gelmesinin ardından evdeki diğer işlerle ilgilenmesi kadının asli görevi olarak görülmektedir. Türk toplumunda kadına atfedilmiş “kadın iyi bir eş, iyi bir anne olmalıdır” sözü kadın ve erkek arasındaki orantısız sorumluluk yükünü gözler önüne sermektedir. Yine aynı pencereden bakıldığında, erkekler çoğu meslek gruplarında çalışırken, kadınlar genellikle toplum tarafından kabul gören meslek gruplarında çalışmaktadırlar. Örnek verilecek olursa, iş dünyasında yüksek eğitim ve donanım sahibi çalışanları temsil eden beyaz yakalılar grubunda, kadınların yer alması toplum tarafından istenmemektedir. Yönetici pozisyonlarında genel olarak erkeklerin çalışması cinsiyetçi ayrımın olduğunun bir göstergesidir.

Çalışmanın amacı; seçilen tarih aralığında Türkiye’deki kadınların işgücüne katılma oranını etkileyen faktörleri saptamaktır. Bu çalışmayı literatürde diğer araştırmalardan farklı bir yerde konumlandıran faktör, veri setinin tarih aralığındaki farktan oluşmaktadır. Araştırmada öncelikle konuyla ilgili literatür yazınına değinilmesinin ardından feminist iktisat teorisinin temellerine ve kadının işgücüne katılma durumunun hem yerel hem de global değerlendirmesine yer verilecektir. Ardından veri ve metodoloji açıklaması yapılarak ampirik analiz sonuçları yorumlanacaktır.

1- LİTERATÜR ARAŞTIRMASI

Çalışmaya konu olan değişkenler arasındaki ilişki literatür yazınında farklı yazarlar tarafından fazlaca incelenmiştir. Literatüre katkı sağlaması amacıyla yapılan bu çalışmanın oluşum aşamasında yararlanılan araştırmalara aşağıda yer verilmektedir.

Günsoy ve Özsoy (2012) yaptıkları çalışmada, Türkiye’deki 2005-2011 yılları arasındaki ekonomik büyüme ve eğitim durumuna göre kadınların işgücüne katılım oranlarını araştırmışlardır. Çalışmada aylık veriler kullanılmış ve seriler mevsimsel etki taşıdığı için

mevsimsel etkilerden arındırılmıştır. Değişkenlerin düzey değerleri arasında eşbütünleşme ilişkisi olup olmadığını incelenmiştir. Çalışmada VAR analizinden yararlanılmış, modelde değişen varyansın olup olmadığını belirlemek için White testi uygulanmıştır.

Kasa ve Alptekin (2016) makalelerinde, 2000-2013 yılları arasında Türkiye’de kadınların eğitim durumları üzerinden işgücüne katılımının ekonomik büyümeye etkisini araştırmışlardır. Analizde VAR modelini kullanarak eğitim düzeylerine göre kadınların işgücüne katılım oranı zamanla büyümeyi artıran oranda açıkladığı sonucuna varmışlardır.

Korkmaz (2016) araştırmasında, 2014 yılındaki TÜİK hane halkı iş gücü anketi verileri analize dahil etmiştir. Kadınların işgücüne katılma eğilimlerini Türkiye’nin yedi ayrı bölgesi için incelenmiştir. Çalışmada Türkiye genelinde aylık kazançlarının tam zamanlı çalışma ihtimali üzerinde pozitif yönlü bir etki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kadınların esnek çalışma koşullarında çalışma olanağı tanıyan işlerde çalışması gerektiği ve istihdam politikalarına ağırlık verilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Uysal, Keskin ve Sertkaya (2016) makalelerinde, 1988-2013 yılları arasında Türkiye’de kadınların işgücüne katılımını belirleyen faktörler zaman serisi analiziyle tespit edilmiştir. VAR analizi kullanılmış ve kadınların işgücüne katılımını arttırmaya yönelik öneriler sunulmuştur. Kadınların yükseköğretim okullaşma oranının artmasının, işgücüne katılım oranını etkilediği sonucuna varılmıştır.

Serel ve Özdemir (2017) makalelerinde, Ocak 2000- Nisan 2003 tarihlerindeki reel GSYH, kadın iş gücü ve kadın işsizlik oranlarının Türkiye’ye ait verilerini birim kök testlerine ve regresyon analizine tabi tutmuşlardır. Araştırma bulgularına göre, kadın iş gücüne katılımında meydana gelen artış GSYH’yi arttırırken, kadın işsizliğindeki artış GSYH’nin azalmasına sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tunalı ve Göksu (2018) araştırmalarında, Türkiye’de kadınların işgücüne katılmalarını etkileyen faktörlerin belirlenmesi hedeflenmiştir. 2012 yılına ait verilerden yararlanılmış ve lojistik regresyon analizi yapılmıştır. Eğitim düzeyinin kadınların işgücüne katılmalarında belirleyici faktör olduğu saptanmıştır. Yaş ile kadınların işgücüne katılımı arasında Ters-U ilişkisi tespit edilmiştir. Çalışma sonucunda kadınların işgücüne katıldığı yaş aralığı ise 25-49 yaşları arasında olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Türlüoğlu (2018) makalesinde, Türkiye’de 1999-2017 yılları itibariyle kadın istihdam oranı ve GSYH oranı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Çalışmada VAR analizi çalışılmıştır. Kadın istihdamı ile büyüme arasındaki ilişki incelenmiş ve bu ilişki Granger nedensellik testi ile tespit edilmiştir. Nedensellik testi sonucunda da Türkiye’de kadın istihdamı ile büyüme arasında çift yönlü nedensellik olduğu görülmüştür.

Düzyol (2019) çalışmasında, Türkiye için 2006-2016 yılları arasında büyüme, enflasyon oranı ve hanehalkı kredi kullanımı değişkenleri incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda ise ekonomik büyüme ile kadınların işgücüne katılımını kısa dönemde negatif olarak uzun dönemde ise pozitif olarak etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Kredi kullanımı ve enflasyon değişkenleri ise kadın istihdamı üzerinde uzun dönemde negatif bir etki oluşturmuştur.

Göcen (2020) makalesinde, Türkiye’de kadın iş gücü ve ekonomik gelişme arasındaki ilişkiyi

1988-2018 dönemi yıllık bazda verilerle incelemiştir. Çalışmada GSYH bağımlı değişken seçilirken, kadının iş gücüne katılma oranı, kadınların tarım-sanayi ve hizmet sektörlerindeki iş gücü oranı bağımsız değişken olarak kullanılmıştır. Yapılan ARDL sınır testi ile U-hipotezinin geçerliliği reddedilmiştir. Veri setine uygulanan geleneksel Toda-Yamamoto ve Fourier Toda-Yamamoto testlerinden ulaşılan bulgular doğrultusunda, Türkiye’de yaşanan ekonomik gelişmenin kadınların tarım sektöründeki iş gücünü olumlu yönde etkilediği neticesine ulaşılmıştır.

Özkök ve Polat (2020) çalışmalarında, Türkiye’de iktisadi büyüme, şehirleşme ve enflasyon arasındaki etkenlerle kadınların istihdam oranları arasındaki bağlantıyı 1990-2018 dönemi yıllık veri setini kullanarak incelemiştir. Yapılan eş bütünleşme testi sonucunda, Türkiye’nin uzun dönemde iktisadi büyüme, şehirleşme ve enflasyondaki artışların kadınların istihdam oranını yükselttiği sonucuna ulaşılmıştır.

Şahin ve Alp (2020) çalışmalarında, kadınların istihdam oranı ile iktisadi büyüme arasındaki bağlantıyı sınamak amacıyla, Türkiye’nin Ocak 2003- Nisan 2018 dönemleri arasındaki üç aylık verilerinden faydalanılmıştır. Bu değişkenler GSYH, GSYH sabit sermaye ve kadınların ülkedeki istihdam oranları olmakla birlikte, yapılan Toda-Yamamoto nedensellik testi bulguları doğrultusunda GSYH ile sabit sermaye oluşumu arasında çift yönlü nedensellik bağlantısının bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Levent ve Aydın (2021) araştırmalarında, Van, Bitlis, Hakkâri ve Muş şehirlerine ait verilerle kadın istihdamındaki gelişmeleri incelemiştir. Bu çerçevede, 2004-2018 yıllarını kapsayan tarım, sanayi, hizmet, iş gücüne katılım, işsizlik ve istihdam oranları kullanılmıştır. Çalışma sonucunda söz konusu şehirlerde, hizmetler sektöründe istihdamın yükseldiği, tarım sektöründe ise tam tersi şekilde istihdamın azaldığı kanısına varılmıştır.

1. TEORİK ÇERÇEVE

Araştırmanın ikinci kısmını oluşturan bu bölümde feminist iktisadın kapsamı ve hem Türkiye hem de uluslararası düzlemde kadının işgücüne katılımı hakkında teorik bilgilere yer verilmektedir.

2.1. Feminist İktisat Teorisi Amaç ve Kapsamı

Feminist iktisat ilk olarak J.S. Mill, H. Taylor ve B. Bodichon tarafından 1840-1870 yılları arasında İngiltere’de başladığı öne sürülmektedir. Bahsi geçen bu düşünürler kadın istihdamı ve mülkiyet eşitliği teorilerine eserlerinde yer vermişlerdir. Feminist İktisadın ABD’deki öncüsü C.P. Gilpman olarak kabul edilmektedir. Gilpman 1898’de kaleme almış olduğu “Women and Economics” adlı eserinde kadınların ev işlerinden ve ev içindeki konumlarından bahsetmekle birlikte kadınların iş piyasasında yer almalarının önemine değinilmiştir (Eroğlu ve İşler, 2004: 56). Klasik iktisadi düşüncenin öncülerinden olan Adam Smith ise kadınların eğitimi için devlete ait bir kurumun bulunmadığını hatta onların eğitimi için her şeyin faydasız ve gereksiz olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kadınların hem kendileri için hem de eş ve

çocukları için daha gerekli, daha faydalı şeyler öğrenmeleri gerektiğine değinmiştir (Kaya ve Belke, 2018: 55).

Feminizmin ortaya çıkmasında sanayi devriminin de etkisi oldukça büyüktür. Sanayi devriminin ortaya çıkmasıyla birlikte kadınlar ekonomik alanlarda çok fazla mağduriyete maruz kalmışlardır (Konca, 2016: 7). Piyasalardaki iyileştirmelerin önünü açan Sanayi Devrimiyle birlikte emek piyasasında köleliğe gidilmiş ve bu durumda kadın hem çalıştığı iş yerinin hem de ev halkının esiri olmaktan kurtulamamıştır. Sanayi Devrimi sürecinde kadınlar da işçiler arasında yer almaktadırlar. Erkeklerle aynı iş gücünde çalışmış olmalarına rağmen eşit ücret almak bir yana daha az ücret almışlardır (Öztürk, 2011: 42).

Feminizm genel olarak kadınların sorunlarına yönelik aynı zamanda kadının toplumda hor görüldüğünü, ezildiğini, dışlandığını gösteren ve bu durumun düzelmesi için kurallarla mücadele etmeyi sağlayan toplumsal bir hareket olarak tanımlanmaktadır (Alptekin, 2008: 24). Aslında feminist iktisadın asıl amacı, kadınların ekonomide buldukları konumları değil, kadınların bakış açılarını inceleyecek şekilde, ekonomiyi incelemektir. Diğer bilimlerde olduğu gibi iktisat biliminde de kadının bakış açısına önem verilmemiştir ve yok sayılmıştır. Feminist iktisat, kadının ikinci planda tutulmasını, ekonomide bulunduğu konumunu yok sayan ve kadını hep arka planda tutmak isteyen sistemi eleştirmiştir. Feminist iktisat kadının yerini korumak için mücadeleler vermiştir (Serdaroğlu, 2010: 73).

a. Türkiye’de Kadın İşgücünün Yeri

Türkiye’de kadınların işgücüne katılımı Balkan Savaşlarıyla birlikte olmuştur. Bu dönemde savaştan dolayı erkeklerin geneli orduya katılmak zorunda kalmış ve kadınlar azalan işgücünün yerini doldurmak için çalışmaya başlamışlardır. Bu çalışma kalıcı olmayarak erkelerin cepheden dönmesiyle birlikte kadınlar tekrar ev işlerine geri dönmüşlerdir (Mardin, 2000: 14).

Kadın istihdamının gelişimi iki süreçle meydana gelmiştir. İlk olarak Türkiye’deki kentleşme süreci, ikinci olarak da Türkiye’nin küreselleşme sürecinde öncü olan çalışma sektörlerinin diğer ülkelerle rekabet edebilecek sektörler haline gelmesidir. Diğer yandan kentleşme oranının artması kadınların işgücüne katılımında düşüşe sebep olmuştur. Kırsal kesimden kente doğru göç eden kadınlar genellikle ya ev kadını olarak ya da resmi olmayan işlerde çalışmaktadır. Ülkemizde son dönemlerde sivil toplum ve demokratikleşme yolunda hızlı adımlar atılmasına rağmen toplumdaki değerlerin varlığını devam ettirmesi ve uygulamadaki noksanlıklardan dolayı bu alandaki sorunlar varlığını hala sürdürmektedir (Kocacık ve Gökkaya, 2005: 200).

Türkiye’de ve dünyada kadınların iş hayatındaki varlığı her ne kadar artsa da yönetim mekanizmasında üst düzeylere çıkıldıkça çalışan kadın oranlarının azaldığı görülmektedir. Kadının toplumdaki yerinin öncelikle eş ve anne olarak görülmesi, kadının cinsiyetinden kaynaklı bazı durumlarda kendi tercihi ile bazı durumlarda ise toplum baskısı ile yönetsel pozisyona gelememesine sebep olmaktadır. Buna ek olarak kadınların özgüven eksikliği de

yönetmel pozisyonlarda kendilerini yeterli görmemeleri, bu pozisyona gelemeyişlerinin sebeplerinden biri olarak ifade edilmektedir (Korkmaz, 2014: 7).

Türkiye’de kadın emeği görünmez bir emek olarak kabul edilmektedir. Bu görünmeyen emek, kadınların yalnızca iş yaşamlarıyla sınırlı kalmasa da eşitsizlik en çok bu alanda etki göstermektedir (Işık ve Serdaroğlu, 2015: 8). Kadınlar buldukları sektörlerde her zaman emeği arz etmelerine rağmen ekonomik sistemde birtakım sorun ve eşitsizliklerle karşılaşmaktadırlar. Türkiye’de kadınlar genellikle dokuma ve gıda sektörlerinde yer alsalar da bunun yanında çeşitli meslek gruplarında da faaliyet göstermektedirler. Ancak kadınların arz ettiği emek karşılığında aldıkları ücretler incelendiği zaman, erkek çalışanlara kıyasla çok daha düşük ücret aldıkları görülmektedir (İşler ve Şentürk, 2016: 614).

Türkiye’de kadınların işgücüne katılma oranı diğer ülkelerle kıyaslandığı zaman düşük seviyelerde kalmaktadır. Ülkemizdeki kadınların büyük bir çoğunluğunun tarım alanlarında faaliyet göstermesiyle birlikte bu alandaki çalışmalarını ya ücretsiz bir şekilde ailelerine yardımcı olmak amacıyla ya da çok düşük ücretler karşılığında yaptığı gözlenmektedir. Bu durumda Türkiye’de kadınlar ve çocuklar okul hayatlarına devam etseler bile tarımsal alanda çalışma zamanı geldiğinde eğitimlerine bir süre ara verip ailelerine yardım etmek maksadıyla tarlalarda çalışmakta ve bunun karşılığında herhangi bir ücret talep etmemektedirler (Görgü, 2018: 99). Kadınların işgücüne katılımını artırmak için atılması gereken ilk adımın, kadınlara erkeklerle eşit eğitim ve iş imkânı sunmak olduğu ifade edilmektedir (Gündoğdu 2018: 42).

b. Dünyada Kadın İşgücünün Yeri

Dünya nüfusunun yarısını oluşturan kadınların üretim için azımsanamayacak derecede katkıları olmasına rağmen toplam gelirden çok az bir pay almaktadır. Kadınların işgücüne katılımı ülkeler arasında ucuz, vasıfsız aynı zamanda da güvenilir işgücü anlayışına yol açmaktadır. Dünyada her üç kadından biri hem iş yaşamında hem de toplumsal alanlarda fiziksel ya da cinsel şiddete maruz kalmakta ve bu da kadınları psikolojik olarak olumsuz yönde etkilemektedir. Buradan da görüleceği gibi küreselleşmenin kadınlar üzerinde olumsuz sonuçları çok fazla hissedilmektedir. Asya ve Afrika’daki kadınlar erkeklere göre haftada 13 saat daha fazla çalışmaktadır (Hablemitlioğlu, 2005: 34). Kadınların işgücüne katılmalarında önlerine çıkan engeller görüldüğü gibi kültürel ve ekonomik alanda daha yoğun gerçekleşmektedir. Kültürel engel çerçevesinde, kadınların evde çocuklarının bakımları ile ilgilenmeleri aslında psikolojik baskı olarak ortaya çıkmakta ve bunun yalnızca annenin sorumluluğundaymış gibi gösterilmektedir. Aileden ve eşten gelen psikolojik baskı ile eğitim düzeyi düşük olan kadınlar işgücüne katılmada da çok fazla imkân bulamamaktadır. Ekonomik bağlamda ise çalışma olanaklarının düşük, mesai saatlerinin uzun olması ve çocuklar için bakım hizmetlerinin bulunmaması gibi nedenler kadınların iş hayatına katılımında engel oluşturmaktadır (İnce, 2010: 31).

Kadınların işgücüne katılım oranlarının artmasında etkili olan bazı nedenler bulunmaktadır. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilmektedir (Yolday, 2020: 33):

- Çalışmakta olan kadınlar için verilen destekler ve onları korunmaya yönelik alınan birtakım uygulamaların dünya çapında artış göstermesi,
- Demografik gelişmeler,
- Kadınların eğitim düzeyine daha fazla önem verilmesi ve eğitim düzeylerinde artış görülmesi,
- Evlenmenin erken yaştan daha çok ileriki yaşlarda görülmesi ve evlilik oranlarındaki azalma,
- Çalışan kadınların normal karşılanması ve toplum tarafından destek verilmesi.

Bu gelişmeler ışığında mavi ve beyaz yakalı şeklinde tabir edilen işgücü kavramından sonra “pembe yakalı işgücü” kavramı ortaya atılmıştır. Nitelendiren bu kavram hem özel sektörde hem de kamu sektöründe çalışan kadınlar için kullanılmaktadır (Yolday, 2020: 33).

Tarihsel süreçte dünya ekonomisinde ortaya çıkan birtakım değişim ve gelişmeler sonucunda kadınların işgücüne katılımında hem nicel hem de nitel açılardan farklılıklar meydana gelmiştir. Nicel açıdan bakıldığında sanayi devriminden bugüne uzanan ekonomik süreçte global düzlemde kadının işgücüne katılım oranlarında çok büyük bir artış olduğu göze çarpmaktadır. Nitel değişimler açısından incelendiğinde ise kadınların genellikle tarım, hayvancılık ve ev işleriyle ilgilendiği görülmektedir (Güner vd., 2014: 56).

Kadınların işgücüne katılımını etkileyen ve birçok alanda karşılaştıkları sayısız engellerden bazılarını sıralamak gerekirse; eğitim düzeyi, medeni durumu, yaş, doğurganlık, kayıt dışı istihdam, cinsiyet eşitsizliği, ücretlendirmelerde eşitsizlik, ikili rol anlayışı, cam tavan sendromu, işverenin uyguladığı ayrımcı tutum, işyerinde taciz ve mobing, iş ve aile çatışması gibi engeller sayılabilmektedir.

2. VERİ ve EKONOMETRİK METODOLOJİ

Araştırmanın bu bölümünde kullanılan değişkenler, değişkenlerin kısaltmaları ve analiz yöntemlerinin detaylarına değinilmektedir.

3.1. Veri Seti

Türkiye’de kadının işgücüne katılma oranının bazı değişkenlerle ilişkisinin araştırıldığı bu çalışmada kullanılan değişkenler; kadının işgücüne katılma oranı, işsizlik, kayıt dışı istihdam ve kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla şeklindedir. Çalışma 1980-2020 yıllarını kapsayan 41 adet gözlem sayısından oluşmakla birlikte bu veriler Dünya Bankası veri tabanından alınmıştır. Buna ek olarak, araştırma boyunca yapılan bütün analizlerde Eviews programından yararlanılmıştır.

Tablo 1. Değişkenler ve Kısaltmalar

Değişkenler	Kısaltmalar
-------------	-------------

Kadının İşgücüne Katılma Oranı	KİKO
İşsizlik	İŞSİZLİK
Kayıt Dışı İstihdam	KDİ
Kişi Başına Düşen Gayrisafi Yurtiçi Hasıla	KBGSYİH

3.2. Yöntem

Zaman serileri analizinde, seçilen değişkenler arasında anlamlı bir bağlantı olmasının ön koşulu serilerin düzeyde veya farklarında durağan hale gelmesidir. Bunu saptayan durağanlık testlerinin kullanım amacı, serilerin birim kök içerip içermediğini kontrol etmektedir. Bu testlerden bazıları; Dickey Fuller (1979), Augmented Dickey Fuller (1981), Phillips Perron (1988), Kwiatkowski-Phillips-Schmidt-Shin (1992) olmakla birlikte bu çalışmada Augmented Dickey Fuller (ADF) birim kök testi kullanılmıştır. ADF testinde değişkenlerin katsayılarının istatistiksel anlamda sıfıra eşit olup olmadığı sınanmaktadır.

Test sonuçları %1, %5, %10 anlamlılık değerlerine göre kıyaslandıktan sonra değişkenin birim köke sahip olup olmadığına karar verilir (Öner, 2018: 321).

$$H_0 = \text{Birim Kök İçerir.}$$

$$H_A = \text{Birim Kök İçermez.}$$

Burada sıfır hipotezi değişkenin durağan olmadığını, alternatif hipotez ise değişkenin durağan olduğunu ifade etmektedir. %5 anlamlılık düzeyinde değerlendirildiğinde, olasılık değeri 0,05'ten büyük olduğunda sıfır hipotezi reddedilemediği için değişkenin düzeyde durağan olmadığı tespit edilmektedir. Ardından değişkenin birinci farkında bakılarak olasılık değeri tekrar değerlendirilir.

Araştırmada tüm seriler aynı düzeyde durağan olduğunda, değişkenler arasında uzun dönemli bir bağlantının olup olmadığı Johansen (1990) eşbütünleşme analizi ile sınanmaktadır. Johansen, eşbütünleşme bağlantısını sınamak için İz Testi ve Maksimum Özdeğer Testi gibi iki farklı analiz geliştirmiştir. Bu analize göre, hesaplanan istatistikler kritik değerlerle karşılaştırıldığında değişkenlerin uzun dönemde herhangi bir ortak hareketinin olup olmadığına karar verilmektedir.

Söz konusu testlerdeki istatistikler aşağıdaki gibi formüle edilmektedir (Brooks, 2008: 351):

$$\lambda_{iz}(r) = -T \sum_{i=r+1}^g \ln(1 - \lambda_i)$$

$$\lambda_{max}(r, r + 1) = -T \ln(1 - \lambda_{r+1})$$

Yukarıdaki iz istatistiği formülünde, λ_i Π matrisinin i . en büyük özdeğerini ifade ederken maksimum öz değer istatistiğinde ise r kadar eşbütünleşmeye karşılık $r + 1$ kadar eşbütünleşme bağlantısının varlığını sınamaktadır.

Engle-Granger (1987)'a göre değişkenler arasında en az bir adet eşbütünleşme bağlantısı olduğunda buna bağlı olarak nedensellik ilişkisinin de bulunması ihtimal dahilindedir. Bu düzlemde Engle-Granger (1987) tarafından hata düzeltme modeli (ECM) geliştirilmiştir. ECM'in kullanım amacı, eşbütünleşme analizi sonucunda değişkenler arasındaki uzun dönemli ilişkinin uygun gecikme uzunluğunu tahmin ederek nedensellik yönünü saptamaktır.

Hata düzelme modelinin en genel denklemi aşağıdaki gibidir (Uçan, 2019: 190):

$$\Delta x_t = \alpha_1 + \sum_{i=1}^n \lambda_i x_{t-i} + \sum_{i=1}^n \beta_i y_{t-i} + \sum_{i=1}^n \gamma_i z_{t-i} + \dots + \theta_1 e_{t-1} + u_{t_1}$$

Yukarıdaki denkleme göre Δ fark operatörünü, e_{t-1} ise hata düzeltme terimini ifade etmektedir. Hata düzeltme katsayısı olan θ_1 , olası sapmalarda uzun dönem dengesine ne zaman ulaşacağını saptamaktadır.

Seriler arasındaki ilişkinin net olarak anlaşılabilmesi için değişkenlerin nedensellik analizinin yapılması gerekmektedir. Literatürde en yaygın kullanılan Granger nedensellik analizinin denklemi aşağıdaki gibidir (Granger, 1969: 431):

$$Y_t = \alpha_0 + \sum_{i=1}^m \alpha_i Y_{t-i} + \sum_{i=1}^m \beta_i X_{t-i} + u_{1t}$$

$$X_t = \lambda_0 + \sum_{i=1}^m \lambda_i X_{t-i} + \sum_{i=1}^m \gamma_i Y_{t-i} + u_{2t}$$

Yukarıdaki denkleme göre β_i katsayısının sıfırdan farklı bir değer aldığı durumda X'ten Y'ye Granger nedensellik olduğu, γ_i katsayısının sıfırdan farklı değer aldığı anda ise Y'den X'e Granger nedenselliğin söz konusu olduğuna ulaşılmaktadır. Hipotezler aşağıdaki gibi formüle edilmektedir (Coşkun ve Uçan, 2021: 386):

$$H_0: \sum_{i=1}^m \beta_i = 0 \text{ veya } X_t, Y_t \text{ nin nedeni değildir.}$$

$$H_A: \sum_{i=1}^m \beta_i \neq 0 \text{ veya } X_t, Y_t' \text{nin nedenidir.}$$

4. AMPİRİK ANALİZ BULGULARI

Çalışmanın dördüncü bölümünde serilere uygulanan ekonometrik testlerin bulgularına yer verilecektir.

Birim kök içeren serilerde oluşabilecek sahte regresyon sorununu yok etmek ve güvenilir sonuçlara ulaşmak için değişkenlerin durağanlığı ADF birim kök testiyle analiz edilmiş, teste dair bulgular Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. ADF Birim Kök Testi Sonuçları

Değişkenler	Düzyey (Sabit ve Trend)		Birinci Fark (Sabit ve Trend)	
	ADF Değerleri	Olasılık Değerleri	ADF Değerleri	Olasılık Değerleri
KİKO	-1,435635	0,8347	-6,229104	0,0000
İŞSİZLİK	-2,311522	0,4181	-5,488010	0,0000
KDİ	-2,123905	0,5173	-6,416377	0,0000
KBGSYİH	-1,154766	0,9062	-5,310491	0,0000

ADF testinin sonuçlarına göre, %5 anlamlılık düzeyinde değerlendirildiğinde birinci farkın olasılık değerleri 0,05’ten küçük olduğu için sıfır hipotezi reddedilmektedir. Buna göre hem bağımlı değişkenin hem de bağımsız değişkenlerin düzeyde birim kök içererek birinci farkında durağanlaştıkları görülmektedir. Tüm seriler I (1) derecesinde durağan oldukları için Johansen eşbütünlüşme testinin uygulanması gerekmektedir. Ancak öncesinde uygun gecikme uzunluğu VAR yöntemiyle sınanmış ve bulgular Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. VAR Analizi Sonuçları

Bilgi Kriterleri	LR	FPE	AIC	SC	HQ
Gecikmeler					

II. ULUSAL KADIN TEMALİ ÖĞRENCİ KONGRESİ

0	NA	1,06e+10	34,44023	34,61261	34,50157
1	252,2681*	11,90514	27,63785	28,49974*	27,94450*
2	25,21218	11,94391	27,61057	29,16197	28,16255
3	23,89586	11,52801*	27,49684*	29,73775	28,29414

Not: * optimal gecikme uzunluğunu ifade etmektedir.

Tablo 3 incelendiğinde LR, SC ve HQ bilgi kriterleri doğrultusunda en uygun gecikme uzunluğunun 1 olduğu saptanmıştır. ADF testinde bütün değişkenlerin I(1) seviyesinde durağan olduklarından, uzun dönemli bağlantının varlığını analiz etmek için Johansen eşbütünleşme testi uygulanmış ve bulgular Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4. Johansen Eşbütünleşme Testi Sonuçları

Özdeğer	İz İstatistiği	%5 Kritik Değer	Olasılık Değeri	Eş Bütünleşme Sayısı
0,509498	58,76158	47,85613	0,0034	Hiç Yok*
0,408067	30,98090	29,79707	0,0364	En Fazla 1*
0,154778	10,53081	15,49471	0,2421	En Fazla 2
0,096848	3,972716	3,841465	0,0462	En Fazla 3*
Özdeğer	Maksimum Özdeğer İst.	%5 Kritik Değer	Olasılık Değeri	Eş Bütünleşme Sayısı
0,509498	27,78068	27,58434	0,0472	Hiç Yok*
0,408067	20,45009	21,13162	0,0620	En Fazla 1
0,154778	6,558093	14,26460	0,5427	En Fazla 2*
0,096848	3,972716	3,841465	0,0462	En Fazla 3*

Not: * 0,05 seviyesinde hipotezin reddedildiğini ifade etmektedir.

Tablo 4'e göre, eşbütünleşme sayılarının olduğu sütun dikkate alındığında * işaretleri olasılık değerinin 0,05'in altında olanları reddettiği görülmektedir. Johansen eşbütünleşme testine göre, seriler arasında uzun dönemli ilişkinin varlığından bahsetmek için en az 1 eşbütünleşmenin olması yeterli bir kriterdir. Bu doğrultuda modeldeki değişkenler arasında İz testine göre 2, Maksimum Özdeğer testine göre ise 1 eşbütünleşme ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla kadının işgücüne katılma oranı, işsizlik, kayıt dışı istihdam

ve kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla değişkenlerinin uzun dönemde birbirleri üzerinde etkide bulduklarını söylemek mümkündür.

Çalışmada yer alan değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişkinin saptanması, serilerin kısa dönemli dalgalanmalarla dengeden sapma durumlarının hata düzeltme modeli (ECM) ile analiz edilebileceğini göstermektedir. ECM'in amacı kısa dönemde meydana gelen sapmaların ne kadar zamanda ortadan kalkacağını belirlemektir. Söz konusu analize Tablo 5'te yer verilmiştir.

Tablo 5. Hata Düzeltme Modeli Sonuçları

Değişkenler	Katsayılar	T-İstatistik Değerleri	Olasılık Değerleri
D(KİKO(-1))	-0,203	-1,059	0,191
D(İŞSİZLİK(-1))	0,037	0,109	0,340
D(KDİ(-1))	-0,059	-0,367	0,162
D(KBGSYİH(-1))	-0,000	-0,524	0,000
ECM(-1)	0,086	1,992	0,041

Hata düzeltme modelinde, serilerin istatistiksel bağlamda anlamlı olması gerekmektedir. Bunu saptamanın ilk yolu olasılık değerinin 0,05'ten küçük olması, ikinci yolu ise T-istatistik değerinin 1,96'dan büyük bir değer almasıdır. Tablo 5 incelendiğinde, olasılık değerinin 0,041 ile 0,05'ten küçük olduğu ve modelin anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Buna ek olarak hata düzeltme modeli katsayısının 0,086 olduğu görülmektedir. Kısa dönemde meydana gelen dalgalanmaların uzun dönem değerine yakınsama süresi $1/|0,086| = 12,5$ dönemdir.

Çalışmada serilerin birbirleri üzerindeki nedensellik etkisini daha net ölçebilmek için literatürde genellikle Granger nedensellik analizi kullanılmaktadır. Granger nedensellik testine göre, hesaplanan olasılık değeri %5 anlamlılık değerinden küçük ise sıfır hipotezi reddedilmektedir. Bu durumda değişkenler arasındaki nedensellik ilişkisinin var olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Teste yönelik bulgular Tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6. Granger Nedensellik Testi Sonuçları

Hipotez (H_0)	F-İstatistiği	Olasılık	Sonuç
KBGSYİH→KİKO	2,011	0,149	Kabul
KİKO→KBGSYİH	4,465	0,019	Ret
İŞSİZLİK→KİKO	0,355	0,703	Kabul

KİKO→İŞSİZLİK	0,017	0,982	Kabul
KDİ→KİKO	1,297	0,286	Kabul
KİKO→KDİ	2,672	0,083	Kabul
İŞSİZLİK→KBGSYİH	0,037	0,963	Kabul
KBGSYİH→İŞSİZLİK	1,212	0,310	Kabul
KDİ→KBGSYİH	3,678	0,035	Ret
KBGSYİH→KDİ	6,853	0,003	Ret
KDİ→İŞSİZLİK	1,478	0,242	Kabul
İŞSİZLİK→KDİ	0,000	0,999	Kabul

Not: H_0 : X, Y'nin Granger nedeni değildir.

Tablo 6'da yer alan değişkenler arasındaki Granger nedensellik ilişkilerine göre, kadının işgücüne katılma oranının %5 anlamlılık düzeyinde kişi başına düşen GSYİH'nin Granger nedeni olduğu anlaşılmıştır. Buna ek olarak kayıt dışı istihdam ile kişi başına düşen GSYİH arasında da çift yönlü bir nedensellik ilişkisinin olduğu dolayısıyla her iki değişkenin de birbirleri üzerinde etki sahibi olduğu saptanmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada Türkiye ekonomisi çerçevesinde 1980-2020 yıllarına ait verilerden yararlanılarak kadınların iş yaşamına katılımı ile seçilmiş bazı ekonomik göstergeler arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Araştırmada bağımlı değişken olarak kadının işgücüne katılma oranı (KİKO) seçilirken işsizlik, kayıt dışı istihdam (KDİ) ve kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla (KBGSYİH) bağımsız değişkenler olarak yer almıştır.

Ampirik analizleri gerçekleştirebilmek için değişkenlere ilk olarak ADF birim kök testi uygulanmış ve bunun sonucunda tüm serilerin birinci farkında durağan oldukları saptanmıştır. ADF analiz sonucuna göre, değişkenlerin I (1) düzeyinde durağan olmasından dolayı seriler arasındaki uzun dönemli ilişkinin varlığını test etmek için öncelikle VAR analizi çerçevesinde gecikme uzunlukları bulunmuştur. VAR analizi bulgularına göre, olasılık oranı (LR), Schwarz (SC) ve Hannan-Quinn (HQ) bilgi kriterleri doğrultusunda en uygun gecikme uzunluğunun 1 olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ardından yapılan Johansen eşbütünleşme analizi kapsamında, iz ve maksimum özdeğer testlerine göre değişkenlerin uzun dönemde birbirlerini etkiledikleri anlaşılmıştır. Çalışmada kullanılan değişkenler arasında eşbütünleşme bağlantısının tespit edilmesinin ardından hata düzeltme modeli (ECM) çerçevesinde kısa dönemli ilişkiler de incelenmiştir. Yapılan ECM analizi doğrultusunda, modelin bütün olarak anlamlı olduğu ve kısa vadede oluşacak dengesizliklerin 12,5 dönemde düzeleceği saptanmıştır. Araştırmada değişkenler arasında nedensellik bağlantısının var olup olmadığını ve varsa yön bilgilerini bulmak amacıyla Granger nedensellik analizi yapılmıştır. Sonuçlar %5 anlamlılık seviyesinde değerlendirildiği zaman, Türkiye'de kadının işgücüne katılma oranının kişi başına düşen

GSYİH'nin Granger nedeni olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca kayıt dışı istihdam ile kişi başına düşen gayrisafı yurtiçi hasıla oranı arasında da karşılıklı nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.

Çalışmada elde edilen ampirik sonuçlar literatürde Türüoğlu ve Serel & Özdemir'in çalışmalarıyla benzer olarak, kadınların işgücüne katılması ile ekonomik büyüme arasında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla literatür yazınında da belirtildiği gibi pozitif büyüme ivmesinin kazanılması için kadınların işgücüne katılma oranının büyük bir önem ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin, gelişmiş ülkeler arasına girebilmesi için kadın istihdam oranlarının artırılması ve bunu sürdürülebilir bir hale getirmeye yönelik çalışmaların yapılması son derece önem arz etmektedir. Bu doğrultuda ise ülkelerin, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırması, iş hayatında kadınların erkekler ile aynı hak ve özgürlüklere sahip olmasını sağlaması ve kadınları işgücü piyasasına yönleltmek için esnek çalışma saatleri gibi çeşitli uygulamalar yapması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Alptekin, D. (2008). "Üçüncü Dünya Ülkelerinde Kadın Hakları Bağlamında Feminizm". **Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi**, 20.

Brooks, C. (2008). **Introductory Econometrics For Finance**. (Second Edition), New York: Cambridge University Press.

Coşkun, G. ve Uçan, O. (2021). "BİST100 Endeksi Üzerine Bir Ampirik Analiz: 2001 Türkiye Finansal Krizi Örneği". **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, 13(24).

Düzyol, A. (2019). **Kadın İşgücüne Katılımın Ekonomik Belirleyicileri** (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Engle, R. ve Granger, C. W. J. (1987). "Cointegration and Error-Correction: Representation, Estimation, and Testing". **Econometrica**, 55.

Eroğlu, Ö. ve İşler, R. (2004). "İktisat Düşüncesinde Kadının Konumu ve Feminist İktisat". **Maliye Araştırma Merkezi Konferansları**, 46.

Göcen, S. (2020). "Ekonomik Gelişme ve Kadın İş Gücü İstihdamı: Türkiye İçin Nedensellik İlişkisi İncelemesi". **Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi**, 29.

Görgü, Ş.E. (2018). "Feminist İktisat Perspektifinden Ana-Akım İktisat ve Günümüz Ekonomisine Bir Bakış". **Ekonomi Maliye İşletme Dergisi**, 2(1).

Granger, C.W.J. (1969). "Investigating Causal Relations By Econometric Models And Cross-Spectral Methods". **Econometrica**, 37 (3).

Gündoğdu, A. (2018). **Kadınların İşgücüne Katılımını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Türkiye Uygulaması** (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Tekirdağ Namık

Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tekirdağ.

Güner, T., Uslan, U.Y. ve Çiçek, Ö. (2014). “Türkiye ve Avrupa Birliği’nde Kadın İstihdamının Karşılaştırılmalı İncelenmesi”. **Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi**, 5(10).

Günsoy. G. ve Özsoy. C.E. (2012). “Türkiye’de Kadın İşgücü, Eğitim ve Büyüme İlişkisinin VAR Analizi”. **Finans Politik & Ekonomik Yorumlar Dergisi**, 49(568).

Hablemitoğlu, Ş. (2005). **Toplumsal Cinsiyet Yazıları**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Işık, E. ve Serdaroğlu, U. (2015). “Kadın Emeği Feminist İktisadın Yol Haritası Üzerinden Bir Açıklama”. **Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi**, 56 (15).

İnce, M. (2010). **Kadın İstihdamı ve Kadın İşgücüne Olan Talep Türkiye Örneği** (Yayınlanmış Doktora Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.

İşler, R.ve Şentürk, C. (2016). “Feminist İktisat Perspektifinden Türkiye Ekonomisinde Kadının Rolü”. **International Journal of Social Sciences and Education Research**, 2 (2).

Johansen S ve Juselius, K. (1990). “Maximum Likelihood Estimation and Inference on Cointegration with Application to the Demand for Money”. **Oxford Bulletin of Economics and Statistics**, 52 (2).

Kasa, H. ve Alptekin V. (2016). “Türkiye’de Kadın İşgücünün Büyümeye Etkisi”. **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi**, 18(1).

Kaya, H. ve Belke, M. (2018). “Feminist İktisat ve İktisadi Düşünce de Kadının Konumu”. **Ekonomi ve Kültür Dergisi**, 60 (5).

Kocacık, F. ve Gökkaya, V.B. (2005). “Türkiye’de Çalışan Kadınlar ve Sorunları”. **Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, 6(1).

Konca, B. (2016). **İktisatta Feminist bir Bakış: 2000 Sonrası Dönemde Kadın İş Gücünün Ekonomideki Yeri** (Yayınlanmış Yüksek lisans Tezi). Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Korkmaz, H. (2014). “Yönetim Kademelerinde Kadına Yönelik Cinsiyet Ayrımcılığı ve Cam Tavan Sendromu”. **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2(5).

Korkmaz, Ö. (2016). “Kadınların İşgücüne Katılma Eğilimleri: Türkiye Örneği”. **TİSK Akademi**, 11(22).

Levent, C. ve Aydın, F.F. (2021). “Kadın İş Gücünün Görünümü: TRB2 Bölgesinde Teorik Bir Araştırma”. **Journal Of Yasar University**, 16(62).

Mardin, B. N. (2000). **Sağlık Sektöründe Kadın**, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara.

Öner, H. (2018). “Tüketici ve Üretici Fiyat Endeksi Arasındaki İlişkinin Granger Nedensellik Testi Yoluyla İncelenmesi”. **Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 3 (1).

Özkök, C.S. ve Polat, M.A. (2020). “Ekonomik Büyüme, Enflasyon ve Kentleşmenin Kadınların İşgücüne Katılımına Etkileri: Türkiye Üzerine Bir Uygulama”. **Küresel İktisat ve İşletme Çalışmaları Dergisi**, 9(17).

Öztürk, E. (2011). **Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Serdaroğlu U. (2010). **Feminist İktisadın Bakışı Post Modernist Mi?**. (2. Baskı). Ankara: Efil Yayınevi. No. 54.

Serel, H. ve Özdemir, B.S. (2017). “Türkiye’de Kadın İstihdamı ve Ekonomik Büyüme İlişkisi”. **Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, 15(3).

Şahin, B.Y. ve Alp, C. (2020). “Kadınların İşgücüne Katılımının Ekonomik Büyüme Üzerine Etkisi: Türkiye Örneği”. **Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 17 (45).

Tunalı, H. ve Göksu, Y. (2018). “Türkiye’de Kadınların İşgücüne Katılımının Belirleyicileri Üzerine Ekonometrik Bir Analiz”. **Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, 4(1).

Türlüoğlu, E. (2018). “Kadın İstihdam ve Büyüme İlişkisi”. **Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, 5(9).

Uçan, O. (2019). **Döviz Kuru Belirleme Modelleri Ekonometrik Zaman Serisi Uygulamaları**, İstanbul: Hiper Yayın.

Uysal, D., Keskin, R. ve Sertkaya, Y. (2016). “Türkiye’de Kadınların İşgücüne Katılımını Belirleyen Faktörler Üzerine Ekonometrik Bir Analiz”. **İktisadi Yenilik Dergisi**, 3(2).

Yamak, R. ve Köseoğlu, M. (2006). **Uygulamalı İstatistik ve Ekonometri**. (3. Baskı), Trabzon: Celepler Matbaacılık.

Yolday, D. (2020). **Türkiye’de Kadın İstihdamının Ekonomik Büyüme İçindeki Yeri: Kadınların Eğitim Durumu ile İstihdama Katılımları Arasındaki İlişkinin Ekonometrik Analizi**, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**TANRIÇA ATHENA'DAN 1325 SAYILI GÜVENLİK KONSEYİ KARARINA
KADINLARIN ÇATIŞMA VE BARIŞ SÜREÇLERİNDE ROLÜ**

Reşide SERİN*

“Yeryüzünde gördüğümüz her şey, kadının eseridir.”

-Mustafa Kemal ATATÜRK

ÖZET

İnsanoğlunun en temel içgüdüsünden olan hayatta kalma ve sahip olduklarını koruma güdüsünün sonucu silahlı çatışmalar doğmuştur. Silahlı çatışmaların en önemli mağdur gruplarını da maalesef kadınlar oluşturmaktadır. Çatışma esnasında kadınların maruz kaldıkları cinsel şiddet uluslararası hukuk geliştikçe uluslararası toplum için daha görünür olmuştur. Hem bu şiddete maruz kalan kadınları korumak hem de önlemek amaçlı Birleşmiş Milletler harekete geçmiştir. 31 Ekim 2000 tarihinde çıkan 1325 Sayılı Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararı, silahlı çatışmaların kadınlar üzerindeki etkileri, kadınların barış yapma sürecindeki rolü, barış ve çatışma çözme süreçlerinin toplumsal cinsiyet boyutlarına dikkat çekerek, kadınların çatışmaların önlenmesi, yönetilmesi ve çözülmesi ile ilgili ulusal, bölgesel ve uluslararası kurum ve mekanizmalarda, tüm karar alma düzeylerinde daha fazla temsil edilmelerini sağlamayı hedeflemesiyle öne çıkan önemli bir karardır.

Tanrıça Athena, savaş tanrısı kardeşi Ares'in aksine barışı ve silahların yerine zekanın kullanılarak sorunların çözümünü temsil eder mitolojide. İnsanlık tarihinin eski çağlarından beri kadınların barışı temsil ettiği savunulabilir. Bu çalışmada da 1325 Sayılı BMGK kararına giden tarihsel süreç ve sonrasında sonuçları incelenirken Athena ve Ares'in mitolojideki temsil ettikleri savaş ve barış kavramlarındaki farklılık da incelendi. Böylece çalışmada hem niceliksel hem de niteliksel bilimsel araştırma yöntemleri harmanlanmıştır.

1325 Sayılı kararın üzerinden 21 yıl geçmesine rağmen bu yirmi bir yıl içerisinde yaşanan silahlı çatışmalar ve bu çatışmalarda kadınların maruz kaldığı cinsel şiddet vakaları kararda belirtilen hedeflerin uzağında olduğumuzu göstermektedir. Kadınların ana mağduru olduğu ve büyük bedeller ödediği bu konuda, masada yer alması ya da karar mekanizmasında olması tüm dünya kadınları için önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Silahlı Çatışma, Cinsel Şiddet, Barış, Kadın, Birleşmiş Milletler.

* Milli Savunma Üniversitesi, Harp ve Silahlı Çatışma Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlık kimi zaman güç için kimi zaman hayatta kalmak için savaşmıştır. Tarihte savaşlar birçok farklı nedene dayandırılarak başlatılmıştır. Fakat nedeni ne olursa olsun savaş beraberinde acıyı da getirmiştir. Savaşın getirdiği acı ile yüzleşen korunmasız grubun çoğunluğunu ise kadınlar oluşturmuş ve günümüzde de oluşturmaktadır. İlk çağlardan beri kadının savaşta kazanan için ganimet olduğu görüşü kabul edilmiştir (Parlak, 2017: 30). Orta çağa geldiğimizde ise savaşlarda kadına uygulanan şiddet kontrol edilemez bir boyuta gelince Avrupa’da Katolik Kilisesi konuya dair yasaklamalar düzenledi (Parlak, 2017: 31). Yirminci yüzyıl ise büyük savaşların yaşandığı bir savaş yüzyılı olmuştur. 20. yüzyılın ilk yarısında iki büyük dünya savaşı yaşanmış milyonlarca insan ölmüş, sakat kalmış ve milyonlarca kadın cinsel şiddete maruz kalmıştır. II. Dünya Savaşı’nın ardından Birleşmiş Milletlerin kurulması ile oluşturulan yeni dünya ve uluslararası hukuk düzeni insan haklarına da değer veren bir şekilde oluşturulmaya çalışılmıştır. Maalesef bu yeni düzen karar alma merkezinde kadınların değil erkeklerin olduğu bir düzen tarafından oluşturulduğu için savaşlarda kadınların maruz kaldığı cinsel ya da cinsel olmayan şiddete dair düzenlemeler başta yer bulamamıştır. Fakat 20. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan Bosna, Kongo, Ruanda, Sierra Leone, Uganda İç Savaşları ve Hocalı Katliamı ile kadınların çatışmalara bağlı maruz kaldıkları şiddet göz ardı edilemeyecek bir boyuta gelmiştir. Özellikle Ruanda iç savaşından sonra kurulan Ruanda Uluslararası Ceza Mahkemesi’nden çıkan Akayesu Kararı ile cinsel savaş suçları uluslararası hukuk metinlerinde ilk kez yer bulmaya başladı (Parlak, 2017).

Çatışma ortamlarında kadının cinsel odaklı şiddete maruz kalması birçok farklı sebeple açıklanabilir. Bunlardan ilki eril düşünce yapısında kadın vücudunun vatan toprağı ile özdeşleştirilmesidir (Özdemir, 2015: 311). Düşman toprağında hakimiyet kurmak için savaşan erkek düşman olarak gördüğü topluluktan bir kadını ele geçirip onun bedeni üzerinde sağladığı güç üstünlüğü ile savaşa motive olmaktadır. Bir diğer nedense savaşın getirdiği otorite boşluğu ve güvensizlik ortamından faydalanma istediğidir (Özdemir, 2015: 311). Barış zamanında da içlerinde kadına dair böyle bir şiddet arzusu taşıyan bazı erkekler çatışmanın getirdiği güvensiz ortamdan faydalanarak kadının korunmasız durumunu suiistimal ederek şiddet fiillerini işlemektedir. Özellikle çatışmadan kaçılan sığınma kamplarında görevli kişilerin işlediği şiddet fiillerinde bu sebep gözlemlenmektedir. Aynı zamanda kadınlar düşman askeri doğuran bir makine hatta bir düşman ordusu parçası olarak görüldüğü için de savaşta ele geçirildiğinde tecavüze maruz kalmaktadır (Özdemir, 2015: 311). Maruz kaldığı bu tecavüzlerin sonucu bazen zorla gebe bırakılarak düşman toplulukla bağı tamamen

koparılmaya, kadının kendi topluluğundan birinden gebe kalmasının önüne geçmeye kadar varmaktadır çatışmaya bağlı şiddet fiilleri (Taner ve Gökalp, 2019: 16).

1325 SAYILI BM GÜVENLİK KONSEYİ KARARI VE KADINLARIN ÇATIŞMA VE BARIŞ SÜREÇLERİNDE YERİ

Yukarıda da belirttiğimiz üzere 20. yüzyılın sonu kadına karşı şiddetin bir çatışma yöntemi olarak kullanıldığı pek çok savaşa sahne olmuştur. Böylece Birleşmiş Milletler kadınların maruz kaldığı çatışmalara bağlı şiddet sorunu için harekete geçmiştir. 2000 tarihli 1325 Sayılı Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararının temelleri Birleşmiş Milletlerin düzenlediği kadın konferanslarında atılmıştır. Bu konferansların ilki 1975 yılında Meksika'nın başkentinde düzenlenmiş ve on yıllık bir Dünya Eylem Planı hazırlanmıştır (Parlak, 2017: 53). 1980 yılında Kopenhag'da ikincisi düzenlenen BM Dünya Kadın Konferansında ilk konferanstan farklı olarak mülteci kadınlar üzerinde de durulmuştur (Parlak, 2017: 53). Nairobi'de 1985 yılında üçüncüsü düzenlenmiş ve belirlenen hedeflerin önündeki engeller tartışılmıştır (Parlak, 2017: 54). Dördüncüsü 1995 yılında Pekin'de 1990lı yıllarında başında pek çok yerde yaşanan iç savaşların getirdiği dünya atmosferinin etkisinde düzenlenmiştir. Bu etki ile 1995 Pekin Konferansında Pekin Bildirgesi kabul edilmiş ve bu bildirmede Kadın ve Silahlı Çatışma başlıklı konuya ilişkin bir bölüm ayrılmıştır (Parlak, 2017: 54). Sonraki süreçte de kadın hakları aktivistleri işi peşini bırakmamış ve Birleşmiş Milletleri konuya ilişkin somut adımlar atmaya zorlamışlardır (Cockburn, 2009: 177-185). Bu somut adımlardan en önemlisi 2000 Tarihli 1325 Sayılı Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Kararı olmuştur. Birleşmiş Milletlerin en etkili mekanizması olan Güvenlik Konseyinin ilk defa bir oturumu kadınlara ayrılmış ve kadın ve silahlı çatışma sorununa ilişkin önemli bir karar alınmıştır (Cockburn, 2009: 177). 1325 Sayılı Karar 18 maddeden oluşan kısa ve net bir belgedir. Bu karar ile Birleşmiş Milletler devletleri kadınları ve kız çocuklarını çatışmalara bağlı şiddetten korumaya ve uzak tutmak için gerekli önlemleri almaya teşvik eder (Özdemir, 2016: 44). Bu karar yalnızca koruma ve önlemeyi değil kadınların karar mekanizmalarına katılmalarını ve şiddet sonrası tedavi edilmeleri hususlarını da düzenleyip teşvik etmektedir (Parlak. 2017: 56). Çatışmalara bağlı olarak özellikle cinsel şiddete maruz kalan kadınlar çatışma sonrası süreçte suçluların cezalandırıldığı bir yargılama göremedikleri ve psikolojik ya da tıbbi yeterli tedaviyi alamadıkları için kendi hayatlarına sağlıklı bir şekilde geri dönememektedirler. Bu eksikliklerin önemli bir nedeni karar alma mercilerinde yetkili kadınların az olması ve kararların eril bakış açısıyla alınmasıdır. 1325 Sayılı Karar ile bu sorunun da önüne geçilmek hedeflenmiştir.

1325 Sayılı Karara giden süreç kadınların yürüttüğü diplomatik ve lobicilik sürecinin bir zaferi olarak karşımıza çıkmış ve bu süreç kadınların birlik olduğunda istediklerini alabildiklerini göstermiştir (Cockburn, 2009: 177-180). Maalesef devam eden süreçte böyle olmamıştır. 1325 Sayılı Karar sonrası yaşanan çatışmalar ve bu çatışmalarda kadınların yaşadıkları sorunlar 1325 Sayılı Kararın ne kadar başarılı uygulandığının tartışılmasına yol açmıştır.

MİTOLOJİDE KADININ ÇATIŞMA VE BARIŞ İLE İLGİLİ TEMSİLİ

Mitoloji kelimesi etimolojik olarak Yunancadan gelmektedir ve efsane bilimi anlamına gelmektedir (Bayladı, 2012: 9). Mitoloji ilkel insanın doğa olaylarını ve bu olaylar karşısında kendi tepkilerini yorumlamasından doğmuştur (Bayladı, 2017: 9). Her ulusun kendi mitolojisi olmasına rağmen en bilinen mitoloji Yunan Mitolojisidir. Bunun nedeni Batı dünyasının düşünce alanını en çok etkileyen etkenlerden birisinin Yunan Mitolojisi olmasıdır (Bayladı, 2017: 10). Bu çalışmada da Batı merkezli uluslararası mekanizmadan çıkan bir uluslararası metin üzerinden inceleme yapıldığı için Yunan Mitolojisi dikkate alınmıştır. Yunan Mitolojisinde savaş kavramı hem Tanrıça Athena ile hem de Tanrı Ares ile özdeşleştirilmiştir. Fakat Tanrıça Athena eril güç ve kan ile bağdaşmış savaşın değil zekâ ve hikmetin gücüyle bağdaşan savaşın temsilcisidir (Bayladı, 2017: 72). Ares ise tanrıça kardeşinin aksine savaş meydanlarının kanla dolmasından zevk alan ve kaba kuvvetin temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Bayladı, 2017: 110). Savaşı taban tabana zıt iki yönüyle temsil eden iki kardeş Truva Savaşında karşılaşırlar ve bilgeliği de temsil eden Tanrıça Athena Ares'in kaba kuvvetini yenerek zaferi kazanır (Bayladı, 2017: 110). Tıpkı kadın aktivistlerinin mücadele vererek kazandığı 1325 Sayılı BMGK Kararı gibi. Athena savaşın zekasal yönünü temsil ettiği için barış tanrıçası olarak da anılmaktadır. Yani ilkel insanların ilk inanç sistemi olarak karşımıza çıkan mitolojide barış, zekâ ve bilgelik gibi karar vericiliği temsil eden kavramlar dişil bir tanrı olan Tanrıça Athena ile özdeşleştirilmiştir. Belki ilk insanlardan beri kadını karar alma mekanizmalarında yok sayarak barışı sağlayamayacağımızı biliyorduk ama eril gücün bunu yok sayarak aldığı kararlar yüzünden binlerce yıldır insanlık savaşın getirdiği acıdan kurtulamamaktadır.

SONUÇ

Savaş tarihi savaşın kazanan komutanları, o komutanların savaşın askerlerini yazmış ama o savaşların bedelini kanı, gözyaşı ve bedeniyle ödeyen kadınları görmezden gelmiştir. Kadınlar uzun çağlar boyunca bir mal olarak kabul edilip savaş ganimeti olarak muamele görmüşlerdir.

Sırf var oldukları beden için iradeleri yok sayılarak üzerlerinde güç gösterisi yapılmış ve tatmin olma araçları olarak kullanılmışlardır. Kadınların buna baş kaldırarak, birlik olup mücadele ederek kazandıkları 1325 Sayılı BMGK Kararı önemli bir dönüm noktasıdır. Bu karar ile Birleşmiş Milletlerin nezdinde kadınların maruz kaldıkları çatışmalara bağlı şiddet tüm dünya tarafından kabul edilmiştir. Kadınların maruz kaldıkları bütün silahlı çatışmalara bağlı şiddet biçimleri yasaklanmış ve kadınların karar alma mekanizmalarında yer bulmaları teşvik edilmiştir. Bu kazanım küçümsenmeyecek bir kazanımdır. İleride pek çok önemli kazanımın temelini oluşturduğunu göreceğizdir. Kadınlar Tanrıça Athena'dan beri kökenlerinde yatan karar alma noktasında bulunma gücüne geri dönmektedirler ve Athena gibi mücadeleyi kazandıklarında hemcinslerinin maruz kaldığı bu eril düşünce merkezli çatışma şiddetinin de önüne geçeceklerdir.

KAYNAKÇA

- Bayladı, D. (2012). **Tanrıların Öyküsü** (6.Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cockburn, C. (2009). **Buradan Baktığımızda Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi** (1.Baskı). (çev. Füsün Özlen), İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, Ö. (2015). "Savaş ve Çatışmalarda Şiddetin Kurbanları Kadınlar". **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**. Cilt: 8, Sayı: 39.
- Özdemir, Ö. (2016). "Değişen Uluslararası Güvenlik İnşasında Toplumsal Cinsiyet Meselesi". **Güvenlik Bilimleri Dergisi**. Cilt: 5, Sayı: 2.
- Parlak, T. M. (2017). **Uluslararası Hukukta Silahlı Çatışmalarda Kadınların Korunması** (1.Baskı). İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Taner, B ve Gökalp, Z. (2019). "Kadın ve Savaş: Sosyal Boyutta Bir Analiz". **İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi**. Cilt: 1, Sayı: 18.
- Peacewomen.org.1325SayılıBMGKKararı
<http://www.peacewomen.org/assets/file/TranslationInitiative/1325/1325turkish.pdf>
(E.T.18.02.2022).

SOSYAL MEDYADA VAR OLMAYA ÇALIŞAN KADINLAR: KULLANICI İSMİ OLARAK MESLEĞİNİ VE YANINDA ANNELİK KİMLİĞİNİ KULLANAN KADIN PROFİLLER

Türkan TEMURTAŞ*

ÖZET

Instagram ve genel olarak tüm sosyal medya araçları üzerinden gerçekleşen çevrimiçi iletişimde, kullanıcılar diğer kullanıcıların kendilerini nasıl algıladığı konusunda yüz yüze iletişimden çok daha az bilgiye sahip olabilmektedirler. Bu sebeple kendilerine belli özellikler atfederek algılanışlarını yönetmeye çalışmaktadırlar. Bireylerin performanslarını sergileyerek kendilerini diğerlerine ispatlama çabası içinde oldukları, bu araçlar sayesinde günlük yaşamda elde edilememiş başarılar, mutluluklar ve tüm diğer haz duygularının idealleştirdikleri benlikler ile yansıttıkları yadsınamaz bir gerçektir.

Instagram fotoğraf ve video paylaşımı ağırlıklıdır, bu nedenle kullanıcıların performansları ve kullandıkları fotoğrafları kişisel vitrinleri olarak değerlendirilmektedir. Bu paylaşımlardan önce, kullanıcıların belirledikleri kullanıcı isimleri bu vitrinin en önemli parçasıdır. Gerçek isimlerin yanında içeriğe vurgu yapan isimler de kullanılmaktadır. Nitekim bu araştırmada da kullanıcı ismi olarak mesleğini ve yanında annelik kimliğini kullanan profiller incelenmiştir.

Yapılan bu çalışmada sosyal medyada kendi isimleri ile değil, meslekleri ve yanında annelik özellikleriyle dijital kimliklerini oluşturan kullanıcıların bu tercihleri araştırılmıştır. Goffman'ın benlik kuramı ile seçilen roller analiz edilirken, feminist kuram ile de kadınların sosyal medyada var olma çabaları ve meslek ile annelik özelliklerini ön plana çıkarmaları konusunda bir analiz yapılmıştır. Kadınların varlıklarını ortaya koymak için çeşitli rolleri kullanmak durumunda olmaları ve bu durumun sosyal medyada kendilerine yer bulmak için de geçerli olduğunu anlamaya yönelik bir çalışma yapma amaçlanmıştır.

Kullanım oranının giderek artması ve en çok paylaşımın yapıldığı sosyal medya araçlarından biri olması nedeniyle bireylerin sosyal benliklerini sergiledikleri, idealleştirdikleri benlikleri ortaya çıkardıkları bir alan olarak Instagram seçilmiştir. İncelenecek profil olarak, mesleği ile birlikte anne rolünü öne çıkaran hesaplardan en çok takipçi sayısı olan; “akademisyen-anne”,

* Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Tasarımı Ve Bilişim Teknolojileri Ana Bilim Dalı, Görsel İletişim Tasarımı ve Reklamcılık, Yüksek Lisans Öğrencisi.

“sporcu-anne”, “hekim-anne”, “müzisyen-anne”, “mühendis-anne” isimli 5 hesap seçilmiştir. Paylaşım etkinlikleri olarak 2021 Ekim paylaşımları dikkate alınmıştır. Hem cinsiyet kavramı hem kadınların sosyal rolleri hem de sosyal medya alışkanlıklarıyla bu mecralardan beklentiler ele alınmıştır.

Instagram’da yer alan anne hesaplarında genellikle “iyi anne, başarılı ev kadını, iyi eş, mükemmel anne, güçlü anne, başarılı bir iş kadını” kimliği inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Instagram, Kadın, Annelik, Benlik, İnşa.

GİRİŞ

İnsanların iletişim ihtiyacı sosyal bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Günümüzde teknolojinin ilerlemesiyle iletişim artık çoğunlukla çevrimiçi mecralarda gerçekleşmektedir. Bu çevrimiçi mecralardan kasıt sosyal ağlardır. Sosyal ağlarda da insanların birbirleri hakkında bilgi sahibi olma ve birbirlerini tanımaya ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaç genelde bireyin, diğerlerinden edinilen bilgiler doğrultusunda kendisine uygun kimlik oluşturmasına yardımcı olmaktadır” (Çetin, 2015: 780). Benlik ve dijital kimlik üretiminde sosyal medyanın kullanıcılar tarafından benimsenen bir temsil aracı olduğu görülmektedir. Sosyal medya bireylerin hemen her konuda enformasyon edinmeleri, görüşlerini paylaşmaları açısından günlük yaşamda kurulan iletişime alternatif olarak bireylere daha özgür bir ifade olanağı sağlamaktadır.

Instagram ve genel olarak tüm sosyal medya araçları üzerinden gerçekleşen çevrimiçi iletişimde, kullanıcılar diğer kullanıcıların kendilerini nasıl algıladığı konusunda yüz yüze iletişimden çok daha az bilgiye sahip olabilmektedirler (Boz, 2012: 1). Bu sebeple kullanıcılar belli özelliklerini ön plana çıkararak algılanışlarını yönetme çabasındadırlar. Bireyler performanslarını sergilerken, kendilerini diğerlerine ispatlamaya, günlük yaşamda elde edilememiş başarı, mutluluk ve tüm diğer haz duygularını idealleştirdikleri benlikler ile yansıtmaya çalışmaktadırlar.

Araştırma için seçilen sosyal medya aracı Instagram fotoğraf ve video paylaşımı ağırlıklıdır, bu nedenle kullanıcıların performansları ve kullandıkları fotoğrafları kişisel vitrinleri olarak değerlendirilmektedir. Öncelikle, kullanıcıların belirledikleri kullanıcı isimleri bu vitrinin en önemli parçasıdır. Kullanıcılar gerçek isimlerin yanı sıra içeriğe vurgu yapan kullanıcı isimleri ile benlik inşasını gerçekleştirmektedir.

1- SOSYAL MEDYA

Sosyal medya, bireylerin açık veya yarı açık şekilde profil oluşturdukları, bu profiller ile diğer bireylerle bağlantı kurdukları, çeşitli paylaşımlar yapabildikleri, “kişilerin profillerini gösteren web tabanlı hizmetler” olarak adlandırılmaktadır (Ayan, 2016: 19-20). İnsanların ihtiyaçları arasında olan sosyalleşme artık çevrimiçi bir hal almıştır, dolayısıyla, bu sosyal medya tanımına sahip olan ağlar sosyal ağ siteleri olarak adlandırılmaktadır (Body ve Ellison, 2007: 210-213). Kullanım oranı her geçen gün artan bu sitelerde genel olarak içerikler düşük maliyetli ve kullanıcılara sınırsız erişim imkânı sunmaktadır, geleneksel medyadan en önemli farkı budur (Biçer, 2012: 3).

Araştırma için seçtiğimiz platform olan Instagram, 2010 yılında Kevin Systrom ve Mike Krieger tarafından kurulan bir mobil uygulama programıdır. Daha çok kullanıcılarına fotoğraf ve video paylaşma özelliği sunmaktadır. Kullanıcılar kendi ürettikleri içerikleri sosyal ağlar üzerinden paylaşmaktadırlar.

Instagram günümüzde kimlik ve statü sahibi olmada önemli bir araçtır. Kullanıcılar çeşitli yollar ile Instagram üzerinden kendilerine farklı kimlik ve statüler yaratmakta, hatta maddi bedel ödeyerek bunu satın alabilmektedirler (Güz ve Yeğen, 2017: 109). Yeni bir kamusal alan olarak tanımlanan yeni medya (Yeğen, 2013: 119-135), sanal ortam boyutu ile bireylerin kimliklerini kendi arzu ettikleri şekil ve ölçüde inşa etmelerine, biçimlendirmelerine imkân veren, sınırlarını da kendilerinin çizdikleri bir alan olmaktadır (Şener, 2009: 3).

İletişim becerileri, bilgiyi dijital kodlara dönüştüren internet ile beraber yeni bir boyuta geçmiştir ve bunun sonucunda sanal sosyalleşmede kullanılan iletişim becerileri dijital platformlara taşınmıştır (Aytekin, Berkay ve Kübra, 2016: 610). Kullanıcılar sosyal ağlar üzerinden bir görünürlük elde etmişler, hatta kimliklerini bu ağlar üzerinden üretmeye başlamışlardır (Özdemir, 2015: 112). Bireyler oluşturdukları rollere uygun davranış göstermekte ve diğer bireylerin gözünde belli kimlikler oluşturmaya ihtiyaç duymuşlardır (Biçer, 2014: 67). Bu bağlamda kendini ifşa etme marifetiyle sosyal ağlarda kendini sunma, onaylatma ve biricikliğini kanıtlama istençleriyle davranış kalıpları geliştirmektedirler (Uğurlu, 2015: 238).

2- GOFFMAN VE BENLİĞİN SUNUMU

Benlik; kişinin kendisiyle ilgili görüşlerini, düşüncelerini ve değerlendirmelerini kapsar. Bu açıdan benlik kavramı, kişinin kendisini tanımlamak için kişiliğine en uygun özellikleri içinde ihtiva etmektedir (Hortaçsu, 2012: 240). Bu anlamda benliğin tanımı, bir kişinin “ben kimim?” sorusuna verdiği yanıtıdır denebilmektedir. Benlik her ne kadar kişinin kendisi

hakkındaki değerlendirmelerini içerse de aynı zamanda toplum içinde geliştirdiği bir imgedir. Ertürk'e göre (2013: 99-100) benlik kavramının beş ayrı bileşeni vardır;

- 1) Benliğin ilk bileşeni maddesel benliktir.
- 2) İkinci bileşen gerçekleştirilmiş ya da psikolojik benliktir.
- 3) Üçüncü bileşen, düşünme ya da duygusal benliktir.
- 4) Dördüncü bileşen, sosyal benliktir (Kişinin toplumda diğerleri tarafından gözlenen yüzü).
- 5) Beşinci bileşen, ideal benlik ya da olması istenilen benliktir.

Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı, bireylerin gerçek benliklerinden ziyade idealleştirilmiş benliklerinin nasıl olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım metaforik olarak yaşamı tiyatro sahnesi gibi yorumlamıştır. Goffman bireylerin performansını "Gözlemciler üzerinde bazı etkilere sahip olduğu ve bir dizi özel gözlemciden önce kendilerinin devamlı varlığı boyunca zamanla oluşan bireylerin eylemleri" olarak tanımlamaktadır (Hogan, 2010: 378).

Goffman'ın benlik sunumu teorisinde birbirini tanımayan bireylerin birbirlerine bilgiler aktararak tanışma ve birbirleri hakkında belirli bir izlenim edinme olanağı elde edebileceği belirtilmektedir. Bu izlenimlerden yola çıkarak da iletişim halinde oldukları diğer kişiler hakkındaki varsayımlarını test edebilmektedirler (Ertürk, 2017: 149).

20. Yüzyılın en önemli sosyologlarından olan Erving Goffman (1922-1982) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (The Presentation of Self in Everyday Life), adlı kitabı 1956 yılında yayımlanmıştır. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* adlı eserinde Goffman, kişilerarası etkileşimde arzulanan benliği göstermek için insanların nasıl performans sergilediklerini, insanların sahne önü ve arkasındaki davranışlarını karşılaştırarak tiyatro ile örneklendirmektedir. Goffman, etkileşimler boyunca katılımcıları aktör olarak görmektedir (Bullingham ve Vasconcelos, 2012: 1). Aktör, kendi idealleştirilmiş şekli ile uyuşmayan tüm etkinlikleri, gerçekleri ve amaçları saklayabilme eğiliminde olabilmekte veya olduğundan daha önemsiz gösterebilmektedir (Goffman, 2014: 56). Bu bağlamda kişiler benliklerini sunarken başkalarında belirli bir imge oluşturma stratejisi benimserler, imgelerini istedikleri gibi yönetmeye çalışırlar.

Goffman'a (2014: 30-33) göre performans, bir kimsenin belirli bir gözlemci kitle önünde yer aldığı belirli bir süre boyunca gerçekleştirdiği ve izleyiciler üzerinde etkisi bulunan tüm faaliyetlerdir. Etkileşim, aynı ortamda bulunan bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin eylemleri üzerindeki etkileridir. Aktör ya da oyuncu, performansı sunan ya da sergileyen kişidir. Vitrin kavramını ise performansı sergilerken kişi tarafından bilerek ya da bilmeyerek

kullanılan kalıplaşmış ifade şekilleri olarak tanımlanmaktadır. Goffman (2014: 35); beden dili, postür, jestler ve mimikler, boy, dış görünüm gibi özelliklerin yanı sıra bireylerin yaş ve cinsiyet, ırk gibi demografik özellikleri de bireyin kişisel vitrininin parçaları olarak değerlendirmektedir. Set kavramını, aktörlerin performanslarını sergiledikleri mekân ve sahne dekoru gibi kullanılan eşya, aksesuar, fiziksel tasarım ve diğer tüm arka plan düzenlemeleri olarak tanımlamaktadır (Goffman, 2014: 33). Goffman performans, vitrin, set gibi kavramları kullanarak benliğin sunumunu teatral bir çerçeveye yerleştirmektedir.

Bireyler, benlik sunumunu, sosyal ortamlar içerisinde kendilerini daha cazip göstermek ve daha kabullenilebilir olmaya yönelik izlenimler oluşturmak için kullanılmaktadırlar. Goffman, bu süreci izlenim yönetimi olarak adlandırmaktadır. Goffman'a (2014: 18) göre benliğin sunumu iki yolla gerçekleşir; verilen izlenim ve yayılan izlenim; burada verilen izlenim sözlü simgeleri içerirken, yayılan izlenim gözlemcilerin kişi hakkında bilgi edinmelerini sağlayacak çalışmaları kapsamaktadır.

Goffman'ın (2014: 40-107) kuramsal çerçevesini oluşturan parametreleri tanımlamak gerekirse:

1. Dramatik Canlandırma: Kişi başka insanların karşısında, eylemlerini bazı doğrulayıcı işaretlerle donatır. Kişi söz konusu eylemlerinin, diğer kişiler tarafından bir anlam taşınması için, etkileşim sırasında sergilemelidir.
2. İdealize Etme: Kişinin sunduğu performans, toplumun değer yargılarını ve davranışlarını temsil ettiğinden, performansın sunulduğu toplumun anlayışına ve beklentilerine uyması için toplumsallaştırılması, bir kalıba sokulması veya uyarlanması gerekmektedir. Eğer kişinin performansı ideal standartlara uygun değilse, bu eylemlerini gizlemek durumunda kalacaktır.
3. İfade Denetimi: Oyuncu performansı sırasında uygunsuz davranışlar, toplumsal değerlere aykırı davranışlar sergileyebilir. Eğer performansta ifade denetimi sağlanmazsa izleyicinin role olan inancı zedelenebilmektedir.
4. Yanlış Sunum: Oyuncunun performansını yanlış sergilemesi, suçluluk, utanç veya korku durumları performansın amacına ulaşmasını engellemektedir.
5. Gizemlileştirme: Performansın bazı konularını ön plana çıkarırken bazılarını gizleme yolu olarak açıklanmaktadır.
6. Gerçeklik ve Düzmece: Gerçeklik, gerçek olduğuna içtenlikle inanılan iken, düzmece sahte unsurların bir araya getirilmesidir ve düzmede hata payı yüksektir.

7. Takımlar: Takımlar, sunulan performansın birden fazla kişi ile sergilenmesidir. Burada performansların asıl amacı oyuncunun değil aynı zamanda bir grup içinde sahnelenen görevin yerine getirilmesidir.

8. Bölgesel Davranışlar: Performansın yarattığı izlenim açısından yer ve zamanın uygunluğu ile ilgilidir. İzleyiciyi yönlendirmek için önemli bir parametredir.

3- ANNELİK ROLÜ VE ANNELİĞİN YENİDEN ÜRETİMİ

Günümüzde annelik olgusunun siyasetin, medyanın, feminist ya da kültürel çalışmaların odak noktalarından biri hâline geldiği görülmektedir. Pek çok farklı söylem üzerinden anneliğin, kadınlara yönelik alternatifler sunduğu söylenebilmektedir. Bu bağlamda günümüz postendüstriyel toplumunda; bireyin her türlü reklam, propaganda ve kitle kültürü malzemelerine maruz kaldığı bir toplumda, özellikle tüketim alanına hizmet eden araçlar karşısında annelik alanının da bu dönüşümlerden etkilendiği görülmektedir.

Annelik üzerinden üretilen söylemler; muhafazakârlık, neoliberalizm ve kültür-din savaşları çerçevesinden: daha önce hak ve eşitlik mücadelesinin konusu olmuş alanlar, kültür savaşlarının konusu olmaktadır. Yapısal engeller kadınların annelik seçimleri üzerinden değerlendirilmekte ya da duygulara seslenen bir dille apolitikleştirilmektedir. Annelik alanına egemen olan söylemler, ağırlıklı olarak beyaz orta sınıf, heteroseksüel ve tam zamanlı anneliği veri olarak almaktadır. Annelik bazen yurttaşlık hakları bağlamında siyasallaştırılmakta bazen de annelik güvenli bir liman, uyum merkezi ya da entegrasyon olarak görülmektedir (Öztaş, 2015: 104).

Gün geçtikçe hayatımıza yeni yeni sosyal ağlar eklenmektedir. Bu sosyal ağlarda anneler ve anne adayları hamilelik, bebek bakımı, annelik, çocuk eğitimi gibi çeşitli konular hakkında içerik üretimi ve paylaşımı yapmaktadır. Söz konusu anne profilleri çocuk gelişimi ve eğitimi konusunda profesyonel kişilerin hesapları olabildiği gibi profil adında “anne” uzantısı olan konu uzmanı olmayan hesaplar da karşımıza çıkmaktadır. Bu hesaplarda daha çok “iyi anne, başarılı ev kadını, iyi eş, mükemmel anne, güçlü anne, başarılı bir iş kadını” kimliği inşa edilmeye çalışılmaktadır (Yazıcı ve Özel, 2017: 1717). Anneliğin yeniden üretiminde sosyal medyadaki annelerin de yer aldığı söylenebilmektedir.

Kadınların, annelik benim için en zenginleştirici etkinlik midir? Mesleki kariyerle kendimi gerçekleştiremez miyim? Ne birini ne diğerini feda etmek istemezsem önceliğim hangisi olacak?” (Badinter, 2017: 123) gibi soruları kendilerine sormaları kadınların kişisel kimlik kazanırken gösterdikleri mücadeleyi gözler önüne sermektedir. Özellikle eğitim almış ve

meslek edinmiş kadınların bu sorulara aradıkları cevaplar kimliklerini inşa ederken büyük önem arz etmektedir.

Sosyal medyada anneler kişisel-özel hayatlarını herkesin izlemesi için profillerinde sunarken, kendini temsil etme ön plana çıkmaktadır. Anne profili kullanıcıları genelde mükemmelliği ön plana çıkarmaktadır (Güngör, 2018: 29). Birey kendini başkalarına sunduğunda, performansı toplumun resmi olarak onaylanmış değerlerini, davranışlarından çok daha fazla içerir ve temsil eder (Goffman, 2009: 45). Bu bağlamda anneliklerini ön plana çıkaran profillerin onaylanma istekleri olduğu söylenebilmektedir. Çünkü kişinin kendini tanıtmaya süreci sadece bireyin kişilik özelliklerinden değil aynı zamanda içinde yaşadığı toplumsal yapıdan ve bu yapının geçerli olan normlarından da etkilenmektedir (Hortaçsu, 2012: 270-271)

Sosyal medya aracılığı ile annelik kavramı yeniden ve yeniden üretilerek, toplumsal bir kabul ve hatta bir başarı olarak sergilenmekte, bazen de kadınların güvenli bir alan oluşturmasına yardımcı bir sıfat olarak kullanılmaktadır.

3.1. Feminist Kuram Ve Annelik

Feminizm, kadınların genelde topluma, özel de ise erkeklere karşı siyasi, hukuki, ekonomik ve toplumsal eşitliği sağlamak için verdiği mücadele olarak tanımlanabilir (Türkoğlu, 2015: 5). Feminist teori ataerkil kültür eleştirisi, özel alanın politikliği, bilinç yükseltme, kız kardeşlik, ev içi emek, kadının çalışma hayatına katılması, kadınların kendi bedenleri üzerindeki tasarruf hakları gibi konularda pek çok teori oluşturmuştur. Bu teorileri faaliyete geçirebilmek amacıyla dernekler kurulmuş, toplum, özellikle de kadınlar bilinçlendirilmeye çalışılmıştır (Altuntaş, 2013: 354- 362).

Feminizmin tarihsel sürecine özetle bakılacak olursa: Liberal feminizm ile başlayan dönemde kadınların hak talepleri gündeme gelmiş, siyasi ve iş ortamında kendilerine yer edinmişlerdir. Ardından Marksist feminizm ile sınıf bilinci oluşmaya başlamış böylece toplumsal eleştiriler gündeme gelmiştir. Bu akımların yetersiz olduğu düşünülerek ortaya en sert akımlardan olan radikal feminizm çıkmış ve kadınlara yüklenen tüm görevleri reddetmiştir. Tarihsel süreçte radikal feminizmin bu sert eleştirileri neticesinde daha yumuşak bir düşünceyle sosyalist feminizm akımı ortaya çıkmıştır. Bu akım toplumsal yapıda bazı değişiklikler ile problemlerin çözüme kavuşabileceği bir düşünceyi savunmuştur (Donovan, 2016: 29-33). Son olarak da küreselleşen dünyada modernleşmenin artık yetersiz kalması sonucu postmodern düşüncenin ortaya çıkması ile postmodern feminizm kendini göstermiştir. Kadınlara yüklenen tüm sorumlulukların ve toplumsal kalıpların aslında var olan dilsel kavramsallaştırmadan kaynaklı

olduğunu savunan post modern feminizm yeni kavramsallaştırmalar ile feminizmde yeni bir dönem başlatmıştır (Demir, 2014: 82-90).

Feminist kuram kadınların toplumsal yapı içindeki sorunlarını kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Mesela kamusal alana çıkarak çalışma yaşamına giren kadınların aynı zamanda ev içi faaliyetlerine devam etmeleri sosyalist feminizm açısından çifte yük (çifte mesai) olarak kavramsallaştırılmıştır (Eray, 2015: 33). Cinsiyete dayalı mesleki ayrımcılık konusu olan terfi ayrımcılığı da “cam tavan” kavramı ile açıklanmaktadır (Parasız ve Bildirici, 2002: 22). Ayrıca kadınların büyük oranda düşük ücretli “emek yoğun” tabir edilen işlerde çalışması bir ayrımcılık olarak görülmektedir (Parasız ve Bildirici, 2002: 159). Anne olmak kadının kariyerini olumsuz etkilerken ev içi sorumlulukların asimetrik bir şekilde dağılmasını pekiştirir ve “aşırı ebeveynlik” tutumunu annelik kimliğinde tanımladığı kadınlara yükler (Işık, 2015: 53-54).

Feminizm akımı anne görevleri üzerinde çeşitli eleştiriler ve çözüm önerileri de sunmuştur. Feminist kuramda annelik alanının nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak üzere yürütülen tartışmalara bakıldığında; Annelik, kadınların birincil ya da en önde gelen tatmin kaynağı mıdır? Kadınların kaderi üremeden kaynaklanan biyolojik rollerine mi bağlıdır? Yoksa biyoloji sadece faktörlerden biri midir? Sorularıyla karşılaşılmaktadır (Glenn, 1994: 1). Iris Marion Young’ a (1995: 203- 208) göre, , “kadın” ın biyolojik ve hatta toplumsal/kültürel bir kategoriye indirgenmesi ve kadınların gerçek hayatlarındaki çeşitliliğin göz ardı edilmesidir. Freud’un görüşleri, psikanalistler ve feminist kuramcılar tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre, “Freud’un tüm analitik şeması erkekleri normal, kadınları ise eksik görmektedir” (Coltrane 1998: 117). Onlara göre Freud, bir bakıma ataerkilliğin doğallaştırılmasında ve yeniden üretiminde rol oynamış, bilimde de bu bakış açısının üretimine katkıda bulunmuştur denilebilir. Chodorow’a (1978: 11) göre de cinsiyete dayalı iş bölümünün temelinde kadınların anneliği yatmaktadır: “Annelik rolü, kadınların yaşantısı, üzerinde büyük etkilere sahiptir. Anne olarak kadınlar, sosyal yeniden üretim alanında önemli aktörlerdir.”

Özellikle kapitalist ekonominin gelişimi ve sanayileşme neticesinde, sınırları daha da keskinleşen kamusal ve özel alanda oluşan cinsel işbölümüne dikkati çeken Chodorow (1978: 34), kamusal alandaki birincil konumlarından dolayı erkeklerin ikincil ebeveynlik rolünü üstlendiklerini tespit etmektedir: anneliğin yeniden üretiminin temel nedeni erkeklerin çocuk yetiştirme/büyütme alanında yeterli yardımı göstermemeleri görüşünü ve “kadınlar annelik yapar, çünkü erkekler yapmaz” (Burr, 1998: 91) şeklindeki anneliğe ilişkin feminist görüşü de eleştirmektedir.

Chodorow (1978: 14)'a göre, kadınların hayatını ve cinsiyet sosyolojisini anlamak için anneliğin ve cinsiyete dayalı iş bölümünün yeniden üretiminin anlaşılması gerekmektedir. Birincil ebeveynlik bu bağlamda ilginç bir sosyolojik sorudur. Ebeveynlik sisteminin bireylerin katılımıyla gerçekleşmesi gerekmektedir.

Çağdaş annelik, XIX. ve XX. yüzyılın tıp/biyoloji ve psikoloji/sosyal bilimlerin ürünüdür ve bu, çeşitli şekillerde görülebilir” (Nicolson 1993: 203-204). Anneliğin kadın cinsine ilişkin doğal bir ihtiyaç olduğunu savunan söylem, istikrarlı biçimde kadınlara “ideal annelik” tasavvurları sunmaktadır ve annelik kadınlar açısından tam bir mükemmelliğe tekabül etmektedir. Bu söylemin doğal bir sonucu olarak da “iyi” ve “kötü” anne kategorileri yaratılır. Anneliğin bu biçimde sorgulanmadan kabul edilmesi, Badinter’ e (2017: 132-133) göre, kadınların kendilerine aşırı yüklenmesini beraberinde getirir. Hem çağdaş annelik kalıbında sosyal hayatta varlık göstermek, iyi bir meslek sahibi olmak, hem de iyi bir anne olmak zorundalığı meydana gelir.

4- İNSTAGRAMDA KADINLARIN ANNELİKLERİNİ VE MESLEKLERİNİ ÖN PLANA ÇIKARDIĞI PROFİLLERİN ANALİZİ

Yöntem

Yapılan çalışmada Instagram’dan seçilen anne ve meslek ismini kullanıcı adı olarak belirlemiş 5 profil içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Profil fotoğrafları, takipçi sayıları, 2021 yılı Ekim ayı sınırlamasıyla yaptıkları paylaşım sayısı (ana sayfada yer alan paylaşımlar) ve içerikleri, bu zaman diliminde en çok beğeni almış paylaşım ve konusu değerlendirilmeye alınmıştır. Ayrıca profil sahiplerinin annelik ve meslek bağlamında inşa ettikleri kişilik ile hedefleri yukarıdaki kuramlar çerçevesinde tartışılmıştır.

Konu hakkında daha önce yapılan çalışmalarda Instagram annelerinin bu sosyal ağı maddi kazanç kaynağı olarak görmeleri (Tansi Kavoglu, 2020), çocuklarının her anını fotoğraflayarak çocuk istismarı (Parsa ve Akmeşe, 2019), tüketim kültürünün anneliği kullanması (Demircan, 2020), kadın takipçilerin bu profiller hakkındaki görüşleri (Aydemir ve Şen, 2020), emzirme ve çocuk bakımı hakkında bilgilendirmelerin bu kanalla yapılması (Demirtaş ve Çelik, 2017), dijital annelik (Bostancı, 2019), sosyal medyada annelerin paylaşımlarının hukuki boyutu (Küçükali ve Serçemeli, 2020), gösteri toplumunda fenomen anneler (Doğanay, 2021), çocukların beslenmesine dair paylaşım yapan sanal anneler (Hachisuka ve Aksoy, 2020) vb. birçok konu araştırılmıştır. Bu çalışmada ise konuya farklı bir bakış açısı sunulmaktadır.

Anonim kimlik, kimliğinin bilinmemesini isteyen kullanıcı tarafından, takma isim ise sanal ortamlarda kendisine takma bir isim seçen kullanıcı tarafından kullanılan kimliktir (Erbaş, 2011: 1). Bu araştırmada anonim kimlikler değil takma isim kullanan kimliklere yer verilmiştir, profillerin gerçek isimleri de kullanılmıştır. Sıralama takipçi sayısına göre yapılmıştır.

4.1. Akademisyen Anne: Doç. Dr. Saniye Bencik Kangal



Görsel 1: “akademisyenanne” kullanıcı isimli instagram hesabının görseli.

Profil fotoğrafı: Özçekim ile yapılmış profil sahibinin fotoğrafı.

Profil tanıtımında kendini sunuş: Mesleki bilgiler, yayınlanmış kitap isimleri ve mail adresi.

Takipçi sayısı: 1,5M takipçi

Ekim ayı paylaşım sayısı: 24

Konular: Mesleki etkinlik duyuruları, eğitici videolar, kişisel videolar ve fotoğraflar.

En çok beğeni alan paylaşım: 46.861 beğeni ile squid game hakkında uyarı ve ekranda akıllı işaretler bilgilendirmesi paylaşımı.

Profilin annelik ile ilgili (çocuğuyla ilgili) paylaşımları: Profil sahibi çocuk gelişimi

alanında uzman bir isim olduğu için paylaşımları annelik ile ilintili konulardır. Fakat kendi çocuğuyla ilgili yalnızca 1 paylaşım yapılmıştır.

Profilin mesleki paylaşımları: 17

4.2. Müzisyen Anne: Ahu Kahraman Yıldırım



Görsel 2: “muzisyenanne” kullanıcı isimli instagram hesabının görseli.

Profil fotoğrafı: Özçekim ile yapılmış profil sahibinin fotoğrafı.

Profil tanıtımında kendini sunar: Mesleki bilgiler; piyanist & influencer, kendi müzik okulunun sosyal medya hesapları, youtube kanalı adresi.

Takipçi sayısı: 554B takipçi

Ekim ayı paylaşım sayısı: 19

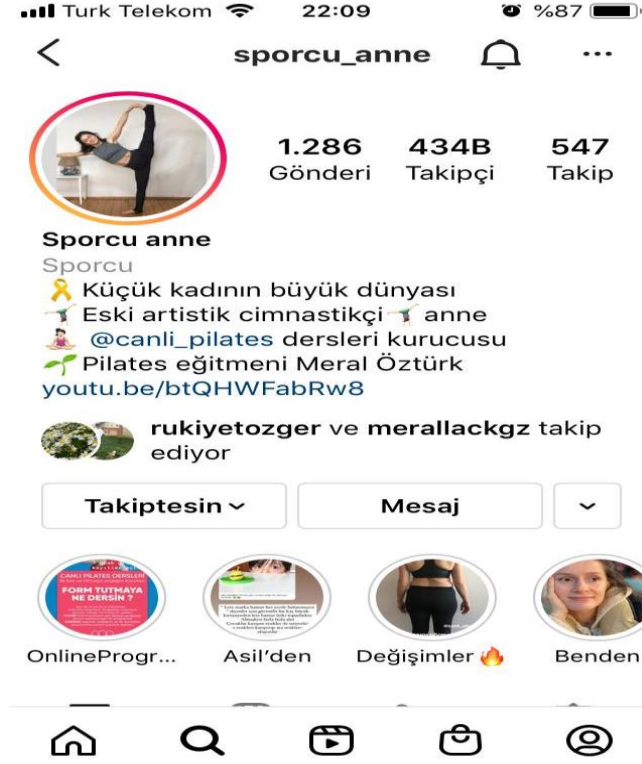
Konular: Biri hasta olan, çocukları ile paylaşımlar, kişisel fotoğraflar, çocuklarla etkinlikler.

En çok beğeni alan paylaşım: 32 757 beğeni ile, dışarıdan gelen anne ile kızının buluşması

Profilin annelik ile ilgili (çocuğuyla ilgili) paylaşımları: 9

Profilin mesleki paylaşımları: 4

4.3. Sporcu Anne: Meral Öztürk



Görsel 3: “sporcu_anne” kullanıcı isimli instagram hesabının görseli.

Profil fotoğrafı: Spagat (bacak açma) hareketi yaparken çekilmiş bir fotoğraf

Profil tanıtımında kendini sunuş: Mesleki bilgiler; plates eğitmeni ve artistik jimnastikçi mesleki bilgiler ve anne. Youtube kanalı link adresi.

Takipçi sayısı: 435B takipçi

Ekim ayı paylaşım sayısı: 10

Konular: evde spor dersi videoları, evdeki eşyaları kullanarak spor yapmak.

En çok beğeni alan paylaşım: 7411 beğeni ile oğlunun duvar boyama videosu.

Profilin annelik ile ilgili paylaşımları: 1

Profilin mesleki paylaşımları: 8

4.4. Hekim Anne: Çocuk Doktoru, Görkem Astarcioglu



Görsel 1: “hekimanne” kullanıcı isimli instagram hesabının görseli.

Profil fotoğrafı: Stetoskop içerisinde anne ve çocuk çizimi olan bir görsel

Profil tanıtımında kendini sunuş: Mesleki bilgiler; çocuk doktoru, fonksiyonel tıp. Yayınlanmış kitap ismi, youtube kanalı link adresi, randevu için telefon ve klinik adresi.

Takipçi sayısı: 331B takipçi

Ekim ayı paylaşım sayısı: 13

Konular: çocuk hastalıkları, tavsiye ve reklam içerikli videolar(ateş ölçer), anne sütünün faydaları, çocuklarda ağız ve diş sağlığı önemi vb.

En çok beğeni alan paylaşım: 5441 beğeni ile bebekleri neden sıcak tutmamalıyız paylaşımı.

Profilin annelik ile ilgili paylaşımları: 0

Profilin mesleki paylaşımları: 11

4.5. Mühendis Anne: Çiğdem Sezer



Görsel 1: “muhendis-anne” kullanıcı isimli instagram hesabının görseli.

Profil fotoğrafı: Masa başında çekilmiş bir fotoğraf

Profil tanıtımında kendini sunuş: Mesleki bilgiler; girişimci, eğitimci, koç. Kişisel blog link adresi.

Takipçi sayısı: 13,7B takipçi

Ekim ayı paylaşım sayısı: 13

Konular: inovatif çocuk yetiştirme eğitimi tanıtımları, aile gezileri, kişisel geziler, çocuk yetiştirme ve kız çocuklar.

En çok beğeni alan paylaşım: 2879 beğeni ile mesleki bir paylaşım, tasarım bir masa videosu.

Profilin annelik ile ilgili paylaşımları: 3

Profilin mesleki paylaşımları: 4

PROFİLLERDE ORTAK BULGULAR

İncelenen profillerde sağlıklı ve bakımlı görünen kadınlar yer almaktadır. İşlerinde “başarılı

iş kadını” ve annelikte “bilinçli anne” olarak inşa edilmiş benlikler görülmektedir. Herhangi bir olumsuzluk paylaşılmadığı gibi, yanlışlıkla dahi olsa negatif duygu verebilecek bir gönderi paylaşmamışlardır. Kısaca, ideal bir benlik inşası gerçekleştirmiş ve hem kariyer hem de annelik konusunda mükemmel profiller, benlikler oluşturulmuştur.

Modern toplumun kadınlardan beklentisi olan hem çocuk hem kariyer yapma fikrini hayata geçirmiş kullanıcıların, kişisel hayatlarını ifşa etmelerinde hem başarılı bir “ideal kadın”lık, hem de sosyal medya platformunun kendilerine sunduğu bir dizi imkânın rolü vardır. Mesleklerinde daha görünür hale gelirken, annelik sıfatı ile de kendilerine güvenli bir çerçeve çizmekte, topluma uyumlu birer kimlik inşa etmektedirler.

İncelenen profillerin hiçbirinin profil fotoğrafında çocuk yoktur. Profil sahipleri paylaşımlarında genel olarak çocuklarını ifşa etmekten çok kendi meslekleri ile ilgili paylaşımlar yapmaktadırlar. Önceki araştırmalarda (Parsa ve Akmeşe, 2019: 179) yer alan istismar ve çocukların rencide olabileceği gönderilere rastlanmamıştır. Bunun nedeni ise profil sahibi kadınların anneliği profil isimlerine ekleseler de asıl hedeflerinin mesleki çabalarını duyurmayı istemeleridir. Modern annelik kavramı annelerin iş hayatında da başarılı olması zorunluluğu getirdiğinden, incelediğimiz profil sahibi kadınlar da bunun gereğini yerine getirmektedirler. Paylaşım yaptıkları konu başlıklarını da incelediğimizde büyük oranda mesleki paylaşımlar yaptıkları görülmektedir.

Instagram sahnesinde iki rolü birden canlandıran, sahne önünde idealleştirdikleri benlikleriyle var olmaya çalışan kadınlar, performans olarak elbette olumlu argümanları kullanmaktadırlar. Çocuklarına kızdıkları, ağladıkları, işlerinin kötü gittiği bir performansa rastlamamız elbette yanlış sunum olurdu (Goffman, 2014: 65-68). Mükemmel anneliğin resmini çizen profillerin sanal ortamda sergiledikleri performanslardan aldıkları etkileşim de inşa ettikleri benlikte başarılı oldukları sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

SONUÇ

Sosyal medyanın günümüzde benlik sunum aracı ve sanal kimlik inşası sürecinde kullanıldığı gözlenmektedir. Sosyal medya kullanım oranının her geçen gün arttığı ve yeni mecraların/uygulamaların ortaya çıktığı günümüzde, Goffman’ın kişisel vitrinin unsurları içerisinde değerlendirdiği yaş, cinsiyet, kültür, beden dili, sözsüz işaretler vb. özelliklere göre kullanıcıların sosyal medyadaki performanslarının farklılık arz ettiği ifade edilmektedir.

Instagram fotoğraf ve video paylaşımı ağırlıklıdır, bu nedenle kullanıcıların performansları ve kullandıkları görseller kişisel vitrinleri olarak değerlendirilmektedir. Bu paylaşımlardan önce kullanıcıları belirledikleri kullanıcı isimleri bu vitrinin en önemli parçasıdır. Gerçek isimlerin

yanında içeriğe vurgu yapan isimler de kullanılmaktadır. Nitekim bu araştırmada da kullanıcı ismi olarak mesleğinin yanında annelik kimliğini kullanan profiller incelenmiştir.

Kadınların önemli bir kısmı, sosyal yaşamda aktif olabilecekleri ve egemen kültür tarafından tanınan/onaylanan bir kimlik inşa etmek istemektedirler. Bu doğrultuda kadınların özne olma mücadeleleri gerçek hayatta olduğu gibi sosyal medyadaki sanal hayatta da devam etmektedir. “Annelik alanı giderek güvenlik, entegrasyon ve uyum merkezli bir biyostrateji alanı olmaktadır” (Öztaş, 2015: 104). Hem toplum tarafından desteklenen bir rol olan, hem dinler tarafından yüceltilen yönüyle kutsallık atfedilen annelik, sosyal medyada kadınlar için dikkate alınma, saygı duyulma gibi etkileşimleri beraberinde getirmektedir.

Instagram’da yer alan anne hesaplarında genellikle “iyi anne, başarılı ev kadını, iyi eş, mükemmel anne, güçlü anne, başarılı bir iş kadını” kimliği inşa edilmeye çalışılmaktadır (Yazıcı ve Özel, 2017: 1717). İncelenen kullanıcı hesaplarında bu sıfatların doğuştan gelen bir özellik olan annelik ve sonradan kazanılan mesleki kimlik üzerinde yoğunlaşması, kadınların reel toplumda olduğu gibi siber uzamda da varlık gösterme ve takdir görme isteği ile alakalıdır. Sadece annelik değil modern toplumun bir gerçeği olan çalışan annelik de çift mesai kavramsallaşmasının hayat bulmasına neden olmuştur. Bu bağlamda birçok özelliği kimlik inşasında kullanan kadınların bir başarı sergileme durumu söz konusu olmaktadır.

Kendini gerçekleştirmek için çabalayan kadınların sosyal medyada da kendini bir konuma yerleştirme çabası gözlenmektedir. Tüketim kültürünün içerisinde yoğrulan bireyin sanal ortamda görünür bir benlik inşası çabasıyla ortaya çıkan “siber benlik” (Agger, 2011: 143) bağlamında örneklerimiz çevrimiçi mükemmel hayatlar sergileyerek kendilerini konumlandırmaktadırlar. Ayrıca sosyal medyanın kullanıcılara ifşa sonucu sunduğu görünür olmak gibi sosyal hazzın yanında maddi getirileri ve önemli bir pazar olması da unutulmamalıdır. Anneler yaptıkları bu iş birliklerinden belirli oranda maddi kazanç da elde etmektedir. İncelediğimiz Instagram annelerinin sundukları yaşam tarzı, modern toplumda hem mesleğini başarıyla yapma hem ideal annelik yapma gibi idealize edilmiş bir sahne performansı olarak değerlendirilebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Agger, B. (2011). **Sanal Benlik**. (çev. Volkan Hacıoğlu). İstanbul: Babil Yayınevi
- Altuntaş, N. (2013). **Dünya’da ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler**. (Der. Ömer Çaha ve Bican Şahin), Ankara: Orion Kitabevi.

Ayan, G. (2016). **Tüketim Kültürü Bağlamında Kimlik İnşasının Sosyal Medya Kullanımı: Instagram Örneği** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aydemir ve Şen, (2020). 'Kadın Takipçilerin Gözünden Instagram Annelerine Yönelik Bir Değerlendirme'. **International Journal of Social And Humanities Sciences**, 4(1).

Aytekin, İ., Berkay, B., & Kübra, Y. (2016). **Sosyalleşmenin Dijitale Dönüşümü ve Dijital Benliğin Sunumu**. TRT Akademi.

Badinter, E. (2017). **Kadınlık Mı? Annelik Mi?**. (çev. A. Ekmekçi). İstanbul: İletişim Yayınları.

Biçer, M. E. (2012). **Sosyal Medya Pazarlaması ve Marka İmajı**. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Biçer, S. (2014). 'Goffman Metodolojisinden Hareketle Facebook Üzerinde Akademisyenlerin Kendini Sunma Davranışı'. **Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**.

Body, D., & Ellison, N. (2007). **Social Network Sites: Definition**, History and Scholarship. Wiley Online Library.

Bostancı, Mustafa (2019). 'Teknolojik Gelişmeler Işığında Dijital Annelik Kavramı'. **International Congress On Afro - Eurasian Research**, V, 19-22 April 2019.

Bourdieu, P. (2016). Eril Tahakküm. (çev. B. Yılmaz). Bağlam Yayınları, İstanbul.

Boz, N. (2012). **Yeni İletişim Ortamlarında Dijital Kimlik Ve Benlik Sunumu** (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü.

Bullingham, L. & Vasconcelos, A. C. (2012). 'The Presentation of Self In The Online World: Goffman And The Study of Online Identities'. **Journal of Information Science**, 39(1).

Burr, Vivien (1998). **Gender and Social Psychology**, London, Routledge.

Chodorow, Nancy (1978). **The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender**, London, University of California Press, Ltd.

Coltrane, Scott (1998). **Gender and Families**, London, Sage Publications Ltd.

Çetin, E. (2015). 'Sosyal Paylaşım Ağlarında Fotoğraf, Yer/Mekân Bildirim Paylaşımları ve Mahremiyet: Facebook Örneği'. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 8(41).

Demir, Z. (2014). **Modern ve Postmodern Feminizm** (2.Baskı). İstanbul: Sentez

Yayıncılık.

Demircan, Nezihe (2020). **Yeni Medya İle Annelik Kavramının Tüketim Kültürü Çerçevesinde Dönüşümü: Instagram Anneleri Üzerine İnceleme**. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

Demirtaş ve Çelik, (2017). **Emziren Annelerin Emzirme Bilgilerinin Kaynaklarının İncelenmesi: Instagram Örneği**. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 22, 389-403.

Doğanay Kadriye, (2021). **Bir Gösteri Toplumu Gerçekliği Olarak Fenomen Anneler: Sosyal Medyada İlgi Gören Annelik Hesapları Üzerine Bir Değerlendirme**. Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Karabük.

Donovan, J. (2016). **Feminist Teori** (11.Baskı), (çev. A. Bora ve Diğ.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eray, G. (2015). **Yeni Kurumsalcı Yaklaşımlar Çerçevesinden Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Kamu Politikası: Eğitim Ve Siyasal Katılım Alt Politika Örnekleri** (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.

Erbaş, Tuğçe. (2011). **Türkiye’de Tumblr Blog Ortamındaki Popüler Blogcuların Kullanım Pratikleri**. Web: <https://yenimedya.wordpress.com/tag/sanal-kimlik>, [Erişim: 30.11.2021].

Ertürk, Y. D. (2017). **Davranışlarımız ve Biz: Sosyal Psikoloji Bakışıyla Kalabalık İçinde Ben Olmak**. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Glenn, N. E. (1994). **Social Constructions of Mothering: A Thematic Overview**. E. N. Glenn, G. Chang and L. R. Forcey (Ed.). Mothering: Ideology, Experience and Agency. London: Routledge,

Goffman, E. (2009). **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**. Metis Yayınları, İstanbul.

Goffman, E. (2014). **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu** (çev. B. Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Güngör, S. (2018). ‘"Instagram Mothers" and Reality’. **Humanities and Social Sciences Review**.

Güz, N. & Yeğen, C. (2017). ‘Ölü Canlar’dan Instagram’a: Kimlik ve Statü Sahibi Olmanın Allomorfizmi Üzerine’. **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, 45.

Hachisuka Ve Aksoy Sugiyama (2020). ‘Ben Çocuğumu Böyle Besliyorum! Beslenme Konusunda Sosyal Medya Anneleri Üzerine bir Değerlendirme’. **International Journal of Human Studies**, 3(5).

Hogan, B. (2010). ‘The Presentation of Self In Theage of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online’. **Bulletin of Science, Technology & Society**, 30(6).

Hortaçsu, N. (2012). **En Güzel Psikoloji Sosyal Ssikoloji**. İstanbul: İmge Kitabevi.
Instagram uygulaması hesaplara erişim tarihi 07.12.2021.

[\(https://z-p15.www.instagram.com/akademisyenanne/](https://z-p15.www.instagram.com/akademisyenanne/)

<https://z-p15.www.instagram.com/muzisyenanne/>

https://z-p15.www.instagram.com/sporcu_anne/

<https://z-p15.www.instagram.com/hekimanne/>

[https://z-p15.www.instagram.com/muhendis.anne/ \)](https://z-p15.www.instagram.com/muhendis.anne/)

Işık, Y. S. (2015). ‘Küresel Kültürel Değişim ve ‘Yeni’ Annelik: Ankara Kâmil Ocak Mahallesi Örneği’. **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**.13(50).

Küçükali ve Serçemeli, (2020). ‘Sosyolojik Ve Hukuki Boyutlarıyla Sosyal Medyadaki Çocuk İşçiliği: Instagram Örneği’. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 13(75).

Nicolson, Paula (1993). **Motherhood and Women’s Lives**, D. Richardson ve V. Robinson (Ed.), *Introducing Women’s Studies, Feminist Theory and Practice*, London, The Macmillan Press Ltd.

Parasız, İ. ve Bildirici, M. (2002). **Emek Piyasaları**. Ezgi Kitabevi, Bursa.

Özdemir, Z. (2015). ‘Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Öz Çekim Kullanımı. Maltepe Üniversitesi’. **İletişim Fakültesi Dergisi**.

Öztan, E. (2015). ‘Annelik, Söylem ve Siyaset’. **Cogito**. Sayı 81.

Parsa ve Akmeşe (2019). ‘Sosyal Medya ve Çocuk İstismarı: Instagram Anneleri Örneği’. **KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi**.

Şener, Gülüm. (2009). **Türkiye’de Facebook Kullanımı Araştırması. inet-tr’09 - XIV. Türkiye’de İnternet Konferansı Bildirileri**. Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

Tansi Kavoglu, Ferda. (2020). **Sosyal Medyada Reklam Kullanım Pratikleri: Instagram'daki Fenomen Anneler Üzerine Bir İnceleme**. Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.

Türkoğlu, E. (2015). **Uluslararası İlişkiler Kuramında Feminizm** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.

Uğurlu, Ö. (2015). 'Kadının Benlik Sunumunun Güncel Bir Aracı Olarak Sosyal Ağlar Bir Tasarım Unsuru: "Kusursuzlaştırma"'. **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 231- 248.

Yazıcı, T., & Özel, M. (2017). Educational And Interactive Dimension of Motherhood On Social Medya: A Research On Instagram.

Yegen, Ceren. (2013). 'Demokratik ve Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Sosyal Medya'. **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 1 (2), 119-135.

Young, M. I. (1995). **Gender As Seriality: Thinking About Women As A Social Collective**. L. Nicholson and S. Seidman (Ed.). Social Postmodernism: Beyond Identity Politics. UK: Cambridge University Press.

TÜRKİYE’DE 1950 SONRASI KENTLEŞME SÜRECİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞİM: KADININ KİMLİK İNŞASI

Selinay KILIÇ*

ÖZET

Türkiye’de 1950 seçimleriyle iktidara gelen Demokrat Parti’nin sanayileşmeyi özel kesim eliyle yürütmek, tarım sektörüne öncelik vermek ve kalkınmayı gerçekleştirmek amacıyla yaptığı düzenlemeler kentsel nüfusun büyük ölçüde artmasına neden olmuştur. Kentlerde gelişen sanayi ile tarımda makineleşmeye gidilmesi, iş imkânlarının artması, ulaşım olanaklarının artması kırdan kente göçü arttırmıştır. Bu süreçte kentlerde göçün etkisiyle meydana gelen fiziksel ve yapısal değişikliklerin yanı sıra toplumsal ve kültürel olarak da birçok değişim meydana gelmiştir. Kırdan kente göç eden insanlar artık ne tam olarak kentli ne de köylüdür.

Göç edenlerin tarımdan sanayi toplumuna geçmesi, kır yaşantısına göre günlük aktivitelerinin, aile strüktürünün ve ailedeki rollerinin değişmesi, kent yaşantısına kolaylıkla ayak uyduramamaları gibi sebepler ile birey, sürece uyum sağlama çabasıyla kendi kimliğini yeniden inşa etmeye başlamıştır. Çalışmanın amacı da kentleşmenin etkisiyle göç eden kadınların karşılaştığı kültürel çatışmalar, kimlik arayışları ve değişen rollerinin irdelenmesidir. En köklü değişen rol, kırdan göç eden kadının aile ekonomisine katkı sağlamak amacıyla çalışmak durumunda olmasıdır. Kırdan gelen kadının kente çalışmaya gitmesi ve kentli olan kadın figürü ile karşılaşması gerek giyim gerek yaşam tarzı olarak kır ile kent kültürüne ait çatışmanın örneğidir. Zaman içerisinde göçün belirsizliği kalkıp kıra geri dönüş mümkün olmadığında ve kentte kalıcı olma evresine geçildiğinde, kadın artık kendi kimliğini ve rolünü kırdan farklı olarak düzenlemiştir. Kadının rolündeki bu farklılıklar dönem sinemasında da sık sık vurgulanmıştır. Çalışmada yöntem olarak literatür taramasının yanı sıra dönem sinemasında göçün vurgulandığı filmlerle de çalışma örneklendirilecektir.

Bu dönem gerçekleşen olay örgüsünün sonucu; kır ve kent yaşantısındaki kadın rollerinin karşı karşıya gelerek zamanla iç içe geçmesi ve kır kültüründeki kadınında ev dışında bir çalışma hayatının olması hızla gerçekleşen kentleşme evresinde ne denli sağlam bir temel üzerine kurulmuştur veya günümüzde kadının günlük hayattaki konumu hakkındaki düşünce

* Gebze Teknik Üniversitesi, Mimarlık Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

farklılıkları bu karşılaşma evresinin sağlıklı ilerlememesinden mi kaynaklıdır gibi soruları düşündürmeye sevk etmiştir ve çalışma boyunca daha da irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Kültür, Kentleşme, Kadının Rolü, Kırsal, Kültür.

GİRİŞ

1946 yılında çok partili siyasal hayata geçen Türkiye, yeni bir politik sürece girmiş ve bu süreçte toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda önemli değişimler yaşamıştır. 1950 seçimleri ile iktidara gelen Demokrat Parti, Türk politik tarihinde önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu dönem devletçi ekonomi politikaları yerine liberal politikaların uygulanmaya çalışıldığı ve serbest piyasaya geçişin denendiği bir dönemdir.

1950 ve sonrasında başlayan toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerin etkisi sadece kentlerde değil kırsal yerlerde görülmektedir. Bu değişimlerin en önemli sonuçlarından biri de kırdan kente doğru artan göç problemidir. Kentler bir çekim alanı yaratmakta ve kırdan kente gelen insanlar için yeni bir hayatın başlangıcını simgelemektedir. Göç eden insanlar zaman içerisinde hem kente ve hem de kırsala özgü kültürel özellikler taşıyan ama tam olarak hiçbirine benzemeyen farklı bir yaşam biçimi oluşmuştur.

Kentlere göç eden bu insanları Kongar (1995: 236), kentlileşmiş köylü olmaktan çok köylüleşmiş kentte yaşayan köylü olarak tanımlamıştır. Kongar'ın yapmış olduğu bu tanımdan, bu dönemde kentlere göçün oldukça fazla olduğu ve göçmenlerin kendi kırsal kültürlerini kentlere taşımalarından kaynaklı olarak kentlerin köylüleştiği yönünde bir çıkarım yapmak mümkündür. Göç edenlerin kentle bütünleşmeleri, kente uyum sağlamaları ve kentin kültürünü benimsemeleri pek de kolay olmamıştır. Aynı biçimde kentlilerde kente yeni taşınan bu insanları kolayca benimseyememiştir. Bu durum kentte farklı kültür öbeklerinin bir araya gelerek ayrılmış durumda var olmasına neden olmuştur. Kentte meydana gelen bu kültür çatışmaları, kente ve kırsala ait kadın figürü üzerinde de etkili olmuş ve kırdan göç eden kadınlar, bir yandan kırsala ait yaşam tarzlarını devam ettirip diğer yandan bu yeni kent yaşamına uyum sağlamaya çalışmıştır.

Kırsal dönme ihtimali olmayan göçmenlerin kentte var olabilmesinin bir dayanağı da ekonomik güçtür. Köyde tarımla uğraşan göçmenler artık kentteki yeni iş güçleriyle yaşamlarını idame ettirecektir. Ataerkil bir anlayışa sahip olmalarına rağmen mecburi olarak kadınlarda kentte ücretli iş gücüne katılmak durumunda kalmıştır. Gecekonducularda yaşayan göçmen kadınlar bir yandan kente uyum sağlamaya çalışırken, diğer yandan da göçün getirdiği ekonomik sıkıntıları aşmak için çaba harcamaktadır. Bu kadınların çalışanlarının büyük bir kısmı kent

merkezine giderek evlerde hizmetçilik yapmaktadır. Ekonomik anlamda kendi geliri olan göçmen kadınların bu anlamda özgür olduğu erkeklerle eşit olduğu algısı vardır. Ancak söz konusu gelirin kontrolü noktasında bu algının kimi zaman yanılgı olduğu söylenebilir. Ataerkil toplumda kadının kazanmış olduğu gelirin kontrolü noktasında erkeğin aktif olduğu durumlar da mevcuttur.

Göçmen kadınların kentle ve kentli kadınla tanışmaları büyük oranda kent merkezlerine çalışma amacıyla gittiklerinde gerçekleşmiştir. Gerek giyim-kuşam gerek yaşam tarzı olarak iki ayrı uçta olan bu iki kadın bir araya geldiğinde kültürel farklılıklarda bir hayli büyük olacaktır.

KENTLEŞMENİN BİR SONUCU OLARAK GÖÇ

Kentleşme, en genel anlamıyla kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artmasıdır. Ancak kentleşmeyi sadece nüfus hareketi olarak değerlendirmek eksik bir tanım olacaktır. Keleş (1993: 19) daha geniş anlamıyla; sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye bağlı olarak kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında, artan oranda örgütlenme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikim süreci olarak tanımlamıştır.

Kentleşmenin meydana gelmesinde ekonomik, teknolojik, siyasal ve sosyal nedenler etkilidir. Türkiye’de ise 1950 seçimleri ile iktidara gelen Demokrat Parti’nin sanayileşmeyi özel kesim eli ile yürütmek, tarımda makineleşmeye geçmek ve kalkınmanın gerçekleşmesini sağlamak amacıyla yaptığı düzenlemeler kentsel nüfusun büyük ölçüde artmasına neden olmuştur.

Özellikle 1960-1990 yılları arasındaki 30 yıllık sürede kentsel nüfus, 6,9 milyondan 31,4 milyona çıkararak dört kat artmıştır. Kentsel nüfusun genel nüfus içindeki oranı ise, aynı dönemde, %25,1’den %55,4’e yükselmiştir (Keleş, 1993: 42). Kentlerde meydana gelen kontrolsüz nüfus artışı, birtakım ihtiyaçları da beraberinde getirmiştir. Bunlardan en temel olanı ise barınma ihtiyacıdır. Kırdan kente gelen nüfus, barınma ihtiyacını hukuk dışı yollarla çözerek gecekondular inşa etmeye başlamıştır. Zaman içerisinde gecekondulu nüfus ve gecekondular sayısı giderek artmıştır (Tablo 1).

Yıllar	Gecekondu	Gecekondu Nüfus	Kentsel Nüfustaki Payı %
1955	50.000	250.000	14,7
1960	240.000	1.200.00	16,4
1965	430.000	2.150.000	22,9
1970	600.000	3.000.000	23,6
1980	1.150.000	5.750.000	26,1
1990	1.750.000	8.750.000	33,9
1995	2.000.000	10.000.000	35
2002	2.200.000	11.000.000	27

Tablo 1: Türkiye’de gecekondu sayısı ile nüfus arasındaki ilişki (Tercan, 403:20)

Kentleşmenin ürünü olan gecekondu artışı kentlerdeki hizmetlerin sınırlarını ve yoksunluğunu ortaya çıkaran bir olgudur. Bu dönem konut yetersizliğinin yanı sıra kentlerde altyapı eksikliği ve ulaşım sorunu olduğu görülmektedir.

Artan gecekondulaşma olgusunun yanında kentlerde ulaşım talebinin kamu kuruluşlarınca karşılanamaması “dolmuş” olgusunu ortaya çıkarmıştır (Tekeli vd., 1976: 15). Gecekondu, göçmenlerin konut sorununa çözüm sağlarken; dolmuş göç edenlerin kent merkezlerine ulaşım ihtiyacını karşılamaktadır. Göçmenler, kendi çözümlerini üreterek bir şekilde kentte var kalabilmeye çalışmıştır. Kente tutunmaya çalışan göçmenler zaman içinde kentlileşmeye başlamıştır. Kartal (1983: 92-93)’a göre kentlileşen insanda “ekonomik” ve “sosyal” olmak üzere iki bakımdan değişim olmaktadır:

1) Ekonomik Bakımdan Kentlileşme: Kişinin geçimini tamamen kentte veya kente özgü işlerle karşılıyor olmasıdır.

2) Sosyal Bakımdan Kentlileşme: Kır kökenli insanın türlü konularda kentlere özgü tavır ve davranış biçimlerini, sosyal ve manevi değer yargılarını benimsemesi ile gerçekleşmektedir.

Bu ikisi arasında, ikisinden de parçalar içeren “geçiş” insanı vardır. Geçiş insanı (kentlileşen insan), kır insanı ile kent insanı arasında hem kıra hem de kente ait değerler içeren insandır (Kartal, 1983: 92-93). Geçiş insanı ne tam olarak kentli ne de köylüdür. Köyden getirdiği değerlerin bir kısmını kentte sürdürmeye çalışırken bir yandan da kente uyum sağlama çabası vardır. Ancak bu uyum süreci hızlı ve kolay gerçekleşen bir süreç değildir. Aile yapısı, iş bölümü, giyim-kuşam, aile içindeki iç-dış ilişkiler gibi değerlerdeki değişimler

gerçekleşmiştir. Değişimlerde tam olarak kente ayak uydurulmadan arada olma hali devam etmektedir.

Bu dönem Tekeli (1998: 117)'ye göre kentlerde ikili bir yapının olduğu ve kentlerin etrafında gecekondu kuşaklarının, kent merkezlerinde ise moderniteye uygun olarak gelişen kesimlerin olduğu bir dönemdir. Bu ikili yapı yalnızca fiziki olarak değil, kültürel boyutta da etkisini göstermiştir. Göçmenlerin kırsala ait kültürü ve kentlinin modernleşme etkisiyle oluşturmaya çalıştığı elitist kültür karşı karşıya gelmiştir. Bir yandan gelenekseli devam ettirmeye diğer yandan kente ayak uydurmaya çalışan göçmenler iki kültürün arasında sıkışıp kalmıştır. Göç eden nüfusun değişen toplumsal yapısında kültürel bir kimlik arayışı ve inşası başlamıştır.

KENT-KIR EKSENİNDE GECEKONDU AİLESİ

Kıray (2006: 333), Türkiye'nin toplumsal yapısındaki değişimin ana ekseninin köylülük içinde gerçekleşen dönüşüm olduğunu ifade eder ve bu değişimin en bariz kanıtını, 1950'lerden bu yana köylülüğün çözülmesi, köylülerin kente göç etmesi ve burada yerleşmesi olarak görmektedir. Ayrıca kentteki yaşamlarının fiziki göstergesini gecekondu mahallelerinin oluşması olarak belirtir (Resim 1).



Resim 1: Gecekondu mahallesinden Ankara'nın görünümü, 1990 (Jean-François Pérouse, SALT Araştırma)

Göçmenler; fiziki yerleşme, günlük hayatta kullanılan eşyaların değişmesi, meslek değişmesi, çalışma süresinin kısalması gibi etkenlerle maddi kültür, tarımdan sanayi toplumuna geçişinden dolayı ise manevi kültür değişimine uğramıştır (Koçak, 2011: 263). Gecekondu ailesini köydeki halinden ayıran en önemli özellik iş bölümüdür. Kentteki gecekondu ailesini -iş güçlerinin uzmanlaşması ve çeşitlilik kazanmasından dolayı- daha canlı ve karmaşık bir yapı beklemektedir. Artık iş gücünü etkileyen tarım değil, kentin ve sanayileşmenin getirdiği yeni iş birimleridir (Yasa, 1970: 12).

Ayrıca göç eden gecekondulu grubun aile yapılarında, işlevlerinde, rollerinde ve ilişkilerinde de değişim olmuştur. Kırsal kesimin genelinde hâkim olan geniş ailenin yerini kentte çekirdek aile almıştır. Kentte hâkim olan çekirdek aileyle birlikte ailedeki roller ve işlevler de değişmiştir (Aydoğan, 1996: 547). Yasa (1970: 10) gecekondulu ailesini; köy ailesine göre kişileri daha az, toplumsal değer ve alışkanlıkları bakımından bir ucu köyde, öbür ucu kentte iki aile tipi arasında bir geçiş durumu gösteren aile olarak tanımlamaktadır.

Kentsel aile ise -tek tipe indirgemek pek mümkün olmasa da- büyük kentin niteliğini belirleyen örgütlenmiş bir çevrede, çok daha etkin bir teknolojinin oluşturduğu kurumlarla etrafı çevrili olarak yaşamakta ve bu koşulların etkisi ile değişmektedir (Tolan, 1991: 246). Kır ile kent arasındaki geçiş insanının oluşturduğu gecekondulu ailesi, kentin çeperlerine yerleşerek kırsala ait birtakım değerleri devam ettirmiştir.

Göçmenlerin yaşam tarzına değinen Stokes (1998: 153), şehrin sokaklarını hayvanlarıyla doldurduklarını, masa, sandalye, çatal-bıçak takımı kullanmak yerine, yerde elleriyle yemek yediklerini, kazançlarını ya yatak altlarında saklayıp ya da eşlerine altın olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Bu durum modernleşmekte olan kent merkezlerinin aksine kentin bir kısmının da köylüleştiğini göstermektedir.

Nazife Güngör (1993: 83) bu mekânsal hareketliliğin fiziki mesafeleri ortadan kaldıran ve merkez ile çevrenin kültürünü karşı karşıya getiren ülke için bütünleşmenin gerçek anlamda bir başlangıcı olduğunu ifade etmektedir. Kentleşmenin ve dolayısıyla kentsel nüfusun arttığı bu dönem Güngör'ün belirttiği gibi kültürleri karşı karşıya getiren ancak bütünleşmenin ne ölçüde sağlanabildiğinin tartışmaya açık olduğu bir dönemdir. Kentler, farklı kültür öbeklerinin birbirinden ayrılmış halde var olduğu ve kente yeni gelenler ile eski yaşayanlar arasında kültür çakışmalarının yaşandığı bir yer haline gelmiştir.

GÖÇ SONUCUNDA KADININ KENTTEKİ KİMLİK İNŞASI VE KÜLTÜR ÇATIŞMALARI

Göç, belirtildiği gibi Türkiye'de toplumsal ve fiziksel açıdan birçok değişime neden olmuştur. Bu değişimin etkilediği grubun bir parçası olan kadınlar, kentte yeni bir temsile bürünerek gecekondulu kadını oluşturmuştur. Bu dönem gecekondularda yaşayanların çoğunluğunu göç edenler oluşturmaktadır.

Türkiye'de 1950'lere gelene kadar kırsalda yaşayan başörtülü şalvarlı kadın ve kentte yaşayan kısa kollu elbisesi makyajlı yüzüyle kentli kadın vardır. Göç sonrasında ise bunlara ek olarak kır ile kent arasında duran gecekondulu kadını eklenmiştir (Bilan, 2006: 43). Gecekondulu

kadınları arasında köy motifi çorap ve giysi kullananlara rastlanmaktadır. Köyde ayrıca bir ev dışı giyim olmadığından, birçoğu bu özelliği kentte de sürdürmektedir. Gecekondu modası geçmiş birtakım kent giysilerini, kent ailelerinin yanında çalışan kadınlar getirmektedir (Yasa, 1970: 11).

Gecekondu kadınları bir yandan yaşantılarının kıra oranla daha üstünleştiğini izlerken, orta sınıf yaşantısının da bilincindedirler. Bu nedenle, gecekondu kadını yalnızca kentte kökleşmek değil, yaşam standartlarını orta sınıf düzeyine getirmek istemektedir (Tolan, 1991: 245).

Gecekondu kadınların büyük çoğunluğunun kente gelişleri, son derece edilgen, erkeğin kararına tabi bir eylemdir. Gecekondu kadınların önemli bir bölümü ev kadınlığı konumuna geçerek üretim sürecinden tümüyle kopmuştur. Bu kadınların çalışanları ise büyük oranla kent merkezine giderek evlerde hizmetçilik yapmaktadır (Tekeli, 1988: 319-320). Bu dönem Türkiye’de televizyon pek yaygın olmadığından gecekondu kadınının kent hakkında fikirleri ve kentli kadınla karşılaşması bu yolla gerçekleşmiştir.

Kadının daha büyük bir oranda ekonomik yaşama katıldığı toplumsal çevre ise kentsel ailededir. Kadının statüsünün görece yükselmesi, evcil rollerin dışına çıkarak farklı işlevler yüklenmesi yine bu çevrede oluşmaktadır (Tolan, 1991: 246). Bu dönem hız kazanan kentleşme hareketleri kadın için özgürleşme açısından önemlidir. Ancak göç eden kadınların temizlik, çamaşır gibi köylerindeyken yapmayı öğrendikleri işleri -her türlü sosyal güvenceden yoksun olarak- kentte çalışan kadınların evlerinde düşük ücretle devam ettirmeleri özgürleştikleri anlamına gelmemektedir. Bu durum daha çok kentli kadınların kırsaldan gelen kadınları sömürmeleri anlamına gelmektedir.

Tekeli (1988: 320), kentlerdeki kadınları klasik ev içi rollerinin dışına çıkabilen konfeksiyon, dokuma, gıda gibi kadın işçi çalıştırma eğilimi görece yüksek bazı sanayilerde yığılan işçiler; sekreterlik, bankacılık, öğretmenlik gibi hizmet dallarında toplanan orta-alt sınıf kadınları ve edindikleri yüksek öğretim diplomalarını mesleklerini icra etmekte değerlendiren yukarı sınıf kadınları olarak sınıflandırmıştır.

Ev içi rollerinin dışında kadının statüsünde önemli değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler meydana gelirken iki ayrı yeri temsil eden kadınların arasındaki uçurum açılarak asla kapanmamıştır. Kırsal kültüründe yetişen bir kadının kente ayak uydurması ve kent kültüründeki kadınında bu süreci kabullenmesi kolay olmamıştır. Ayrıca kırsaldan gelen kişilerin kente ayak uydurması göç ettiklerindeki yaşlarıyla da alakalıdır.

farkı tam bir uçurumdur. Filmin baş karakteri Sultan evi temizlerken ev sahibi kadın oturup dergisini okumaktadır (Resim 3-4). Dikkat çeken diğer bir nokta ise gecekonduluların evlere temizliğe giderken kendi mahallelerinden daha farklı bir giyim tarzı ile gitmektedir ancak evi temizlerken yine mahalledeki kıyafetlerine bürünmektedir. Kente daha uygun kıyafetler giyinip başlarını saçları tam kapatmayacak biçimde örtmektedirler. Bir geçiş döneminin temsili olmalarının farkında olarak kente gittikleri kıyafet kırsal ile kent arasında bir noktadadır. Filmdeki gecekonduluları kendi yaşantılarından memnundur, kentteki kadının rolüne özenmemektedir. Kent merkezlerin yerleşme gibi bir düşünceleri yoktur. Gecekonduluların yaşantısı; birlik-beraberlik, komşuluk ve yardımseverlik kavramları ile verilmiştir.



Resim 3-4: Sultan'ın temizliğe gitmesi ve kentli kadın ile arasındaki farkın yansıtılması

(Çalışmadaki tüm sahneler filmler duraklatılarak elde edilmiştir.)

Kente ulaşım için ise gecekondulular ile özdeşleşen dolmuşlardır. Filmde geçen dolmuş yolculuğunda kırsal ile kent arasındaki değişimi arka planda okumak mümkündür. Tarabya'ya geldikleri belirtilen sahnede arka planda birçok Yeşilçam filmine sahne olan Kadri Eroğan'ın modernist mimarlık yaklaşımı ile tasarladığı 1964 yılında açılan Tarabya Oteli göze çarpmaktadır (Resim 5). Kent merkezi ile çeperlerde yer alan gecekonduluların bölgeleri arasındaki zıtlık dikkat çekicidir.



Resim 5: Filmde gösterilen Tarabya Oteli

Yine 1978 yılında Orhan Aksoy yönetmeliğinde çekilen Taşı Toprağı Altın Şehir filmi, kırdan kente göç eden bir aileyi ve kente uyum sağlayamayarak nasıl dağıldıklarını işlemektedir. Köyde yokluk içinde yaşayan aile, tarlası için bir traktör sahibi olma ümidiyle İstanbul'a göç eder. Bir gecekonduya yerleşip işe koyulur ve traktör sahibi olmak için ne gerekirse yaparlar.

Filmde İstanbul kötü insanların, sahtekarların olduğu bir yer olarak gösterilirken kırdan gelen insanlar masum gösterilmektedir. Filmin sonunda ise İstanbul'un hiç de sandıkları gibi taşı toprağı altın bir kent olmadığı, göç eden insanları da kötüleştirdiği dersi verilmektedir. Bu filmde de göç eden ailedeki Fatma, gazinolarda sahnelere çıkan bir kadının evinde temizliğe başlamıştır. Ancak evine gittiği kadın Fatma'nın giyim tarzını beğenmeyerek ona şehir kıyafetleri alarak onu uygarlaştıracağını ve kurtaracağını belirtmektedir. Ev sahibi kadının "Şalvar basitlik, geri kalmışlığın simgesi" lafına karşılık Fatma'nın moda dergisinde gördüğü şalvarlı kadını göstererek "Şalvarı köylü giyince geri kalmışlık oluyor şehirli giyince moda" demesi kentli kadının kırdan gelen kadını küçümsemesine ve kentlinin köylüye olan bakışını eleştirmesine örnektir (Resim 6).

Zamanla evinde çalıştığı kadına özenen Fatma'nın eskiden utandıdığı davranışları modernlik zannederek normalleşmesi ve kentli gibi giyinmeye başlaması; bulunduğu ortama göre kimliğini yeniden inşa ettiğini ayrıca kır kökenli halinden de kurtulmak istediğini yansıtmaktadır.



Resim 6: Fatma ile kentli kadın arasındaki giyim-kuşam farkı

Fatma, şehirdeki kadınlardan bir eksiği olmadığını, kadın ve erkeğin eşit olduğunu, çalışan kadının da erkekle aynı haklara sahip olduğunu evine gittiği kadından öğrenmiştir. Bireysel farkındalığına kavuşan Fatma, kentli kadını temsil etmeye başlamıştır. Filmde kadının çalışma hayatına başlamasıyla özgürlüğüne kavuşması bir arada verilmiştir ancak bu özgürleşmenin bedeli olarak da Fatma kocasını terk etmiş ve ailesi dağılmıştır (Resim 7-8).



Resim 7-8: Fatma'nın zamanla kentli kadını temsil etmeye başlaması

Göçün etkilerinin yoğun olarak hissedildiği bir aralıkta çekilen bu iki film dönemin toplumsal gerçekliğini yansıtmaktadır. Kır-kent çatışmasını, toplumsal yapıdaki ayrışmayı ve kültür farklılıklarını dönem sineması üzerinden okumak mümkündür.

Hızla gerçekleşen kentleşme hareketleri kırdaki ve kentteki insanların yaşantılarını da hızlı bir şekilde etkilemiş ve özellikle kırdan gelen insanların aniden yaşam biçimlerini değiştirmesi,

kente adapte olması kolay olmamıştır. Kırdan gelen kadının çalışmaya başlaması her ne kadar ataerkil bir aile yapısı için ters olsa da kentteki ekonomik sıkıntılardan kaynaklı olarak zorunlu hale gelmiştir.

SONUÇ

1950 sonrası gerçekleşen kentleşme hareketlerinin ve sonuçlarının etkisi Türkiye’de toplumsal ve ekonomik yapıda önemli değişikliklere yol açmıştır. Kırdan geleneksel aile işçisi olarak çalışan kadınların bazılarının kentte ücretli olarak çalışmaya başlaması bu değişikliklerden yalnızca biridir. Kentleşme ve sanayileşme alanındaki hızlı değişim, toplumsal yapıda da hızlı bir değişimi beraberinde getirmiş ancak toplumun buna uyum sağlaması bu denli hızlı olamamıştır. Bu durum bir uyum sorunuyla beraber kültür karmaşasını da getirmiştir.

Kadının rolündeki değişim ise günümüzde kır ve kent olarak ayrılmasa dahi etkilerini sürdürmektedir. Toplumumuzda bir kesim kadının çalışma hayatında var olması gerektiğini düşünürken diğer kesim sadece ev içi rollerde yer alması gerektiğini düşünmektedir. Diğer bir durum ise günümüzde meslek sahibi olmayan kadınların, orta veya yüksek sınıftan kadınların ev içi rollerini üstlenerek düşük ücretle ve birçoğunun herhangi bir sosyal güvence olmadan çalışması halen devam etmektedir. Bu durum kadının kadını sömürmesinin devam ettiğini gösterir. Sağlam bir temel üzerine kurulamayan, ani gelişen ve toplumun hazır olup olmama durumu irdelenmeden yapılan birtakım yenilikler toplumsal yapıda hala izlerini sürdürmektedir. Bugün kentlerde kır ve kent kültürünün bütünleşmeden ve sınıfsal farklılıklarını hissettirerek varlığını devam ettirmesi; kadının günlük hayattaki konumunu veya erkeğin kadından daha üstün olduğu düşüncesini etkilemektedir. Halbuki cinsiyete bağlı kalmadan birer birey olarak hem kadının kadına hem de erkeğin kadına verdiği değer artmalıdır.

KAYNAKÇA

Aydoğan, F. (1996). “Köyden Kente Göçen Ailenin Akrabalık ve Komşuluk İlişkileri Üzerine Etkileri”. **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi Toplum ve Göç**, Sosyoloji Derneği.

Bilan, S. (2006). **Gecekonudan Varoşa Kadının Değişen Statüsü: Bayramtepe Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erman, T. (1996). “Şehirli Olmak Ya Da Köylü Kalmak: Kentteki Kır Göçmeninin Kendini Tanımlaması Olayı”. **II. Ulusal Sosyoloji Kongresi Toplum ve Göç**, Sosyoloji Derneği.

Güngör, N. (1993). **Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik** (2. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kartal, K. (1983). “Kentleşmenin Ekonomik ve Sosyal Maliyeti”. **Amme İdaresi Dergisi**,16(4).

Keleş, R. (1993). **Kentleşme politikası** (2. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.

Kıray, M. (2006). **Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme** (2. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Koçak, H. (2011). “Kent-Kültür ilişkisi Bağlamında Türkiye’de Değişen ve Dönüşen Kentler”. **Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, II (2011).

Kongar, E. (1995). **12 Eylül Kültürü** (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

SALT Araştırma, (1990). **Jean-François Pérouse Koleksiyonu**. Gecekondu Mahallesinden Ankara'nın Görünümü, IFEAJFPANK169.

Stokes, M. (1998). **Türkiye'de Arabesk Olayı** (1.Baskı) (çev. Hale Eryılmaz), İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekeli, İ. (1998). “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması”. Yıldız Sey (Ed.). **75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık** (1 Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tekeli, İ. vd. (1976). **Dolmuşlu, Gecekondu, İşportalı Şehir** (1. Baskı) İzmir: Cem Yayınevi.

Tekeli, Ş. (1988). **Kadınlar İçin Yazılar** (1. Baskı). İstanbul: Alan Yayınları.

Tercan, B. (2018). “1948’den Bugüne İmar Afları”. **Mimarlık Dergisi**, 403.

Tolan, B. (1991). "Geleneksel Aileden Çağdaş Aile Yapısına Doğru". Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme, **T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Aile Yazıları 2**, Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991: 491-501.

Yasa, İ. (1991). "Gecekondu Ailesi", Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihi Süreç, **T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Aile Yazıları 1**, Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991: 133-139.

TOPLUM 5.0 ve DİJİTAL DÖNÜŞÜM SÜRECİNDE KADIN EMEĞİ

Nursema ÜNLÜ*

Gözde TOPRAKCI ALP**

ÖZET

Toplum 5.0 kavramı, daha önceki tüm sanayi devrimlerinden farklı olarak insanlık tarihinin daha önce deneyimlediği yeni üretim, tüketim ve yaşam kodlarını beraberinde getiren nitelikli eğitim, yetenek, beceri, yaratıcılık ve inovatif düşünme kapasitesini ön plana çıkaran süper akıllı toplumları temsil etmektedir. Birçok teknolojik yenilik türü çok hızlı bir şekilde ilerlemekte ve bu ilerlemelerin çalışma hayatına yansımaları hızları tam olarak bilinmemektedir. Japonya’da ortaya konan, insan merkezli teknoloji toplumu olan “Toplum 5.0” kavramı, Endüstri 4.0’ın gereklerini karşılayacak bir teknolojik toplum modellemesidir. Günümüzde dijital ve bilgiye dayalı bir toplumu işaret eden Toplum 5.0’in çalışma hayatına etkisi ve bu doğrultuda işgücünün cinsiyet analizi önem kazanmaktadır. Çalışma hayatındaki mevcut eşitsizlikler dikkate alındığında, kadınların teknolojik değişim hızına nasıl ayak uydurduğu ve dijital dönüşüm sürecinde fırsatlardan yararlanma, zorluklarla başa çıkma durumları önemli bir konu olarak gündeme gelmektedir. Kadınların ve erkeklerin genellikle farklı işler yaptıkları, kadınların ikincil işgücü olarak görülmesi ve ev içi bakım emeği gibi ücretsiz işlerde daha fazla sorumlulukları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, teknolojik değişikliklerin kadınlar ve erkekler üzerinde farklı etkileri vardır. Dijital dönüşüm sürecinde yaşanan eşitsizlik en temelde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanmakta ve bu alanlardaki eşitsizliği gidermek için birçok farkındalık gerektiren girişim gerektirmektedir. Bu çalışma toplumsal cinsiyet perspektifinden hareketle Toplum 5.0’in işgücü piyasasındaki muhtemel etkilerini ve Türkiye’deki kadın istihdamına yansımalarını ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplum 5.0, Dijital Dönüşüm, Teknoloji, Toplumsal Cinsiyet, Kadın.

* İnönü Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, Lisans Öğrencisi.

** Akdeniz Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri, Doktora Öğrencisi.

GİRİŞ

Toplum 5.0 kavramı, “Dijital Toplum”, “Yaratıcı Toplum” ya da en yaygın tabiriyle “Süper Akıllı Toplum” olarak ifade edilen yeni toplum modelinin adıdır. Toplum 5.0’ın temel amacı teknolojik gelişmelerin topluma entegre edilmesini sağlamaktır. Böylece teknolojiden korkan bir toplum yerine teknoloji ve onun getirdikleri ile iş birliği içerisinde yaşayan bir toplum yaratmak amaçlanmaktadır (Gökten, 2018: 884).

Toplum 5.0, teknolojinin sağladığı imkânların insanlar tarafından kontrol altına alınarak yine insanlar ve toplumların yararına kullanılmasını öngörmektedir. Başka bir deyişle teknolojik akli insan aklının hizmetine sunarak bir anlamda süper akıllı toplumlar oluşturmayı hedeflemektedir (Er vd., 2021: 28-66). Hiç şüphesiz ki söz konusu dijital dönüşümler çalışma hayatını da yakından etkilemekte ve iş gücü piyasalarını yeniden şekillendirmektedir. Toplum 5.0 dijital sürecinin pek çok alanda olumlu ve olumsuz etkisinin olması kaçınılmazdır. Teknolojik ilerlemeler çalışma hayatının dijitalleşmesi ve otomasyonunu artırırken iş gücü piyasasındaki kadınlar üzerinde de önemli sonuçlar doğurmaktadır. Çalışma hayatında dijitalleşmeye atfedilen değere rağmen, otomasyonun bir sonucu olarak yeni fırsatların yaratılması ve çalışma hayatında teknolojiye bağımlılığın cinsiyete olan etkisini vurgulamak konusunda sınırlı girişimde bulunulmuştur (Toprakçı Alp ve Aksoy, 2021).

Çalışma, Toplum 5.0 ve istihdam üzerindeki belirsiz etkileri nedeniyle sonuçları çok da tahmin edilemeyen yeni bir sürecin kadınlar üzerindeki muhtemel etkilerini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda dijital dönüşüm ve teknolojik gelişim süreçlerinin toplum ve emek üzerindeki gelecek yönelimli etkilerinin cinsiyet özelinde tanımlanabilmesi açısından önemlidir. Bu açıklamalardan hareketle Toplum 5.0 ve dijital dönüşümün getirdiği yeni nesil teknolojilerin istihdam ve özellikle kadın istihdamı üzerindeki etkisinin anlaşılabilmesi amaçlanmıştır. Alan yazınındaki tartışmaların anlaşılabilmesi ve kamu- özel kurumlar ve sivil toplum kuruluşlarına yönelik toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında bütüncül bir farkındalık yaratmak amacıyla bu çalışmaya yön verilmiştir.

TOPLUM 5.0 VE DİJİTAL DÖNÜŞÜM KAVRAMI

Toplum 5.0 ve Dijital Dönüşüm kavramlarını açıklayabilmek için öncelikle bu kavramların esas kaynağı olan sanayi devrimleri ve gelişim süreçlerine kısaca değinmek gerekir. Değişimin ve rekabetin önem kazandığı günümüze kadar üç büyük sanayi devrimi gerçekleşmiştir. Bu üç devrimin ortak özelliği üretiminde kârlılık ve verimliliğin artırılması olmuştur (Can ve Kıymaz, 2016: 108). Son olarak içinde bulunduğumuz devir olan Dördüncü Sanayi Devrimi makinelerin ve ürünlerin insan kontrolü olmadan birbirleriyle etkileşime

girdiği akıllı bir üretim ağı konseptini temsil etmektedir. Diğer bir ismi ile Endüstri 4.0, esnek üretim süreci tasarımına sahip, son derece özelleştirilmiş montaj sistemlerine dayanan siber-fiziksel sistem ilkelerinin kullanılmasıyla yeni üretim stratejilerini içeren bir devirdir (Ivanov vd., 2019: 831).

Günümüze gelene kadar sosyal, kültürel ve ekonomik değişimlere sebep olan dört adet Endüstri devrimi yaşanmıştır. Makine zekasının giderek ana akıma nasıl dönüştüğünü anlamak için sanayi devrimi tarihine kısaca değinmek gerekirse;

Endüstri 1.0-Mekanizasyon (1780-1870): İlk sanayi devrimi, su ve buhar gücü yardımıyla mekanik üretim tesislerinin tanıtılmasının ardından 1780'lerin ortalarında başlar (Basu, 2018).

Endüstri 2.0-Kitle/Seri Üretimi (1870-1970): Bu devrim İngiliz asıllı mucit Bessemer'in icat ettiği ucuz çelik üretim yöntemi ile başlamıştır. Elektrik ve kimyasal teknikler ile yayılmıştır. 1882'de Edison ile fabrika ve şehirlerde elektriğin kullanılması ile devam etmiştir (Pollard, 1981).

Endüstri 3.0-Otomasyon (1970-2010): Bu devrimin temel bileşenleri, bilgi işlem teknikleri, haberleşme teknikleri ve bunların ortak gerçekleştirme aracı olan mikro-elektroniktir. (Achatz, vd., 2009). Bu devrimin temel bileşeni PLC (Programmable Logic Controller) programlanabilir sayısal devrelerdir. Üçüncü sanayi devrimi, bilgisayar ve internetin hızla ilerlediği bir dönemdir.

Endüstri 4.0-Akıllı Fabrikalar (2011'den günümüze): Sanayi devrimi 4.0, siber-fiziksel sistemlerin kullanımı yoluyla akıllı fabrikaları doğurmuştur. Bu, makineler ve robotik gibi fiziksel sistemlerin, makine öğrenme algoritmaları ile donatılmış otomasyon sistemleri tarafından kontrol edildiği anlamına gelmektedir. İnsan operatörlerden minimum girdi beklenir. Nesnelerin interneti (IOT), katmanlı üretim (3D baskı), robotik, yapay zekâ gibi yeni teknolojilerin geliştirilmesi, Endüstri 4.0'a geçişin başlıca itici gücü olmuştur. Bu teknolojiler, üretim yürütme sistemleri, atölye kontrolü ve ürün yaşam döngüsü yönetimi gibi alanların tüm potansiyellerini açığa çıkarmasını sağlamıştır (Basu, 2018).

Tarihsel olarak endüstri devrimleri incelendiğinde her bir dönemden diğerine geçiş aşamasındaki en önemli unsurun teknolojik gelişmelerin tetiklediği yeni üretim şekillerinin daha verimli üretimi ve ürünleri piyasaya sunması olduğu görülmektedir (Yazıcı ve Düzkaya, 2016). Burada üzerinde durulması gereken nokta, bu devrimlerin her birinin birikimli bir şekilde ortaya çıkması ve son oluşan devrimin kendinden öncekileri de kapsayıcı bir şekilde ilerlemesidir. (Er vd., 2021: 28-66).

Sanayi devrimleri yaşanırken aradaki zaman kısalmış, değişimler hızlanmış ve buna bağlı olarak toplum yapısı da değişmeye başlamıştır. Toplumların gelişim evreleri Fukuyama

(2018: 47-52) tarafından;

- Toplum 1.0: Doğada hayatta kalmak için avcılık ve toplayıcılık yapan insan grupları,
- Toplum 2.0: Tarımsal üretime dayalı örgütlenme biçimi ve ulus inşasına dayanan insan grupları,
- Toplum 3.0: Sanayi devrimine dayalı seri üretim yapan insan grupları,
- Toplum 4.0: Maddi olmayan varlıkları bilgi ağları olarak birleştirerek artan katma değer sağlayan insan grupları olarak sıralanmıştır.

Bakıldığında toplumlar kısaca; Avcı-Toplayıcı Toplum olan Toplum 1.0, Tarım Toplumu olan Toplum 2.0, Sanayi Toplumu olan Toplum 3.0 ve Bilgi Toplumu olarak geçen Toplum 4.0 olarak karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü sanayi devrimi ile ortaya çıkan teknolojik gelişmeler, organizasyonların ve üretimin dijitalleşmesine vurgu yapmakta, insanın üretimin asli girdisi olmaktan çıkıp daha stratejik bir bakış açısı ile yönetimin aslî bir unsuru haline gelmesini amaçlamaktadır. Üretim ve sanayi için her dönemde kilit önem arz eden teknolojik gelişmelerin günümüzde geldiği son aşama Endüstri 4.0 uygulamalarıdır (Yiğitöl ve Sarı, 2020: 67). Bu bağlamda Toplum 5.0 kavramının ortaya çıkması tesadüfi değildir (Er vd., 2021: 28-66). Geçmişte (Toplum 1.0- 4.0) enerji kullanımı, gıda ihtiyacı, sağlık hizmeti, eğitim imkânları, uluslararası rekabet ve gittikçe karmaşıklaşan eşitlik ve adalet gibi özdeş olan birçok istenmeyen karmaşık durumların yaşanması, teknolojik gelişmelerin ilgili sorunlara cevap olabilecek çözümler sunmaya başlaması bir bakıma Toplum 5.0 kavramını doğurmuştur. Bu kavram bir anlamda geçmişten günümüze toplumsal gelişim süreçlerinin tümünü içine alarak insanın uygarlık tarihini birleştiren kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır (Mashur vd., 2019: 93-102). Son toplum evresi olarak kabul gören Süper Akıllı Toplum olan Toplum 5.0'a değinmek gerekirse;

“Toplum 5.0” 2016 yılında Japonya tarafından “süper akıllı toplum” sloganıyla tüm dünyaya ilân edilmiştir. Bu kavramı tanıtan Japonya Başbakanı Shinzo Abe Toplum 5.0’ı “teknoloji toplumlar tarafından bir tehdit olarak değil, bir yardımcı olarak algılanmalı” inancıyla temellendirdiklerini ifade etmiştir (Fukoda, 2020). Toplum 5.0, Japonya’nın 2016-2021 mali yılları arasını kapsayan 5. Bilim ve Teknoloji Ana Planında sunulmuş ve 22 Ocak 2016 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından onaylanan; esin kaynağı olarak düşünülebilecek Endüstri 4.0’a benzer biçimde, lansmanı Almanya’nın Hannover şehrinde düzenlenen Bilişim Teknolojileri Fuarı CeBIT 2017’de bizzat dönemin Japonya Başbakanı Shinzo Abe tarafından yapılan ve basitçe “dünyadaki dijital dönüşümün etkisini demografik, ekonomik, etik ve sosyolojik yönden değerlendirerek insanların makine ve robotlarla ilişkisinin en verimli biçimde sağlandığı toplumsal dönüşüm felsefesi (Develi, 2017)” olarak tanımlanabilen; “Dijital

Toplum”, “Yaratıcı Toplum” ya da en yaygın tabiriyle “Süper Akıllı Toplum” olarak ifade edilen yeni toplum modelinin adıdır (Arı, 2021: 455-479). Toplum 5.0’ın temel amacı teknolojik gelişmelerin topluma entegre edilmesini sağlamaktır. Böylece teknolojiden korkan bir toplum yerine teknoloji ve onun getirdikleri ile iş birliği içerisinde yaşayan bir toplum yaratmak amaçlanmaktadır (Okan Gökten, 2018: 884).

Japonya İş Federasyonu Keidanren, 2016 yılında Toplum 5.0’ı, tüm endüstrilerde ve sosyal faaliyetlerde çeşitli yeni nesil teknolojileri bir araya getiren ve öncelikle Birleşmiş Milletler tarafından oluşturulan sürdürülebilir kalkınma hedeflerine dayalı ekonomik kalkınmaya ve önemli sosyal sorunlara çözümlere ulaşan yeni bir toplumun sürdürülebilir vizyonu olarak başlatmıştır. Japonya’nın Toplum 5.0 paradigmasını geliştirmesi ve tanıtması sadece teorik bir uygulama değil, Japonya’daki milyonlarca insanın yaşamını etkilemesi beklenen somut bir gerçek dünya projesidir (Arı, 2021:45-479). 2015 yılında Birleşmiş Milletler devletleri ve üyeleri tarafından kabul edilen 2030 Gündemi, mevcut en acil küresel zorluğun yoksulluğun ortadan kaldırılması olduğunu kabul etmiştir. Bu nedenle, birkaç kategorinin ekonomik, sosyal ve çevresel değişiklikleri ifade ettiğini göz önünde bulundurarak, 169 temel hedef ile 17 hedef önerilmiştir (i-SCOOP)³. Japonya, diğer birçok ülkenin de aynı sorunlarla karşı karşıya kalacağını öngördüğü için Toplum 5.0’ın tüm ülkelerde uygulanmasını teşvik etmenin nedeni olmuştur. Toplum 5.0’ın 2030 Gündeminin Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinin uygulanmasına katkıda bulunduğunu beyan etmişlerdir. Toplum 5.0 kapsamında bu kalkınma hedeflerine ulaşmak için her bölge, bu yeni yaklaşımlara dayalı olarak süreçlerini yeniden odaklamalıdır (Fukuyama, 2020: 47-52).

Dijital Dönüşüm, TÜBİTAK Dijital Akademi Portalı tarafından; hızla gelişen bilgi ve iletişim teknolojilerinin sunduğu imkanlar ve değişen toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda, organizasyonların daha etkin, verimli hizmet vermek ve faydalanıcı memnuniyeti sağlamak üzere insan, iş süreçleri ve teknoloji unsurlarında gerçekleştirdiği bütüncül dönüşüm (TÜBİTAK) olarak tanımlanmıştır. Dijital dönüşüm daha önceki dönemlerde görülen fiziki ve sanayi odaklı üretimin aksine, daha çok bilgi paylaşımına ve iş birliğine dayanan, teknoloji merkezli yüksek katma değer üretmeyi hedefleyen bir yapıya sahiptir. Ayrıca dijital dönüşüm, reklamcılıktan finansa, eğitimden sağlığa, ulaşımdan lojistiğe kadar geniş bir yelpazeye yayılarak ekonominin bütün alt sektörlerinin dijitalleştirilmesini hedeflemektedir. Buna bağlı olarak dijital dönüşümün amacı, yeni bir dijital toplum ve dijital ekonomi düzeni yaratarak

³ From Industry 4.0 to Society 5.0: The Big Societal Transformation Plan of Japan, 2016. Available online: <https://www.i-scoop.eu/industry-4-0/society-5-0/> (28.01.2022).

toplumları sanayileşmede atılan yeni bir adım olarak nitelendirilen “Endüstri 4.0” dönemine entegre etmektir (Gözüküçük, 2020).

TOPLUM 5.0 VE İSTİHDAM ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Toplum 5.0, insan merkezli olarak kabul edilir ve siber fiziksel sistemlerin tüm sosyal sisteme entegre edilerek çeşitli ulusal sorunları çözmeyi amaçlamaktadır. Plan, yaşlı insanlar ve kadınlar da dahil olmak üzere insan refahını kolaylaştırması beklenen bir toplum olarak tanımlanmıştır. Japonya İş Federasyonu tarafından planlanan, Endüstri 4.0 yol haritası, siber ve fiziksel alan yoğun bir şekilde birleştirilerek müşterilerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayacak ürün ve hizmetler sunmayı hedeflemektedir. İnsan odaklı toplum insanların rahat ve canlılık dolu bir konumda olacağı şekilde gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır (Takakuwa vd., 2018: 67). Toplum 5.0, Endüstri 4.0’ı bir dereceye kadar takip etmektedir. Ancak buradaki en önemli nokta, Endüstri 4.0, teknolojiye üretime odaklanırken, Toplum 5.0, yaşam kalitesini, sosyal sorumluluğu ve sürdürülebilirliği iyileştirmede Endüstri 4.0’ın yarattığı sonuçlardan ve teknolojiden daha fazla yarar sağlayarak insanların refah düzeyinin artmasına odaklanmaktadır (Ferreira ve Serpa, 2018: 27).

Dijitalleşme, ekonomiyi çeşitli düzeylerde etkileme gücüne sahiptir. Ekonominin üretim tarafında, dijital dönüşüm, işletme operasyonlarının otomasyonunu, işlem maliyetlerindeki azalmayı ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan operasyonel verimliliği beraberinde getirmektedir. Benzer şekilde, dijital dönüşüm, istihdam ve girişimciliği etkileyen yeni iş fırsatları sunmaktadır. Kamu hizmetlerine yönelik olarak, dijital dönüşüm, sağlık ve eğitim hizmetleri sunumunu arttırırken, kamu otoriteleri ile etkileşimi de kolaylaştırmaktadır. Dijital dönüşümün sosyal ilişkileri ve iletişimi kolaylaştıran, insan ilişkileri ve bireysel davranış modelleri üzerinde etkisi olduğu düşünülmektedir. Hayashi, Sasajima, Takayanagi ve Kanamaru, Toplum 5.0 ile, Japonya için birkaç farklı sistemle iş birliği yaparak yeni değerler yaratılmasını, veri formatları, modeller, sistem mimarisi gibi bazı konularda standartlaştırmaya gidilmesini ve gerekli insan kaynaklarının geliştirilmesinin planlandığını belirtmektedirler. Fikri mülkiyet gelişimini, uluslararası standardizasyonu, nesnelerin internet sistemi ile inşaat teknolojileri, büyük veri analiz teknolojileri, yapay zekâ teknolojileri ve benzerlerinin geliştirilmesinin Japonya’nın süper akıllı toplumdaki rekabetçiliğini teşvik etmesinin beklendiğini ifade etmektedirler (Ferreira ve Serpa, 2018: 27). Japon hükümeti, sensor, robot, büyük veri ve bulut bilişim gibi "Toplum 5.0" hedefiyle yeni teknolojileri toplumla bütünleştirerek yaşam kalitesini artırmak ve sürdürülebilir ekonomik kalkınmayı

hızlandırmak istemektedir (Lobe, 2017). Keidanren (2016: 10) Toplum 5.0'ın hedeflerini aşağıdaki şekilde belirtmektedir:

- Bireysel Reformun Gerçekleştirilerek Bireylerin Gücünü Artırmak: Yaşlı insanlar ve kadınlar da dâhil olmak üzere her bireyin güvenli bir şekilde rahat ve sağlıklı bir hayat yaşayabilmesi ve kendi yaşam tarzını gerçekleştirebilmesi.
- Şirketlerin Reformu ile Yeni Değerlerin Sağlanması: Sayısallaştırma ve iş modellerinin reformu yoluyla verimliliğin artırılmasının teşvik edilmesi ve yenilik ve küreselleşmenin desteklenmesi ile yeni ekonomi ve toplumun gerçekleştirilmesi.
- Sosyal Sorunların Çözülerek Daha İyi Bir Geleceğin Oluşturulması: Ülkelerdeki düşen nüfus, hızla yaşlanan toplum ve doğal afetler gibi birçok sorunun çözülmesi için zengin ve güçlü bir geleceğin hayata geçirilmesi yönünde çaba sarf edilmesi. Yeni işletmelerin ve hizmetlerin denizaşırı genişlemesi yoluyla küresel ölçekte sorunların çözülmesine katkıda bulunulması.

Diğer taraftan Toplum 5.0'ın hedeflerinin gerçekleştirilmesinde aşılması gereken bazı zorluklar da bulunmaktadır. Bu zorluklar arasında yazılım entegrasyonu ve yükseltmesi, iş ağlarının karşılıklı olarak birlikte çalışabilmesi, gerçek zamanlı süreçler ve uygulamalar ışığında senkronizasyon ve daha da önemlisi güvenlik yer almaktadır (Saracel ve Aksoy, 2020: 26-34).

Bu amaçla,

- Ulusal stratejilerin oluşturulması ve hükümet tanıtım sisteminin entegrasyonu,
- İleri tekniklerin uygulanmasına yönelik yasaların geliştirilmesi,
- Bilgi temelini oluşturulması,
- Tüm vatandaşların yeni ekonomi ve topluma dinamik katılımının sağlanması,
- Toplumun ileri teknolojiler ile entegre olmasının gerçekleştirilmesi büyük önem taşımaktadır. (Keidanren, 2016: 14).

Toplum 5.0, Kurumsal Sosyal Sorumluluk işleyişine ve davranışına yeni bir anlayış ve değişiklik önermek için modern toplumun önde gelen koşullarının tanınmasına dayanmaktadır. Endüstri 4.0'ı ve toplumun sürdürülebilir gelişimi için toplumdaki önem arz eden sosyal sorunların çözülmesini sağlayan yeni teknolojileri dikkate almaktadır (Arı, 2021: 455-479). Toplum 5.0'a doğru ilerleyen toplumsal dönüşüm yalnızca endüstri değil devlet, akademi ve vatandaşlar olmak üzere çeşitli paydaşların iş birliğini gerektirmektedir. Böylesine büyük bir toplumsal dönüşümün sağlanması için ön koşul toplumsal direnç duvarının aşılması, tüm paydaşların toplumsal mutabakat içinde iş birliği yapmasıdır (Demirci Celep, 2020).

Toplum 5.0'ın nihai amacı Endüstri 4.0'ın üretken ve teknolojik potansiyelini harekete geçirerek insanların yaşam kalitesini artırmaktır (Harayama, 2017: 8-13). Ancak dünyanın en çok ilgilendiği konuların başında 'gelişen dijital teknolojilerin önümüzdeki yıllarda işgücü ve meslekler üzerindeki etkileri ile mal ve hizmet üretiminde azalması beklenen insanın rolü' gelmektedir (Çark, 2020: 19-34). Bugün dijital dönüşüm sebebi ile teknolojik işsizliğin ortaya çıkması muhtemel olmaktadır. Diğer taraftan yeni teknolojilerin ortadan kaldırdığı mesleklerin sayısından daha fazla yeni mesleklerin ortaya çıkacağı da muhtemeldir. Özellikle fiziksel ve rutin işlerde azalmalar meydana gelirken, yazılım, donanım ve makine bakımı gibi alanlarda artış meydana geleceği beklenmektedir (Çark, 2020: 19-34).

Türkiye'nin dijital dönüşüm sürecini etkilemesi muhtemel engellerin başında dijital dönüşümün gerektirdiği yeni teknolojik altyapılara ve bu altyapılar ile çalışabilecek nitelikli iş gücüne olan ihtiyaç gelmektedir. Bu engelin aşılabilmesi için, dijital dönüşüm sürecini tasarlayacak, yönetecek ve sürdürülebilir kılacak nitelikli işgücünün yetiştirilmesi ve eğitim altyapısının bu işgücünü yetiştirecek niteliğe ulaşması gerekmektedir (Demirci Celep, 2020). Farklı ortamlarda Endüstri 4.0 ve beraberinde Toplum 5.0 ile işsizlik oranlarının yükseleceği de tartışılmaktadır. Fakat farklı çevreler tarafından yeni iş ve meslek alanlarının doğacağı ya da insanlarla robotların iş birliğinin en üst seviyede olduğu bu toplum yapısında, insanların kontrol ve takip işlerinde yer almaya devam edecekleri de belirtilmektedir (Gökten, 2018: 880-897).

Sonuç olarak günümüzde iyimser görüşe sahip düşünürler yeni teknolojilerin yeni meslekler doğuracağını ifade ediyor olsalar da bu yeni mesleklerin doğuşuna ve nitelikli çalışanlar yetiştirilmesine kadar geçen zaman içinde işsizliğin önemli bir sorun olacağı değerlendirilmektedir.

TOPLUM 5.0 VE TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİSİ

Toplumsal cinsiyetin biçimlendirdiği konum ve sorumluluklara yer etmiş ataerkil kültürel değerler, kadınların ev dışında çalışmasını benimsememektedir. Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümüne göre "geçim sağlama" görev ve sorumluluğu erkeğindir. Kadının ev dışında çalışması, erkeğin "geçim sağlama" görev ve sorumluluğunu yerine getir(e)mediği anlamına gelmekte; erkek kendisini tehdit altında hissetmekte ve saygınlığını yitirmekten çekinmektedir. Ev dışında çalışmasına olumsuz bakılan, ataerkil değerlerin egemen olduğu toplumlarda, yaşam koşulları kötüleşen ailelerde kadınlar, bu değerleri zorlamadan ve karşı çıkmadan, toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde, "ev eksenli çalışma"yla istihdama

katılmaktadırlar. Bu çalışma biçimi ile kadınlar, ev içi sorumluluklarını aksatmadan ücretli çalışarak haneye katkıda bulunmaktadırlar (Beneria ve Floro, 2004: 12; Aşkın ve Aşkın, 2019: 981).

Kadınlık, pek çok kültürde olduğu gibi içinde yaşadığımız kültürde de yaş, eğitim, sınıf gibi değişkenlerden bağımsız olarak, esasen “ev” üzerinden tanımlanmakta ve yeniden üretilmektedir. Bu nedenle, “ev” ve “ev işleri”, kadın öznelliğinin kurulmasını anlamak için kilit alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının ait olduğu sınıfa, statüye, kuşağa ve eğitim düzeyine göre, ev ve ev işleri ile kurulan ilişki farklılaşmakla birlikte, her kadın için merkezi önem taşımakta ve kadınların ortak deneyimlerinin odağında durmaktadır (Bora, 2014: 21). Ev eksenli çalışma sistemi incelendiğinde, üreticilerin kamusal alana çıkmadan gelir getirici faaliyetlerini evlerinde gerçekleştirmeleri, ev-işyeri ayrımının bulunmaması, belirli bir mesai kavramı bulunmadığı için iş-iş dışı zaman ayrımının muğlaklaşması, hafta sonu, bayram vb. resmi tatil günlerinin olmaması, düzenli bir maaş sisteminin yokluğundan dolayı üreticinin düzenli net bir aylığa sahip olmaması, istihdama kayıt dışı katılma sebebiyle sosyal güvenlik sisteminin sunduğu başta emeklilik olmak üzere tüm haklardan mahrum kalma gibi özellikler karşımıza çıkmaktadır. Bu özellikler ise, bu çalışma biçiminin neden düşük statülü, düşük ücretli ve enformel bir istihdam biçimi olarak sınıflandırıldığını açıklamakta; üretimin evden çıkma gereği duymadan, üreticilerin evlerini adeta birer küçük atölyeye çevirerek gerçekleştirmeleri ise bu çalışma biçimine kadınların neden yoğun ilgi gösterdiklerini açıklamaktadır. Bilinen tarihi orta çağ sonlarına kadar giden ev eksenli çalışma, günümüze değin bazı değişiklikler gösterse de yukarıda sıralanan temel özelliklerin birçoğunu koruduğu görülmektedir (Ağcadağ Çelik, 2020: 753-770).

Toplum 5.0 paradigmasının en önemli yönü; ırk, din, dil, cinsiyet vb. ayrımlar olmaksızın herkes için konforlu bir toplum yaratmanın gerekliliğine yaptığı vurgudur. Bu paradigma, teknolojiler aracılığıyla fiziksel ve sosyal bariyerlerin ortadan kalkabileceğini, sosyal yaşamın aktif parçası olmak isteyen bireyler için eşit fırsatlar yaratılabileceğini ve aynı zamanda kişilerin öz farkındalık sahibi olmalarının desteklenebileceği fikirlerini içermektedir. Toplum 5.0 bakış açısına göre ancak bu yolla sosyal ve ekonomik açıdan tutarlı bir gelişim sağlanabilir (Bryndin, 2018: 12-19). Ekonomik kalkınmada insan vazgeçilmez bir unsur olduğundan kadın olmadan kalkınmayı sağlamak çok da mümkün değildir (Hacıbebekoğlu vd., 2007: 15). Toplum 5.0'ın gelişim hedeflerine bakıldığında; kadınların güçlendirilmesi, e-öğrenme sistemleri, erken uyarı sistemleri, akıllı tarım ve akıllı gıda, akıllı şehirler, yenilikçi ekosistem gibi alanlar olduğu görülmektedir (Shiroishi vd., 2018; Fukuyama, 2018: 47-52). Nitelikli insan kaynağı engelini aşılabilmesi için tüm vatandaşların dinamik katılımına yönelik eğitim

reformu gerçekleştirilmesi (yaratıcılığın teşvik edilmesi, bilgi teknolojileri okuryazarlığını ilk ve orta öğretim seviyelerinden itibaren geliştirmek ve yaşam boyu eğitimin teşvik edilmesi), siber güvenlik, veri bilimi ve uluslararası standardizasyon için personel temininin güvence altına alınması, teşvik edilmesi ve potansiyel yetenekleri keşfetmek için kadınların katılımının teşviki önerilmektedir (Demirci Celep, 2020).

TOPLUM 5.0 VE DİJİTAL DÖNÜŞÜMÜN KADIN EMEĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Kadınların toplumda karar vericiler, sağlayıcılar, bakıcılar ve tüketiciler olarak oynadıkları temel roller göz önüne alındığında, işgücüne katılımlarının kapsamı toplulukların ve ulusların ekonomik ve sosyal kalkınması üzerinde önemli etkilere sahiptir (Mercer, 2014). Günümüzde kadın istihdamında bir artış yaşansa da çalışma hayatında erkek egemen bir yapı söz konusudur ve kadınlar bu çember içinde hareket etmek zorunda kalmaktadırlar (Korkmaz, 2014: 1). Bu nedenle kadınlar, çalışma hayatında fazla istenmediklerini, dışlandıklarını, yok sayıldıklarını ve sonuç olarak bir baskı ile karşı karşıya kaldıklarını hissedebilmektedir (Appelbaum vd., 2003: 47). Engellerle dolu bu çemberin içinde, toplumun diğer yarısını oluşturan kadınların, “ikincil işgücü” olarak görülmesi anlayışı terk edilmediği takdirde ülkeler için sürdürülebilir uzun vadeli ekonomik kalkınma fırsatı kaçınılmaz olarak tehlikeye girebilecektir (Okyay, 2016). Kadınların çalışma hayatında ikincil konuma itilmesinin diğer bir boyutu ise hâlâ kariyer olanakları kısıtlı, geleceği belirsiz, düşük vasıflı mesleklerin daha çok kadınlar için uygun görülmesidir (Ansal, 1989: 8).

Kadınlar yönetim pozisyonlarında üst basamaklara çıkarken pek çok görünmez engel ile karşılaşmaktadır (Akyüz, 2020: 140-151). Bunun yanında erkek egemen bir çalışma hayatında kadınların kariyer yapma şansları erkeklere oranla daha az olduğundan kadınlar erkeklere göre daha vasıfsız işlerde çalıştırılmaktadır (Ecevit, 1998: 282). Bu durumun en belirgin örneklerinden bir tanesi, dünya genelinde kadınlar tahminen işlerin %60'ını yapmalarına rağmen gelirin sadece %10'unu alabilmeleridir (Eitzen and Zinn, 2003: 243). Bugün, şirket yönetim kurulları ve üst yönetim gibi karar alma mekanizmalarında daha eşit bir cinsiyet dengesine sahip olmanın daha iyi finansal performansla ilişkili olduğu görülmektedir (Badea vd., 2020).

Dijital dönüşüm süreci kapsamında istihdama yönelik iyimser ve kötümser yaklaşımlar değerlendirildiğinde, ortak görüş toplumları dönüşüme teşvik etmek için dijital bağlantı ve benzeri teknolojilerin kullanılmasının bir zorunluluk olduğudur. Ancak, sonuçları hakkında net bir bilgiye sahip olunmayan yeni dijital toplum devriminin özellikle savunmasız

dezavantajlı gruplar üzerindeki etkilerini ölçmek için hükümet, özel sektör ve sivil toplum dahil tüm sektörlerin işbirliğini ve katılımını sağlamak gerekmektedir (Akyüz, 2020: 140-151).

Dünya Ekonomik Forumu'nun 2015 Küresel Cinsiyet Uçurumu Raporu, raporun ilk yayınlanmaya başladığı 2006'dan bu yana, fazladan bir çeyrek milyar kadının işgücüne katıldığını ortaya koymuştur. Bu iyi bir ilerleme olsa da kadınların yıllık maaşının ancak şimdi, erkeklerin on yıl önce kazandığı miktara eşit olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan Dünya Ekonomik Forumu 2021 Küresel Cinsiyet Eşitsizliği raporunda ise dünyanın cinsiyet eşitliğine ulaşmasının 99,5 değil 135,6 yıl süreceğini öngörmüştür. Bu 36 yıllık gerileme, 2006 yılından bu yana görülen en büyük gerileme olmuştur. Eşitliğe ulaşılacak sürenin 36 yıl uzaması bir neslin daha cinsiyet eşitliği olan bir dünya göremeyeceği anlamına gelmektedir (WEF Rapor, 2021).

Cinsiyet eşitliği, uluslararası sürdürülebilirlik gündeminin en önemli önceliklerinden biridir. İşletmeler giderek cinsiyet eşitliği ile ilgili uygulamalarını iyileştirmekte, kamu-özel ortaklıklarını geliştirmekte ve toplumsal cinsiyet eşitliği ve uzun vadeli finansal değer elde etmek için kaynaklara yatırım yapmaktadır. İş operasyonları ve değer zincirleri aracılığıyla toplumsal cinsiyet eşitliğinin ilerletilmesinin daha iyi yetenek, daha yüksek üretkenlik, daha fazla müşteri ve daha güçlü bir sonuç anlamına geldiği kabul edilirken, bu alandaki ilerlemeler halen yetersizdir. Bu bağlamda, BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine ulaşmak için özel sektörün hızlı bir şekilde ilerlemeye devam etmesi gerekmektedir (Eren vd., 2021). Kadınların eğitilmesi, işe alınması ve desteklenmesi için zaman içinde yeni rekabet avantajları ve yetenekleri hedef olarak kadınların beceri eksikliklerini geliştirecek bir döngü oluşturmak adına daha bilinçli çabalar gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet çeşitliliğinin faydalarından yararlanmak için, şirketlerin başlangıçtan itibaren bütüncül bir yaklaşım benimsemesi gerekmektedir. Kadınlara yönelik yetenek yönetiminin daha iyi sonuçlara yol açacağı aşikardır. Bütüncül uzun vadeli önlemler ve kurumsal, endüstriyel ve kültürel bağlamın yanı sıra örgüt kültürü ve yerel politika açısından öncelikler de yer almalıdır (Toprakçı Alp, 2019: 137-141).

Kadınlar, büyük teknolojik risklere rağmen işin geleceği ile ilgili tartışmalar, hikâyeler ve politikalar içerisinde çoğunlukla görünmez konumdadırlar. Teknolojik değişimlerin kadınları yakından etkilediği gerçeğinden hareketle; kadınların görünür olmasının sağlanması önemlidir. İşin geleceği konusundaki tartışmalarda cinsiyet dengesizliğini ortadan kaldırarak

kadınları politika öncelikleri içerisine dâhil etmek son derece önemlidir (Toprakçı Alp ve Aksoy, 2021: 248-264).

SONUÇ

Toplum 5.0, Endüstri 4.0 gibi teknik bir konu ile benzer anlama sahipmiş gibi değerlendirilse de aslında endüstri 4.0'ın yarattığı teknolojik ortamda sosyal yaşamı iyileştirmek üzerine kurgulanmaktadır (Akın vd., 2021: 577-593). Toplum 5.0'a geçişten bahsedilirken kendi geleceklerini oluşturacak toplumların teknolojiyi yok sayması, onun sağladığı imkânlardan faydalanmaması akılcı bir çözüm olmamakla birlikte hâlihazırda karmaşık olan yaşamı daha da zorlaştırabilir. Bu bağlamda, dijital dönüşümden hem bireysel hem de toplumsal olarak kaçınmak artık pek mümkün görünmemektedir (Kocaman Karoğlu vd., 2020: 147-158). İşgücünün özellikle de kadın çalışanların dijital dönüşüm süreci olarak da adlandırılan bu sürece uyum sağlayabilmesi için mevcut becerilerini koruması ve yeni beceriler kazanması gerekmektedir. Nitelikli işgücü bu sürecin vazgeçilmez ön koşuludur (Akyüz, 2020: 140-151). Süreç içerisinde ise Türkiye'de önce Toplum 5.0'a geçişin önündeki engeller iyi analiz edilmelidir. Öncelikle, teknolojik altyapı eksiklerin giderilmesine ihtiyaç vardır. 5G teknolojisi, yapay zekâ uygulamaları ve büyük veri analizleri gibi araçların giderek kullanılmaya başlandığı bir dünyada Türkiye de Ar-Ge çalışmalarına hız vermelidir.

Fiziki yatırımlara ağırlık verilmesinin yanında beşerî sermayenin güçlendirilmesine de ihtiyaç vardır. Türkiye'nin dijital dönüşüme ve paradigma değişimine uyum sağlayacak nitelikli elemana ihtiyacı vardır. Mevcut personelin hem bilgi ve birikimleri hem de adaptasyon konusundaki isteksizlikleri dönüşümün önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. O yüzden, sonraki süreçte hizmet içi eğitimlerle mevcut personelin iyileştirilmesi, işe alınacak personelde ise ilgili beceri ve bilginin aranması gerekmektedir. Kişiselleştirilmiş hizmetlerle ortaya çıkan salgın, afet, terörizm, kriz gibi çok sayıda önemli toplumsal sorunlar yanında günlük toplumsal ihtiyaçların hızlı ve etkin şekilde giderilmesine öncelik verilmelidir. Bu bağlamda, dijital teknolojilerin entegrasyonu önemlidir. Tabi bunların da ötesinde, toplum bu dönüşme hazır hale getirilmelidir. Dijitalleşmenin önemi ve gerekliliği topluma iyi bir şekilde anlatılarak hem farkındalık arttırılmalı hem de bilgi ve yeterlilikleri iyileştirme çalışması yapılmalıdır. Bu anlamda, devletin yapacağı seminerler, halka açık söyleşi ve bilgilendirme toplantıları, kamu spotları, kurslar ve eğitim olanakları ile eğitim sisteminde gerçekleştireceği yenilikler etkili yöntemlerdir. Toplum bu konuda istekli ve hazır hale getirmek, Toplum 5.0'a geçişi daha da kolaylaştıracağı gibi, sürdürülebilirlik odaklı yaşam tarzı ve yaşam kalitesi için bir gerekliliktir (Uysal Şahin, 2021: 229-246).

Çalışma hayatının artık önemli bir parçası olan kadın çalışanlar için Toplum 5.0'ın sunmuş olduğu tablo, fırsat ve tehditleri birlikte barındırmaktadır. Her ne kadar kadınlar tarihsel süreç içerisinde bilim ve teknoloji alanlarında daha az temsil edilse de dijitalleşme süreci doğru yönetilirse işgücü piyasalarındaki cinsiyet farklılıklarını kapatmaya yardımcı bir araç olabilecektir.

KAYNAKÇA

Achatz, R., Beetz, K., Broy, M., Dämbkes, H., Damm, W., Grimm, K., & Liggesmeyer, P. (2009). **Nationale Roadmap Embedded Systems**. ZVEI-Zentralverband Elektrotechnik-und Elektronikindustrie eV, Kompetenzzentrum Embedded Software & Systems.

Agcadağ Çelik, İ. (2020). "A Sociological Evaluation on the "Digital" Home (Women) Based Work and The Status of Women". **Journal of Current Researches on Social Sciences**, 10 (4).

Akın, N., Mayatürk Akyol, E. ve Sürgevil Dalkılıç, O. (2021), "Akademik Yayınlar Işığında Toplum 5.0 Kavramına İlişkin Bir Değerlendirme". **Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, 35(2). <https://doi.org/10.16951/atauniiibd.792750>

Akyüz, M. (2020). "Endüstri 4. 0 Kadınlar İçin Devrim Olacak Mı?". **Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi**, 3(2). DOI:10.26677/TR1010.2020.347

Ansal, H. (1989). "Kapitalist Üretimde Cinsiyetçilik". **11. Tez: Marksizm ve Feminizm**, (1).

Appelbaum, S.H. Audet, L. and Miller, J. C. (2003). "Gender And Leadership? Leadership and Gender? A Journey Through The Landscape Of Theories". **Leadership & Organization Development Journal**. 24 (1).

Arı, E.S. (2021). "Süper Akıllı Toplum: Toplum 5.0". **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 23 (1). <http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.808359> .

Aşkın, E. Ö., Aşkın, U. (2019). "İşgücü Piyasasında Enformel Kadın İşgücü: Ev Eksenli Çalışan Kadınlara Yönelik Bir Araştırma". **Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 8, 977-1001.

Aybarç, S. Ve Kırılı, M. (Ed.) (Aralık-2021), **İktisadi ve İdari Bilimlerde Dijital Dönüşüm**. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.

Badea, L., Ştefan Armeanu, D., Costin Nitescu, D., Murgu, V., Panait, I., Kuzman, B. (2020). "A Study of the Relative Stock Market Performance of Companies Recognized for

Supporting Gender Equality Policies and Practices”. **Sustainability**, 12(9), 3558. Doi:10.3390/su12093558.

Basu K. (2018). The Journey from Industry 4.0 to Society 5.0 with IOT, Big Data and AI. <https://www.linkedin.com/pulse/journey-from-industry-40-society-50-iot-ai-big-data-kallol-basu> . (25.01.2022)

Bora, A. (2014). **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası**. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bryndin, E. (2018). “System Synergetic Formation of Society 5.0 For Development of Vital Spaces on Basis of Ecological Economic and Social Programs”. **Annals of Ecology and Environmental Science**, 2(4).

Can, A. V. ve Kıymaz, M. (2016). “Bilişim Teknolojilerinin Perakende Mağazacılık Sektörüne Yansımaları: Muhasebe Departmanlarında Endüstri 4.0 Etkisi”. **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, CİEP Özel Sayısı.

Çark, Ö. (2020). Dijital Dönüşümün İşgücü ve Meslekler Üzerindeki Etkileri. **International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries**, 4 (Özel Sayı 1).

Demirci Celep, N. (2020). “Toplum 5.0: İnsan Merkezli Toplum”. TED Batman. <https://www.tedbatman.k12.tr/wp-content/uploads/2020/05/Toplum-5.0-%C4%B0nsan-Merkezli-Toplum-.pdf> (25.01.2022).

Develi, H. (2017). Endüstri 4.0’dan Toplum 5.0’a. (Dünya Gazetesi) <https://www.dunya.com/kose-yazisi/endustri-40dan-toplum-50a/389146> . (25.01.2022).

Dünya Ekonomik Forumu (WEF) “Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Raporu 2021”

Ecevit, Y. (1998). **Türkiye’de Ücretli Kadın Emeginin Toplumsal Cinsiyet Temelinde Analizi: 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Eitzen, D. S. and Baca Zinn, M. (2003). **Social Problems**. Ninth Edition. Boston: Pearson Education.

Er, H. vd. (2021). "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi". **Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 14 (39), 28-66. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.993699> .

Eren, B. S., Sabancılar Eren, S., Güler Özçalık, S. (2021). “Finans Piyasalarında Cinsiyet Eşitliği Endeksleri Üzerine Bir İnceleme”.

Ferreira, C. M. ve Serpa, S. (2018). "Society 5.0 and Social Development: Contributions to a Discussion". **Management and Organizational Studies**. 5 (4). <https://doi.org/10.5430/mos.v5n4p26> .

From Industry 4.0 to Society 5.0: The Big Societal Transformation Plan of Japan, 2016. Available online: <https://www.i-scoop.eu/industry-4-0/society-5-0/> (28.01.2022)

Fukuda, K. (2020). “Science, Technology and Innovation Ecosystem Transformation Toward Society 5.0”. **International Journal Of Production Economics**, 220.

Fukuyama, M. (2018). “Society 5.0: Aiming For A New Human-Centered Society”. **Japan SPOTLIGHT, Special Article**, 2, 47- 52.

https://www.jef.or.jp/journal/pdf/220th_Special_Article_02.pdf (29.01.2022).

Gözüküçük, M.F. (2020). **Dijital Dönüşüm ve Ekonomik Büyüme**. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, İstanbul.

Hacıbebekoğlu, A. Hacıbebekoğlu, M. ve Yiğitbaşı, O.G. (2007). **Kadının İş Hayatındaki Yeri 2007 Raporu**. Şanlıurfa: Şanlıurfa Girişimci İş Kadınları Derneği Tarafından Progem Eğitim Danışmanlık Ltd.Şti Hazırlatılan Rapor.

Harayama, Y. (2017). **Society 5.0: Aiming For A New Human-Centered Society**. Collaborative Creation Through Global R&D Open Innovation For Creating The Future: 66 (6). Hitachi Review. Hitachi Review 66(6).

http://www.hitachi.com/rev/archive/2017/r2017_06/pdf/p08-13_TRENDS.pdf

<https://www.mercer.com/content/dam/mmc-web/Files/Gender-Diversity-When-women-thrive-businesses-thrive-Mercer.pdf> (27.01.2022).

Ivanov, D., Dolgui, A. and Sokolov, B. (2019). “The Impact Of Digital Technology and Industry 4.0 On The Ripple Effect And Supply Chain Risk Analytics”, **International Journal Of Production Research**, 2 (3).

Keidanren (Japan Business Federation) (2016). “Toward Realization Of The New Economy And Society. Reform Of The Economy And Society By The Deepening Of “Society 5.0””. **Retrieved** April 16, 2018. http://www.keidanren.or.jp/en/policy/2016/029_outline.pdf

Kocaman Karoğlu, A., Bal Çetinkaya, K., Çimşir, E. (2020). “Toplum 5.0 Sürecinde Türkiye’de Eğitimde Dijital Dönüşüm”. **Üniversite Araştırmaları Dergisi**, Aralık 2020, 3(3).

Korkmaz, H. (2014). “Yönetim Kademelerinde Kadına Yönelik Cinsiyet Ayrımcılığı ve Cam Tavan Sendromu”. **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**. 2 (5).

Lobe, A. (2017). **Japans Smarte Utopie**. <https://www.zeit.de/kultur/2017-04/japan-gesellschaft-zukunftautomatisierung-cebit>. (27.01.2022).

Mashur, R., Gunawan, B. I., Fitriany, F., Ashoer, M., Hidayat, M. & Aditya, H. P. K. P. (2019). "Moving From Traditional to Society 5.0: Case study by Online Transportation Business". **The Journal of Distribution Science**, 17(9).

Okan Gökten, P. (2018). "Karanlıkta Üretim: Yeni Çağda Maliyetin Kapsamı". **Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi**, 20(4), 880-897. <http://dx.doi.org/10.31460/mbdd.460897> .

Okyay, Bodur Z. (2016). Industry 4.0: Increasing Women's Participation in the Workplace. http://turkishpolicy.com/article/809/industry-4-0-increasing-womens-participation-in-the-workforce#_ftn1/ (25.01.2022).

Pollard S. (1981). **Peaceful Conquest: "Industrialization in Europe" 1760-1770**, Oxford: 1981B.

Saracel, N. ve Aksoy, I. (2020). "Toplum 5.0: Süper Akıllı Toplum". **Social Sciences Research Journal**, 9 (2).

Takakuwa S., Veza I. ve Celar S. (2018). "Industry 4.0" In Europe and East Asia", 29th Daaam International Symposium on Intelligent Manufacturing and Automation, 61-69.

TÜBİTAK-BİLGEM, Dijital Akademi Portalı. (Tarih Yok). "Dijital Dönüşüm Nedir". Dijital Akademi Portalı: <https://www.dijitalakademi.gov.tr/dijital-donusum-nedir> (28.01.2022).

Toprakçı Alp G. (2019). "Endüstri 4.0 Perspektifinden Kadın İstihdamı" VI. Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kongresi (International Strategic Researches Congress ISRC 2019) 25/29 Ekim 2019, 137-141.

Toprakçı Alp, G. ve Aksoy, B. (2021). "Bilim, Teknoloji ve Kadın: Çalışmanın Geleceğine Dair Bir Değerlendirme". **Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi**, 8(1).

Uysal Şahin, Özge. (2021). "Toplum 5.0 ve Kamu Hizmeti: Türkiye Üzerine Bir Değerlendirme". **Journal of Awareness**. 6(4). 229-246. DOI: 10.26809/joa.6.4.05

Yazıcı, E. ve Düzgaya, H. (2016). "Endüstri Devriminde Dördüncü Dalga ve Eğitim: Türkiye Dördüncü Dalga Endüstri Devrimine Hazır Mı?". **Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama**, 7(13).

Yiğitöl, B. ve Sarı, T. (2020). "Küresel Salgınlar ile Mücadelede Endüstri 4.0 Teknolojilerinin Rolü". **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 41.

SÖMÜRGEÇİ GÜÇ, ATAERKİL VE MADUN KADINLAR

Hüseyin İÇEN*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, kadınların hem sosyal hem de politik olarak nasıl sömürüldüğünü ve sömürgeleştirildiğini göstermektir. Bu süreç, sömürge ve emperyal güç ilişkilerini ve bunların ezici çoğunluğun toplumsal kabulleriyle ilişkilerini içerir. Bu şekilde Franz Fanon, Gayatri Spivak, Kate Miller ve daha fazlası gibi bazı önde gelen bilim adamları önemli bir yere sahiptir. Jean Rhys tarafından yazılan *Wide Sargasso Sea* ve Sylvia Plath tarafından yazılan *The Bell Jar* isimli eserler, makale boyunca romanların bazı önemli noktalarından alıntı yaparak sömürge ve madun kadın kavramını açıklamak ve vurgulamak için incelenmiştir. Sömürgeleştirilmiş ve ataerkil toplumlarda kadınlar, özgürlük hareketlerine aktif olarak dahil olmak yerine inziva içinde yaşamayı seçebilecek erkeklere kıyasla zayıf ve etkisiz olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Sömürgeci Güç, Ataerkillik, Madun Kadınlar.

GİRİŞ

Jean Rhys tarafından yazılan *Wide Sargasso Sea*, Charlotte Bronte tarafından yazılmış olan *Jane Eyre*'ye bir öndeyiştir. Roman, bir hikâyenin farklı açılarından anlatıldığı üç farklı bölümden oluşuyor. Her açı Antoinette, Rochester ve Grace gibi farklı insanlar tarafından anlatılıyor. Romanın ilk bölümü, çocukluğundan Antoinette'in yetişkinliğine ve hayatı ve geleceği boyunca yaşadıklarıyla ilgilidir. Romanın ikinci bölümü, bu bölümünde ortaya çıkan ve Antoinette'in otoritesini ve sahip olduğu her şeyi alan Antoinette ile Rochester arasında gerçekleşen evlilikle ilgilidir. Ve romanın son bölümü, Antoinette'in İngiltere'deki konaktaki karanlık bir odada, artık psikolojik olarak iyi hissetmeyen Antoinette'e bakmak için Rochester tarafından işe alınan Grace'in anlattığı Antoinette'nin deliliğini anlatıyor.

Makale boyunca incelenen bir diğer roman ise Sylvia Plath'ın 1963'te yazdığı *The Bell Jar* eseridir. Ana karakter Esther Greenwood New York'ta 6 ay burs kazanmış genç bir öğrencidir. Bu onun rüyasıydı ama oraya varduktan sonra bursu sırasında gördüklerinden dolayı hayal

* Atatürk Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı, Doktora Öğrencisi.

kırıklığına uğradığını hissetti. Antoinette gibi Esther de özgür olmak istiyor ve istediğini yapıyor ama düşündüğü kadar kolay değil. Toplumsal kabul asla özgür bir kadın olmasına izin vermez ve Antoinette gibi, Esther karakteri de delilik ile yüzleşmek zorunda kalır.

Ataerkil bir toplumda kadınlara eş, anne, kız kardeş gibi farklı roller verilir ve bunların hepsi onları erkeğe bağımlı kılar ve kimliğini bir erkekle ilişkiye indirgemektedir. Toplumsal cinsiyet rolü, çocukluktan beri bir kadının, anneliğin ve kadının rolünün takip edilmesi gereken hedefler olduğuna inanmasını gerektirir. Bu durum cinsiyetler arasındaki ilişkiyi normalleştirir.

Frantz Fanon, “o bir kadın (...) ki (...) bu durumda toplumda hoş karşılanmayacaktır” (Fanon, 1967). Hem Antoinette hem de Esther’in yaşadıkları toplum tarafından kucaklanmıyor.

Emperyal güçlerin çeşitli açılardan ve hepsinden önemlisi ataerkil sistemler aracılığıyla baskı altına alınması, kadınları toplumda ve diğer ilgili sınıflar arasında düşük bir konuma getirmektedir. Bill Ashcroft (2000) kendi eserinde bu durumu şöyle dile getirir,

Çeşitli sömürgeleştirilmiş toplumlarda toplumsal cinsiyet veya sömürünün kadınların hayatındaki en önemli siyasi unsur olup olmadığı konusunda sağlam tartışmalar olmuştur. Ve bu tür sömürge kontrolünün, emperyalizm ve sömürgecilik çalışmasında toplumsal cinsiyet yaratma ve işlerin daha fazla değerlendirilmesine yönelik taleplere yol açtığını da ekleyelim.

Ataerkil eşitsizliğin toplumlarında kadınların sömürülmesinde temel bir unsur olarak yorumlandığı toplumsal cinsiyet ve sömürgeci eşitsizliğin kadınların mevcut durumundaki etkileri tartışılmaktadır. Bütün bu olaylar emperyalist gücün ve sömürgeciliğin ürünüdür. Ashcroft (2000) bu durumu şöyle yazar:

Hem ataerkilliğin hem de emperyalizmin, sömürülenler ve astları olarak gördükleri üzerinde benzer egemenlik biçimlerini uyguladıkları görülebilir. Böylece ataerkillikteki kadınların ve sömürgeleştirilmiş öznelerin algıları çeşitli şekillerde paralelleştirilebilir.

Bu çalışma, sömürgecilik ve ataerkilliğin kadınları toplumdaki alt insan veya madun kategorisi olarak gördüğünü açıklıyor. Romanlardaki kadın-erkek ilişkisi iktidar ilişkisidir ve iktidar temsilcisi, *Wide Sargasso Sea*'deki sömürge gücü ile ataerkil güç ya da *The Bell Jar*'daki erkek egemenliği olan her romanda farklılık gösterir. Antoinette, ne beyaz ne de siyah olmak üzere Creole (melez) olmaktan muzdariptir; öte yandan Esther, erkek egemen bir toplumda pasif bir kadın olmaktan muzdariptir. Ancak iki karakter arasındaki temel fark baskı seviyesidir. Antoinette, Creole (melez) kadını olduğu için çifte baskıdan muzdariptir. Kate Millet (1970), *Cinsel Politika* başlıklı ünlü kitabında şöyle diyor:

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ

Ataerkilliğin ana kurumu ailedir. Hem daha büyük toplumun bir aynası hem de bir bağlantısıdır; ataerkil bir bütün içinde ataerkil bir birim. Birey ve toplumsal yapı arasında arabuluculuk yapan aile, siyasi ve diğer otoritelerin yetersiz kaldığı durumlarda kontrolü ve uygunluğu etkiler. Ataerkil toplumun temel aracı ve temel birimi olarak aile ve rolleri prototipiktir. Daha büyük toplumun bir temsilcisi olarak hizmet eden aile, yalnızca kendi üyelerini uyum sağlamaya ve uymaya teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda vatandaşlarını aile başkanları aracılığıyla yöneten ataerkil devlet hükümetinde bir birim olarak hareket eder.

Gayatri Spivak'ın karmaşık makalesi *Madun Konuşabilir mi?* 1988 yılında ilk yayınlandığı günden beri muazzam miktarda dikkat çekti. Spivak'ın madun'u toplumdaki en zayıf konulara müdahil olanları ifade eder.

Madun, daha düşük ekonomik ve kültürel statüye sahip olanlar için kullanılan bir terimdir; belirli bir toplumun güç yapısının dışında var olan kitleler. Madun Konuşabilir mi? Spivak, özne ve nesne, kendisi ve geri kalanı, Batı ve Doğu, orta ve kenar, çoğunluk ve azınlık arasındaki ikili muhalefeti devirmeyi hedefliyor. Cinsiyet, sınıf, kast, din, vb. bölünmüş oldukları için Madun konuşamayacağını dile getirir.

Konuşma terimi Spivak için tam anlamıyla direkt anlamında kullanılmamıştır. Toplumun en alt üyelerinin endişelerini ifade edebilir, diyalog içine güç olanlar ile girin demek istiyor? Ve eğer doğru konuşurlarsa ya da endişelerini başka bir şekilde iletirlerse zarar görecekle mi? Spivak makalesinde durumu şöyle dile getirir:

Madun sınıflara katılmaktan kastımız, onların "konuştukları" şey, kolektifler oluşturmalarına direnmektir; ancak bu söz edimini tamamlamaları için metafora tekrar geri dönmelerinin hiçbir altyapısı yoktur. Başka bir deyişle, çevrelerinde iktidara sahip olanlar, devletin gücü ya da uzun devletler gücü bu işlerle ilgilenebilecek altyapıya sahip değillerdir (Spivak, 1988).

Bir tür ventrilokluk (karnından konuşma) olarak gördüğü için bu cevabı sevmiyor. Edward Said'in teorisini ve sömürge kontrolünün sürdürülmesinde temsilin önemini hatırlamalıyız. Spivak'da temsilden bahsediyor ama onun durumunda, sömürgeleştirileni temsil eden sömürgeci değil, temsilin katmanları var. Spivak'ın makalesi, *Madun Konuşabilir mi?* sömürü özne fikrine meydan okur ve Batı söyleminin diğer kültürlerle etkileşim yeteneğinin sınırlarının bir örneğini sunar. Bu çalışma, postkolonyal çalışmalarda bir paradigma kayması ile işaretlenmiştir.

Spivak (1988) *Madun Konuşabilir mi?* isimli çalışması ile ilgili olarak, "Okumalarım, daha ziyade, postkolonyal bir kadın tarafından, baskının fabrikasyonu ile ilgili ve deneyimsiz bir inceleme, kadın bilincinin, dolayısıyla kadının varlığının inşa edilmiş bir karşı-anlatısıdır"

yorumunu yapar. Kadını toplumun diğer üyeleriyle eşit ve onu toplumun önemli bir parçası olarak görür. Kadının önemi ile ilgili olarak, Spivak'ın kadın veya kolonize gibi yaygın terimlerden daha fazla kullandığı Madun kelimesi vardır. Madun, Donna Landry ve Gerald Maclean'ın farklı bakış açılarından diğerlerinden daha düşük olan herhangi bir insan grubunu ifade eder, "Madun olduğu iddia edilen grup türleri, herhangi bir şekilde kendilerini ikincil hisseden gruplardır" (Landry ve Maclean, 1993).

Spivak'a (1999) göre kadın ve toplumdaki konumu "yerli ataerkillik ile sömürge hükümeti arasında manevra yapar". Her iki perspektiften de kadınlar önemli sosyal faaliyetlerden dışlanmakta ve kendilerine hükmeden erkeklerin sahip olduğu arzulu nesnelere olarak görülmektedir. Spivak'ın düşündüğü gibi, kadınların özgürlüğü ve "Kadın arzusu" her zaman geleneksel ataerkillikler ve yöneticilerin gücü tarafından sınırlandırılmıştır (Spivak, 1999). "Madun konuşamaz" diyerek, özellikle Hindistan'da kadınların durumuna açıklık getirmekte ve "madun konuşmaya hakkı olmadığını" aydınlatmaktadır (Spivak, 1988).

Yerli kadınların konumuyla ilgili olarak, Bill Ashcroft (2000) bu sessizliğin ana nedenini "toplumsal cinsiyet yanlılığı ve geleneksel ya da sömürgecilik öncesi yapıların genellikle yerli kadınları sessiz ve bağımlı olarak temsil eden çağdaş erkeksi bir önyargı tarafından ağır bir şekilde etkilenmesi" olarak açıklıyor. Kadınların ekonomik veya kültürel faaliyetlere katılma hakları yoktur. Landry ve Maclean'ın madunları "en ezilen ve görünmez seçmenler" olarak gördükleri için (Landry ve Maclean, 1993). Bu kaygı içinde, toplumun en kötü durumundan etkilenirler.

Spivak (1988), "ataerkillik ve emperyalizm arasında (...) kadın figürü, gelenek ile modernleşme arasında sıkışmış üçüncü dünya kadınının yerinden edilmiş figürasyonu olan şiddetli bir mekik içinde kaybolur (...). Kadını, erkek egemen toplum ile sömürgeci güç arasında ezilmiş bir figür olarak görüyor. Kadının her iki tarafın uyguladığı stratejiler arasında tamamen kaybolduğunu fark eder ve gelenek ve modernleşme kavramları arasında üçüncü dünya kadını olarak kaybolduğunu savunur. Postkolonyalizme ilişkin bir analiz, emperyal güç ve ataerkilliğin kadınları çifte sömürgeleştirdiği fikrini ortaya çıkarır. Postkolonyal kadınlar, kendi başlarına belirleme gücüne sahip olamamak için aşağılanıyor ve eziliyorlar.

Spivak, Said ile her temsilin bir yanlış beyan olduğu konusunda hemfikirdir. Başka bir deyişle, bir resim, ne kadar mükemmel olursa olsun, temsil ettiği şey değildir, ancak Spivak, madun siyasi bir bilinç geliştiremediği ve ifade edemediği sürece, bu temsilin mevcut en iyi seçenek olduğunu düşünür. Gayatri Spivak, toplumun en zayıf üyeleri olan madun konuşabilir mi?

diye soruyor. Toplumun onları yapılandırma şekli nedeniyle konuşamadıklarını savunuyor. Bu konuya Nazila Heidarzadegan Ortadoğu Amerikan Tiyatrosu: İnkâr veya Müzakere kitabında şöyle değinir;

Sömürgeleştirilen insanlar gibi kadınlar da kendi dillerini ve sömürgecininkiler gibi kendi erişilebilir aygıtlarını geliştirmeye ihtiyaç duymuşlardır. Her iki grup da sömürgeleştirilmiş, güçsüz ve bağımlı bir konuma sahiptir. Postkolonyal söylem ve feminizm, erken dönem feminizmin tahakküm yapısını dönüştürmeye çalışması gibi, bağımlı ve marjinalleştirileni egemen ve erken dönem milliyetçi postkolonyalizme karşı eski durumuna döndürmeye çalışır (Heidarzadegan, 2019).

Kadınlık kavramı, kadın deliliği konusuna eleştirel bir bakış açısından önemlidir. Sylvia Plath'ın kadın rolüne odaklanırken cinsiyetin yanı sıra kadınlık ve toplumsal cinsiyet tanımlarını da araştırmak önemlidir. Simone De Beauvoir (1949), ufuk açıcı kitabı İkincil Cinsiyet'te “Kadın doğmuyoruz, kadın oluyoruz.” diye yazmıştır. Ama 'kadın' kelimesi bize ne ifade ediyor? Bir kişinin biyo-cinsiyetini, günlük yaşamdaki kimliğinin temel özellikleri olarak tanımlarız. Öte yandan, kadın veya daha çok "dişil", daha geniş bir toplumda kimlik gerektiren çeşitli sembolik, geleneksel, standartlaştırılmış davranışlara atıfta bulunur.

Ataerkillik kelimesi “babanın egemenliği” anlamına gelmektedir (Wolfreys, Robbins ve Womack, 2006). Daha geniş bir bağlamda, erkek egemenliğine ve yönetimine atıfta bulunur. Genel anlamda, sömürgecilik ve ataerkillik, eşitsiz kontrol ve baskı üzerine kuruludur. Postkolonyal teorisyenler ve yazarlar kolonyalizm üzerinde yoğunlaşsalar da, feministlerin ana odak noktası hegemonyadır. Feministlerin vurgusu kadın ve erkek arasındaki güç dengesi üzerinedir. Lundin'e (2008) göre, “postkolonyalizm sömürge bağlamlarında marjinalleşme ve sömürüye odaklanırken”. McLeod'un işaret ettiği gibi, “feminizm ve postkolonyalizm, baskı biçimlerine ortak meydan okuma amacını paylaşır” (McLeod, 2000). Yabancı sömürge temsilcileri tarafından sömürgeleştirilen kadınlar iki defa ezilir, sömürülür ve sömürgeleştirilir.

McLeod'un (2000) yazdığı gibi, "Kirsten Holst Peterson ve Anna Rutherford, 'Çifte Sömürgeleştirme' ifadesini, kadınların aynı anda sömürgecilik ve ataerkilliğin baskısını deneyimleme biçimlerine atıfta bulunmak için kullandılar". Bu tür kadınlar Spivak tarafından Madun olarak adlandırıldı. “Sömürge sonucu anlamında kadınlar gibi aşağı olanın geçmişi olmadığını ve konuşamayacağını” düşündü (Spivak, 1988).

Bu temayla ilgili olarak, *Wide Sargasso Sea*, Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre* romanı tarafından daha önce yüceltilen sömürgeci ve ataerkil iktidar sistemlerini ortaya çıkaran mükemmel bir Postkolonyal ve feminist metindir. Lundin'in sözleriyle:

Wide Sargasso Sea, Antoinette/Bertha'nın çatı katındaki deli kadın olarak bilindiği Jane Eyre'nin bir öndeyişidir. *Wide Sargasso Sea*, Antoinette/Bertha'nın sıkıntılı durumuna bir açıklama getiriyor ve kadın kahramanın özgürlüğünden tamamen yoksun bırakılmasıyla trajik bir şekilde sona eriyor (Lundin, 2008).

Lundin, Antoinette ile kocası Bay Rochester arasındaki ilişkinin geleneksel olarak ataerkil ve sömürgeci olduğunu, yalnızca cinsel bir karışım olmadığını, aynı zamanda çeşitli kültür ve geleneklerin bir sentezi olduğunu kaydetti (Lundin, 2008).

Çifte sömürü, kadınların iki kez sömürüldüğü bir durum anlamına gelir. Birincisi, kendi yurtlarında hüküm süren ataerkil fikirler tarafından sömürgeleştirilirler ve ikincisi, emperyalist sömürgeciler esas olarak Avrupa'dan ülkelerine kendi kanunlarına göre hükmetmek ve yönetmek için geldiler. Bu nedenle kadınlar, farklı güçler tarafından kendilerine dayatılan çeşitli baskı türlerine maruz kalmaya eğilimlidirler.

Spivak'ın Çifte sömürü teorisi, bir metne uygulanabilmesi için insan ve sömürü güç gibi iki baskın güce ihtiyaç duyar ve bu açıkça *Wide Sargasso Sea*'de görülür. Rochester hem bir erkek hem de bir sömürge temsilcisidir ve çifte sömürgeci rolünü yerine getirmek için Antoinette'e dikte eder ve kullanır. Antoinette iki kez sömürülür. Öte yandan, *The Bell Jar*'a çifte sömürü teorisi uygulanamaz çünkü metinde kolonizer gibi temel araçlar yoktur. Çünkü Esther New York'ta yaşıyor ve Rochester tarafından Antoinette gibi fiziksel olarak istismar edilmiyor.

Kadınlar genellikle ataerkil toplumlarda kişilerden ziyade sömürgeleştirilmiş imajlar olarak görülür. Bu yol boyunca erkeklerin hizmetkârı olarak görülürler ve en önemli toplumsal olaylardan önemli ölçüde dışlanırlar. Kadınların bir toplumun olaylarında varlığı belirgin değilse, bu onların küçük rolünün bir işareti olabilir. Ataerkil iktidar varsa, kadınların durumu daha da kötüleşir. Kadınlar hem sömürgeci gücün hem de toplumdaki ataerkil yapının yüküne katlandıklarında çifte sömürgeleştirilmeleri söylenir.

Bu çalışma, keşfetmenin toplumsal yapısının ortaya çıkarılması ve toplumsal katmanlardan kadınları insanlıktan çıkaracak kadar toplumsallaştırılması esasına dayalı olarak yürütülmektedir. Bu postkolonyal ve feminist metinlerdeki kadınlar hayatlarını haklı çıkarmaya çalışıyorlar. Bütün kadın karakterler deliliklerinde bir amaç sergilerler. Psikolojik, postkolonyal ve ataerkil baskıya meydan okurlar ve kendi kültürlerini kurarlar. Kendilerine zulmeden toplumu tehdit etmeseler bile istismara uğruyorlar ve hapse atılıyorlar. Bu romanlardaki kadın karakterlerin tamamı yalnızlığa mahkûmdur ve her iki romanda da parçalı

anlatımlar, karmaşık metaforlar, çarpık sözler, çeşitli anlam ve açıklamalar vardır.

KAYNAKLAR

Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen (2000). **The Post-colonial Studies: The Key Concepts**. USA: Routledge.

Fanon, Frantz (1965). **A Dying Colonialism**. (Trans. Haakon Chevalier). New York: Grove press.

Heidarzadegan, Nazila (2019). **The Middle Eastern American Theatre: Negation or Negotiation of Identity**. Ankara: Akademisyen Kitapevi.

Lundin, Ingela (2008). **Double Oppression In The Color Purple And Wide Sargasso Sea. A Comparison Between The Main Characters Celie And Antoinette/Bertha** (C-Essay).

McLeod, J. (2000). **Beginning Postcolonialism**. Manchester: Manchester University Press.

Millett, Kate. (2000). **Sexual Politics**. Urbana and Chicago: Illinois UP.

Plath, Sylvia (1963). **The Bell Jar**. United States: Heinemann Print.

Rhys, Jean. (1966). **Wide Sargasso Sea**. Norton Critical Ed. 1 ed. Ed. Judith Raiskin. New York: Norton, Print.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). **Can the Subaltern Speak?** Basingstoke: Macmillan.

Wolfreys, J., Robbins, R. and Womack, K. (2006). **Key Concepts In Literary Theory**. Edinburgh: Edinburgh University Press.

DÖRDÜNCÜ DALGA FEMİNİST HAREKET YÖNTEMİ OLARAK SOSYAL MEDYA ÜZERİNDEN HAK ARAMA EYLEMİNİN TOPLUM BAĞLAMINDA KABULÜ

Ceren ÖZTÜRK*

ÖZET

Kadına yönelik erkek şiddeti, kadın ile erkek arasındaki eşit olmayan güç ve iktidar ilişkilerinin sonucunda bireysel ya da toplumsal olarak kadına yönelik ekonomik, fiziksel, cinsel, kültürel ve psikolojik olarak ortaya çıkan şiddet türüdür. Kadına yönelik şiddetin birçok sebebi olmakla birlikte; özeldeki tüm sebeplerin kökünü besleyen ana etken ataerki ve ataerkinin kadın ve erkeklere biçtiği toplumsal cinsiyet rolleridir.

Sosyal medyanın kullanımının artması ile kolektif veyahut bireysel eylemlerin önemli bir kısmının dijitalle taşınması arasında pozitif korelasyon olduğu görülmektedir. Genelde toplumsal hareketler özelde ise kadın hareketi dijital medya ile etkileşim kurarak, haklarını arayan insanların görünür kılınmasını sağlamaktadır. Sosyal medyanın, sağladığı gizlilik sebebiyle direniş kültürünü güçlendirmiş olduğu söylenebilmektedir. Bu bağlamda genel anlamda dördüncü dalga feminizm olarak adlandırılan hareketin bugün kadınların hak arama eyleminin ana taşıyıcısı olarak konumlandığını söylemek mümkün görülmektedir.

Bu çalışma toplumun, kadınların sosyal medya üzerinden örgütlenmesi ve hak araması eylemine yönelik düşüncülerini ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Çalışma, 01.12.2021 ile 01.01.2022 tarihleri arasında 100 farklı kişi ile anket yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Çalışma sonucunda çalışmaya katılan kişilerin %53.5'inin kendisini feminist olarak tanımladığı ve %30.2'sinin ise kararsız olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmaya katılan kişilerinin %49'unun dijital feminizm hakkında bir bilgiye sahip olmadığı buna karşılık olarak %93.3'ünün sosyal medya üzerinden şiddete uğramış bir kadının gönderisine denk gelmiş olduğu saptanmıştır. Çalışmaya katılan kişilerin %46.5'inin erkek şiddetine maruz kalıp bu durumu bildirmedikleri ve bir süre sonra sosyal medya üzerinden denk geldikleri paylaşımlarla birlikte yaşadıklarını anlattığı saptanmıştır. Yaşadıkları erkek şiddetini şikayet etmeyi düşünen kadınların oranı %50 olup, şikayet edenlerin oranı ise %16.8'dir. %82.4'lük bir dilim şiddetin güncel yollarla şikayet edilmesi gerektiğini düşünmekte aynı zamanda da

* Trakya Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Bölümü, Lisans Öğrencisi.

%61.7'si bunun olumlu bir sonuç doğuracağını düşünmektedir. Anket çalışmasının sonuçlarına bakıldığında sosyal medyanın erkek şiddetiyle mücadele konusunda geleneksel yöntemlere göre daha geniş bir mücadele alanı sunduğu ve kolektif bilinci harekete geçirdiği ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Dijital Feminizm, Sosyal Medya, Erkek Şiddeti.

AMAÇ

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, yerel ve küresel bağlamda hem akademik hem de çeşitli sosyal gruplar arasında tartışılan önemi yadsınmayacak bir eşitsizlik biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum tarafından marjinalleştirilen kadın mücadelesi yüzyıllardan beri süregelen bir mücadele olarak çeşitli özellikleriyle farklılaşan düşünceler bütünü oluşturmaktadır. Bu farklılaşma toplumsal yapı ve dönüşümlerle paralel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün Castells'in "Ağ Toplumu" olarak adlandırdığı dünyada, var oluşumuzu internet bağlamında kimliklendirdiğimiz söylenebilmektedir. Dördüncü dalga feminizm olarak adlandırılan dijital feminizm veya diğer adıyla hashtag feminizmi dönüşen toplumun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar Instagram, Twitter ve Facebook gibi çeşitli sosyal medya platformlarında toplumsal cinsiyet düzlemindeki fikirlerini ve isteklerini paylaşmaktadır. Günümüz toplumlarında sosyal medya araçlarının etkili bir hak arama yolu olarak kullanıldığı saptanmaktadır. Bunun yanı sıra hak kavramı mücadele ile hak yaratmak ile ilişkilendirilerek yeni bir aktivizm alanı açmaktadır.

Çalışmanın amacı, küresel boyutta giderek artan sosyal medya kullanımına paralel olarak değişen toplumsal pratiklerin altını çizerek feminizmin yeni bir dalgası olan dijital feminizmi tarihselliği içerisinde incelemek ve dördüncü dalga feminizmin toplum neznindeki yansımaları ortaya çıkarmaktır. Bu durum göz önünde bulundurularak feminizmin dördüncü dalgası olarak adlandırılan dijital feminizmin hangi yönlerden diğer feminist dalgalardan ayrıldığını ortaya koymak çalışmanın bir diğer amacıdır.

Literatüre bakıldığında dijital feminizmin özünü ortaya çıkarmak amacıyla yapılan çalışmaların çok fazla olmadığı saptanmaktadır. Dördüncü dalga feminizm, hashtag feminizmi, dijital feminizm gibi çeşitli adlandırmalarla ortaya çıkan bu yeni aktivizm alanının toplum bağlamında kabulünün ortaya çıkartılarak hem akademik alanda hem de sosyal alanda yansımalarının literatüre katkısını sağlamak bir diğer amaçtır.

KAPSAM

Araştırmanın kapsamı Tekirdağ, İzmir ve Eskişehir illerinde ikamet eden çeşitli cinsiyet ve yaş gruplarından 100 kişi ile online/yüzyüze anket şeklinde oluşturulmuştur.

YÖNTEM

Çalışmada bir nicel araştırma yöntemi olan anket uygulamasının kullanılması uygun görülmüştür. Nicel araştırma yöntemleri pozitivist gelenekten doğup gözlenebilir, ölçülebilir olgularla çalışmalar yapmaktadır. “Nicel araştırma yönteminde temel amaç, olabildiğince yanlıktan uzak, nesnel, neden-sonuç ilişkisini açıklayan ve örneklemden evrene genellenebilir bilgi elde etmektir” (Türnüklü, 2001: 8). Bu çalışma toplumun, kadınların sosyal medya üzerinden örgütlenmesi ve hak araması eylemine yönelik düşüncelerini ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Çalışma, 01.12.2021 ile 01.01.2022 tarihleri arasında çeşitli özelliklere sahip 100 farklı kişi ile anket yöntemi kullanılarak yürütülmüştür. Anketler online ve yüzyüze şeklinde gerçekleştirilmiştir.

LİTERATÜR TARAMASI

Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı olarak kadın ve erkeğin toplumsal inşa sürecinde kadın olma ve erkek olma haline ilişkin edindiği bilgi ve deneyimler olarak tanımlanmaktadır. Toplumun, bireyi nasıl sınıflandırdığı ve birey hakkında bilgi edinme sürecinde kullanılan kavramlar bütünüdür. Bu yönüyle toplumsal cinsiyet; toplumsal bir kurgudur, cinsiyete dair pratikler ve cinsiyete dayalı rol ve sorumlulukları içermektedir.

Çocukluktan itibaren bireye aile, çevre ve kitle iletişim araçları ile ataerkil rol ve sorumluluklar kodlanır. Bireyin yaşı ilerledikçe cinsiyet ayrımının daha derin olduğunu görebilmektedir. Kadınlık, sessiz, sakın, anaç, duygusal ve edilgen şekilde inşa edilirken; konuşkan, akılcı, rekabetçi ve buyurgan şekilde inşa edilmektedir. “Toplumsal cinsiyet ile ilgili esas sorun, farklılıklardan da öte, kadın ve erkeğin toplumsal ilişkiler ağı içinde yalnız farklı değil fakat eşitsiz koşullarda oluşları noktasında toplanmaktadır. Yapılan çalışmalar özellikle, kadınların kendi düzlemlerindeki erkeklere göre daha az maddi kaynaklara, sosyal statüye, güce ve kendini gerçekleştirme fırsatına sahip olduklarını göstermektedir ve bu eşitsizlik kadın ve erkek arasındaki biyolojik veya kişilik farklılıklarından değil, toplumsal organizasyondan kaynaklanmaktadır” (Ulusoy, 1999: 50-51). Başka bir deyişle toplum, bireylerden biyolojik cinsiyetleri doğrultusunda ve buna bağlı olarak toplumsal cinsiyetine uygun kimlikler geliştirmesini bekler. Toplumsal cinsiyet kimlikleri ile birlikte kadınların

tahakküm altına alınarak ikincilleştirilmesinin sosyal ve siyasal zemini güçlendirilir. Kadın-erkek eşitsizliğini oluşturan ana etkenin toplumsal cinsiyet eşitsizliği olduğunu ve ataerkinin hakimiyetini koruduğunu bir düzende yaşadığımız yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada feminist hareketlerin ortaya çıkmasının başlıca nedeninin toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet olduğu söylemek mümkün görülmektedir.

Feminist hareket tarihsel süreç içerisinde incelendiğinde, feminizmin dönemseller olarak üçe ayrıldığı görülmektedir ancak “dalga” metaforuyla açıklanan bu üç dönemin sınırları arasında bir fikir birliği oluşturulamamıştır. “Her feminizm dalgasının, aslında feminizmin tarihindeki tartışmaların içinde farklı fikirlerin tarihi olduğu ve tek bir birleşik gündeme sahip monolit bir yapıda olduğu söylenebilir. Gerçekte her bir dalga arasında oldukça güçlü bir süreklilik vardır ve hiçbir dalga bir monolit olmadığından, bir dalgada moda olan teoriler genellikle bir önceki veya bir sonraki dalganın hazırlayıcısı veya besleyicisidir. Fakat dalga metaforu feminizmin tarihini, nereden geldiğini ve nasıl geliştiğini anlamak için elimizdeki en iyi araçtır ve feminizm hakkında nasıl konuşacağımızın temel bir parçasıdır” (Grady, 2018: 2).

DALGA METAFORUYLA FEMİNİZMİN TARİHSEL SÜRECİ

On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarına tekabül eden birinci dalga feminizm; siyasal, ekonomik ve sosyal tabandaki eşitsizliğe dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Birinci dalga feministlerin temelde eğitim hakkı, mülkiyet ve siyasal haklar çerçevesinde toplanmış olmasının sebebi sanayi devrimi ve sanayi devrimi sonrasında değişen toplumsal düzenden, kadınların en fazla etkilenen gruplardan biri olmasıdır. Mary Wollstonecraft’ın *Vindication of the Rights of Woman (Kadın Haklarının Savunusu)* adlı çalışması bu dönemi başlatan ve genel anlamda da feminist hareket için en önemli çalışmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendilerini “Suffragette” olarak tanımlayan öncü kadınlar ilk olarak parlamentoda mücadele etmiş ancak daha sonra bu mücadele sonuç veremeyince mücadele alanlarını sokağa taşımışlardır.

1940-1970 yıllarına tekabül eden ikinci dalga feminist hareket ise sadece kamusal alanda değil, yaşama dair her alanda kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olabilmesi adına bir mücadele alanı oluşturmuştur. Birinci dalga feminist hareketin devamı niteliğinde olup eşit işe eşit ücret, eğitimde fırsat eşitliği gibi konularda mücadele etmenin yanı sıra doğum kontrolü, kürtaj, hamilelik ve annelik hakları gibi konularda da mücadele etmişlerdir. “Bu dönemde, Simone de Beauvoir “2. Cins” kitabında biyolojik cinsiyet üzerinde toplumsal cinsiyetin baskısına dikkat çekmişti. Kadın bedeninin de özgürleştirilerek erkek

hegemonyasından kurtarılması gerektiği savunulmuştur (akt: Alıkcı ve Baş, 2019: 91). “Beauvoir, kadının her zaman için erkeğin ötekisi olduğunu iddia etmektedir. Onun vurgulamak istediği öteki ve ben ayrımının eşitlikçi olmadığıdır. Erkek, mutlak insan tipidir hem tarafsız hem de olumludur. Kadın ise bir tuhaflık olarak tarif edilir yani kadın “erkek olmayandır” (Hekman, 2016:126). İkinci dalga feministler, kadın-erkek eşitliği konusunu böylece kamusal alandan çıkarmayı başarmış ve ayrı bir sorun ele almışlardır. İkinci dalga feminizm, birinci dalga feminizme kıyasla kendisini daha sağlam bir zeminde ifade etmiş ve kadın konusunun kamuoyunda tartışılır bir hale gelmesini sağlamıştır.

Üçüncü dalga feminizm ise 1990’lı yıllarla başlayan ve sınırları genişleten bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü dalga feminizm daha çok toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite gibi konuları gün yüzüne çıkartmış ve mücadele alanını genişletmiştir. “Üçüncü dalga feminizmin kadının kişisel mücadelelerine odaklanıp "ortak bir siyasi öncelik listesinin ya da feminist olması gereken bir dizi meseleyi” reddedişi, cinsiyet ve cinsellik spektrumunu genişletmesi, cinsel pozitiflik ve queer teoriyi feminizme dâhil etmesi geniş bir ilgi uyandırdı. Üçüncü dalga feminizmin bireyciliği feminist hareketi taşınabilir yaptı” (Kaya, 2017:566). Bu dönem feminizmi aslında kadınların tümünün aynı sorunları yaşamadığını, yaşamlarının ve toplumsal statülerinin farklı olduğunu ve bu farklılıklardan yola çıkarak farklı sorunları olduğunu ön plana koymaktadır. Farklılık ve taşınabilirlik kavramlarını merkeze aldığı için üçüncü dalga feminizmin; dördüncü dalga olarak adlandırılan dijital feminizmin adını duyurmasına katkıda bulunduğu kabul edilmektedir.

DİJİTAL FEMİNİZM

Kadın hareketi tarihsel süreç içinde incelendiğinde bilinç yükseltmenin ve kolektif bir şekilde hareket etmenin önemi anlaşılmaktadır. Bilgi edinme, bilgiyi yayma, özel ve kamusal alandaki deneyimleri paylaşma, dayanışma gibi eylemlerle birlikte kadınlar daha hızlı bir şekilde örgütlenmekte ve birlik olabilmektedir. Günümüzde ise kolektif hareketlerin sıklıkla dijitalde örgütlendiği görülmektedir. Castells’in “Ağ Toplumu” adlı eserinde internetin yaygınlaşması ile birlikte insanlar ağlar üzerinden ortak bir payda oluşturabilmekte ve çeşitli alanlarda iktidarlar oluşturup yeni bir düzen oluşturabilmektedir. Bu noktada kadınların da bir ağ oluşturup toplumsal cinsiyet konusunda ilişki kurdukları görülmektedir. “Sosyal ağların kullanımıyla beraber kadınlar etnik, dinsel ve sınıfsal köken fark etmeksizin kolay bir şekilde buluşmakta ve birbirleriyle iletişim kurmaktadır. Bu anlamda herhangi bir kadının yaşadığı bir problem tüm kadınları ilgilendirmekte ve sosyal ağlarda gerçekleşen kampanyalarla birlik

ve beraberlik sağlanmaktadır. Dünyanın farklı yerlerinde yaşayan farklı etnik kökene sahip ve bu süreçte birbirine yabancı olan kadınlar arasında topluluk ve aidiyet hissi oluşmaktadır” (akt. Akan, 2020:48). “Sosyal medya geleneksel iletişim kanallarına erişimi olmayanlar ve fikirlerini kendi coğrafyalarının ötesine taşıma konusunda kaynaklara sahip olmayanlar için yeni bir fırsat alanı olarak karşımıza çıkar. Sosyal medya platformları ana akım feminizm tarafından önemsenmediği iddia edilen seslerin güçlenmesini sağlama potansiyeli de taşımaktadır” (Kaya, 2017:566). Bu bağlamda sosyal medya platformlarının kadınların sesini duyurmasında etkisi ve kolektif bilinç oluşturmadaki önemi vurgulanmaktadır.

“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 (akt: Alikılıç, Baş, 2017:93). Günümüze gelindiğinde ise sokak protestolarının yanı sıra hak arama mücadelesinin sokaklardan ziyade alternatif medya kanalları yoluyla gerçekleştiği görülmektedir. Kadına yönelik şiddetin ana akım medyada yeterince yer bulmaması, kamuoyu yaratılamaması, iyi hal indirimi vb. durumlar kadınların hak arama mücadelesini alternatif medya üzerinden vermesine sebep olmuştur. Aynı zamanda alternatif medya olarak tanımladığımız sosyal medya görece daha fazla kişiye ulaştığından güçlü bir kamuoyu yaratmaktadır. Kullanıcılar, şiddet gören kadınlara ulaşabilmekte, yardımcı olabilmekte ve benzer hikayelerini paylaşabilmektedir. Örnek olarak; #metoo, #sendeanlat, #uykularınızkaçsın, #susmabitsin hashtagleri verilebilmektedir. Kadınlar birbirlerinden ve birbirlerinin hikayelerinden güç alarak yalnız olmadıklarının bilincine varmakta ve harekete geçmektedirler. Herhangi biri farklı amaçlar ile sosyal medyayı kullanırken dahi olsa çeşitli hashtagleri görmekte ve bilinçlenmektedir. Özet olarak kadın mücadelesinin büyük bir kısmının sosyal medyaya taşınması kadın sorunlarını görece görülür hale getirmiş, kadınların temsiliyetini arttırmıştır. Sosyal medya “...eski feminist kuşakların akademikleştiği ve pratikten büyük ölçüde koptuğu bir ortamda yeni kuşakların “özgürlük” sorununu yeniden yakıcı bir biçimde gündeme getirdi” (Kaya, 2017:564).

“Sosyal ve dijital medyanın demokratik oluşu, sivil yapıların bireylerin ilgisini arttırmada çok fazla etkili olmasını sağlamak ve sivil toplum kuruluşlarının sosyal medya hesapları ile web siteleri üzerinden yeni bir alan olan “karşı-kamusal” doğmasına neden olmaktadır” (Şen, Kök, 2017:83-84). Bu sebeple dijital feminizmin en önemli işlevlerinden birinin değişim yaratmak olduğunu söylememiz doğru olacaktır. Dijital alanda güçlü bir kamuoyu oluşturulduğunda

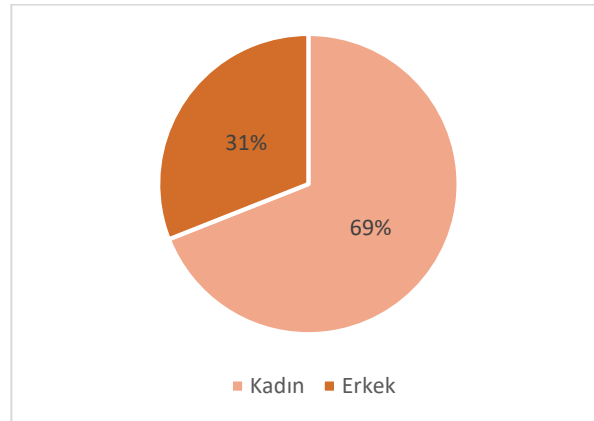
hukuk ve siyasi gündem de değişmekte, alınan kararlar kamuoyu tepkisine göre şekillenebilmektedir. Bunun birçok örneği olmakla beraber en bilinen örnekleri #ŞuleÇetiçinAdalet, #PınarGültekininAdalet, #İstanbulSözleşmesiYaşatır gibi çeşitli hashtaglerdir. Özellikle Şule Çet'in davasının, bize sosyal medyanın ve asıl olarak kamuoyunun gücünü göstermiş olup, kadınların sosyal medya üzerinden hak arama mücadelesinde bir dönüm noktası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Feminist dalgalara bakıldığı zaman üç dalga arasında konuların değiştiği görülmektedir. İlk üç dalgaya nazaran, dördüncü dalga olarak adlandırılan dijital feminizmde ise konulardan ziyade mücadele şekliyle bir değişiklik yarattığı söylenebilmektedir.

BULGULAR

Çalışmanın bu bölümünde anket uygulamasının istatistikleri aktarılacaktır. Katılımcılara demografik özellikleri dahil olmakla birlikte feminizm, dijital feminizm ve sosyal medya üzerine sorular sorulmuştur.

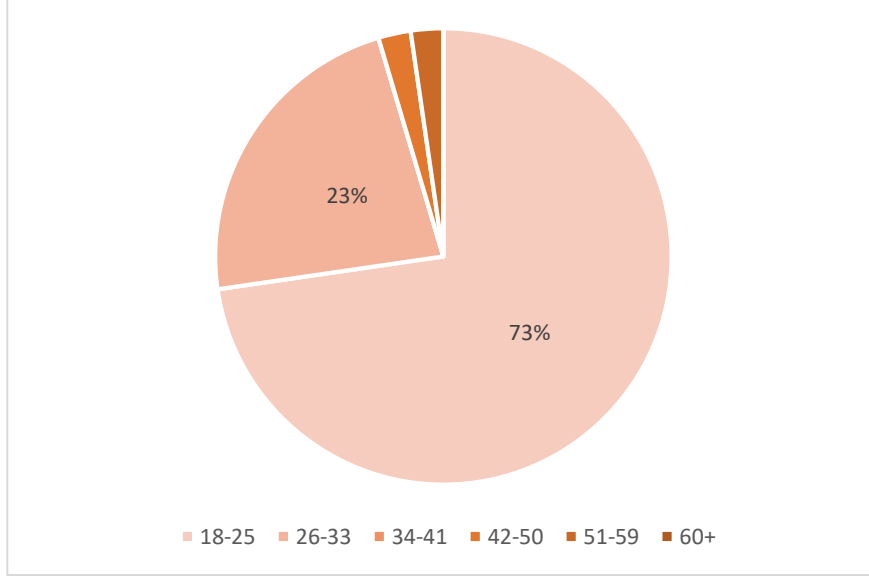
Ankete katılan katılımcıların %31'inin erkek, %69'unun ise kadın olduğu saptanmıştır. Katılımcıların azımsanmayacak bir kısmının kadın olması dikkat çekicidir. Bununla birlikte katılımcıların kadın yoğun olması, kadınların dijital üzerinden hak arama mücadelesi ile ilgili ne düşündüklerini ortaya çıkarmak konusunda avantaj sağlamaktadır.



Şekil 1. Katılımcıların Cinsiyet Grafiği

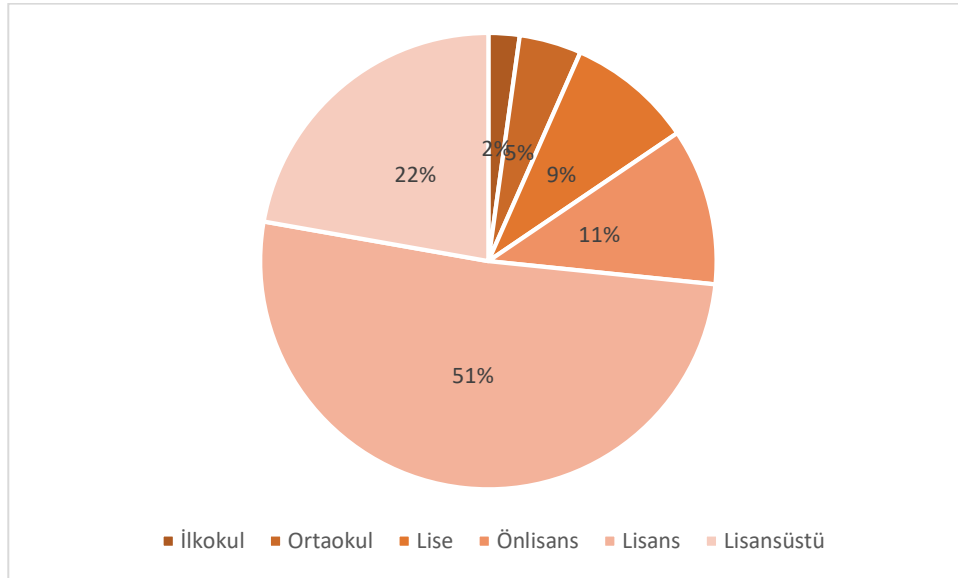
Katılımcıların yaş aralıklarına bakıldığında %73'nün 18-25 yaş aralığında, %23'nün 26-33 yaş aralığında, %2.3'nün 42-50 yaş aralığında, 2.3'nün ise 51-59 yaş aralığında olduğu saptanmıştır. Katılımcıların büyük bir kısmı 18 ila 33 yaş aralığında olmakla birlikte 42 ila 59 yaş aralığında katılımcıların da olması, kuşaklar arasındaki feminizme bakış açısıyla ilgili fark olup olmadığı hakkında fikir yürütmemizi sağlayacaktır.

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ



Şekil 2. Katılımcılar Yaş Grafiği

Katılımcıların eğitim düzeylerine bakıldığında ise %2'sinin ilkokul mezunu, %5'inin ortaokul mezunu, %9'unun lise mezunu olduğu, %11'inin önlisans, %51'inin lisans, %22'sinin ise lisans üstü mezunu olduğu görülmektedir. Feminizm konusunda yıllardır süregelen tartışmalardan biri kadına yönelik erkek şiddeti konusunda eğitim faktörünün yeri olduğu söylenebilmektedir.

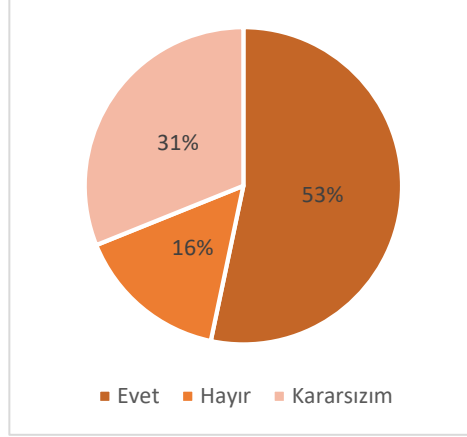


Şekil 3. Katılımcıların Eğitim Düzeyi

Katılımcılara demografik bilgileri sorulduktan sonra feminizm hakkındaki düşünceleri, kendilerini bir feminist olarak tanımlayıp tanımlamadıkları, sosyal medyada geçirdikleri süre

ve bu süre zarfında kadına yönelik şiddet haberleri görüp görmedikleri gibi sorular sorulmuştur.

Kendilerini feminist olarak tanımlayan %53.5'lik bir kesime karşılık %16.3'lük bir kesim kendisini feminist olarak tanımlamamaktadır. Aynı zamanda %30.2 oranında katılımcıların, kendilerini feminist olarak tanımlayıp tanımlamama konusunda kararsız oldukları saptanmıştır.

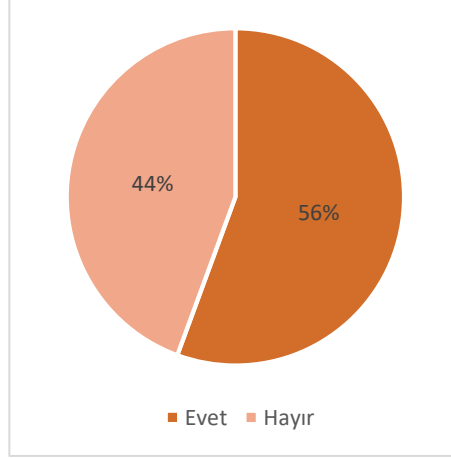


Şekil 4. Katılımcıların Kendilerini Feminist olarak Tanımlamalarına Dair Grafik

Katılımcıların %47'sinin kendisini feminist olarak tanımlamamasına rağmen katılımcıların %85'nin feminist mücadele hakkında olumlu düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Kendilerini feminist olarak tanımlamayan kişilerin görece erkek olduğu düşünülmektedir. Bunun sebebinin toplum bağlamında feminizm olgusunun kadınlara has bir hareket veyahut bir ideoloji olduğunun yerleşmiş bir yargı olması olarak düşünülmektedir.

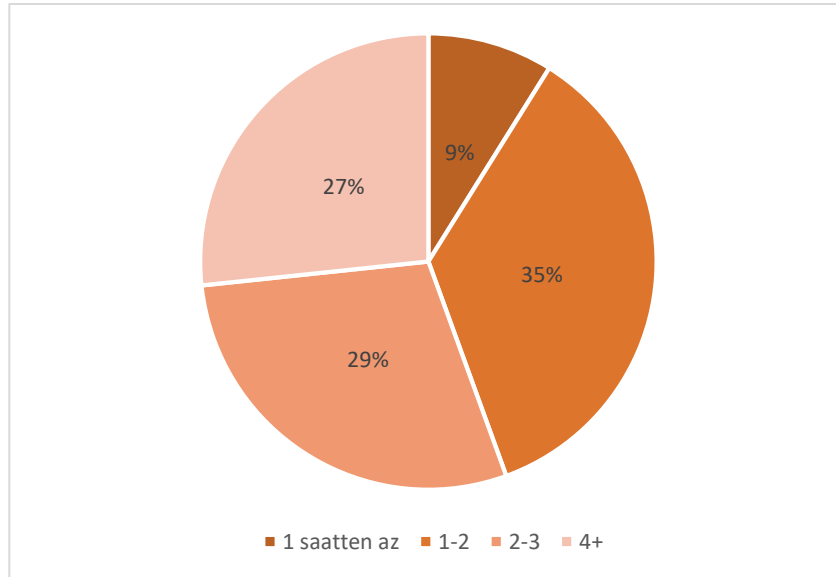
Katılımcılara feminizm hakkında birtakım sorular sorulduktan sonra sosyal medya ve dijital feminizm ile alakalı sorular sorulmuştur. Katılımcıların %51'inin daha önce dijital feminizm ile ilgili bilgi sahibi olduğu, %49'unun ise bilgi sahibi olmadığı saptanmıştır.

II. ULUSAL KADIN TEMALİ ÖĞRENCİ KONGRESİ



Şekil 5. Katılımcıların Dijital Feminizm Hakkında Bilgi Sahibi Olması Grafiği

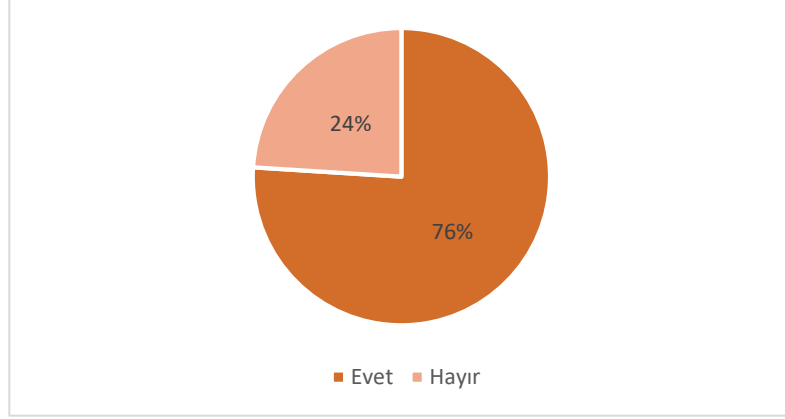
Katılımcılara günlük olarak sosyal medyada ne kadar zaman geçirdikleri sorulduğunda; katılımcıların %9'unun bir saatten az zaman geçirdiği, %35'inin bir ila iki saat arasında zaman geçirdiği, %29'nun iki ila üç saat ve %27'sinin dört saatten daha fazla zaman geçirdiği görülmektedir. Bununla birlikte katılımcıların %96'sının daha önce sosyal medyada erkek şiddetine maruz kalmış bir kadın haberine ve/veya şiddete maruz kaldıktan sonra yaşadığı süreç ile ilgili bir gönderiye denk geldiği saptanmıştır. Katılımcıların hemen hepsinin böyle bir gönderiye denk gelmiş olması çarpıcı bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 6. Katılımcıların Sosyal Medyada Geçirdikleri Süre Grafiği

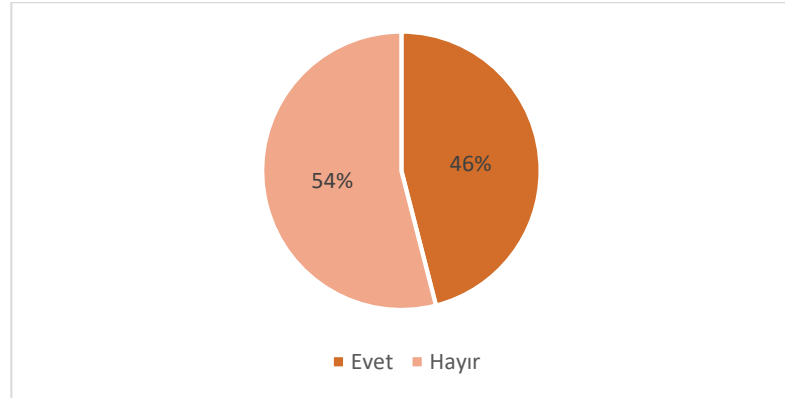
Yukarıda belirtildiği gibi katılımcıların hemen hepsi daha önce sosyal medyada şiddete maruz kalan bir kadının gönderisine denk gelmiştir. Buna karşılık olarak katılımcıların %76'sı

gönderiyi paylaşarak veya gönderiye yorum yaparak şiddete uğrayan kadına destek olmuş olup %24'ü ise destek olmadığını belirtmiştir.



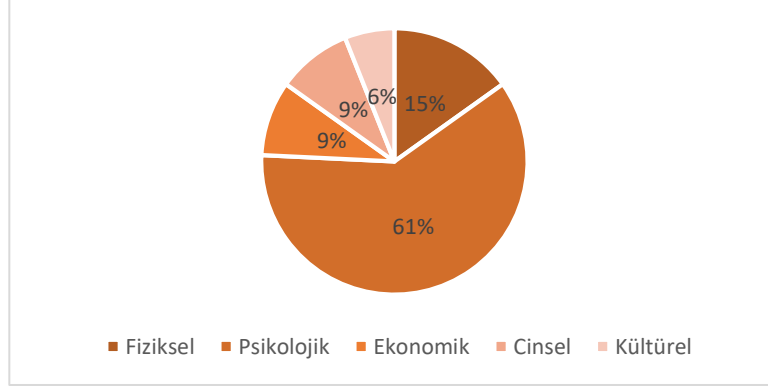
Şekil 7. Katılımcıların Gönderi İle Etkileşimi Grafiği

Katılımcıların daha önce eril şiddete maruz kalıp kalmadığı sorusuna cevaplarının %46 oranında evet, %54 oranında ise hayır olduğu görülmektedir. Daha önce şiddete maruz kalan kişilerin %20.8'nin fiziksel şiddete, %83.3'ünün psikolojik şiddete, %12.5'nin ekonomik şiddete, %12.5'nin cinsel şiddete ve %8.3'nün kültürel şiddete maruz kaldığı saptanmıştır. Görece gizil bir şiddet türü olan psikolojik şiddet türünün oranının diğer şiddet türlerine kıyasla daha fazla çıkmış olmasının sebebi son yıllarda psikolojik şiddet konusu hakkındaki çalışmalar olduğu düşünülmektedir.



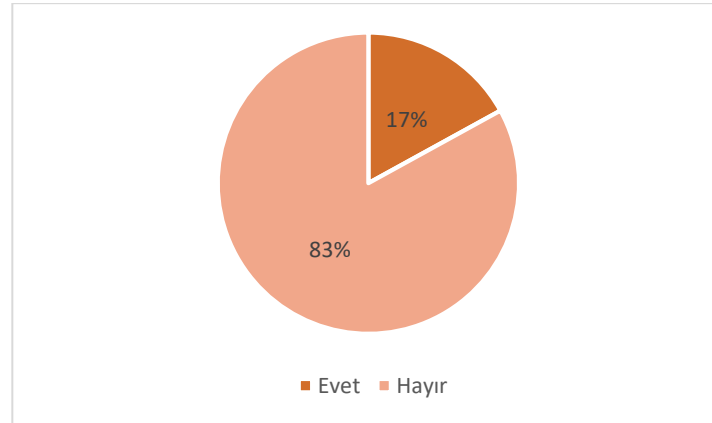
Şekil 8. Katılımcıların Şiddet Geçmişi Grafiği

II. ULUSAL KADIN TEMALI ÖĞRENCİ KONGRESİ



Şekil 9. Maruz Kalınan Şiddet Türü Grafiği

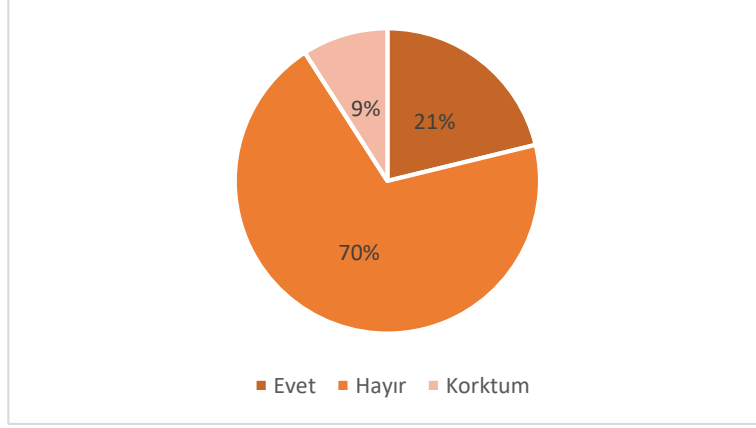
Daha önce şiddete maruz kalan katılımcıların %50'si maruz kaldıkları şiddeti şikâyet etmeyi düşünmesine rağmen katılımcıların %83'ü maruz kaldıkları şiddeti şikâyet etmemişlerdir. Kadına yönelik erkek şiddetinin 2022 yılına gelindiğinde istatistiksel olarak arttığı görülmektedir. Bu durumun birçok sebebi olmakla beraber bir sebebi de genelde internet özelde ise sosyal medya dolayısıyla erkek şiddetinin görünür kılınmasıdır. Erkek şiddetinin görünür kılınmasıyla birlikte rakamlarda meydana gelen değişikliklerin yanı sıra, kadınlar birbirlerinin hikayelerinden ve şiddet geçmişinden güç almakta, yalnız olmadıklarını farketmekte ve şikâyet etmeye daha eğilimli olmaktadır.



Şekil 10. Maruz Kaldığınız Erkek Şiddetininin Şikâyeti Üzerine Grafik

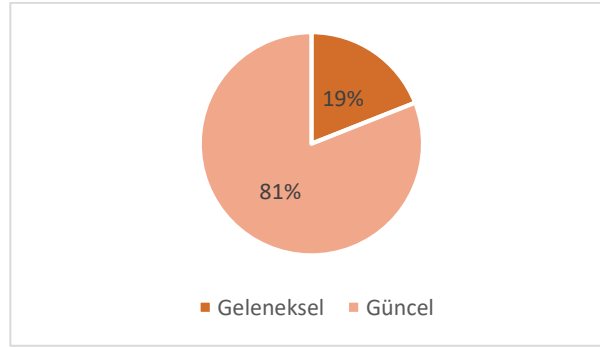
Katılımcıların %69.7'si daha önce maruz kaldığı erkek şiddetini sosyal medya üzerinden duyurmayı düşünmediğini, %9.1'i korktuğunu, %21.2'si ise duyurmayı düşündüğünü bildirmiştir. Buna karşılık katılımcıların tamamının maruz kaldıkları erkek şiddetini sosyal medya üzerinden duyurmadıkları saptanmıştır. Katılımcıların maruz kaldıkları erkek şiddetini hem geleneksel hem de güncel yollarla şikâyet etmesinin nedeninin toplumsal ve sosyal kaygılar olduğu düşünülmektedir.

II. ULUSAL KADIN TEMALİ ÖĞRENCİ KONGRESİ

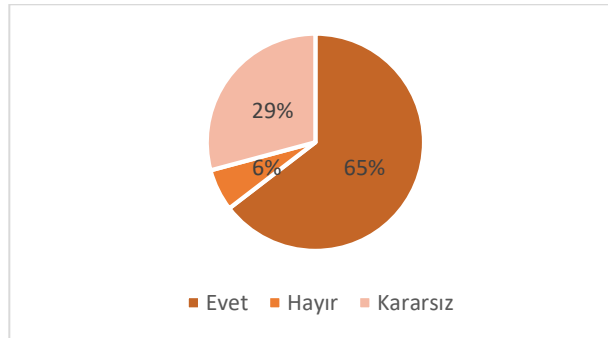


Şekil 11. Katılımcıların Şiddet Geçmişini Sosyal Medyada Paylaşmayı Düşünmesi Hakkında Grafik

Katılımcılar, maruz kalınan veyahut kalınabilecek olan şiddetin %81 oranında güncel yollarla %19 oranında ise geleneksel yollarla şikâyet edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak sosyal medya üzerinden hak arama eyleminin sonuçları konusunda çeşitli düşüncelere sahip olduklarını saptanmıştır. Katılımcıların %62'si sosyal medya yargılamasının olumlu sonuçlanacağını, %6'sı olumlu sonuçlanmayacağını, %28'i ise kararsız olduğunu bildirmiştir.



Şekil 12. Katılımcıların Güncel ve Geleneksel Yollara Başvurulması ile ilgili Düşünceleri Üzerine Grafik



Şekil 13. Sosyal Medya Yargılaması Hakkındaki Görüşleri Üzerine Grafik

Son olarak katılımcıların %78'i sosyal medya üzerinden hak arama mücadelesinin olumlu sonuçlandığına şahit olduğunu bildirmiştir.

SONUÇ

2022 yılına gelindiğinde sosyal medya, gündelik yaşamın önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Görece yeni sayılabilecek olan sosyal medya, günümüzü ve bizi geliştirip dönüştürmekte ve yeni bir aktivizm türü olarak varolmaktadır. Bu değişimden kadın mücadelesi de etkilenmiş ve mücadele alanı bölünmüştür. Sosyal medyanın sağladığı mekansızlık ve zamansızlık gibi koşulların, erişebilirlik açısından toplumsal hareketlere yüksek bir ivme kazandırdığını söylemek mümkündür.

Bu çalışmanın ana problemi bugün yeni bir feminist dalga olarak adlandırılan dijital feminizmin ve kadınların sosyal medya üzerinden hak arama mücadelesinin topluma yansımalarıdır. Yapılan anket çalışması sonucunda toplumsal bilincin sağlanmasının en hızlı yolunun sosyal medya üzerinden örgütlenmek olduğu görülmektedir. Katılımcılar sosyal medyanın özellikle farkındalık yaratmak amacıyla kullanıldığında olumlu bir sonuç doğurabileceğini düşünmekte olup kadına yönelik şiddetin yasalar nezninde ve kolluk kuvvetleri tarafından desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir.

Daha önce şiddete maruz kalan katılımcıların yarısının şikâyet etmeyi düşünmesine karşılık küçük bir azınlığın şikâyet etmesi dikkat çekmektedir. Bunun sebebinin toplumsal ve sosyal yargılar başta olmak üzere şikâyet edilmesi halinde erkeğe caydırıcı bir ceza verilmeyeceğinin düşünülmesi olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların azımsanmayacak bir kısmının, şiddet gören bir kadının gönderisine destek verdiği görülmektedir. Katılımcıların destekleyici bir tavır sergilemek amacıyla etkileşimde buldukları düşünülmektedir. Şiddet kişinin başına geldiğinde ise katılımcılardan hiçbirinin sosyal medya üzerinden bir paylaşım yapmadığı görülmektedir.

Sonuç olarak sosyal medyanın kadın mücadelesi bağlamında yadsınamayacak bir rolü olduğu ve bu durumun toplum tarafından farkedildiği görülmektedir. Süreci hızlandırma, kolektif bilinç geliştirme ve kamuoyu oluşturma açısından sosyal medyanın bugün en çok kullanılan araçlardan bir tanesi olduğu kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

Akan, E. Ve Gürhan N. (2020). "Feminizmin "e Hali": Dijital Feminizm Üzerine Bir Araştırma". **Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, 2(2).

Alikılıç, Ö. Ve Baş, Ş. (2019). “Dijital Feminizm: Hashtagin Cinsiyeti”. **Fe Dergi: Feminist Eleştiri**, 11, 1, 89-111.

Beauvoir, S. (2019). **İkinci Cins**. (çev. Gülnür Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Donovan, J. (2015). **Feminist Teori/Entelektüel Gelenekler**. (çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gedik, E. (2020). “Dünyada ve Türkiye’de Dijital Feminizm İncelemesi: Gençlerin Dijital Aktivizm Deneyimleri”. **Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**. (5).

Grady, C. (2018). “The waves of feminism, and why people keep fighting over them, explained”. <https://www.vox.com/2018/3/20/16955588/feminism-waves-explained-first-second-third-fourth> (Erişim: 25.12.2021).

Kaya, Ş. (2018). “Kadın Ve Sosyal Medya”. **Gaziantep University Journal Of Social Sciences**. 17(2).

Şen, F. Ve Kök, H. (2017). “Sosyal Medya ve Feminist Aktivizm: Türkiye’deki Feminist Grupların Aktivizm Biçimleri”. **Atatürk İletişim Dergisi**. (13).

Türnüklü, A. (2001). “Eğitim Bilimi Alanında Aynı Araştırma Sorusunu Yanıtlamak İçin Farklı Araştırma Tekniklerinin Birlikte Kullanılması”, **Eğitim ve Bilim**. 26(120).

Ulusoy, D. (1999). “Plastik Sanatlarda Toplumsal Cinsiyet”. **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**. 16(2).

**19. YÜZYIL DİYARBEKİR ŞER‘İYYE SİCİLLERİ VE İSTANBUL BÂB
MAHKEMELERİ MUHÂLEA KAYITLARI IŞIĞINDA OSMANLI’DA KADINA
BAKIŞ**

Hande YAVUZ*

ÖZET

Şer‘iyye Sicilleri diğer bir ifade ile Kadı Sicilleri Osmanlı mahkemelerinde kayıt altına alınan davaların toplandığı defterleri ifade etmektedir. Bu kayıtlar Osmanlı Devleti’nde İslâm hukukunun kadılar tarafından nasıl yorumlandığının yanı sıra siyasî, sosyal ve ekonomik birçok noktada toplumun yapısının incelenebileceği aslî kaynakları oluşturmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda kadının konumunu tespit etme noktasında da başvurulabilecek birincil kaynaklar Kadı Sicilleridir. Çalışmamızda söz konusu kayıtları merkeze alarak Osmanlı Devleti’ne uzun süre başkentlik yapmış İstanbul ile merkezden uzak fakat köklü medrese geleneği ile ilmî açıdan temayüz etmiş Diyarbekir ilinin Şer‘iyye Sicilleri mukayese edilmektedir. Ne var ki bu hususta derinlemesine bir çalışma yapabilmek adına çalışmamız 19. yy. ve kadının teklifi ile birlikte tarafların belli şartlar üzerinde anlaşmaları sonucu boşanmaları anlamına gelen “muhâlea” kayıtları ile sınırlandırılmıştır. Sonuç olarak bildirimiz 19. yy. muhâlea kayıtları özelinde bir yandan Osmanlı Devleti’nde merkezde ve merkezden uzak yerlerde İslam hukukunun uygulanışına/yorumlanışına diğer yandan ise kadınların toplumdaki konumuna bütüncül bir şekilde bakma imkânı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile, Kadın, Boşanma, Muhâlea, Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Bâb Mahkemeleri, Diyarbekir.

GİRİŞ

İslam hukukunun eleştirildiği en geniş alanları kadın, aile ve toplumsal cinsiyet konuları oluşturmaktadır.⁴ Hâlbuki tekâmül⁵ felsefesi üzerine inşa edilmiş olan İslam hukukunu bütüncül bir şekilde değerlendirmeden kavramamız oldukça güçtür. Zira parçacı bir bakış açısı bizleri birçok çıkmaza sürükleyecek hatta zaman zaman hükümlerin adaletsizce

* İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. (Tucker,2008; Ali,2005).

⁵ Arapçadan dilimize geçmiş bir sözcüktür. Kök itibari ile كمل fiilinden türemiştir. Tamamlama, bütünü oluşturmak için birleşme anlamlarına gelmektedir.

vazedildiği vehmine kapılmamıza sebebiyet verecektir. Oysaki bütüncül bir bakış açısı ile bakıldığında İslam hukukunun adalet zemini üzerine inşa edilmiş ve oldukça kuşatıcı bir yapıya sahip olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla evlilik ile hâsıl olması beklenen maksatlar da göz önünde bulundurulduğunda İslam hukukunda hak ve sorumluluk dengesinin oldukça hassas bir dengeyle kurulduğu yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik birçok âyet-i kerîmeyle teşvik edilmekte (en-Nisâ 4/19, 21; en-Nûr 24/32; er-Rûm 30/21), boşanmak ise hadis-i şeriflerde Allah'ın en sevmediği helal olarak nitelendirilmektedir (Ebû Davud, 2012: 2177). Fakat buna rağmen kişilerin birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getiremedikleri durumlarda boşanmaları iki taraf için de en uygun yol olarak görülmektedir. İslam hukukunda üç farklı yol ile evlilik akdi sonlanabilmektedir. Mahiyetlerine göre farklılık gösteren bu türler “talâk, muhâlea ve tefrik” şeklinde isimlendirilmektedir. Talâk, erkeğin doğrudan yahut mecazî lafızlar kullanarak nikâh akdini sona erdirmesidir (Acar, 2010: 496-500; Yaman, 2017: 74-76). Tefrik, evliliğin yargı yoluyla sona erdirilmesi durumudur (Aslan, 2015: 227; Döndüren, 2011: 342). Muhâlea ise “Birbirleriyle anlaşmakta güçlük çeken eşlerin Allah'ın hududunu çiğnemekten korkmaları sonucu kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında kocanın razı olması üzerine evlilik bağından kurtulması” (Atar; 2005:399-402; Aslan, 2015:246) anlamına gelmektedir.

Erkeğin tek taraflı tasarruf yetkisini ifade eden “talâk” metodu İslam hukukunun ataerkil bir sistem olduğunun iddia edilmesi noktasında referans alınan temel konulardan birisidir. Fakat İslam hukuku her ne kadar talâk metodunda boşama yetkisini sadece erkeğe vermiş olsa da kadın haklarını da koruma altına almıştır. Nitekim kadın belli gerekçelerle⁶ yargıya başvurabilmekte ve eşinden boşanabilmektedir. Öte yandan vâkıya bakıldığında boşanma davaları noktasında talâk metodu yerine kadının yargı yoluyla yahut tek başına boşanma kararı aldığı ve tarafların anlaşmaları sonucu evlilik akdinin sonlandığı muhâlea metodunun daha yaygın kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Şer'iyye Sicillerindeki talâk ve tefrik kayıtlarının muhâlea kayıtlarına oranı tespitimizi destekler niteliktedir.

Osmanlı Şer'iyye Sicilleri çeşitli konularda kadının –hâkim- onayı ve kararı bulunan mahkeme kayıtlarının toplandığı defterlerdir. Söz konusu defterlerin Osmanlı mahkemelerinde görülen dava konuları esas alınarak farklı yazım usullerine göre kendisine has bir sistematik içerisinde kayıt altına alındığı görülmektedir (Uğur,2010:8-11). Osmanlı'da

⁶ Detaylı bilgi için bkz. (Aslan, 2015:227-246; Döndüren, 2011:423-430)

büyük şehirlerde kadınların yardımcıları olan nâibler tarafından yönetilen mahkemelere ise “Bâb Mahkemesi” denmektedir. Bu mahkemeler kazaları dâhilindeki yerlerde kadının işlerinin yoğunluğu sebebiyle nâibinin başkanlık ettiği mahkemelerdir. Kahire, Şam, Bağdat, Selanik gibi büyük şehirlerin hepsinde Bâb Mahkemesi bulunmakla birlikte bunların içerisinde en önemlisi ve tanınmış olanı İstanbul Bâb Mahkemesi’dir. İstanbul’un son yüzyılları hakkında kritik bilgiler ihtiva eden bu mahkemede genellikle aile hukuku davaları görülmektedir (İpşirli, 1991:362; Şimşek, 2012:3). Nitekim Osmanlı’da kadının konumuna panoramik bir bakış elde edebilmek için İstanbul Bâb Mahkemesini ve Diyarbekir Şer’iyye Sicillerini seçmemizin yegâne nedeni bu iki mahkemenin coğrafi açıdan kritik olmasının yanı sıra konumuzla bağlantılı davaların söz konusu mahkemelerde yoğun bir şekilde görülmesidir.

Çalışmamızda muhâlea konusunun teorik zemindeki sistematığı İstanbul ve Diyarbekir kayıtlarının değerlendirilmesi ve karşılaştırılması ile birlikte ele alınacaktır.

I. HUL’/ MUHÂLEANIN TANIMI

Sözlükte “çekip çıkarmak, bir bağdan kurtulmak; salıvermek, bırakmak” anlamlarına gelen hul’ (خلع) kelimesi (Cezîrî, 1991: 2547-2548) ıstılahta “Birbirleriyle anlaşmakta güçlük çeken eşlerin hususi lafızlar kullanarak kadının vermeyi kabul ettiği bir bedel karşılığında, karşılıklı rıza sonucu evlilik bağından kurtulması” anlamına gelmektedir (Aslan, 2015: 246; Döndüren, 2011: 438; Erdoğan, 2019: 204, 390).

İslam hukukunda ömür boyu yaşamaya karar veren eşler arasındaki bağın yakınlığı sebebiyle taraflar mecazî olarak birbirlerini örten manevi bir giysi şeklinde tasavvur edilmektedir (Atar,2005: 399; Cezîrî, 1991: 2548). Nitekim Bakara Suresi 187. âyet-i kerîmede Allah “Onlar (kadınlar) sizin giysileriniz ve siz de onların giysilerisiniz” buyurmaktadır. Bu durum hukuka da yansiyarak tarafların aralarındaki evlilik bağını koparmaları bu elbiseyi çıkarmaları olarak değerlendirilmiştir.

Diğer yandan hul’, içerisinde karşılıklı rıza barındırması hasebiyle Arapça’ da işteşlik bildiren müfâ’ale bâbına sokularak klasik kaynaklarda “muhâlea” şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Dolayısıyla İslam âlimleri muhâlea akdini şer’î bir uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum ise muhâlea akdinin fıkıh kitaplarında kuruluşundan, akdın tamamlanmasıyla ortaya çıkan sonuçlarına kadar sistematik bir zeminde incelenmesini gerekli kılmıştır.

a- Muhâlea Akdinin Kuruluşu:

Muhâlea akdi tarafların karşılıklı irade beyanlarını belirli lafızlarla dile getirmeleri ve bir bedel zikretmeleriyle birlikte kurulmuş olur (Korkmaz, 2019: 4). Hukukî işlemlerde tarafların niyetlerinin ve isteklerinin dışı yansıması anlamına gelen irade beyanı îcab ve kabul olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İcab tarafların birinden gelen ilk teklif, kabul ise ilk teklife cevap olarak verilen onay yahut red sözlerini ifade etmektedir (Apaydın, 2000: 387).

Her ne kadar muhâlea metodu sadece kadınların kullandıkları bir metot şeklinde değerlendirilse de fıkıh kitaplarında îcabın erkekler tarafından geldiği durumların bulunması bu metodun erkekler tarafından da kullanıldığını göstermektedir. Boşanma yetkisi elinde olan bir erkeğin evlilik akdini sonlandırmak için muhâlea metodunu tercih etmesi boşanma sonucunda erkeğin yükümlü olduğu birtakım malî sorumluluklardan kurtulmak istemesi olarak yorumlanabilir. Nitekim evlilik akdi ile birlikte erkeğin zimmetinde kadına ödenmek üzere mehir ve nafaka gibi bir takım malî borçlar sabit olmaktadır. Erkek boşanmak için muhâlea metodunu seçtiği takdirde kadından bedel olarak bahsi geçen borçların zimmetinden silinmesini talep etme şansına sahiptir. Fakat erkeklerin bu metodu tercih etmesi İslâm âlimleri tarafından hoş karşılanmamaktadır.

İstanbul Bâb Mahkemesi'nde kayıt altına alınan muhâlea davalarının tamamında davayı açan tarafın kadın olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan Diyarbekir Şer'iyye Sicillerinde kayıt altına alınan muhâlea davalarında ilk irade beyanının erkek tarafından geldiği örneklerle rastlanmıştır:

*“Meclis-i şer’de zevc-i muhâli’i Kemun? Hasan Beşe mahzarında üzerine **merkûm beni hul’ etmekle** (...) iki yüz guruş mehrimi taleb [ve] suâl, cevâbında mehrini bana hibe ve ben dahi bedeline hul’ eylemiş[imdir] dedikde (...) beyyine taleb olundukda şuhûd-ı ahrâr-ı ricâl-i müslimînden Dellâl Ahmed Beşe ve Kürdoğlu Mehmed Beşe meclis-i şer’de (...) iki yüz guruşdan geçip bedeline hul’ eylemişdir dedikde mehr-i mezkûr lâzım gelmeyip üç mâh (...) nafaka meclis-i şer’de otuz guruş takdîr olunup meblağ-ı mezkûru meclis-i şer’de tamâmen (...) eylediği işbu mahalle şerh verildi (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Diyarbekir Şer’iyye Sicilleri (DŞS), 3828:361)”*

İrade beyanının ilk olarak kimin tarafından dile getirildiğinin tespit edilmesi akdin sıfatını etkilemektedir. Teklif kadın tarafından geldiği takdirde muhâlea akdi alış-veriş akdi gibi değerlendirilmekte ve alış-veriş akdinin kuralları esas alınarak akit kurulmaktadır. Bunun sebebi kadının evlilik bağı sonlandırmak için bir bedel ödemesidir. Teklifin erkek tarafından gelmesi durumunda ise muhâlea akdi yemin olarak nitelendirilmekte ve yemin hükümleri

zemininde akit kurulmaktadır. Bunun sebebi ise boşanma yetkisini elinde bulunan erkeğin bu yetkisini kullanmayı bir bedele bağlamış olmasıdır.⁷

Muhâlea akdinin kurulması hususunda önemli olan bir diğer nokta ise muhâlea bedelinin belirlenmesidir. İslam âlimleri arasında evlilik akdi esnasında kadına mehir olarak verilebilen her şeyin muhâlea akdinde de bedel olabileceği üzerine fikir birliği bulunmaktadır. Bunun yanı sıra evlilik akdiyle birlikte kadının almaya hak kazandığı mehir ve iddet nafakasından vazgeçmesinin de muhâlea akdinde bedel olarak zikredilebileceği ifade edilmektedir (Yaman, 2017: 91; Döndüren, 2011: 438).

Tüm bunlarla birlikte İslam âlimleri kadının bedel vereceği durumları ve söz konusu bedelin miktarını incelemişlerdir. Genel kabule göre boşanma sebebinin erkekten kaynaklandığı durumlarda kadının erkeğe bedel ödemesi hukuken geçerli olsa da diyâneten caiz olmadığı ifade edilmektedir.⁸ Öte yandan boşanma sebebinin kadından yahut her iki taraftan ortaklaşa kaynaklandığı durumlarda âlimler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bir kısmı diyâneten erkeğin kadına ödediği mehir miktarından fazla bir bedel talep edemeyeceğini, diğer bir kısmı ise mehir olarak takdir edilen miktardan fazla miktarda bedel talep edebileceğini söylemişlerdir. Ne var ki İslâm âlimlerinin aralarında ki bu fikir ayrılığı mahkeme kararını etkilememekte, resmi olarak anlaşmazlığın kimden kaynaklandığına ve miktarına bakılmaksızın istenen bedel geçerli sayılmaktadır (Bilmen, ty.: 270).

İki şehrin kayıtları incelendiğinde muhâlea akdi için büyük oranda zikredilen bedelin kadının ödenmemiş mehri, iddet nafakası⁹ ve meûnet-i süknâsı¹⁰ hakkında olduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse:

“[6b-1] Havva Hanım’ın kocasından muhalaa yoluyla boşandığı Muhâla’a Ma’rûz Sâhibe-i arzuhâl mu’arrefetü’z-zât Havva bt. es-Seyyid Mehmed nâm hatun İstanbul Bâb Mahkemesi’nde meclis-i şer’de zevc-i muhâlî’ı derûn-ı arzuhâlde mezkûrî’l-ism es-Seyyid Raif b. es-Seyyid Ahmed nâm kimesne muvâcehesinde mezbûr es-Seyyid Raif beş yüz gurus mehr-i mu’accel ve beş yüz [bir] gurus mehr-i müeccel tesmiyesiyle zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu’âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mehreyn-i mezkûreynim

⁷ Alış-veriş akdi ve yemin konuları için bkz. (Aybakan,2001:488; Bardakoğlu, 1992: 13-19; Boynukalın, 2013: 417-420).

⁸ Diyanî - Kazai Ayrımı noktasında detaylı bilgi için bkz. (Güman, 2021).

⁹ İddet: Evlilik akdinin sonlanmasının akabinde kadının yeniden evlenmeden evvel beklemesi gereken süreyi, iddet nafakası ise bu üre içerisinde boşandığı adamın kadına verdiği geçim ücretini ifade etmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. (Acar, 2000: 466-471).

¹⁰ Meûnet-i süknâ: Kadının iddet süresi boyunca barınma ihtiyacını karşılamasını ifade etmektedir.

olan bin bir guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr es-Seyyid Raif ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyeye ile hul' olduğumda ol dahi hul'-ı mezkûru ba'de'l-kabûl ancak hukûk-ı zevciyyete müte'allika da'vâdan tarafeynden her birimiz âharın zimmetini kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr[-ı âlîlerine i'lâm olundu. Fî 21 Receb sene [12]55" (BOA, İstanbul Bâb Mahkemesi (İBM) 397: 81).

"Taceddin mahallesi sâkinelerinden Fâtıma bt. Ramazan meclis-i şer'de Ömerkânlı aşîretinden zevci Ali b. Mahmud muvâcehesinde zimmetinde mütekarrer ve ma'kûdun aleyh olan mehr-i müeccelinden fâriğa olup nafaka-i iddet ve me'ûnet-i süknâsı kendi üzerine olmak üzere muhâla'a oldukları işbu mahalle şer' ve kayd olundu. Fî selhi Ra. sene [12]64" (BOA, DŞS, 3803: 644).

Bazı kayıtlarda kadınların mehir, iddet nafakası ve me'ûnet-i süknâsı gibi haklarından vazgeçmelerine ilaveten bir takım ek bedeller de talep edildiğine rastlanmaktadır. Söz gelimi İstanbul Bâb Mahkemesinde Ayşe Hanım'ın geçinemediği kocası Mehmet'ten muhâlea yoluyla boşandığı kayıta Mehmet beyin Ayşe Hanım'dan bedel olarak bir elmas yüzük ve bir sîm (gümüş) ile ve bir sagîr (küçük) sedefkârî çekmece kıymetlerinden hakkı olduğunu iddia ettiği bin guruşun iki yüz elli guruşunu birkaç gün içerisinde kendisine teslim edilmesi kalan yedi yüz elli guruşun ise daha sonradan verilmesini zikrettiği görülmektedir. İlgili kayıt şu şekildedir:

"[45a-2] Ayşe Hanım'ın geçinemediği kocası Mehmed'den muhalaa yoluyla boşandığı Muhâla'a Ma'rûz İstanbul'da Taşkasab kurbünde Ördekkasab mahallesinde sâkine zâtı mu'arrefe Şerife Âişe Hanım bt. el-hâzır [el-Hâc] es-Seyyid Mustafa b. Halil İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer'-i münîrde zevci muhâlî'ı derûn-ı arzuhâlde mezkûrû'l-ism Mehmed b. Mustafa muvâcehesinde mezbûr Mehmed sekiz yüz bir guruş mehr-i mu'accel-i müstevfâ ve altı yüz elli bir guruş mehr-i müeccel tesmiyeleriyle zevci dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdun-aleyh mehr-i müeccel-i mezkûrum olan altı yüz elli bir guruş ile nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr ile muhâla'a-i sahîha-i şer'iyeye ile hul'" olduğumda ol dahi hul'-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyyete ve zevcim mezbûrun zimmetinde bir elmas yüzük ve bir sîm ile ve bir sagîr sedefkârî çekmece kıymetlerinden hakkım olan bin guruşun iki yüz elli guruşunu çend rûz zarfında bana edâya ta'ahhüd etmekle bâkîsi olan yedi yüz elli guruşa ve işbu târîh-i i'lâma gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'iyeye müte'allika âmme-i de'âvîden ben zevcim mezbûrun zimmetini ol dahi kezâlik hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetden işbu târîhe gelince sâir

cemî' hukûk-ı şer'ıyyeye müte'allika âmme-i de'âvîden benim zimmetimi her birimiz ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile kabûlü hâvî ibrâ ve iskât eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr-ı [âlîlerine i'lâm olundu]. Fî 22 Şevvâl sene [12]55" (BOA, İBM, 397: 245-246).

Diyarbakir kayıtlarına baktığımızda ise Bezzaz Molla İsmail b. İsmail'in eşi Esmâ Hatuna muhâlea bedeli olarak birtakım borçlarının silinmesini ve boşanma işleminden sonra Esmâ Hatunun hamile olduğu ortaya çıkması durumunda doğacak çocuğun yedi yaşına kadar bakımının masraflarını karşılamasını şart koştuğu görülmektedir. İlgili kayıt şu şekildedir:

*"Medîne-i Âmid mahallâtından Kamışlı mahallesi sâkinelerinden Esmâ Hâtûn bt. Hüseyin Ağa tarafından vekâlet-i mutlaka ile vekîl-i sâbitü'l-vekâlesi Lüleci Mollâ Cercis meclis-i şer'-i şerîf-i enverde Bezzâz Mollâ İsmail b. İsmail mahzarında üzerine müvekkilem mezbûre merkûmun zevcesi olup adem-i imtizâclarına mebnî tefrîki bi'l-vekâle matlûbemdir dedikde gıbbe's-suâl merkûm Mollâ İsmail dahi ulâka râzî olup zimmetinde olan **dört yüz guruş mehr-i müeccelesini ve üç mâh on gün nafaka ve kisve bahâsı olarak elli guruş ve mehr-i mu'acceli tarafından verdiği bir aded kadife cübbe emânet olmağla kıymeti olarak iki yüz elli guruş ve saçbağı için yüz yetmiş buçuk guruş ve bir aded taraklı entari bahâsı olarak yirmi guruş ki cem'an sekiz yüz doksan buçuk guruşa bâliğ olup ve hânesinde olan ekal ve ekser ber-mûceb-i defter cihâzını ve meblağ-ı mezbûr sekiz yüz doksan buçuk guruş meclis-i şer'-i şerîf-i enverde vekîl-i merkûm Mollâ Cercis'e tamâmen ve kâmilten teslim edip ve ba'de'l-yevm zevce-i mezbûrenin hamli zuhûra gelir ise yedi yaşına kadar terbiye ve nafaka ve kisvesi zevce-i mezbûrenin üzerine olmak üzere bedeline zevc-i merkûm hul' edip vekîl-i merkûm bi'l-vekâle kabûl edip merkûm zimmet-i zevciyete dâir âmme-i de'âvîden ibrâ ve iskât-ı hak eylediği hıfzan li'l-makâl mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Hurrîre fî evâili şehri Şa'bânî'l-mu'azzam sene ihdâ ve erba'în ve mi'eteyn ve elf.***

Şuhûdü'l-hâl: Müderrisinden Reîsülküttâb faziletli el-Hâc Abdullah Efendi, Kâtib-i Mahkeme Esad Efendi ve Osman Efendi ve Abdurrahman Efendi, Şamlızâde Ahmed Ağa, Çermik Nâibi Hâfız Ahmed Efendi. Temme'l-keâm fî hâze'l-makâm" (BOA, DŞS, 3828: 377).

II. MUHÂLEA AKDİNİN SONUÇLARI

Muhâlea akdinin tamamlanmasıyla birlikte taraflar arasında İslâm hukuk terminolojisinde bâin talak olarak ifade edilen kesin boşama gerçekleşmiş olur. Bâin talak taraflar arasında hiçbir bağ kalmadığını ifade eder. İncelediğimiz kayıtların bazılarında bu durumun özellikle vurgulandığı görülür. İlgili kayıt şu şekildedir:

"Arabşeyh mahallesinde sâkine Ümmü bt. Salih Ağa, zevci Ali b. Şeyho muvâcehesinde "mezbûr Ali 500 guruş mehr-i müstevfâ ve 500 guruş mehr-i mu'accel tesmiyesiyle zevc-i dâhilim olup

*târîhden beş gün mukaddem Pazar günü vâlidem işbu hâzıra bi'l-meclis bizim hânemize geldiğinde beynlerinde münâza'a vukû' bulmasıyla mezbûr Ali vâlidem mezbûrenin dîn ü îmânını cimâ' lafzıyla sebbetmekle ben mezbûr Ali'den **mübâne** olmamla zimmetinde mütekarrer ve ma'kûdün aleyh mehr-i müeccel hakkım olan 500 guruşla nafaka-i iddet-i ma'lûmemi mezbûrdan taleb ederim" deyu ba'de'd-da'vâ ve'l-inkâr. Fî Şa'bân sene [1]289.*

Kavvas-ı sagir mahalleli (...) b. Emin, Molla Bahaddin mahallesinde sâkin Şemdin b. Hasan şehâdetleriyle sâbit. Fî 17 Ş. sene [1]290 (BOA, DŞS, 3731: 122.)”.

Muhâlea akdinin doğurduğu sonuçlardan bir diğeri ise muhâlea akdinin tamamlanmasıyla birlikte taraflar arasında evlilik akdi ile sabit olan tüm malî hakların düşmesidir. İncelenen kayıtlarda kadının ödemesi gereken muhâlea bedeli dışında tarafların evlilik akdi ile üzerlerinde sabit olan tüm malî hakların karşılıklı olarak silindiği vurgulanmıştır. Örneğin Hatice Hanım ile kayıkçı esnâfından Mehmed Nesib Ağa Mehmed'in arasındaki muhâlea akdinin kaydında bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“[8a-3] Hatice Hanım'ın kocasından muhalaa yoluyla boşandığı Muhâla'a Ma'rûz İstanbul hısnı ebvâbından Fenerkapısı dâhilinde Abdi Subaşı mahallesinde sâkine mu'arrefetü'z-zât Hadice bt. Abdullah nâm hatun İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer'-i münîrde zevc-i muhâlî'ı kayıkçı esnâfından Mehmed Nesib Ağa b. Mehmed nâm kimesne muvâcehesinde mezbûr Mehmed Nesib Ağa beş yüz guruş mehr-i müeccel-i [mu'accel] müstevfâ ve üç yüz bir guruş mehr-i müeccel tesmiyesiyle zevc-i dâhilim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla mezbûrun zimmetinde mütekarrir ve ma'kûdün-aleyh mehr-i müeccel-i mezkûrum olan [üç yüz bir guruş ve] nafaka-i iddet-i mu'ayyene-i ma'lûmem üzerlerine ve me'ûnet-i süknâm dahi kendi üzerime olmak üzere zevcim mezbûr Mehmed Nesib ile muhala'a-i sahîha-i şer'îye ile hul' olduğumda ol dahi hul'-ı mezkûru ba'de'l-kabûl hukûk-ı zevciyyete ve ibtidâ-i zevciyyetimizden işbu târîh-i i'lâma gelince sâir cemî' hukûk-ı şer'îyeye müte'allika âmm-e-i da'vâdan tarafeynden her birimiz âharın zimmetini ibrâ-i âmm-ı sahîh-i şer'î ile ibrâ ve iskât ve her birimiz minvâl-i muharrer [üzere] âharın ibrâsını kabûl eyledik deyü ikrâr ve tasdikleri huzûr[-ı âlilerine i'lâm olundu]. Fî 29 Receb sene [12]55” (BOA, İBM, 397: 90).

SONUÇ

Bu çalışmada kadının kocasına vermeyi kabul ettiği bir bedel karşılığında evlilik akdini sonlandırması anlamına gelen muhâleanın 19. yüzyıl İstanbul Bâb Mahkemesi ve Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri kayıtları ışığında Osmanlı Devleti'nde kadının konumuna ve İslam aile hukukunun uygulanış şekline bütüncül bir bakış açısı ile bakılmaya çalışılmıştır. İki şehrin kayıtları birlikte değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: İstanbul

Bâb mahkemesi kayıtlarının oldukça sistematik tutulduğu görülürken Diyarbekir Şer'iyeye Sicillerinde aynı durum gözlemlenememiştir. Bunun yanı sıra incelenen kayıtlarda muhâlea akdi için belirlenen bedellere bakıldığında İstanbul'un refah seviyesinin Diyarbekir'in refah seviyesinden daha yüksek olduğu görülmektedir. Öte yandan iki şehirde de boşanma sebebi olarak taraflar arasındaki geçimsizliğin öne sürüldüğü dikkat çekmektedir.

Bu noktada ulaştığımız bir diğer sonuç ise incelenen kayıtlarda boşanma hususunda muhâlea kayıtlarının tefrik ve talâk kayıtlarına nispeten daha fazla olduğudur. Bunun birinci sebebi Osmanlı Devleti'nde kadınların yasal haklarının farkında olması ve hukuk önünde herhangi bir toplumsal cinsiyet ayrımına maruz kalmaması olabilir. İkinci sebebi ise taraflar arasında daha sonradan çıkabilecek anlaşmazlıkları önlemek amacıyla alacak-verecek durumlarının kayıt altına alınması olabilir.

Sonuç olarak 19.yüzyılda İslam hukuk doktrininin Osmanlı mahkemelerinde azami düzeyde takip edildiği görülmektedir. Kadın erkek fark etmeksizin mahkeme önünde herkesin eşit olduğu söylenebilmektedir. Nitekim hukukun cinsiyeti yoktur. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde kadının aktif ve etkili bir konuma sahip olduğu ifade edilebilir. Aile, kadın ve toplumsal cinsiyet hususunda İslâm hukukuna yöneltile eleştirilere daha kuvvetli cevaplar verilebilmesi adına Osmanlı mahkeme kayıtları merkezinde yapılan çalışmaların artması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

I. Mahkeme Defterleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Diyarbekir Şer'iyeye Sicilleri (DŞS), 3731 Numaralı Sicil.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Diyarbekir Şer'iyeye Sicilleri (DŞS), 3828 Numaralı Sicil.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Diyarbekir Şer'iyeye Sicilleri (DŞS), 3803 Numaralı Sicil.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul Bâb Mahkemesi (İBM), 397 Numaralı Sicil.

II. Kitap, Tez, Makale ve Dijital İçerikler

Acar, Halil İbrahim (2010). "Talâk". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 39, İstanbul: TDV Yayınları.

Acar, Halil İbrahim (2011). “Tefrik”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 40, İstanbul: TDV Yayınları.

Ali, Kecia (2006). **Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith, and Jurisprudence**. Oxford, UK: Oneworld Publications.

Apaydın, H. İbrahim (2000). “İrade Beyanı”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 22, İstanbul: TDV Yayınları.

Aslan, Mehmet Selim (2015). **İslâm Aile Hukuku**. Bursa: Emin Yayınları.

Atar, Fahrettin (2005). “Muhâlea”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 30, İstanbul: TDV Yayınları.

Aybakan, Bilal (2001). “İvaz”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 23, İstanbul: TDV Yayınları.

Bardakoğlu, Ali (1992). “Bey”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 6, İstanbul: TDV Yayınları.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ty.). **Hukuki İslâmiyye ve İstılahı Fıkhiyye Kamusu**. Enes Sarmaşık Yayınları.

Boynukalın, Ertuğrul (2013). “Yemin”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 43, İstanbul: TDV Yayınları.

Cezîrî, Abdurrahman (1991). **Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı**. (çev. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları.

Erdoğan, Mehmet (2019). **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü** (7.Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Güman, Osman (2021) “Diyani - Kazai Ayrımı”. Anadolu İlahiyat Akademisi. [Prof. Dr. Osman Güman "Diyani - Kazai Ayrımı" - YouTube](#) (14.02.22).

İpşirli, Mehmet (1991). “Bab Mahkemesi”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 4, İstanbul: TDV Yayınları.

Korkmaz, Ömer. “18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşmalı Boşanma (Muhâle’a)”. **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 19(1).

Şimşek, Ayşegül. (2012) **İslam Hukukunda Muhâlea Akdi ve Osmanlı Uygulaması** (1200-1203/1786-1789). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tucker, E. Judith (2011). **Women, Family, and Gender in Islamic Law**. New York: Cambridge University Press.

Uğur, Yunus (2010). “Şer’iyye Sicilleri”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 39, İstanbul: TDV Yayınları.

Yaman, Ahmet (2017). **İslâm Aile Hukuku**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları.

NOT: TAM METİNLERİNİ GÖNDERMEYEN ÜÇ KATILIMCININ ÖZET METİNLERİNE DE YER VERİLMEMİŞTİR.